

Claude Lévi-Strauss
de l'Académie française

Race
et histoire

SUIVI DE

*L'œuvre
de Claude Lévi-Strauss*

PAR JEAN POUILLON

Denoël

Claude Lévi-Strauss, né à Bruxelles le 28 novembre 1908, est à la fois philosophe et ethnologue. Après avoir terminé ses études à Paris avec le titre d'agrégé de philosophie, il se consacre d'abord à l'enseignement, puis, en 1935, se rend au Brésil pour y occuper la chaire de sociologie de l'université de São Paulo. C'est alors que le philosophe se mue en ethnologue et dirige plusieurs expéditions scientifiques dans le Matto Grosso et en Amazonie méridionale.

De 1942 à 1945 il est professeur à la New York School for Social Research. En 1950, il est nommé directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études (chaire des religions comparées des peuples sans écriture); de 1959 à 1982 il occupe la chaire d'anthropologie sociale du Collège de France.

Ses travaux ont fait de Claude Lévi-Strauss une des figures les plus marquantes de l'ethnologie et de la pensée contemporaines. « L'ethnologie, se plaît-il à dire, représente un peu pour les sciences humaines ce que fut, à ses débuts, l'astronomie pour les sciences physiques encore à naître. Les sociétés que nous étudions sont comme des objets situés très loin de nous dans le temps ou l'espace. De ce fait, nous ne pouvons apercevoir que leurs propriétés essentielles. A force d'étudier ainsi de loin un grand nombre de sociétés, je crois que nous arrivons mieux à dégager certains caractères fondamentaux de la société humaine en général. »

AVERTISSEMENT

En 1952, l'Unesco publiait une série de brochures consacrées au problème du racisme dans le monde. Parmi celles-ci, Claude Lévi-Strauss donnait, avec « Race et histoire », un court essai qui dépassait de beaucoup son sujet pour introduire à une réflexion nouvelle sur la culture occidentale, le sens de la civilisation, le caractère aléatoire du temps historique, etc. En fait, c'était déjà quelques-uns des principes de la pensée actuelle de l'auteur qui, sans technicité exagérée et dans une langue toujours claire et précise, s'y trouvaient formulés. Mais, à l'époque, Lévi-Strauss qui avait publié trois ans auparavant « Les structures élémentaires de la parenté » était connu des seuls spécialistes; il était encore le « Professeur » Claude Lévi-Strauss. Aujourd'hui, il est devenu le maître du structuralisme dont le nom est connu d'un large public.

L'ÉDITEUR.

RACE ET CULTURE

Parler de contribution des races humaines à la civilisation mondiale pourrait avoir de quoi surprendre, dans une collection de brochures destinées à lutter contre le préjugé raciste. Il serait vain d'avoir consacré tant de talent et tant d'efforts à montrer que rien, dans l'état actuel de la science, ne permet d'affirmer la supériorité ou l'infériorité intellectuelle d'une race par rapport à une autre, si c'était seulement pour restituer subrepticement sa consistance à la notion de race, en paraissant démontrer que les grands groupes ethniques qui composent l'humanité ont apporté, *en tant que tels*, des contributions spécifiques au patrimoine commun.

Mais rien n'est plus éloigné de notre dessein qu'une telle entreprise qui aboutirait seulement à formuler la doctrine raciste à l'envers. Quand on cherche à caractériser les races biologiques par des propriétés psychologiques particulières, on s'écarte autant de la vérité scientifique en les définissant de façon positive que négative. Il ne faut pas oublier que Gobineau,

dont l'histoire a fait le père des théories racistes, ne concevait pourtant pas l' « inégalité des races humaines » de manière quantitative, mais qualitative : pour lui, les grandes races primitives qui formaient l'humanité à ses débuts — blanche, jaune, noire — n'étaient pas tellement inégales en valeur absolue que diverses dans leurs aptitudes particulières. La tare de la dégénérescence s'attachait pour lui au phénomène du métissage plutôt qu'à la position de chaque race dans une échelle de valeurs commune à toutes ; elle était donc destinée à frapper l'humanité tout entière, condamnée, sans distinction de race, à un métissage de plus en plus poussé. Mais le péché originel de l'anthropologie consiste dans la confusion entre la notion purement biologique de race (à supposer, d'ailleurs, que, même sur ce terrain limité, cette notion puisse prétendre à l'objectivité ce que la génétique moderne conteste) et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines. Il a suffi à Gobineau de l'avoir commis pour se trouver enfermé dans le cercle infernal qui conduit d'une erreur intellectuelle n'excluant pas la bonne foi à la légitimation involontaire de toutes les tentatives de discrimination et d'exploitation.

Aussi, quand nous parlons, en cette étude, de contribution des races humaines à la civilisation, ne voulons-nous pas dire que les apports culturels de l'Asie ou de l'Europe, de l'Afrique ou de l'Amérique tirent une quelconque originalité du fait que ces continents sont, en gros, peuplés par des habitants de

souches raciales différentes. Si cette originalité existe — et la chose n'est pas douteuse — elle tient à des circonstances géographiques, historiques et sociologiques, non à des aptitudes distinctes liées à la constitution anatomique ou physiologique des noirs, des jaunes ou des blancs. Mais il nous est apparu que, dans la mesure même où cette série de brochures s'est efforcée de faire droit à ce point de vue négatif, elle risquait, en même temps, de reléguer au second plan un aspect également très important de la vie de l'humanité : à savoir que celle-ci ne se développe pas sous le régime d'une uniforme monotonie, mais à travers des modes extraordinairement diversifiés de sociétés et de civilisations ; cette diversité intellectuelle, esthétique, sociologique, n'est unie par aucune relation de cause à effet à celle qui existe, sur le plan biologique, entre certains aspects observables des groupements humains : elle lui est seulement parallèle sur un autre terrain. Mais, en même temps, elle s'en distingue par deux caractères importants. D'abord elle se situe dans un autre ordre de grandeur. Il y a beaucoup plus de cultures humaines que de races humaines, puisque les unes se comptent par milliers et les autres par unités : deux cultures élaborées par des hommes appartenant à la même race peuvent différer autant, ou davantage, que deux cultures relevant de groupes racialement éloignés. En second lieu, à l'inverse de la diversité entre les races, qui présente pour principal intérêt celui de leur origine historique et de leur distribution dans

l'espace, la diversité entre les cultures pose de nombreux problèmes, car on peut se demander si elle constitue pour l'humanité un avantage ou un inconvénient, question d'ensemble qui se subdivise, bien entendu, en beaucoup d'autres.

