

La culture, d'hier à demain

Carmel Camilleri

Volume 12, numéro 1, 1988

Questions d'ethnocentrisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015002ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015002ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Camilleri, C. (1988). La culture, d'hier à demain. *Anthropologie et Sociétés*, 12(1), 13-27. <https://doi.org/10.7202/015002ar>

Résumé de l'article

La culture, d'hier à demain

L'auteur évoque les caractères relevés par l'anthropologie dans les cultures des anciennes sociétés et retrace l'évolution du regard porté sur elles avec l'émergence des diverses formes de rationalisme puis du relativisme. Il analyse les effets pervers qui, dans la conception contemporaine de la culture et de l'interculturalisme, lui paraissent résulter de l'interprétation erronée de ce dernier. Il tente d'apporter des éléments pour redresser cette interprétation et permettre de soumettre les configurations culturelles à des principes de jugement non contradictoires avec les apports décisifs du relativisme. Il évoque enfin les profondes transformations de la réalité et du concept de culture susceptibles d'apparaître dans l'avenir.

LA CULTURE, D'HIER À DEMAIN



Carmel Camilleri

☒ Du culturel au rationnel

Il n'y a qu'une chose, nous semble-t-il, qui soit aussi constante et générale que l'usage actuel de la notion de culture anthropologique : le flou aimablement fantaisiste de sa définition. Nous partons donc de celle que nous avons déjà proposée après un essai de critique : la culture est l'ensemble plus ou moins lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leur environnement et d'eux-mêmes, induisant vis-à-vis de ces stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques (Camilleri 1985).

L'universalité de cette formation paraît être la contrepartie de la caractéristique connue du psychisme humain : la plasticité de son organisation tendancielle, qui ne saurait lui assurer la régulation interne impérieuse dont l'animal « bénéficie » de par son système prévalent d'instincts et pourrait le vouer à l'anarchie des comportements incompatibles avec cette vie de groupe indispensable à l'accomplissement de l'homme. Ainsi cet organe de régulation « externe » qu'est la culture anthropologique (à distinguer de la culture « cultivée » ou promotionnelle) peut-il être tenu pour la forme la plus ancienne et généralisée du « contrat social » unissant le sujet au groupe et permettant leur mutuel développement dans des conditions déterminées.

On sait comment cette formation se présentait et était vécue du temps où les sociétés pouvaient être dites « traditionnelles ». Son « idéal-type », au sens wébérien du terme, peut être tiré des descriptions ethnologiques portant sur les petites collectivités simples. Dans cette situation, la culture tend à saturer le champ des significations collectives : les représentations admises seulement par des sous-groupes, peu anciennes, relativement passagères (comme il en est de nos idéologies, de nos modes et autres « engouements ») tendent à s'effacer complètement devant celles qui accaparent toute la communauté depuis des temps reculés et ne changent que sur de longues périodes. Corrélativement les significations culturelles tendent à couvrir le champ entier des « situations-types » de l'existence et le détail complet de chacune, instituant une normativité collective maximale. La hiérarchie des obligations tend à s'écraser, par ailleurs, tout étant perçu comme également important : chaque prescription, comme le notait le philosophe H. Bergson, se trouvant chargée du « tout de l'obligation ». Dans ces conditions, enfin,

les valeurs ne sont aucunement perçues comme pouvant être liées à des formations contingentes, diverses, être différentes de ce qu'elles sont : on les tient spontanément pour être le Vrai, le Bien, le Beau au plan de l'absolu uniformément sacralisé. Autrement dit, dans ces situations de « culture pleine », selon l'heureuse expression de J.J. Simard (1988), où les individus sont « immergés » dans cette formation et précisément parce qu'ils en sont entièrement enveloppés, les gens n'ont aucune conscience de la culture et ne songent à en avancer ni le concept ni le mot. Parallèlement, le système qui la constitue est vécu comme exclusif des autres et comme devant, en droit, et chaque fois que possible dans les faits, les supplanter.

Cependant les grandes sociétés traditionnelles complexes (initiatrices des grandes civilisations de l'Antiquité), tout en continuant à vivre sur ce schéma, engendrèrent, on le sait, des individualités à qui nous devons la différenciation formelle et explicite d'une instance de jugement et d'évaluation s'appuyant sur d'autres critères que l'autorité sociale coextensive à la culture : la Raison. Et ce principe bien distinct, historiquement et schématiquement, acquit sa pleine consécration, la reconnaissance de son primat universel, en Europe au siècle des Lumières. Le type de démarche popularisé par les cartésiens (dont il n'y a pas lieu ici d'indiquer les filiations historiques connues) instaura à *titre collectif* ce qu'on pourrait appeler le « rationalisme de contenu ». Dans ce modèle, en effet, les items emportant l'adhésion du fait de leur « évidence » sont déplacés : ils passent des cultures au contenu de la raison, dont Descartes tenta de dresser l'inventaire systématique en établissant la chaîne des évidences irrécusables. Du coup les certitudes proposées par les diverses formations collectives, dont les ensembles culturels, furent ravalées au rang de la connaissance « empirique », dont Spinoza voulut proposer l'échelle, tombant sous la juridiction de la raison, et sans valeur si elles n'étaient contresignées par celle-ci. En même temps la primauté du groupe, coextensive à celle de la culture, était récusée au profit du sujet individuel en tant que porteur de la structure rationnelle également présente chez tous : ce qui fondait en droit un universel humain — et un humanisme universaliste — appuyé sur le seul individu, transcendant toutes autres formations considérées comme des contingences sociales et historiques connotées négativement, parce que masquant la figure authentique de l'homme. On assiste ainsi à un véritable retournement, puisqu'il s'agit d'un mouvement par lequel, de formations enveloppantes dirigeant le regard de l'homme dans leur sens, les cultures deviennent des formations regardées par lui, à partir d'un point de vue qui les dépasse. C'est donc à juste titre que J.J. Simard (1988) parle d'une « nouvelle matrice de civilisation », qui nous fait passer de la culture « pleine » à la culture « ébréchée ».

