

Remarques anthropologiques sur le relativisme moral

Dan Sperber

► **To cite this version:**

Dan Sperber. Remarques anthropologiques sur le relativisme moral. Jean-Pierre Changeux. Fondements naturels de l'éthique, pp.219-344, 1993. <ijn_00000004>

HAL Id: ijn_00000004

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000004

Submitted on 27 May 2002

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

(Dans Jean-Pierre Changeux (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris: Odile Jacob, 1993, pp. 319-334.)

[Résumé : On considère une série de distinctions : entre relativisme métaphysique et relativisme anthropologique, entre relativisme cognitif et relativisme moral, entre états mentaux et doctrines culturelles, entre justification et choix, entre morale et pratique, entre morale et convention, entre communauté morale et humanité, toutes pertinentes pour une évaluation du relativisme anthropologique en matière de morale. Faire ces distinctions permet montrer que le relativisme anthropologique classique souffrait de graves faiblesses conceptuelles et méthodologiques. Cependant, pour pouvoir évaluer la thèse relativiste elle-même, il faudrait des recherches empiriques conceptuellement et méthodologiquement bien conçues qui sont bien trop rares en la matière]

Dan Sperber

Remarques anthropologiques sur le relativisme moral

La diversité des coutumes semble réfuter l'idée selon laquelle la morale humaine aurait des fondements naturels. Montaigne notait:

Icy on vit de chair humaine; là c'est office de piété de tuer son père en certain aage; ailleurs les pères ordonnent des enfans encore au ventre des meres, ceux qu'il veulent estre nourris et conservez, et ceux qu'ils veulent estre abandonnez et tuez; ailleurs les vieux maris prestent leur femmes à la jeunesse pour s'en servir; et ailleurs elles sont commune sans peché; voire en tel pays portent pour merque d'honneur autant de belles houpes frangées au bord de leur robe, qu'elles ont accointé de masles.[1](#)

Et il concluait:

Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume; chacun ayant eu en veneration interne les opinions et les moeurs approuvées et receües autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement.[2](#)

Les anthropologues contemporains proposent des illustrations moins sommaires mais non moins frappantes de la diversité culturelle. La plupart d'entre eux adopte volontiers une position "relativiste" proche de celle de Montaigne. Le relativisme a

aussi de nombreux partisans parmi les philosophes. Mais s'agit-il vraiment d'une convergence entre anthropologues et philosophes vers un même point de vue?

Il existe en vérité au moins deux types de relativisme, un relativisme métaphysique et un relativisme anthropologique, et deux domaines où ce relativisme s'exerce, le domaine cognitif et le domaine moral. Il y a donc (au moins) quatre thèses relativistes possibles. Bien qu'elles soient logiquement indépendantes les unes des autres, nombreux sont ceux qui acceptent ou au contraire refusent en bloc les quatre thèses relativistes, souvent sans même les distinguer.

Dans le domaine cognitif, le relativisme métaphysique consiste à soutenir qu'il existe non pas une, mais plusieurs vérités incompatibles entre elles. Dans ce même domaine, le relativisme anthropologique consiste à soutenir que les êtres humains peuvent, en fonction de leur culture et de leur expérience, arriver à des représentations du monde radicalement différentes et incompatibles entre elles. La thèse métaphysique pourrait être juste sans que la thèse anthropologique le soit, et réciproquement. Il pourrait y avoir plusieurs vérités incompatibles, et des représentations humaines du monde assez semblables les unes aux autres, représentations qui, au mieux, se rapprocheraient toutes d'une seule de ces vérités. Il pourrait, à l'inverse, y avoir une seule vérité et des représentations du monde radicalement différentes, représentations qui, soit toutes, soit toutes sauf une, resteraient très éloignées de cette vérité unique.