Enfin et surtout on doit se demander en quoi consiste cette diversité, au risque de voir les préjugés racistes, à peine déracinés de leur base biologique, se reformer sur un nouveau terrain. Car il serait vain d'avoir obtenu de l'homme de la rue qu'il renonce à attribuer une signification intellectuelle ou morale au fait d'avoir la peau noire ou blanche, le cheveu lisse ou crépu, pour rester silencieux devant une autre question à laquelle l'expérience prouve qu'il se raccroche immédiatement : s'il n'existe pas d'aptitudes raciales innées, comment expliquer que la civilisation développée par l'homme blanc ait fait les immenses progrès que l'on sait, tandis que celles des peuples de couleur sont restées en arrière, les unes à mi-chemin, les autres frappées d'un retard qui se chiffre par milliers ou dizaines de milliers d'années ? On ne saurait donc prétendre avoir résolu par la négative le problème de l'inégalité des *races* humaines, si l'on ne se penche pas aussi sur celui de l'inégalité — ou de la diversité — des *cultures* humaines qui, en fait sinon en droit, lui est, dans l'esprit public, étroitement lié.

2

DIVERSITE DES CULTURES

Pour comprendre comment, et dans quelle mesure, les cultures humaines diffèrent entre elles, si ces différences s'annulent ou se contredisent, ou si elles concourent à former un ensemble harmonieux, il faut d'abord essayer d'en dresser l'inventaire. Mais c'est ici que les difficultés commencent, car nous devons nous rendre compte que les cultures humaines ne diffèrent pas entre elles de la même façon, ni sur le même plan. Nous sommes d'abord en présence de sociétés juxtaposées dans l'espace, les unes proches, les autres lointaines, mais, à tout prendre, contemporaines. Ensuite nous devons compter avec des formes de la vie sociale qui se sont succédé dans le temps et que nous sommes empêchés de connaître par expérience directe. Tout homme peut se transformer en ethnographe et aller partager sur place l'existence d'une société qui l'intéresse ; par contre, même s'il devient historien ou archéologue, il n'entrera jamais directement en contact avec une civilisation disparue, mais seulement à travers les documents

écrits ou les monuments figurés que cette société — ou d'autres — auront laissés à son sujet. Enfin, il ne faut pas oublier que les sociétés contemporaines restées ignorantes de l'écriture, comme celles que nous appelons « sauvages » ou « primitives », furent, elles aussi, précédées par d'autres formes, dont la connaissance est pratiquement impossible, fût-ce de manière indirecte ; un inventaire consciencieux se doit de leur réserver des cases blanches sans doute en nombre infiniment plus élevé que celui des cases où nous nous sentons capables d'inscrire quelque chose. Une première constatation s'impose : la diversité des cultures humaines est, en fait dans le présent, en fait et aussi en droit dans le passé, beaucoup plus grande et plus riche que tout ce que nous sommes destinés à en connaître jamais.

Mais, même pénétrés d'un sentiment d'humilité et convaincus de cette limitation, nous rencontrons d'autres problèmes. Que faut-il entendre par cultures différentes ? Certaines semblent l'être, mais si elles émergent d'un tronc commun elles ne diffèrent pas au même titre que deux sociétés qui à aucun moment de leur développement n'ont entretenu de rapports. Ainsi l'ancien empire des Incas du Pérou et celui du Dahomey en Afrique diffèrent entre eux de façon plus absolue que, disons, l'Angleterre et les Etats-Unis d'aujourd'hui, bien que ces deux sociétés doivent aussi être traitées comme des sociétés distinctes. Inversement, des sociétés entrées récemment en contact très intime paraissent offrir l'image

de la même civilisation alors qu'elles y ont accédé par des chemins différents, que l'on n'a pas le droit de négliger. Il y a simultanément à l'œuvre, dans les sociétés humaines, des forces travaillant dans des directions opposées : les unes tendant au maintien et même à l'accentuation des particularismes ; les autres agissant dans le sens de la convergence et de l'affinité. L'étude du langage offre des exemples frappants de tels phénomènes : ainsi, en même temps que des langues de même origine ont tendance à se différencier les unes par rapport aux autres (tels : le russe, le français et l'anglais), des langues d'origines variées, mais parlées dans des territoires contigus, développent des caractères communs : par exemple, le russe s'est, à certains égards, différencié d'autres langues slaves pour se rapprocher, au moins par certains traits phonétiques, des langues finno-ougriennes et turques parlées dans son voisinage géographique immédiat.

Quand on étudie de tels faits — et d'autres domaines de la civilisation, comme les institutions sociales, l'art, la religion, en fourniraient aisément de semblables — on en vient à se demander si les sociétés humaines ne se définissent pas, en égard à leurs relations mutuelles, par un certain *optimum* de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais en dessous duquel elles ne peuvent, non plus, descendre sans danger. Cet optimum varierait en fonction du nombre des sociétés, de leur importance numérique, de leur éloignement géographique et des

moyens de communication (matériels et intellectuels) dont elles disposent. En effet, le problème de la diversité ne se pose pas seulement à propos des cultures envisagées dans leurs rapports réciproques ; il existe aussi au sein de chaque société, dans tous les groupes qui la constituent : castes, classes, milieux professionnels ou confessionnels, etc., développent certaines différences auxquelles chacun d'eux attache une extrême importance. On peut se demander si cette *diversification* interne ne tend pas à s'accroître lorsque la société devient, sous d'autres rapports, plus volumineuse et plus homogène ; tel fut, peut-être, le cas de l'Inde ancienne, avec son système de castes s'épanouissant à la suite de l'établissement de l'hégémonie aryenne.