Il est significatif, par ailleurs, qu'au moment où les cultures deviennent des formations « enveloppées » sous le regard de l'homme (de sa raison), leur concept commence à émerger de façon répétitive dans sa conscience sous des appellations diverses, telles que systèmes de mœurs ou de coutumes (Mauviel 1984), et que se répand à leur endroit la curiosité spéculative (et pas seulement folklorique) d'un Montaigne et de bien d'autres. Il est tout aussi intéressant de relever que c'est encore au siècle des Lumières, accoucheur de ce retournement, qu'un Rousseau proposa un contrat social argumenté à partir de l'instance rationnelle, à la place des conventions proposées empiriquement par les groupes et leurs cultures, issues d'on ne sait quels obscurs cheminements.

▣ Du rationalisme de contenu au relativisme culturel

Mais ce rationalisme classique est entré en crise. Le premier coup de boutoir ne tarda pas à être porté par le philosophe E. Kant. Déjà on s'était aperçu, et les cartésiens eux-mêmes en firent l'expérience, qu'une fois prononcé le fameux *Je pense, donc je suis*, il devenait fort difficile de trouver des évidences aussi irrécusables. Mais Kant fit faire à la critique un saut qualitatif, en portant le doute sur la vocation ontologique de la raison, c'est-à-dire son aptitude « naturelle » à « découvrir » le Vrai, le Bien, le Beau dans l'absolu. Faisant apparaître les contradictions qui surgissent lorsqu'on veut la faire servir à cet usage, il avança que ses principes, base de nos évidences, ne fonctionnent valablement que pour structurer les événements de notre environnement, les organiser en une « expérience » qui nous apparaisse compréhensible et nous permette d'agir selon nos besoins. La raison est donc une « forme » dynamique, qui ne nous livre pas les choses « en soi », mais ce qu'elle en retient après les avoir « traitées » à sa façon, de même que notre perception nous livre des produits traités par un certain système nerveux, qui pourrait être constitué autrement et nous procurer un « perçu » différent. Ainsi, longtemps avant le relativisme culturel, Kant fonda le relativisme rationnel : nous ne saisissons de l'Être que des formations relatives à la structure de notre raison, qui s'accordent avec elle. Les évidences ne sont que le signe de cet accord formel et instrumental, et non pas d'une saisie d'un contenu ontologique hors de notre portée.

Le rationalisme classique n'a guère été aidé, d'autre part, par la logique ambiguë qui s'est progressivement dégagée des démarches des sciences de la nature : les séquences de phénomènes qu'elles établissent apparaissent comme liées à des structures « connaturlles » à notre raison, en « connivence » avec notre dynamique cognitive (ce qui va dans le sens de la théorie kantienne), puisqu'il est possible de les aligner sur des séquences mathématiques; mais, jusqu'ici du moins, elles ne sont pas rattachables à des évidences de type cartésien dont elles apparaîtraient comme déductibles. Les formations premières auxquelles on les raccroche sont des structures non évidentes en elles-mêmes, mais seulement « instrumentales » : si on veut bien les admettre, les séquences naturelles prennent un sens.

Enfin le rationalisme de contenu (par opposition au rationalisme « formel » de type kantien) acheva de se déconsidérer sur le plan des faits anthropologiques : mais cela demanda beaucoup plus de temps, car l'Europe en eut longtemps besoin pour ses entreprises de domination politique, principalement celles de la colonisation. Pendant tout le XIXe siècle, en effet, les Européens se mirent à juger les cultures au nom de la Raison, instance supérieure, et à les classer le long d'une échelle des « civilisations ». Ces hiérarchisations justifiaient moralement les agressions auxquelles ils se livrèrent entre eux et, plus encore, aux dépens des autres, c'est-à-dire des peuples non européens. Il était pourtant évident, sur le plan philosophique et scientifique, en vertu des considérations que nous venons de faire, que ce « contenu » rationnel d'où ils prétendaient tirer leurs valeurs supérieures, légitimer leurs « missions civilisatrices » et autres formes de domination, n'était que discours idéologique pseudo-rationnel. Et des ethnologues, qui étaient parvenus à se libérer de l'emprise de ce discours à prétention ontologique, commençaient, dans la première moitié du XXe siècle, à lui opposer des vues plus objectives. Mais il fallait que disparût le principal facteur d'alimentation de cette doctrine abusive, donc attendre les mouvements qui mirent fin à la colonisation, pour que les hiérarchies civilisationnelles fissent place au relativisme culturel. Celui-ci, dont l'expression formalisée fut apportée par l'école culturaliste américaine, fournit une tout autre façon de voir : les cultures sont des configurations de traits qui prennent sens lorsqu'on parvient à les