Dans le domaine moral, le relativisme métaphysique consiste à soutenir qu'il existe non pas un bien, mais plusieurs biens incompatibles entre eux. Dans ce même domaine, le relativisme anthropologique consiste à soutenir que les êtres humains peuvent, en fonction de leur culture et de leur expérience, arriver à des idées du bien radicalement différentes et incompatibles entre elles. Ici aussi, la thèse métaphysique pourrait être juste sans que la thèse anthropologique le soit, et réciproquement. Il pourrait y avoir plusieurs biens incompatibles, mais, par un manque d'imagination morale, les humains n'arriveraient jamais qu'à des conceptions du bien peu différentes les unes des autres. Il pourrait y avoir, à l'inverse, un seul bien véritable, mais des conceptions du bien radicalement différentes.

Dans ces conditions, il convient de bien distinguer les questions métaphysiques et les questions anthropologiques. Dans le domaine moral, il faut en particulier se garder de deux sophismes fréquents. Le premier de ces sophismes consiste à tenir la divergence radicale des représentations humaines du bien comme anthropologiquement établie et à en déduire qu'il existe une pluralité de biens incompatibles. Le second de ces sophismes consiste à tenir pour acquis qu'en dépit des apparences, les représentations du bien convergent, et à en déduire qu'elles convergent vers un bien objectif et universel.

Outre que la réponse à la question anthropologique ne vaut pas réponse à la question métaphysique et réciproquement, les deux questions appellent des réponses de type différent. La question métaphysique appelle une réponse tranchée: il y a ou il n'y a pas plusieurs biens incompatibles (et c'est le qualificatif "incompatibles" qui est important ici; s'il y a plusieurs biens compatibles entre eux, il doivent pouvoir se composer). La question anthropologique, en revanche est une question de degré: il est incontestable que les représentations du bien diffèrent de culture à culture. Le problème est de savoir de quelles façons elles diffèrent. Les représentations du bien peuvent-elles différer presque indéfiniment, ou partagent-elles toutes des principes, des valeurs, des structures ou des concepts, et lesquels? Il y a là ample matière à découvertes et à débats nuancés. L'opposition entre le relativisme et l'universalisme anthropologique ne prend un tour catégorique que sous l'influence de considérations métaphysiques, certes intéressantes en elles-mêmes, mais sans pertinence dans ce débat.

L'enjeu du débat anthropologique est plutôt le suivant: quels aspects particuliers des cultures humaines sont l'effet de dispositions innées particulières? Répondre "aucun" ou "tous" serait prendre une position relativiste ou au contraire universaliste extrême, dans les deux cas peu défendable. Dans le domaine cognitif, par exemple, il est assez bien établi que la classification des couleurs, quoique variable de langue à langue, correspond néanmoins à des mécanismes neuronaux spécifiques. Il n'est guère soutenable en revanche que la classification des pièces d'un moteur de voiture (classification qui pourtant varie peu de langue à langue) a une base innée spécifique.

Dans le domaine moral, la position relativiste pourrait consister à dire qu'il n'existe aucune disposition innée spécifique à adopter certaines normes morales plutôt que certaines autres (voire, dans une version extrême, à dire qu'il n'y a aucune disposition innée spécifique à adopter des normes morales quelles qu'elles soient). La position universaliste pourrait consister au contraire à soutenir qu'il existe une prédisposition innée à adopter tout un ensemble de normes précises. Des positions intermédiaires pourraient consister à considérer 1) que certaines normes morales, mais pas toutes, ont une base innée, ou 2) que les prédispositions innées en la matière sont faibles et donc facilement surmontées par des facteurs culturels, ou encore 3) que la prédisposition innée détermine plus la forme abstraite des normes que le détail de leur contenu.

En tout cas, le débat entre les positions relativistes et universalistes ne porte pas directement sur la diversité, ni même sur le degré de diversité des phénomènes culturels, mais sur le rôle causal des prédispositions génétiquement déterminées dans le développement de ces phénomènes. Mon propos ici n'est pas de trancher le débat, ni même d'y soutenir une position particulière. Il est simplement de proposer cinq distinctions qui peuvent aider à mieux apprécier la pertinence des données disponibles.