On voit donc que la notion de la diversité des cultures humaines ne doit pas être conçue d'une manière statique. Cette diversité n'est pas celle d'un échantillonnage inerte ou d'un catalogue desséché. Sans doute les hommes ont-ils élaboré des cultures différentes en raison de l'éloignement géographique, des propriétés particulières du milieu et de l'ignorance où ils étaient du reste de l'humanité ; mais cela ne serait rigoureusement vrai que si chaque culture ou chaque société était liée et s'était développée dans l'isolement de toutes les autres. Or cela n'est jamais le cas, sauf peut-être dans des exemples exceptionnels comme celui des Tasmaniens (et là encore, pour une période limitée). Les sociétés humaines ne sont jamais seules ; quand elles sem-

blent le plus séparées, c'est encore sous forme de groupes ou de paquets. Ainsi, il n'est pas exagéré de supposer que les cultures nord-américaines et sud-américaines ont été coupées de presque tout contact avec le reste du monde pendant une période dont la durée se situe entre dix mille et vingt-cinq mille années. Mais ce gros fragment d'humanité détaché consistait en une multitude de sociétés, grandes et petites, qui avaient entre elles des contacts fort étroits. Et à côté des différences dues à l'isolement, il y a celles, tout aussi importantes, dues à la proximité : désir de s'opposer, de se distinguer, d'être soi. Beaucoup de coutumes sont nées, non de quelque nécessité interne ou accident favorable, mais de la seule volonté de ne pas demeurer en reste par rapport à un groupe voisin qui soumettait à un usage précis un domaine où l'on n'avait pas songé soi-même à édicter des règles. Par conséquent, la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent.

L'ETHNOCENTRISME

Et pourtant, il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale ; dans ces matières, le progrès de la connaissance n'a pas tellement consisté à dissiper cette illusion au profit d'une vue plus exacte qu'à l'accepter ou à trouver le moyen de s'y résigner.

L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson,

cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit.

Ce point de vue naïf, mais profondément ancré chez la plupart des hommes, n'a pas besoin d'être discuté puisque cette brochure en constitue précisément la réfutation. Il suffira de remarquer ici qu'il recèle un paradoxe assez significatif. Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes. On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine,

est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain — l'histoire récente le prouve — qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions. Mais, pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les « hommes » (ou parfois — dirons-nous avec plus de discrétion — les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus — ou même de la nature — humaines, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d'« œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition ». Ainsi se réalisent de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique. Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction.

Cette anecdote à la fois baroque et tragique illustre bien le paradoxe du relativisme culturel (que nous retrouverons ailleurs sous d'autres formes) : c'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie.

Sans doute les grands systèmes philosophiques et religieux de l'humanité — qu'il s'agisse du bouddhisme, du christianisme ou de l'islam, des doctrines stoïcienne, kantienne ou marxiste — se sont-ils constamment élevés contre cette aberration. Mais la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes et de la fraternité qui doit les unir, sans distinction de races ou de cultures, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait, qui s'impose à l'observation et dont il ne suffit pas de dire qu'elle n'affecte pas le fond du problème pour que l'on soit théoriquement et pratiquement autorisé à faire comme si elle n'existait pas. Ainsi le préambule à la seconde déclaration de l'Unesco sur le problème des races remarque judicieusement que ce qui convainc l'homme de la rue que les races existent, c'est l'« évidence immédiate de ses sens quand il aperçoit ensemble un

Africain, un Européen, un Asiatique et un Indien américain ».

Les grandes déclarations des droits de l'homme ont, elles aussi, cette force et cette faiblesse d'énoncer un idéal trop souvent oublié du fait que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans des cultures traditionnelles où les changements les plus révolutionnaires laissent subsister des pans entiers et s'expliquent eux-mêmes en fonction d'une situation strictement définie dans le temps et dans l'espace. Pris entre la double tentation de condamner des expériences qui le heurtent affectivement, et de nier des différences qu'il ne comprend pas intellectuellement, l'homme moderne s'est livré à cent spéculations philosophiques et sociologiques pour établir de vains compromis entre ces pôles contradictoires, et rendre compte de la diversité des cultures tout en cherchant à supprimer ce qu'elle conserve pour lui de scandaleux et de choquant.

Mais, si différentes et parfois si bizarres qu'elles puissent être, toutes ces spéculations se ramènent en fait à une seule recette, que le terme de *faux évolutionnisme* est sans doute le mieux apte à caractériser. En quoi consiste-t-elle ? Très exactement, il s'agit d'une tentative pour supprimer la diversité des cultures tout en feignant de la reconnaître pleinement. Car, si l'on traite les différents états où se trouvent les sociétés humaines, tant anciennes que lointaines, comme des *stades* ou des *étapes* d'un développement

unique qui, partant du même point, doit les faire converger vers le même but, on voit bien que la diversité n'est plus qu'apparente. L'humanité devient une et identique à elle-même ; seulement, cette unité et cette identité ne peuvent se réaliser que progressivement et la variété des cultures illustre les moments d'un processus qui dissimule une réalité plus profonde ou en retarde la manifestation.

Cette définition peut paraître sommaire quand on a présent à l'esprit les immenses conquêtes du darwinisme. Mais celui-ci n'est pas en cause, car l'évolutionnisme biologique et le pseudo-évolutionnisme que nous avons ici en vue sont deux doctrines très différentes. La première est née comme une vaste hypothèse de travail, fondée sur des observations où la part laissée à l'interprétation est fort petite. Ainsi, les différents types constituant la généalogie du cheval peuvent être rangés dans une série évolutive pour deux raisons : la première est qu'il faut un cheval pour engendrer un cheval ; la seconde, que des couches de terrain superposées, donc historiquement de plus en plus anciennes, contiennent des squelettes qui varient de façon graduelle depuis la forme la plus récente jusqu'à la plus archaïque. Il devient ainsi hautement probable que *Hipparion* soit l'ancêtre réel de *Equus caballus*. Le même raisonnement s'applique sans doute à l'espèce humaine et à ses races. Mais quand on passe des faits biologiques aux faits de culture, les choses se compliquent singulièrement. On peut recueillir dans le sol des objets

matériels, et constater que, selon la profondeur des couches géologiques, la forme ou la technique de fabrication d'un certain type d'objet varie progressivement. Et pourtant une hache ne donne pas physiquement naissance à une hache, à la façon d'un animal. Dire, dans ce dernier cas, qu'une hache a évolué à partir d'une autre constitue donc une formule métaphorique et approximative, dépourvue de la rigueur scientifique qui s'attache à l'expression similaire appliquée aux phénomènes biologiques. Ce qui est vrai d'objets matériels dont la présence physique est attestée dans le sol, pour des époques déterminables, l'est plus encore pour les institutions, les croyances, les goûts, dont le passé nous est généralement inconnu. La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des sciences naturelles ; tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation des faits.