rapporter au modèle normatif d'existence dont chacune est l'expression dynamique. Ainsi sont-elles « auto-centrées », ces modèles faisant d'elles des ensembles distincts avec leur propre puissance de cohésion mentale et sociale. D'autre part, en vertu des enseignements des mouvements de critique philosophique et scientifique présentés plus haut, rien n'autorise à juger ni hiérarchiser ces mêmes modèles à partir d'une référence universelle, d'un système de valeurs tenu pour l'instrument de mesure de tous les autres. Chaque culture doit être considérée par rapport à son propre « patron » (d'où le nom de « relativisme ») et, de ce fait, toutes sont aussi légitimes, en attendant que quelqu'un puisse démontrer l'existence du mètre-étalon qui serait indiscutable en cette matière. On aboutit donc à un retournement d'importance, puisque les inégalités civilisationnelles sont commuées en des différences également respectables. En fait, on ne peut qu'être frappé par l'analogie ainsi instituée entre les sciences sociales et physiques : le modèle culturel conçu de cette façon est-il autre chose que cette formation première instrumentale dont nous avons parlé pour les secondes, non évidente en elle-même mais transformant la configuration qu'on y rattache en une structure de sens ? Il y a généralisation de ce qu'on a appelé la démarche hypothético-déductive, et les analyses de C. Lévi-Strauss sur les modèles familiaux en sont une excellente illustration.

Cette théorie relativiste, par ailleurs, a pris le devant de la scène au moment où les cultures, rangées par toutes les formes du rationalisme au rang des contingences sociales sans valeur et à dépasser, reconquirent une faveur inattendue dans les masses. Cette « explosion culturaliste », on la doit d'une part à tous ces peuples du tiers monde dont les systèmes culturels traditionnels servirent de rempart efficace contre les coups de boutoir des configurations mentales de l'Europe colonisatrice. Après la conquête de leur indépendance, cette affirmation culturelle parfois exaspérée se maintient, car elle continue à assurer des fonctions de défense effective (le « Nord » conserve une domination objective multiforme qui le fait toujours percevoir comme menaçant) et de sauvegarde symbolique d'une personnalité qu'on veut maintenir à l'abri de l'aliénation. Mais paradoxalement, dans les sociétés occidentales aussi, on le sait, un état d'esprit s'est répandu faisant de la culture anthropologique un bien réclamé à grande échelle. La raison nous paraît se trouver dans la crise de ce sujet contemporain de la nouvelle « matrice de civilisation », dont le concept s'est édifié des cartésiens à Kant, en passant par les encyclopédistes du XVIII^e siècle : sujet détaché de tous les liens dits « particularistes » et jugés aliénants, fondant son autonomie, c'est-à-dire sa réalité sur son essence rationnelle universelle.

Or cette représentation-maîtresse de la « modernité » a abouti à des résultats ambigus. Parmi ses effets pervers, on peut retenir sa contribution à la constitution d'individualités perdues comme des atomes dans de vastes sociétés perçues comme anonymes, niveleuses, excluant les gratifications des anciennes communautés restreintes ; individualités d'autre part livrées à des institutions fortement abstraites, à caractère bureaucratique. On s'est donc mis à revendiquer l'opposé de cette « figure rationnelle » : un sujet bien affirmé dans ses particularités, détaché de l'immense masse anonyme qui, jusqu'ici, tient lieu de cet humain universel auquel ce rationalisme nous renvoie. D'où le désir de le réinsérer dans des groupes pour lesquels il se sentirait exister, où il pourrait retrouver les gratifications d'une communication qui le personnalise. Le groupe culturel, tel que les ethnologues le firent ressusciter dans l'imaginaire social à partir des analyses des sociétés simples, des antiques communautés, fut perçu comme seul apte à répondre à cette demande, prenant ainsi une éclatante revanche contre le mépris des philosophes de la modernité. Passant d'un extrême à l'autre, ceux-ci, en fait, ont manqué la vraie constitution du sujet individuel, qui est de nature dialectique : il ne saurait se former ni comme immergé dans

le groupe ni comme coupé de lui, mais comme articulation de deux pôles opposés se renvoyant sans cesse l'un à l'autre, dans un dynamisme en quête de la formule appropriée pour intégrer véritablement l'opposition dans la complémentarité: à ce point serait atteint le « contrat social » idéal. Une remarque se dessine d'emblée: si le rationalisme classique a raté cette formule, rien n'établit que les configurations culturelles nous la fournissent spontanément.