I. Etats mentaux et doctrines culturelles

Les anthropologues et les historiens s'intéressent particulièrement à des systèmes culturels tels que des doctrines morales. Tantôt ces doctrines reçoivent dans la société même une expression publique sous la forme d'un discours plus ou moins intégré (comme dans le cas du Taoïsme ou du Talmud). Tantôt, en particulier dans les sociétés de tradition orale, c'est l'anthropologue qui fait une synthèse discursive de représentations publiques diverses et éparses (comme dans le cas du code de l'honneur dans les sociétés méditerranéenne ou dans celui des systèmes de tabous de Polynésie). Ces doctrines non seulement divergent de culture à culture, mais sont dans de nombreux cas, incompatibles entre elles: par exemple le Jaïnisme interdit toute mise à mort d'un animal tandis que la plupart des religions du monde prescrivent des sacrifices sanglants.

Cette incompatibilité manifeste des doctrines morales entre elles ne suffit pas cependant à justifier un point de vue relativiste. Les doctrines ne sont pas le reflet direct de la pensée des membres de la société, elles sont plutôt pour eux des objets de pensée. Certes, ces objets peuvent être respectés, enseignés, médités, et donc ils affectent les idées et les sentiments moraux des individus; inversement ces doctrines sont le produit collectif des idées et des sentiments de générations d'individus. Néanmoins, il n'est pas exclu que ces constructions publiques divergent plus d'une société à l'autre que les états mentaux de leurs membres. Il est concevable en outre que les états mentaux des individus à l'intérieur d'une même société divergent plus que leur manifestations collectives apparemment unanimes ne le laisseraient supposer.

Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs,³ les données culturelles ne sont pertinentes dans le débat sur le relativisme que si leur dimension psychologique est explicitée. Même s'il existe des prédispositions innées spécifiques à tel ou tel domaine conceptuel, elles affectent directement non pas les phénomènes collectifs mais les phénomènes individuels, cognitifs ou affectifs en particulier, qui, à l'échelle d'une population, sous-tendent ou réalisent les phénomènes collectifs. Dans le domaine moral, il faut donc aller de l'observation sociologique à une caractérisation des idées et des sentiments moraux des individus avant de commencer à argumenter pour ou contre le relativisme. Or non seulement ce travail est loin d'être fait, sa nécessité est loin d'être comprise.

II. Justifications et choix moraux

Sous l'influence de Jean Piaget et surtout de Lawrence Kohlberg,⁴ les recherches en psychologie morale ont prêté une attention toute particulière à la façon dont les sujets justifiaient leur choix moraux. Ces justifications sont de types différents selon l'âge des sujets (ce qui intéressait au premier chef les psychologues) mais aussi selon les cultures (ce qui semble conforter un point de vue relativiste). Les jugements moraux peuvent être justifiés en invoquant l'opinion publique, ou une

norme socialement reconnue, ou l'autorité d'une personne éminente, ou un raisonnement se fondant sur des principes généraux.

D'un point de vue moral, on n'est guère tenté de mettre sur le même plan ces différentes justifications; justifier ses jugements par un raisonnement fondé sur des principes peut paraître bien meilleur. D'un point de vue anthropologique aussi, ces différentes formes de justification retiennent l'attention: certaines sociétés par exemple invitent à s'en remettre à l'autorité d'un maître, d'autres à la délibération personnelle, donnant ce que l'on pourrait appeler des styles moraux très contrastés.

Il n'y a aucune raison cependant de voir entre ces formes de justification une différence spécifiquement morale: le recours à l'autorité ou au contraire à la délibération personnelle est encouragé dans une multitude de domaines: les idées générales, les décisions économiques, le choix d'un conjoint, etc.