D'ailleurs, cette différence, trop souvent négligée, entre le vrai et le faux évolutionnisme s'explique par leurs dates d'apparition respectives. Sans doute, l'évolutionnisme sociologique devait recevoir une impulsion vigoureuse de la part de l'évolutionnisme biologique ; mais il lui est antérieur dans les faits. Sans remonter jusqu'aux conceptions antiques, reprises par Pascal, assimilant l'humanité à un être

vivant qui passe par les stades successifs de l'enfance, de l'adolescence et de la maturité, c'est au XVIII^e siècle qu'on voit fleurir les schémas fondamentaux qui seront, par la suite, l'objet de tant de manipulations : les « spirales » de Vico, ses « trois âges » annonçant les « trois états » de Comte, l'« escalier » de Condorcet. Les deux fondateurs de l'évolutionnisme social, Spencer et Tylor, élaborent et publient leur doctrine avant *L'origine des espèces* ou sans avoir lu cet ouvrage. Antérieur à l'évolutionnisme biologique, théorie scientifique, l'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage fausement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef.

4

CULTURES ARCHAÏQUES ET CULTURES PRIMITIVES

Nous avons suggéré que chaque société peut, de son propre point de vue, répartir les cultures en trois catégories : celles qui sont ses contemporaines, mais se trouvent situées en un autre lieu du globe ; celles qui se sont manifestées approximativement dans le même espace, mais l'ont précédée dans le temps ; celles, enfin, qui ont existé à la fois dans un temps antérieur au sien et dans un espace différent de celui où elle se place.

On a vu que ces trois groupes sont très inégalement connaissables. Dans le cas du dernier, et quand il s'agit de cultures sans écriture, sans architecture et à techniques rudimentaires (comme c'est le cas pour la moitié de la terre habitée et pour 90 à 99 %, selon les régions, du laps de temps écoulé depuis le début de la civilisation), on peut dire que nous ne pouvons rien en savoir et que tout ce qu'on essaie de se présenter à leur sujet se réduit à des hypothèses gratuites.

Par contre, il est extrêmement tentant de chercher à établir, entre les cultures du premier groupe, des relations équivalant à un ordre de succession dans le temps. Comment des sociétés contemporaines, restées ignorantes de l'électricité et de la machine à vapeur, n'évoqueraient-elles pas la phase correspondante du développement de la civilisation occidentale ? Comment ne pas comparer les tribus indigènes, sans écriture et sans métallurgie, mais traçant des figures sur les parois rocheuses et fabriquant des outils de pierre, avec les formes archaïques de cette même civilisation, dont les vestiges trouvés dans les grottes de France et d'Espagne attestent la similitude ? C'est là surtout que le faux évolutionnisme s'est donné libre cours. Et pourtant ce jeu séduisant, auquel nous nous abandonnons presque irrésistiblement chaque fois que nous en avons l'occasion (le voyageur occidental ne se complaît-il pas à retrouver le « moyen âge » en Orient, le « siècle de Louis XIV » dans le Pékin d'avant la première guerre mondiale, l'« âge de la pierre » parmi les indigènes d'Australie ou de la Nouvelle-Guinée ?), est extraordinairement pernicieux. Des civilisations disparues, nous ne connaissons que certains aspects, et ceux-ci sont d'autant moins nombreux que la civilisation considérée est plus ancienne, puisque les aspects connus sont ceux-là seuls qui ont pu survivre aux destructions du temps. Le procédé consiste donc à prendre la partie pour le tout, à conclure, du fait que *certain*s aspects de deux civilisations (l'une

actuelle, l'autre disparue) offrent des ressemblances, à l'analogie de *tous* les aspects. Or non seulement cette façon de raisonner est logiquement insoutenable, mais dans bon nombre de cas elle est démentie par les faits.

Jusqu'à une époque relativement récente, les Tasmaniens, les Patagons possédaient des instruments de pierre taillée, et certaines tribus australiennes et américaines en fabriquent encore. Mais l'étude de ces instruments nous aide fort peu à comprendre l'usage des outils de l'époque paléolithique. Comment se servait-on des fameux « coups-de-poing » dont l'utilisation devait pourtant être si précise que leur forme et leur technique de fabrication sont restées standardisées de façon rigide pendant cent ou deux cent mille années, et sur un territoire s'étendant de l'Angleterre à l'Afrique du Sud, de la France à la Chine ? A quoi servaient les extraordinaires pièces levalloisiennes, triangulaires et aplaties, qu'on trouve par centaines dans les gisements et dont aucune hypothèse ne parvient à rendre compte ? Qu'étaient les prétendus « bâtons de commandement » en os de renne ? Quelle pouvait être la technologie des cultures tardenoisennes qui ont abandonné derrière elles un nombre incroyable de minuscules morceaux de pierre taillée, aux formes géométriques infiniment diversifiées, mais fort peu d'outils à l'échelle de la main humaine ? Toutes ces incertitudes montrent qu'entre les sociétés paléolithiques et certaines sociétés indigènes contemporai-

nes existe toujours une ressemblance : elles se sont servies d'un outillage de pierre taillée. Mais, même sur le plan de la technologie, il est difficile d'aller plus loin : la mise en œuvre du matériau, les types d'instruments, donc leur destination, étaient différents et les uns nous apprennent peu sur les autres à ce sujet. Comment donc pourraient-ils nous instruire sur le langage, les institutions sociales ou les croyances religieuses ?