Quoi qu'il en soit la nouvelle revendication culturaliste ne pouvait que se saisir avec empressement du relativisme, qui lui fournit un fondement à deux niveaux généralement non distingués. D'une part, et c'est le niveau minimum, il assure désormais la coexistence de droit des différences culturelles. Mais une autre proposition, plus ambitieuse, n'a pas tardé à émerger: l'enrichissement par ces différences, dont l'accumulation constitue un capital humain qu'il devient souhaitable de mettre à la disposition de tout un chacun. Ainsi, à l'antique situation correspondant aux « cultures pleines », où chacune revendiquait spontanément la réalisation de l'homme à l'exclusion des autres (les ressortissants de nombre de sociétés simples, on le sait, se dénomment tout simplement « l'homme »), puis au rationalisme classique fondant un humanisme par exclusion du culturel, succède une figure qui met l'essence de l'homme dans la réunion de l'ensemble des cultures. Ce nouvel humanisme, par opposition à celui hérité du siècle des Lumières, se pose comme aménagement indéfini de l'invention culturelle, telle qu'elle jaillit de la totalité des groupes. Ces « contingences empiriques » du rationalisme retrouvent ainsi une valeur maximale. Il faut enfin ajouter que les positions relatives à ces deux niveaux sont indépendantes l'une de l'autre: la seconde est une option qui ne se déduit pas de la première.

☒ L'interprétation erronée du relativisme et le « romantisme culturel »

On peut constater actuellement que le mouvement qui a conduit à passer du droit à la différence culturelle à sa valorisation intrinsèque ne s'est pas, pour nombre de nos contemporains, arrêté à ce point. Aussi bien en Occident que dans le tiers monde, ils sont beaucoup à lui attribuer, explicitement ou au moins dans leur pratique, la valeur suprême, d'où résulte l'induction qu'on ne saurait y toucher. Ainsi ils réinstaurent la sacralisation des cultures, considérées à nouveau comme des absolus, et par là même leur immutabilité de droit. Mieux encore, le système auquel on croit devoir accorder ce statut suprême n'est pas n'importe lequel: c'est celui des « origines », qui seul mérite le label d'« authenticité ». Dès lors l'individu n'acquerra sa pleine positivité qu'en s'y ré-enracinant, en se mouvant entièrement dans son « identité culturelle », entendue comme la récupération et l'intériorisation de ce système entier.

Sur le plan de l'explication, cette démarche d'« absolutisation » accomplit son œuvre habituelle: toute la complexité sociale, la multiplicité des séries causales et processus en œuvre dans la vie, le maintien et le développement du groupe, ont tendance à être effacés au profit de la seule dimension culturelle, censée rendre compte de tout et apporter la solution à tout. Bref un romantisme culturaliste, basé sur le « tout-bon-culturel », prend la suite du classique et récurrent romantisme naturaliste, fondé sur le « tout-bon-naturel », aboutissant à un réductionnisme de plus. Comme lui, d'ailleurs, il est bien moins la description objective d'une réalité qu'un imaginaire polémique et symbolique, permettant la contestation de configurations sociales contemporaines ou la fuite hors de leurs structures.

Les conséquences de cette mythification, au sens technique du terme, commencent à apparaître. Outre les alibis qu'elle fournit à tous ceux qui veulent masquer divers dysfonctionnements et abus sociaux, elle aboutit à la fixation des individus et collectivités (qui ne sont pas seulement des ethnies, car tout groupement d'une certaine stabilité tend à sécréter spontanément sa culture) dans une mosaïque de différences cristallisées consacrant des divisions réifiées, prétendant au surplus à l'immunité garantie. On voit donc émerger au grand jour, actuellement, une récupération simili-raciste de ce mouvement dans ce qu'on a appelé l'« assignation à la différence » : que chacun retourne à sa culture, qui est une chose très bonne et fort respectable, mais qu'il y reste... L'apartheid se saisit ainsi de l'aubaine inespérée d'une justification au goût du jour, présentée comme fondée sur les derniers apports de l'anthropologie. Et lorsque, comme cela devient la règle, les communautés sont appelées à coexister, à s'entre-pénétrer, on constate des conduites qui rendent perplexe. Certains appelleront à interdire l'union mixte, parce qu'elle aboutirait à tuer une culture fixée dans une ethnie. Inversement, des citoyens de bonne volonté se demanderont s'il ne faut pas autoriser, dans des sociétés qui les excluaient jusqu'ici, les pratiques de la polygamie ou de l'excision pour ceux qui les revendiquent culturellement. Les maîtres culturalistes, enfin, connaissent des situations dont l'observation est fort instructive. Car les microcosmes scolaires où, de nos jours, se mêlent des communautés diversifiées, donnent une idée des problèmes concrets susceptibles de surgir dans les univers toujours plus bigarrés des adultes. Leur interprétation spontanée du relativisme leur fait se demander s'ils ont le droit de toucher aux systèmes de valeurs des groupes « culturellement périphériques », de leur enseigner ce qu'ils enseignent au groupe « principal », d'exiger d'eux des disciplines et performances, de sanctionner ce que leur morale leur fait considérer comme des délits (Kleinfield 1975).

L'enseignement est clair : tout le problème réside dans le « traitement » adéquat de la différence. Les promouvoir toutes dans une égale valorisation, sans autre forme de procès, est une solution trop simple qui aboutit à nous y enfermer, ce qui produit des effets au moins aussi nocifs que ceux apparus du fait de leur antique hiérarchisation. Mais comment sortir de ce dilemme ? Là est le problème de notre temps, qu'il faut résoudre si l'on ne veut pas voir s'anéantir rapidement tous les progrès accomplis, depuis le début de ce siècle, de par l'évolution combinée de la conceptualisation théorique et de l'analyse anthropologique.