En outre, des formes de justifications en apparence radicalement différentes peuvent implicitement converger vers la même source ultime du vrai ou du bien. Si, pour mieux connaître la composition d'une substance, je m'en remet à un chimiste, ce n'est pas parce que la vérité en la matière me semble d'un autre ordre que les vérités dont je peux m'assurer directement, c'est par une modestie cognitive que tout me recommande. Un croyant qui s'en remet à son directeur de conscience pour une décision morale peut, de même, agir par modestie, et penser que le directeur de conscience raisonne avec une compétence particulière à partir de principes néanmoins universels. De même l'opinion publique ou la norme socialement acceptée peuvent être invoquées parce qu'elles sont tenues pour indicatives du bien, sans que pour autant le bien soit défini comme ce qu'approuve l'opinion ou la norme sociale. Le recours à des formes de justification différentes, donc, n'est pas la preuve de conceptions différentes du bien.

III. Morale et pratiques

Un des exemples ethnographiques qui a le plus frappé les imaginations et semblé confirmer la conception relativiste est celui des Iks du Kenya étudiés par Colin Turnbull.⁵ Turnbull décrit l'"inhumanité" des Iks dont il donne de nombreux exemples: égoïsme forcené, refus de tout partage de nourriture, parents faisant mourir leurs enfants en les empêchant de se nourrir, enfants retirant la nourriture de la bouche de leur parents, etc. Cela suffit-il à établir que les Iks ont une morale radicalement différente de la nôtre? C'est dans cet esprit, en tous cas, que leur exemple est généralement cité.

Pourtant, quand les survivants d'une catastrophe aérienne en viennent à s'entre-dévorer plutôt que de mourir de faim, nous ne leur attribuons pas une morale autre. Ou bien nous reconnaissons que dans les mêmes circonstances nous en aurions peut-être fait autant, ou bien nous nous estimons supérieurs, non par nos normes,

mais par la capacité que nous nous prêtons complaisamment de nous y conformer plus rigoureusement que ces malheureux.

Lorsque des pratiques contraires à nos idées morales émanent de membres d'autres sociétés, en revanche, nous avons vite fait - trop vite fait - d'en rendre compte en leur attribuant des idées morales opposées aux nôtres. En tout temps et en tout lieu, des considérations d'intérêt plus ou moins pressant contribuent à déterminer les pratiques, que ces considérations soient ou non sanctionnées par les idées morales. En outre, il peut y avoir deux cultures comportant les mêmes idées morales, mais l'une insistant beaucoup plus que l'autre sur le respect de ces idées. Les pratiques dans ces deux cultures seront différentes, mais le contenu des idées morales y sera le même. La déplorable faiblesse des uns, l'admirable rigueur des autres, la différence entre ces deux attitudes ne sont pas directement pertinentes pour juger du degré de divergence entre les morales humaines.

Turnbull lui-même n'est guère relativiste: il explique l'état moral des Iks par le fait que ce peuple, récemment exilé sur des terres où la chasse ne peut plus le nourrir, a échoué à se reconvertir à l'agriculture. Les Iks vivent dans une extrême misère, leur organisation sociale et leur culture sont deliquescentes. A en croire Turnbull, les sentiments moraux des Iks auraient jadis été semblables à ceux de l'humanité ordinaire, mais ces sentiments n'auraient plus aujourd'hui voix au chapitre. Si l'explication de Turnbull - qui est, nous le verrons, contestée - était la bonne, le cas des Iks illustrerait la faiblesse morale et non la diversité morale des humains. Quoiqu'il en soit de ce cas particulier, les pratiques ne reflètent pas toujours, et jamais simplement, les idées et les sentiments spécifiquement moraux des acteurs. Or s'il existe des dispositions innées, elles n'affectent les pratiques qu'à travers les états mentaux qu'elles sous-tendent.