Une des interprétations les plus populaires, parmi celles qu'inspire l'évolutionnisme culturel, traite les peintures rupestres que nous ont laissées les sociétés du paléolithique moyen comme des figurations magiques liées à des rites de chasse. La marche du raisonnement est la suivante : les populations primitives actuelles ont des rites de chasse, qui nous apparaissent souvent dépourvus de valeur utilitaire ; les peintures rupestres préhistoriques, tant par leur nombre que par leur situation au plus profond des grottes, nous semblent sans valeur utilitaire ; leurs auteurs étaient des chasseurs : donc elles servaient à des rites de chasse. Il suffit d'énoncer cette argumentation implicite pour en apprécier l'inconséquence. Du reste, c'est surtout parmi les non-spécialistes qu'elle a cours, car les ethnographes, qui ont, eux, l'expérience de ces populations primitives si volontiers mises « à toutes les sauces » par un cannibalisme pseudo-scientifique peu respectueux de l'intégrité des cultures humaines, sont d'accord pour dire que rien, dans les faits observés, ne permet de formuler une

hypothèse quelconque sur les documents en question. Et puisque nous parlons ici des peintures rupestres, nous soulignerons qu'à l'exception des peintures rupestres sud-africaines (que certains considèrent comme l'œuvre d'indigènes récents), les arts « primitifs » sont aussi éloignés de l'art magdalénien et aurignacien que de l'art européen contemporain. Car ces arts se caractérisent par un très haut degré de stylisation allant jusqu'aux plus extrêmes déformations, tandis que l'art préhistorique offre un saisissant réalisme. On pourrait être tenté de voir dans ce dernier délai l'origine de l'art européen ; mais cela même serait inexact, puisque, sur le même territoire, l'art paléolithique a été suivi par d'autres formes qui n'avaient pas le même caractère ; la continuité de l'emplacement géographique ne change rien au fait que, sur le même sol, se sont succédé des populations différentes, ignorantes ou insouciantes de l'œuvre de leurs devanciers et apportant chacune avec elle des croyances, des techniques et des styles opposés.

Par l'état de ses civilisations, l'Amérique précolombienne, à la veille de la découverte, évoque la période néolithique européenne. Mais cette assimilation ne résiste pas davantage à l'examen : en Europe, l'agriculture et la domestication des animaux vont de pair, tandis qu'en Amérique un développement exceptionnellement poussé de la première s'accompagne d'une presque complète ignorance (ou, en tout cas, d'une extrême limitation) de la seconde. En Amérique, l'outillage lithique se perpétue dans

une économie agricole qui, en Europe, est associée au début de la métallurgie.

Il est inutile de multiplier les exemples. Car les tentatives faites pour connaître la richesse et l'originalité des cultures humaines, et pour les réduire à l'état de répliques inégalement arriérées de la civilisation occidentale, se heurtent à une autre difficulté, qui est beaucoup plus profonde : en gros (et exception faite de l'Amérique, sur laquelle nous allons revenir), toutes les sociétés humaines ont derrière elles un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur. Pour traiter certaines sociétés comme des « étapes » du développement de certaines autres, il faudrait admettre qu'alors que, pour ces dernières, il se passait quelque chose, pour celles-là il ne se passait rien — ou fort peu de choses —. Et en effet, on parle volontiers des « peuples sans histoire » (pour dire parfois que ce sont les plus heureux). Cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas. Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence.

On pourrait sans doute dire que les sociétés humaines ont inégalement utilisé un temps passé qui, pour certaines, aurait même été du temps

perdu ; que les uns mettaient les bouchées doubles tandis que les autres musaient le long du chemin. On en viendrait ainsi à distinguer entre deux sortes d'histoires : une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en œuvre autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première. Chaque innovation, au lieu de venir s'ajouter à des innovations antérieures et orientées dans le même sens, s'y dissoudrait dans une sorte de flux ondulant qui ne parviendrait jamais à s'écarter durablement de la direction primitive.

Cette conception nous paraît beaucoup plus souple et nuancée que les vues simplistes dont on a fait justice aux paragraphes précédents. Nous pourrions lui conserver une place dans notre essai d'interprétation de la diversité des cultures et cela sans faire injustice à aucune. Mais avant d'en venir là, il faut examiner plusieurs questions.

L'IDEE DE PROGRES

Nous devons d'abord considérer les cultures appartenant au second des groupes que nous avons distingués : celles qui ont précédé historiquement la culture — quelle qu'elle soit — au point de vue de laquelle on se place. Leur situation est beaucoup plus compliquée que dans les cas précédemment envisagés. Car l'hypothèse d'une évolution, qui semble si incertaine et si fragile quand on l'utilise pour hiérarchiser des sociétés contemporaines éloignées dans l'espace, paraît ici difficilement contestable, et même directement attestée par les faits. Nous savons, par le témoignage concordant de l'archéologie, de la préhistoire et de la paléontologie, que l'Europe actuelle fut d'abord habitée par des espèces variées du genre *Homo* se servant d'outils de silex grossièrement taillés ; qu'à ces premières cultures en ont succédé d'autres, où la taille de la pierre s'affine, puis s'accompagne du polissage et du travail de l'os et de l'ivoire ; que la poterie, le tissage, l'agriculture, l'élevage font ensuite leur

apparition, associés progressivement à la métallurgie, dont nous pouvons aussi distinguer les étapes. Ces formes successives s'ordonnent donc dans le sens d'une évolution et d'un progrès : les unes sont supérieures et les autres inférieures. Mais, si tout cela est vrai, comment ces distinctions ne réagiraient-elles pas inévitablement sur la façon dont nous traitons des formes contemporaines, mais présentant entre elles des écarts analogues ? Nos conclusions antérieures risquent donc d'être remises en cause par ce nouveau biais.

Les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont si manifestes et si éclatants que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique. Et pourtant, il n'est pas si facile qu'on le croit de les ordonner en une série régulière et continue. Il y a quelque cinquante ans, les savants utilisaient, pour se les représenter, des schémas d'une admirable simplicité : âge de la pierre taillée, âge de la pierre polie, âges du cuivre, du bronze, du fer. Tout cela est trop commode. Nous soupçonnons aujourd'hui que le polissage et la taille de la pierre ont parfois existé côte à côte ; quand la seconde technique éclipe complètement la première, ce n'est pas comme le résultat d'un progrès technique spontanément jailli de l'étape antérieure, mais comme une tentative pour copier, en pierre, les armes et les outils de métal que possédaient des civilisations, plus « avancées » sans doute, mais en fait contemporaines de leurs imitateurs. Inversement, la poterie,

qu'on croyait solidaire de l' « âge de la pierre polie », est associée à la taille de la pierre dans certaines régions du nord de l'Europe.