On peut contribuer à cette solution, croyons-nous, de deux façons :

1. En attribuant à la culture un statut tel qu'elle se retrouve au service de l'homme, donc qu'elle ne soit pas traitée comme une fin en soi et un référent transcendant dont il deviendrait l'objet : la seule fin en soi légitime étant la détermination librement acceptée des conditions d'épanouissement et de bonheur de l'ensemble des individus. Cela implique la réduction de la sacralisation et du romantisme culturels ;
2. En essayant de dégager des principes de jugement théorique et de choix pratique permettant de se déterminer concrètement dans les problèmes contemporains posés par les cultures sans retourner aux hiérarchisations de l'évolutionnisme civilisationnel.

Nous allons voir que les deux entreprises vont ensemble : c'est en « remettant la culture à sa juste place », par une analyse objective, que l'on fonde en droit la possibilité de porter sur elle des jugements et que l'on commence à dessiner les principes de ces jugements relativement aux situations concrètes.

▣ La juste place de la culture et les nouveaux critères de jugement

En premier lieu l'immobilisation des cultures, à laquelle on est amené lorsqu'on les traite comme un absolu intouchable, est clairement contredite par leur mobilité historique, d'autant plus rapide qu'on a affaire à des sociétés plus complexes. Et ce n'est pas un fait contingent : cette mobilité leur est structurellement liée. Car, s'il est naïf de vouloir appliquer à ces formations si compliquées, « surdéterminées » au sens psychanalytique du terme, un point de vue fonctionnaliste étroit (au sens de Parsons par exemple), il n'en est pas moins incontestable qu'elles sont liées à leur environnement. S'il est excessif de prétendre qu'elles sont élaborées *pour* s'adapter à tel contexte, il ne l'est pas d'affirmer qu'elles représentent un art de vivre *étant donné* ce contexte. Et c'est pourquoi elles se modifient, à tout le moins, quand les transformations de celui-ci atteignent une certaine profondeur. En ce sens, donc, on peut leur attribuer une fonction instrumentale, ou « pragmatique », qui entre en relations diverses avec leur fonction « ontologique » : celle par laquelle elles fournissent aux membres du groupe les valeurs dominantes sur la base desquelles ils construisent leur identité. De ce fait même ils ont tendance à les transformer spontanément en un absolu : ce qui entraîne des relations conflictuelles entre les deux fonctions du système, lorsque la fonction pragmatique est interpellée trop énergiquement par des modifications trop profondes, et surtout trop rapides, de l'environnement. Mais, tant que le système est vivant, le changement finit par s'effectuer selon des modalités variables. Conséquence : sacraliser une culture (ou les différences culturelles, ce qui revient au même) c'est privilégier unilatéralement et indûment la fonction ontologique aux dépens de l'autre, dénaturer l'équilibre structurellement mouvant en lequel elle consiste, remplacer une réalité socio-historique par un artefact à la poursuite de fins qui lui sont extrinsèques.

Et un autre artefact apparaît du même coup : celui qui a produit la notion de « culture d'origine ». Où peut-elle être dans cette dynamique liée au temps ? Où est, par exemple, celle des Français ? Dans l'art de vivre des Gaulois, celui du Moyen Âge chrétien, de la révolution de 1789 ? Il ne manquera certes pas de gens pour vouloir la situer dans un « quelque chose de commun » à tout cela. Mais en dehors de cette affirmation de principe, quelle structure précise sont-ils en mesure de proposer qui enlève la conviction rationnelle ? En fait cette culture « d'origine » est, chaque fois, une sélection de valeurs généralement plaquée sur une période déterminée (plus ou moins légitimement) dans un but polémique à l'intérieur du dynamisme humain contemporain. Et il est clair qu'on lui doit nombre de résistances efficaces à diverses oppressions, de mouvements de libération historiques et autres précieuses entreprises. Mais pourquoi masquer leur vérité derrière un mythe ? Qu'y aurait-il à objecter si un groupe, ayant à conduire une action, affirmait simplement qu'il *choisit*, dans son patrimoine ou plus justement sa *mémoire* collective, telles valeurs à coefficient fortement symbolique pour signifier à lui-même et à autrui (du moins l'autrui concerné par cette action) qu'il veut être considéré comme ceci ou cela (au moins durant cette entreprise) et conduire son projet de telle ou telle façon ? Ainsi l'« authenticité » ne s'obtient pas, selon une démarche « choisiste », en s'immergeant dans un prétendu donné, mais en développant son action conformément au libre choix par lequel on s'est engagé et on a annoncé son engagement.

Un premier principe de jugement ressort en tout cas de ces considérations : il est plus rationnel d'envisager sans culpabilité le changement de sa culture et de le conduire le mieux possible en fonction des situations que de se crispier sur une immutabilité contraire à son essence.

Les autres arguments à opposer à la sacralisation de la culture s'ordonnent autour de ce thème : elle ne saurait être la seule instance à considérer pour l'explication de l'homme et de son action.

Dans cette perspective il importe d'abord de saisir les implications exactes de ce relativisme dont l'interprétation défectueuse est à l'origine de la plupart des problèmes que nous avons évoqués. Pour cela il faut, nous paraît-il, revenir sur la formule qui lui est toujours associée : il légitime, dit-on, toutes les cultures et différences (ou caractéristiques) culturelles. Or, en fait, derrière cette constatation qui frappe tous les esprits et occupe les consciences, on s'aperçoit qu'il instaure un point de vue qui permet de les dépasser et, éventuellement, de *porter sur elles des jugements*, mais d'une autre façon et selon d'autres critères que ceux en usage avant lui.