IV. Morale et convention

Toutes les normes ne sont pas, à nos yeux, des normes morales. Dans la culture française en tout cas, on peut assez facilement distinguer des obligations morales, comme celles de ne pas mentir, de ne pas tuer, d'aider son prochain, etc. et des obligations d'un autre type, comme celles de vouvoyer quelqu'un qu'on ne connaît pas ou de ne pas roter en public. Les obligations de ce second type découlent d'une convention sociale. Elles peuvent ne pas exister ailleurs, elles pourraient être abolies ici, ou être remplacées par des obligations inverses (ainsi le rot est-il de rigueur dans de nombreuses sociétés), sans que ce soit nécessairement "mal". En revanche il semble évident que, sauf circonstances très particulières, il est bien d'aider une personne en danger et mal de tuer quelqu'un, et ce même dans une société où aucune convention ne le prescrit.

Par leur définition même, les normes conventionnelles semblent particulièrement susceptibles de varier de société à société. Les normes morales, elles, sont conçues comme universelles. La distinction entre normes morales et normes

conventionnelles est donc susceptible de jouer un rôle essentiel dans le débat sur le relativisme. Encore faut-il s'interroger sur la validité psychologique et sociologique de la distinction entre morale et convention. Deux questions se posent ici: 1) Y a-t-il (au moins) deux façons distinctes dont sont mentalement apprises, représentées, utilisées les idées normatives qui régissent le comportement, et ces deux façons correspondent-elles à la distinction entre normes morales et normes conventionnelles? Et: 2) La distinction entre normes morales et normes conventionnelles est-elle faite, explicitement ou implicitement, dans toutes les sociétés?

On doit à Elliot Turiel et ses collaborateurs un ensemble de travaux expérimentaux qui fournissent des éléments de réponse à ces deux questions.⁶ Les travaux de Turiel tendent à montrer 1) que l'acquisition des normes morales et celle des normes conventionnelles se font de façon distincte, chacune suivant un déroulement particulier, 2) que les normes sont comprises et invoquées de façon différente selon leur type. Les recherches de Turiel et de ses collaborateurs ont pour la plupart été conduites sur des sujets Nord-Américains. Même si quelques travaux complémentaires menés en particulier au Nigeria, en Corée et en Indonésie aboutissent à des résultats semblables, la validité interculturelle de la distinction entre morale et convention est loin d'être généralement reconnue.

Dans une étude ethnographique et psychologique sur une communauté hindoue, Richard Schweder et ses collaborateurs,⁷ sont arrivés à des conclusions contraires à celles de Turiel: ils soutiennent que la distinction entre normes morales et normes conventionnelle est typique d'une société qui fonde la morale sur l'idée de droits, comme en Occident, et étrangère, au contraire à une société qui fonde la morale sur l'idée de devoirs. Dans les sociétés très religieuses, où l'idée de devoirs prime en effet celle de droits, l'ensemble des normes peut être présenté comme légitime parce qu'émanant de la même source divine. Une telle conception n'est à première vue guère compatible avec la distinction entre morale et convention, distinction qui est habituellement faite en invoquant deux sources de légitimité, l'une de principe, l'autre de convention.

Turiel et al. ont cependant réanalysé les données de Schweder et al. et tenté de montrer que la distinction est présente de façon au moins implicite dans le cas hindou.⁸ Dans une étude récente menée auprès d'anabaptistes et de juifs pieux, Nucci et Turiel ont à nouveau mis en évidence une distinction qui pour être implicite n'en est pas moins systématique entre morale et convention.⁹

Le débat n'est donc pas clos. Un des enjeux de ce débat est la possibilité d'écarter du domaine proprement moral un ensemble de normes qui varient tellement de culture à culture qu'elles semblent à elles seules justifier un point de vue relativiste. Attention: même à supposer qu'on puisse dégager un petit ensemble de normes proprement morales, la question du relativisme n'en serait pas pour autant tranchée.