Pour ne considérer que la période de la pierre taillée, dite paléolithique, on pensait, il y a quelques années encore, que les différentes formes de cette technique — caractérisant respectivement les industries « à nucléi », les industries « à éclats » et les industries « à lames » — correspondaient à un progrès historique en trois étapes qu'on appelait paléolithique inférieur, paléolithique moyen et paléolithique supérieur. On admet aujourd'hui que ces trois formes ont coexisté, constituant, non des étapes d'un progrès à sens unique, mais des aspects ou, comme on dit, des « faciès » d'une réalité non pas sans doute statique, mais soumise à des variations et transformations fort complexes. En fait, le Levalloisien que nous avons déjà cité et dont la floraison se situe entre le 250^e et le 70^e millénaire avant l'ère chrétienne atteint une perfection dans la technique de la taille qui ne devait guère se retrouver qu'à la fin du néolithique, deux cent quarante-cinq à soixante-cinq mille ans plus tard, et que nous serions fort en peine de reproduire aujourd'hui.

Tout ce qui est vrai des cultures l'est aussi sur le plan des races, sans qu'on puisse établir (en raison des ordres de grandeur différents) aucune corrélation entre les deux processus : en Europe, l'homme de Néanderthal n'a pas précédé les plus anciennes formes d'*Homo sapiens* ; celles-ci ont été ses contem-

poraines, peut-être même ses devancières. Et il n'est pas exclu que les types les plus variables d'hominiens aient coexisté dans le temps, sinon dans l'espace : « pygmées » d'Afrique du Sud, « géants » de Chine et d'Indonésie, etc.

Encore une fois, tout cela ne vise pas à nier la réalité d'un progrès de l'humanité, mais nous invite à le concevoir avec plus de prudence. Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps. Cela signifie deux choses : d'abord que le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction ; ils s'accompagnent de changements d'orientation, un peu à la manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions mais jamais dans le même sens. L'humanité en progrès ne ressemble guère à un personnage gravissant un escalier, ajoutant par chacun de ses mouvements une marche nouvelle à toutes celles dont la conquête lui est acquise ; elle évoque plutôt le joueur dont la chance est répartie sur plusieurs dés et qui, chaque fois qu'il les jette, les voit s'éparpiller sur le tapis, amenant autant de comptes différents. Ce que l'on

gagne sur un, on est toujours exposé à le perdre sur l'autre, et c'est seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative, c'est-à-dire que les comptes s'additionnent pour former une combinaison favorable.

Que cette histoire cumulative ne soit pas le privilège d'une civilisation ou d'une période de l'histoire, l'exemple de l'Amérique le montre de manière convaincante. Cet immense continent voit arriver l'homme, sans doute par petits groupes de nomades passant le détroit de Behring à la faveur des dernières glaciations, à une date qui ne saurait être fort antérieure au 20^e millénaire. En vingt ou vingt-cinq mille ans, ces hommes réussissent une des plus étonnantes démonstrations d'histoire cumulative qui soient au monde : explorant de fond en comble les ressources d'un milieu naturel nouveau, y domestiquant (à côté de certaines espèces animales) les espèces végétales les plus variées pour leur nourriture, leurs remèdes et leurs poisons, et — fait inégalé ailleurs — promouvant des substances vénéneuses comme le manioc au rôle d'aliment de base, ou d'autres à celui de stimulant ou d'anesthésique ; collectionnant certains poisons ou stupéfiants en fonction des espèces animales sur lesquelles chacun d'eux exerce une action élective ; poussant enfin certaines industries comme le tissage, la céramique et le travail des métaux précieux au plus haut point de perfection. Pour apprécier cette œuvre immense, il suffit de mesurer la contribution de

l'Amérique aux civilisations de l'Ancien Monde. En premier lieu, la pomme de terre, le caoutchouc, le tabac et la coca (base de l'anesthésie moderne) qui, à des titres sans doute divers, constituent quatre piliers de la culture occidentale ; le maïs et l'arachide qui devaient révolutionner l'économie africaine avant peut-être de se généraliser dans le régime alimentaire de l'Europe ; ensuite le cacao, la vanille, la tomate, l'ananas, le piment, plusieurs espèces de haricots, de cotons et de cucurbitacées. Enfin le zéro, base de l'arithmétique et, indirectement, des mathématiques modernes, était connu et utilisé par les Mayas au moins un demi-millénaire avant sa découverte par les savants indiens de qui l'Europe l'a reçu par l'intermédiaire des Arabes. Pour cette raison peut-être leur calendrier était, à époque égale, plus exact que celui de l'Ancien Monde. La question de savoir si le régime politique des Incas était socialiste ou totalitaire a déjà fait couler beaucoup d'encre. Il relevait de toute façon des formules les plus modernes et était en avance de plusieurs siècles sur les phénomènes européens du même type. L'attention renouvelée dont le curare a fait récemment l'objet rappellerait, s'il en était besoin, que les connaissances scientifiques des indigènes américains, qui s'appliquent à tant de substances végétales inemployées dans le reste du monde, peuvent encore fournir à celui-ci d'importantes contributions.

HISTOIRE STATIONNAIRE ET HISTOIRE CUMULATIVE

La discussion de l'exemple américain qui précède doit nous inviter à pousser plus avant notre réflexion sur la différence entre « histoire stationnaire » et « histoire cumulative ». Si nous avons accordé à l'Amérique le privilège de l'histoire cumulative, n'est-ce pas, en effet, seulement parce que nous lui reconnaissons la paternité d'un certain nombre de contributions que nous lui avons empruntées ou qui ressemblent aux nôtres ? Mais quelle serait notre position, en présence d'une civilisation qui se serait attachée à développer des valeurs propres, dont aucune ne serait susceptible d'intéresser la civilisation de l'observateur ? Celui-ci ne serait-il pas porté à qualifier cette civilisation de stationnaire ? En d'autres termes la distinction entre les deux formes d'histoire dépend-elle de la nature intrinsèque des cultures auxquelles on l'applique, ou ne résulte-t-elle pas de la perspective ethnocentrique dans laquelle nous nous plaçons toujours pour évaluer une culture

différente ? Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*. Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons.