Il pose, en effet, et c'est son originalité, que chaque culture est respectable, donc qu'elles doivent toutes se respecter, non seulement par une tolérance de fait plus ou moins imposée par les circonstances, mais sur le plan des principes. D'où l'obligation d'*accepter les valeurs qui fondent en droit l'instauration des conditions de la coexistence des valeurs culturelles différentes*. Ces valeurs fondatrices, qu'on nomme habituellement tolérance, esprit de dialogue, non imposition à autrui de ce qu'il n'accepte pas en conscience, etc., s'ordonnent, croyons-nous, autour du principe premier de la morale tel qu'il a été formulé explicitement par E. Kant, disant en substance que dans toutes nos actions nous devons considérer les autres comme des fins et non comme des moyens.

Ainsi il apparaît que le relativisme entraîne la relativisation de toutes les valeurs, *sauf de celles qui le fondent*, et qu'il n'aboutit pas à la suppression de toute normativité, mais à l'établissement d'un nouveau champ normatif, de type dialectique : instauration du minimum de normes nécessaires pour permettre l'avènement et la coexistence de la plus grande diversité possible de normes, souhaitées par les collectivités et individus dans le cadre de leurs propres modèles culturels ou autrement. On voit donc que, tout en se situant dans le droit fil du mouvement réflexif qui a fait passer de la culture pleine à la culture ébréchée, il apporte à ce mouvement une inflexion nouvelle : il ne prétend plus, comme du temps du rationalisme classique, fixer le contenu de la morale, mais le seul contenu autorisant la coexistence de la diversité des morales. Là se situe le nouveau critère d'évaluation des matières culturelles, qui demeurent donc toujours soumises à la possibilité d'un jugement à partir d'une instance qui les dépasse. Mais celle-ci n'installe pas un régime d'hétéronomie : quand un individu ou un groupe se soumettent aux valeurs sur lesquelles cette instance s'appuie, ils reconnaissent des valeurs dont le non-respect entraînerait l'impossibilité de ce relativisme grâce auquel leur culture est légitimée. Il s'agit donc d'une acceptation dans l'autonomie. En d'autres termes, on peut refuser le relativisme : il ne prétend pas s'imposer comme une de ces évidences affectionnées par le rationalisme classique. Mais si on le rejette, on se met en position de retourner à l'ancien état de choses : la guerre, au moins potentielle, des systèmes culturels, dont chacun se considère comme le meilleur, les hiérarchisations tour à tour imposées par le groupe le plus fort et le retour du régime de l'hétéronomie. Et pour terminer sur une dernière remarque : après l'ensemble de ces considérations, faire de la culture, et de sa culture, un absolu non seulement ne se tire pas du relativisme, mais apparaît — tout comme le scepticisme de la relativisation totale — comme en constituant une perversion.

Une fois son sens correctement restitué, les implications de ce relativisme seraient nombreuses à analyser, et sans doute n'ont-elles pas été toutes tirées : on pourrait dire

que nous sommes actuellement en train de vivre le stade de son expérimentation pratique, qui fait apparaître des problèmes théoriques non prévus au fil des jours.

Il en est une, cependant, qui nous paraît devoir être immédiatement développée. Elle se tire des incidences de l'état d'esprit qu'il installe. Comme nous l'avons vu, il institue un ordre normatif qui se réfère à la maxime : « Agis en toutes circonstances de telle façon que le principe de ton action soit de considérer autrui comme une fin et non comme un moyen ». Ce principe, il ne l'a pas inventé, mais il oblige tous les groupes à en prendre conscience et, de ce fait, il contribue fortement à l'universaliser. En lui-même, le relativisme les amène à appliquer cette maxime dans les rapports qui s'instituent *entre eux*. Mais il est évident qu'il les met à même de l'appliquer à ce qui se passe *en eux*, dans un mouvement par lequel ils sont poussés à prendre distance par rapport à leur propre système et à le juger. On peut donc s'attendre à voir s'universaliser cette conception critique et polémique de la culture telle qu'elle avait été systématisée au départ par le marxisme en Europe, puis reprise en diverses situations ces derniers temps : dans les griefs des « régionalistes » contre l'« oppression » ou l'« aliénation » par la culture dénommée nationale (qui, dit-on, se fait passer pour telle); dans les protestations des « conflictualistes » contre l'hégémonie de la culture scolaire officielle qui refléterait celle des classes sociales supérieures et brimerait celles des classes défavorisées. Et il est à peine besoin d'ajouter que ce type d'argumentation se retrouve au cœur des attaques en règle des mouvements revendicatifs féminins contre le « sexisme ».