V. Communauté morale et humanité

La plupart sinon la totalité des normes morales concerne les interactions avec autrui. Mais de quel autrui s'agit-il? Jusqu'où s'étend la communauté vis-à-vis des membres de laquelle on a des devoirs moraux? On répondrait volontiers aujourd'hui que cette communauté morale s'étend à l'humanité entière. Cette réponse, cependant, est moins déterminée qu'il n'y paraît, et d'autre part ce n'est pas la seule réponse possible.

Si nous avons des devoirs vis-à-vis de tout être humain, qui est un être humain dans le sens approprié? Les fœtus font-ils partie des êtres humains vis-à-vis desquels nous avons des devoirs, ou bien nos devoirs apparents vis-à-vis des fœtus se ramènent-ils aux devoirs vis-à-vis de leurs proches déjà nés? Cette question est l'objet de vives controverses. On pourrait penser que partisans et adversaires du droit à l'avortement ont des normes morales très différentes, mais, dans la plupart des cas, la différence ne tient pas à des principes moraux opposés mais à une opposition sur une question de fait. Les uns et les autres condamnent également le meurtre, mais pour les uns - et pas pour les autres - le fœtus est un être humain et donc l'avortement est un meurtre.

A la question de savoir si un fœtus est un être humain, des réponses plus nuancées qu'un simple oui ou un simple non sont parfois données. Certains pensent qu'un fœtus devient un être pleinement humain avant la naissance, à une certaine étape de la gestation. Dans d'autres cultures, la qualité de personne humaine ne s'acquiert que quelque temps *après* la naissance, de sorte que l'infanticide précoce n'y est pas condamnable comme meurtre.

Et les morts, font-ils partie des êtres humains vis-à-vis desquels nous avons des devoirs, ou bien nos devoirs apparents vis-à-vis des morts se ramènent-ils aux devoirs vis-à-vis de leurs proches encore vivants? Le moment où un être est censé perdre la qualité de personne humaine peut ne pas coïncider avec le dernier souffle, mais aussi advenir bien plus tard ou jamais, ou, au contraire, précéder le trépas. L'absence de soins aux impotents ou aux mourants, voire la précipitation de leur mort, coutumes qui se rencontrent dans de nombreuses sociétés, ne sont donc pas le signe certain d'une attitude morale différente vis-à-vis du meurtre; il peut aussi bien s'agir d'un jugement cognitif différent sur les limites temporelles de la qualité humaine.

Dans leur compte-rendu du livre de Turnbull sur les Iks, Serge et Marie-Martine Tornay¹⁰ contestent la thèse de Turnbull selon laquelle les comportements des Iks tiendraient non à leur culture, mais au contraire à la perte de leur culture. Selon les Tornay, la situation matérielle des Iks exacerbe l'effet de certains traits culturels. Le cas des Nyangatom, société de la même aire culturelle que les Iks, illustre cet argument. Les Nyangatom vivent dans des circonstances économiques plus ordinaires et donc ne témoignent pas du même désarroi moral que les Iks. C'est

conformément à leur culture qu'ils considèrent comme "morts" les infirmes ou les agonisants, et ils agissent en conséquence:

La vieille Lokudele, parente de Loceria, notre informateur, déclinait depuis plusieurs mois. Quand elle n'a plus pu se procurer elle-même sa nourriture par la cueillette, ses gens commencèrent à se moquer d'elle et à lui refuser leur nourriture. Prise de dysenterie, elle entra un jour dans le coma et aussitôt on nous annonça: "la vieille est morte." Assise dans le paravent-cuisine de Loceria, elle "vécut" encore plusieurs heures, secouée de râles et de hoquets. Les gosses s'amusaient autour d'elle et criaient: "Elle est morte."

Le sentiment de répugnance qu'une telle description peut nous inspirer ne doit pas nous faire conclure à une altérité morale radicale. Quand commence et quand finit l'humanité des organismes humains? Cette question dont les conséquences morales sont considérables n'en est pas moins une question de fait sur laquelle les cultures peuvent diverger sans diverger pour autant dans leur appréciation du bien.