Que tel est bien le cas, cela résulte d'un examen, même sommaire, des conditions dans lesquelles nous appliquons la distinction entre les deux histoires, non pas pour caractériser des sociétés différentes de la nôtre, mais à l'intérieur même de celle-ci. Cette application est plus fréquente qu'on ne croit. Les personnes âgées considèrent généralement comme stationnaire l'histoire qui s'écoule pendant leur vieillesse en opposition avec l'histoire cumulative dont leurs jeunes ans ont été témoins. Une époque dans laquelle elles ne sont plus activement engagées, où elles ne jouent plus de rôle, n'a plus de sens : il ne s'y passe rien, ou ce qui s'y passe n'offre à leurs yeux que des caractères négatifs : tandis que leurs petits-enfants vivent cette période avec toute la ferveur qu'ont oubliée leurs aînés. Les adversaires d'un régime politique ne reconnaissent pas volontiers que celui-ci évolue ; ils le condamnent en bloc, le rejettent hors de l'histoire, comme une sorte de monstrueux entracte à la fin duquel seulement la vie

reprendra. Tout autre est la conception des partisans, et d'autant plus, remarquons-le, qu'ils participent étroitement, et à un rang élevé, au fonctionnement de l'appareil. L'historicité, ou, pour parler exactement, l'*événementialité* d'une culture ou d'un processus culturels sont ainsi fonction, non de leurs propriétés intrinsèques, mais de la situation où nous nous trouvons par rapport à eux, du nombre et de la diversité de nos intérêts qui sont gagés sur eux.

L'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semblent ainsi résulter, d'abord, d'une différence de localisation. Pour l'observateur au microscope, qui s'est « mis au point » sur une certaine distance mesurée à partir de l'objectif, les corps placés en deçà ou au-delà, l'écart serait-il de quelques centièmes de millimètres seulement, apparaissent confus et brouillés, ou même n'apparaissent pas du tout : on voit au travers. Une autre comparaison permettra de déceler la même illusion. C'est celle qu'on emploie pour expliquer les premiers rudiments de la théorie de la relativité. Afin de montrer que la dimension et la vitesse de déplacement des corps ne sont pas des valeurs absolues, mais des fonctions de la position de l'observateur, on rappelle que, pour un voyageur assis à la fenêtre d'un train, la vitesse et la longueur des autres trains varient selon que ceux-ci se déplacent dans le même sens ou dans un sens opposé. Or tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Car, dès notre naissance, l'entou-

rage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de référence consistant en jugements de valeur, motivations, centres d'intérêt, y compris la vue réflexive que l'éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait impensable, ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose, quand il ne va pas jusqu'à nous mettre dans l'impossibilité d'en apercevoir quoi que ce soit.

Dans une très large mesure, la distinction entre les « cultures qui bougent » et les « cultures qui ne bougent pas » s'explique par la même différence de position qui fait que, pour notre voyageur, un train en mouvement bouge ou ne bouge pas. Avec, il est vrai, une différence dont l'importance apparaîtra pleinement le jour — dont nous pouvons déjà entrevoir la lointaine venue — où l'on cherchera à formuler une théorie de la relativité généralisée dans un autre sens que celui d'Einstein, nous voulons dire s'appliquant à la fois aux sciences physiques et aux sciences sociales : dans les unes et les autres, tout semble se passer de façon symétrique mais inverse. A l'observateur du monde physique (comme le montre l'exemple du voyageur), ce sont les systèmes évoluant dans le même sens que le sien qui paraissent immobiles, tandis que les plus rapides sont

ceux qui évoluent dans des sens différents. C'est le contraire pour les cultures, puisqu'elles nous paraissent d'autant plus actives qu'elles se déplacent dans le sens de la nôtre, et stationnaires quand leur orientation diverge. Mais, dans le cas des sciences de l'homme, le facteur *vitesse* n'a qu'une valeur métaphorique. Pour rendre la comparaison valable, on doit le remplacer par celui d'*information* et de *signification*. Or nous savons qu'il est possible d'accumuler beaucoup plus d'informations sur un train qui se meut parallèlement au nôtre et à une vitesse voisine (ainsi, examiner la tête des voyageurs, les compter, etc.) que sur un train qui nous dépasse ou que nous dépassons à très grande vitesse, ou qui nous paraît d'autant plus court qu'il circule dans une autre direction. A la limite, il passe si vite que nous n'en gardons qu'une impression confuse d'où les signes même de vitesse sont absents ; il se réduit à un brouillage momentané du champ visuel : ce n'est plus un train, il ne *signifie* plus rien. Il y a donc, semble-t-il, une relation entre la notion physique de *mouvement apparent* et une autre notion qui, elle, relève également de la physique, de la psychologie et de la sociologie : celle de *quantité d'information* susceptible de « passer » entre deux individus ou groupes, en fonction de la plus ou moins grande diversité de leurs cultures respectives.

Chaque fois que nous sommes portés à qualifier une culture humaine d'inerte ou de stationnaire, nous devons donc nous demander si cet immobilisme

apparent ne résulte pas de l'ignorance où nous sommes de ses intérêts véritables, conscients ou inconscients, et si, ayant des critères différents des nôtres, cette culture n'est pas, à notre égard, victime de la même illusion. Autrement dit, nous nous apparaîtrions l'un à l'autre comme dépourvus d'intérêt, tout simplement parce que nous ne nous ressemblons pas.

La civilisation occidentale s'est entièrement tournée, depuis deux ou trois siècles, vers la mise à la disposition de l'homme de moyens mécaniques de plus en plus puissants. Si l'on adopte ce critère, on fera de la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant l'expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines. La civilisation occidentale, sous sa forme nord-américaine, occupera la place de tête, les sociétés européennes venant ensuite, avec, à la traîne, une masse de sociétés asiatiques et africaines qui deviendront vite indistinctes. Or ces centaines ou même ces milliers de sociétés qu'on appelle « insuffisamment développées » et « primitives », qui se fondent dans un ensemble confus quand on les envisage sous le rapport que nous venons de citer (et qui n'est guère propre à les qualifier, puisque cette ligne de développement leur manque ou occupe chez elles une place très secondaire), elles se placent aux antipodes les unes des autres ; selon le point de vue choisi, on aboutirait donc à des classements différents.