Cette vision critique et polémique apporte sa contribution à la désacralisation du culturel en rappelant qu'il lui faut compter avec une autre réalité : un système de besoins, de sentiments, de passions, alimentant divers intérêts, qui, s'il appelle la culture pour les raisons indiquées au début et se trouve informé par elle, est capable de s'en saisir lui-même pour la « manipuler » et l'informer à son tour. C'est là l'expression d'un certain donné biologique qui, s'il n'est pas assimilable à une « nature » achevée une fois pour toutes, constitue le soubassement distinguant l'espèce humaine des autres, orientant la croissance de l'enfant humain dans un sens différent de celui des autres petits d'animaux. C'est ce donné, c'est-à-dire la direction spécifiée de ce dynamisme, que les formations culturelles ont vocation de réguler, mais c'est une vision simpliste que celle d'une culture qui agirait unilatéralement sur lui et le dominerait totalement et une fois pour toutes. En réalité il y a interaction de ce « donné ouvert » et des constructions culturelles qu'il amorce lui-même : ce qui est aussi un facteur de leur transformation, la seule question étant de savoir comment ce facteur se situe par rapport au changement de l'environnement. Voilà donc un universel biologique, à prendre aussi en considération pour rendre compte du devenir de l'homme et expliquer ses conduites : raison nouvelle pour ne pas tomber dans le réductionnisme explicatif culturel. En fait, à partir de ces observations sur tout ce qui « dépasse » ou « environne » la culture, cet homme prend une épaisseur dont elle n'est plus, si l'on peut dire, qu'un ingrédient : ce qui commence à faire comprendre que, dans les faits, les relations ne se font pas entre cultures, mais entre porteurs de cultures, et doivent être envisagées à ce niveau pour que soit saisie toute la complexité de la causalité anthropologique concrète.

Une autre dimension importante par laquelle l'homme échappe, dans une mesure variable, au conditionnement culturel, est le dynamisme individuel, qui donne corps à la singularisation. Ce qui nous amène à analyser brièvement ce processus identitaire dont on a vite fait de dénaturer la réalité à travers l'actuel cliché de l'« identité culturelle ». Disons que si l'élément central de l'identité est le sentiment d'une constance, celui-ci n'est jamais alimenté, sauf cas pathologique, par la reproduction indéfinie du même.

Jusque dans les sociétés les plus figées, les situations affrontées au niveau individuel ne sont pas indéfiniment répétitives. Dans une mesure qui augmente avec la complexité sociale, les changements du contexte, etc., elles apportent des connotations singulières, non totalement attendues, qui constituent pour l'acteur social une plus ou moins grande nouveauté. L'opération identitaire consiste alors à construire une structure articulant le nouveau à l'ancien, au repéré, au catégorisé, de telle façon que soit maintenu le sentiment de continuité, de constance du sujet. En un dynamisme unissant intimement les deux contraires, l'individu sort de ce qui était lui à l'instant précédent, se jette hors ou se projette dans une nouvelle formation qui, cependant, sauf ouverture d'une « crise d'identité », intègre son ancienne assise. Dans ce fonds premier se trouvent les valeurs culturelles, entre autres configurations permettant au sujet de catégoriser son être et son environnement, qui accompagnent diversement ce projet tout en étant dépassées par cette formation « ex-statique » qui signe l'individuation, la singularisation, par rapport au strict collectif. On ne saurait donc parler, scientifiquement, d'une « identité culturelle », mais des bases ou ingrédients culturels de l'identité. Et on saurait encore moins y « revenir », au vrai sens de l'expression. Car la culture, comme les autres configurations collectives et impersonnelles, est nécessairement toujours en deçà de l'identité.

Encore se place-t-on, dans tout ce raisonnement, dans l'hypothèse d'un fonds culturel limité à un seul système cohérent couvrant l'ensemble de la vie du groupe, ce qui est plus ou moins réalisé dans les sociétés traditionnelles simples et même complexes. Mais, on le sait, dans les sociétés marquées par une industrialisation qui se généralise, la tendance est à la diversification en sous-cultures qui s'écartent du modèle de base au lieu de s'y intégrer étroitement, d'en être la pure spécification. Ainsi elles apparaissent comme peu articulées dans une structure qui cesse d'être un système pour devenir un « ensemble » fluide, dont la cohérence fait question. Aussi le fonds culturel auquel le sujet s'adresse, entre autres choses, dans son travail identitaire, tend-il à éclater en configurations diversifiées, multipliant les possibilités de « jeu » et de choix de ce dernier à l'intérieur de cet ensemble. De ce fait il se trouve sommé d'intensifier son activité singulière, ce qui augmente simultanément deux possibilités antithétiques : se perdre dans cette complexité désordonnée, s'y laisser balloter, tomber dans les crises d'identité ; ou, au contraire, parvenir à la surmonter dans une activité synthétique réussie, affirmer une individuation approfondie dans l'élaboration d'une « formule culturelle » propre, à partir de la diversité des références expérimentée dans le parcours existentiel de chacun. Dans cette seconde hypothèse, les individus deviennent de plus en plus acteurs par rapport aux conditionnements collectifs. Et dans les deux cas la culture rend de moins en moins compte, en tant que configuration abstraite, des comportements collectifs et individuels qui, pour être prévus, demandent que l'on connaisse le rapport singulier entretenu par les acteurs sociaux, les porteurs de culture, avec cette configuration.