Tous les membres de la communauté humaine ne sont pas traités également: les droits et les devoirs moraux des enfants sont, partout je suppose, différenciés de ceux des adultes. Ils peuvent l'être de plusieurs façons, et les limites de ce qui est considéré comme l'enfance sont variables. D'autres distinctions peuvent affecter le statut moral des personnes. La discrimination sexuelle à l'intérieur de la communauté morale a été jusqu'ici quasiment universelle. La remise en cause actuelle de cette discrimination par une partie croissante de la société transforme profondément les pratiques au point de constituer une véritable révolution morale. Ce n'est pourtant pas l'idée des droits et devoirs entre agents moraux égaux qui change, c'est la différenciation interne de la communauté morale.

La distinction entre hommes libres et esclaves, presque universellement condamnée aujourd'hui, n'a fait l'objet d'une opposition massive qu'au Dix-Neuvième Siècle. La plupart des philosophes moraux classiques s'en accommodaient sans problème. L'esclavage est accepté et même régi par la Bible (Exode **21** 1-11; Epître au Colossiens **3** 22), texte certes ancien, mais qui reste une référence morale majeure. Les contemporains qui acceptent l'autorité morale d'un texte qui accorde au maître d'un esclave le droit de frapper celui-ci à mort à condition qu'il ne meure pas le jour même (Exode **21** 20-21) sont moins en contradiction avec eux-mêmes qu'il n'y pourrait paraître: il leur suffit de rejeter, ou plus simplement d'ignorer, la caractérisation biblique de la communauté morale, une caractérisation qui, dans les sociétés industrielles modernes, est, de toute façon, obsolète. Ils peuvent alors accepter la caractérisation biblique du bien et du mal, l'appliquer dans une communauté morale conçue de manière plus homogène, et aboutir à une pratique très différente de celle effectivement préconisée par la Bible, tout en se réclamant sincèrement d'elle.

Dans certains groupes religieux, la communauté morale est étendue, au delà de l'humanité, à tous les êtres vivants. Dans d'autres sociétés, au contraire, la communauté morale est restreinte à un groupe ethnique, social, voire familial, particulier. Une telle différence d'extension de la communauté morale peut engendrer des pratiques vivement contrastées, sans pour autant que ce qui est jugé bien et ce qui est jugé mal abstraitement varient sensiblement. Il ne suffit pas de savoir que dans telle société, le mensonge est vu comme une habileté désirable, ou le meurtre comme un exploit: ne s'y trouve-t-il pas, néanmoins une communauté, ne serait-ce que la famille, à l'intérieur de laquelle ces pratiques sont considérées comme profondément blâmables? On pourrait alors trouver dans une telle société des normes morales assez banales, mais ayant un champ d'application étroitement circonscrit: la plupart des comportements sociaux échapperait alors aux motivations morales.

Il est concevable que certaines communautés morales étroites néanmoins adhèrent à un idéal de communauté morale plus large, voire étendue à l'humanité entière. De telles communautés pourraient justifier à leur propre yeux leur étroitesse si elles se considéraient comme en état de légitime défense vis à vis des autres communautés. Une telle justification s'appuie sur une idée quasi-universelle. Qui plus est, lorsque se répand dans un ensemble de communautés la croyance selon laquelle chacune est en état de légitime défense vis-à-vis des autres, cette croyance elle-même engendre des comportements qui la justifient. Même si cette croyance était fautive au départ, elle devient vite vraie. Le fait qu'une société pratique, par exemple, la vendetta (c'est à dire la vengeance d'un meurtre antérieur commis sur un membre de son clan par le moyen du meurtre d'un membre quelconque du clan "coupable"), n'implique donc pas que cette société ignore ou rejette l'idée de communauté morale étendue en droit à l'humanité entière.