Si le critère retenu avait été le degré d'aptitude à triompher des milieux géographiques les plus

hostiles, il n'y a guère de doute que les Eskimos d'une part, les Bédouins de l'autre, emporteraient la palme. L'Inde a su, mieux qu'aucune autre civilisation, élaborer un système philosophico-religieux, et la Chine, un genre de vie, capables de réduire les conséquences psychologiques d'un déséquilibre démographique. Il y a déjà treize siècles, l'Islam a formulé une théorie de la solidarité de toutes les formes de la vie humaine : technique, économique, sociale, spirituelle, que l'Occident ne devait retrouver que tout récemment, avec certains aspects de la pensée marxiste et la naissance de l'ethnologie moderne. On sait quelle place prééminente cette vision prophétique a permis aux Arabes d'occuper dans la vie intellectuelle du moyen âge. L'Occident, maître des machines, témoigne de connaissances très élémentaires sur l'utilisation et les ressources de cette suprême machine qu'est le corps humain. Dans ce domaine au contraire, comme dans celui, connexe, des rapports entre le physique et le moral, l'Orient et l'Extrême-Orient possèdent sur lui une avance de plusieurs millénaires ; ils ont produit ces vastes sommes théoriques et pratiques que sont le yoga de l'Inde, les techniques du souffle chinoises ou la gymnastique viscérale des anciens Maoris. L'agriculture sans terre, depuis peu à l'ordre du jour, a été pratiquée pendant plusieurs siècles par certains peuples polynésiens qui eussent pu aussi enseigner au monde l'art de la navigation, et qui l'ont profondément bouleversé, au XVIII^e siècle, en lui révélant un type de

vie sociale et morale plus libre et plus généreuse que tout ce que l'on soupçonnait.

Pour tout ce qui touche à l'organisation de la famille et à l'harmonisation des rapports entre groupe familial et groupe social, les Australiens, arriérés sur le plan économique, occupent une place si avancée par rapport au reste de l'humanité qu'il est nécessaire, pour comprendre les systèmes de règles élaborés par eux de façon consciente et réfléchie, de faire appel aux formes les plus raffinées des mathématiques modernes. Ce sont eux qui ont vraiment découvert que les liens du mariage forment le canevas sur lequel les autres institutions sociales ne sont que des broderies ; car, même dans les sociétés modernes où le rôle de la famille tend à se restreindre, l'intensité des liens de famille n'est pas moins grande : elle s'amortit seulement dans un cercle plus étroit aux limites duquel d'autres liens, intéressant d'autres familles, viennent aussitôt la relayer. L'articulation des familles au moyen des intermariages peut conduire à la formation de larges charnières qui maintiennent tout l'édifice social et qui lui donnent sa souplesse. Avec une admirable lucidité, les Australiens ont fait la théorie de ce mécanisme et inventorié les principales méthodes permettant de le réaliser, avec les avantages et les inconvénients qui s'attachent à chacune. Ils ont ainsi dépassé le plan de l'observation empirique pour s'élever à la connaissance des lois mathématiques qui régissent le système. Si bien qu'il n'est nullement

exagéré de saluer en eux, non seulement les fondateurs de toute sociologie générale, mais encore les véritables introducteurs de la mesure dans les sciences sociales.

La richesse et l'audace de l'invention esthétique des Mélanésiens, leur talent pour intégrer dans la vie sociale les produits les plus obscurs de l'activité inconsciente de l'esprit, constituent un des plus hauts sommets que les hommes aient atteint dans ces directions. La contribution de l'Afrique est plus complexe, mais aussi plus obscure, car c'est seulement à une date récente qu'on a commencé à soupçonner l'importance de son rôle comme *melting pot* culturel de l'Ancien Monde : lieu où toutes les influences sont venues se fondre pour repartir ou se tenir en réserve, mais toujours transformées dans des sens nouveaux. La civilisation égyptienne, dont on connaît l'importance pour l'humanité, n'est intelligible que comme un ouvrage commun de l'Asie et de l'Afrique et les grands systèmes politiques de l'Afrique ancienne, ses constructions juridiques, ses doctrines philosophiques longtemps cachées aux Occidentaux, ses arts plastiques et sa musique, qui explorent méthodiquement toutes les possibilités offertes par chaque moyen d'expression, sont autant d'indices d'un passé extraordinairement fertile. Celui-ci est, d'ailleurs, directement attesté par la perfection des anciennes techniques du bronze et de l'ivoire, qui dépassent de loin tout ce que l'Occident pratiquait dans ces domaines à la même époque.

Nous avons déjà évoqué la contribution américaine, et il est inutile d'y revenir ici.

D'ailleurs, ce ne sont pas tellement ces apports morcelés qui doivent retenir l'attention, car ils risqueraient de nous donner l'idée, doublement fautive, d'une civilisation mondiale composée comme un habit d'Arlequin. On a trop fait état de toutes les propriétés : phénicienne pour l'écriture ; chinoise pour le papier, la poudre à canon, la boussole ; indienne pour le verre et l'acier... Ces éléments sont moins importants que la façon dont chaque culture les groupe, les retient ou les exclut. Et ce qui fait l'originalité de chacune d'elles réside plutôt dans sa façon particulière de résoudre des problèmes, de mettre en perspective des valeurs, qui sont approximativement les mêmes pour tous les hommes : car tous les hommes sans exception possèdent un langage, des techniques, un art, des connaissances de type scientifique, des croyances religieuses, une organisation sociale, économique et politique. Or ce dosage n'est jamais exactement le même pour chaque culture, et de plus en plus l'ethnologie moderne s'attache à déceler les origines secrètes de ces options plutôt qu'à dresser un inventaire de traits séparés.

7

PLACE DE LA CIVILISATION
OCCIDENTALE

Peut-être formulera-t-on des objections contre une telle argumentation à cause de son caractère théorique. Il est possible, dira-t-on, sur le plan d'une logique abstraite, que chaque culture soit incapable de porter un jugement vrai sur une autre puisqu'une culture ne peut s'évader d'elle-même et que son appréciation reste, par conséquent, prisonnière d'un relativisme sans appel. Mais regardez autour de vous ; soyez attentif à ce qui se passe dans le monde depuis un siècle, et toutes vos spéculations s'effondreront. Loin de rester enfermées en elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale. Ne voyons-nous pas le monde entier lui emprunter progressivement ses techniques, son genre de vie, ses distractions et jusqu'à ses vêtements ? Comme Diogène prouvait le mouvement en marchant, c'est la marche même des cultures humaines qui, depuis les vastes masses de l'Asie jusqu'aux