Pour conclure:

J'ai considéré tour à tour un certain nombre de distinctions pertinentes pour une évaluation du relativisme anthropologique en matière de morale. Chacune de ces distinctions invitait à traiter comme intéressant en soi mais non pertinent dans l'évaluation du relativisme certains des aspects par lesquels les déclarations et les pratiques morales de différentes sociétés sont susceptibles de diverger. Même si ces distinctions se révélaient fondées - et j'ai indiqué que certaines restaient problématiques -, cela ne suffirait pas à montrer que les morales humaines sont toutes des expressions des mêmes dispositions innées spécialisées, et encore moins à montrer qu'elles convergent.

De façon générale, les rapports entre évolution, cognition et culture n'ont pas fait l'objet d'étude empirique. Tout au plus commence-t-on à disposer de programmes de recherche sérieux en la matière.¹¹ Dans ces conditions, il ne suffit pas de montrer que le relativisme anthropologique classique souffrait de graves faiblesses conceptuelles et méthodologiques pour pouvoir en évaluer précisément les

conclusions. Ce qu'il faut ce sont des recherches empiriques conceptuellement et méthodologiquement bien conçues. Dans le domaine moral, nous n'en avons que des bribes.

Imaginons cependant que ces recherches empiriques à venir révèlent qu'il existe des dispositions innées qui préparent les humains à développer des idées et des sentiments proprement moraux. Le relativisme anthropologique en matière morale serait alors réfuté. Il en faudrait beaucoup plus pour considérer qu'il existe, imparfaitement dégagée dans les différentes cultures, une morale humaine inscrite dans notre constitution biologique. Il en faudrait encore plus pour considérer, non plus d'un point de vue anthropologique mais d'un point de vue éthique cette fois, qu'une telle morale serait juste du seul fait de ses bases biologiques. Il est vrai que si une telle morale biologiquement inscrite existait, elle serait probablement incorrigible, et il importerait assez peu alors qu'elle soit juste ou fausse.

NOTES [si vous êtes arrivé ici via l'appel de note dans le texte la flèche ← vous y ramènera]

(1) Montaigne, *Essais*, Livre I, Chapitre XXIII, "De la coustume", (Edition Garnier 1962, p.120).

(2) Ibid. p.121.

(3) Voir D. Sperber (1982) *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann; (1985) "Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations" *Man* (N.S.). 20, 73-89.

(4) Voir Lawrence Kohlberg (1981 et 1984) *Essays on Moral Development*, Vol I et 2, New York: Harper and Row.

(5) Colin Turnbull, (1973) *Un peuple de fauves*, Paris: Stock.

(6) Voir Elliot Turiel, (1983), *The development of social knowledge: Morality and convention*, Cambridge, Ma: Cambridge University Press; Elliot Turiel, Melanie Killen & Charles Helwig, (1987), "Morality: Its structure, Functions, and Vagaries", dans J. Kagan and S. Lamb (eds) *The Emergence of moral concepts in young children*, Chicago: University of Chicago Press, 155-244.

(7) R. Schweder, M. Mahapatra, & J.G. Miller (1987) "Culture and moral development", dans J. Kagan and S. Lamb (eds) *The Emergence of moral concepts in young children*, Chicago: University of Chicago Press, 163-196.

(8) Voir Elliot Turiel, Melanie Killen & Charles Helwig, op. cit.

(9) L. Nucci & E. Turiel, (à paraître), "God' word, Religious rules, and their relation to Christian and Jewish Children's concepts of morality".

(10) Voir *L'Homme*, juil.-déc. 1974, XIV, 3-4, pp. 157-159.

(11) Par exemple Boyd, Robert & Peter J. Richerson (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: The University of Chicago Press, Sperber (1985) "Anthropology and Psychology: Towards an epidemiology of representations" *Man* (N.S.). 20, 73-89; et tout particulièrement John Tooby & Leda Cosmides (1989), "Evolutionary Psychology and the evolution of culture, part I and II", *Ethology and sociobiology* 10: 29-97.