Voilà donc, brièvement rapportés, ce qui nous paraît être aujourd'hui les principaux faits et arguments permettant de mettre en évidence les limites de la dimension socio-culturelle et du culturalisme, commun ou savant, qui pour ainsi dire s'en nourrit. Ils laissent apercevoir les principes à partir desquels il devient clair que les cultures ne sont pas des fins en soi, qu'il est possible de porter sur elles des jugements régulateurs, auxquels nous allons revenir. Mais deux conséquences, croyons-nous, se dégagent immédiatement :

1. La mutabilité culturelle est le processus normal, à accepter sans culpabilisation. Et dans le monde qui s'annonce, plutôt que de préconiser une sacralisation qui transforme les cultures en un corset paralysant, assignant les individus à leurs

différences, il conviendrait au contraire de favoriser leurs libres évolutions identitaires en les mettant à même, quand ils le désirent, de les manier pour atteindre au meilleur équilibre dans les problèmes externes et internes où ils se débattent;

2. De ce fait même, aucun groupe ni individu ne saurait revendiquer que lui soit garanti un droit à l'immunité culturelle *in abstracto*. Si l'on juge que certaines valeurs, certaines façons de vivre sont particulièrement précieuses, il faut s'arranger pour les garder dans la mémoire humaine en attendant de voir si on peut les faire revivre dans les contrats sociaux conscients et volontaires : elles entreraient dans notre capital de civilisation.

☒ Difficultés pratiques et perspectives d'avenir

Tournons-nous maintenant vers ces principes d'où peuvent se tirer des jugements permettant de réguler le devenir des cultures. Les premiers rendent seulement possibles les seconds : encore faut-il pouvoir les formuler dans les situations concrètes qui, on le sait, sont toujours plus compliquées que ne le laisse entrevoir la théorie. Nous ne prétendons évidemment pas nous atteler à cette tâche, mais envisager quelques problèmes qui prêtent à discussion parmi nos contemporains, ainsi que nous l'avons laissé entendre en parlant des effets pervers de la sanctification culturelle.

Dans le premier cas de figure on a affaire aux groupes, sociétés qui « vivent pour soi », mais ont des relations entre eux. Pour ce qui concerne ces rapports entre collectivités, le problème est actuellement de faire prendre conscience, dans toutes ses facettes et implications, du principe auquel est accroché le relativisme, concernant la considération des hommes en tant que fins. Dès que cette liaison est devenue claire, il est évident, par exemple, que le relativisme oblige à l'acceptation des « droits de l'homme » dont la philosophie est contenue dans ce principe. Voilà qui représente ce qu'on peut considérer comme un *progrès objectif* relativement aux situations où il n'était pas question de reconnaître ces droits. Mais la question n'en est pas résolue, ou entièrement résolue, pour autant et c'est là qu'apparaît l'une de ces ambiguïtés auxquelles sont habitués ceux qui pratiquent l'anthropologie culturelle. Dans ces sociétés mêmes qui acceptent le principe des droits de l'homme dans le champ des relations internationales, on notera communément nombre d'inégalités de statut, par exemple entre conditions de sexe, qui paraissent contredire directement ou indirectement cette acceptation. La réaction spontanée, spécialement chez l'Occidental actuel, sera de parler d'« aliénation », d'« oppression » et de vouloir même intervenir, en toute bonne conscience certes, pour « aider ces malheureux » à faire cesser cet état de choses. Or, si l'on s'entretient avec les aliénés et opprimés en question, on constate très souvent avec surprise qu'ils ne se considèrent aucunement comme tels, qu'ils ne se jugent pas traités comme de simples « moyens » pour reprendre l'expression kantienne. Et c'est ici que l'Occidental fera bien de réfléchir à sa réaction spontanée, qui ressemble comme deux gouttes d'eau à celles du rationalisme classique, du colonisateur et du missionnaire « civilisateurs » de l'ancien temps. Deux issues apparaissent alors :

1. Un effort de connaissance exacte des dispositions culturelles en situation de la société concernée peut montrer que les individus à qui nous brûlons d'apporter nos lumières et notre aide ont objectivement raison de les refuser. L'enseignement est important : les droits de l'homme et le principe dont ils découlent peuvent se concrétiser diversement à travers des dispositifs socio-culturels différents. Sur

le plan particulier il en résulte une consigne de nécessaire prudence dans nos réactions. Sur le plan général, répandre partout l'enseignement scientifique sur les systèmes socio-culturels devrait être considéré comme une entreprise faisant partie des choses sérieuses;

2. Cet effort étant fait, on peut tout aussi bien aboutir à la conclusion contraire : telle catégorie d'individus, au moins, peuvent nous apparaître comme effectivement non traités comme des fins de telles configurations culturelles, qui se trouvent ainsi être *immorales*, au moins sur tels items. Cependant, si les individus concernés n'en sont pas eux-mêmes convaincus en conscience, il est évident que nous n'avons pas le droit de nous substituer à eux, en vertu du respect de la règle d'autonomie qui est consubstantielle au principe du traitement du sujet comme une fin : sans quoi il serait traité comme un moyen, un objet, et ne serait précisément plus un sujet. Ce que l'on peut faire, par contre, légitimement, est de lui exposer le point de vue que l'on juge valable : en ce sens, la circulation libre des modèles et argumentations est l'une des conditions essentielles pour que chacun *opère* sans cesse son autonomie. L'avantage que représente cet échange d'informations, non entravé, ajoutons-le, qui fait espérer l'amélioration d'anomalies effectives, est une raison de plus pour ne garantir à personne son immunité culturelle tout en se gardant de changer sa culture à sa place.

Le second cas de figure est réalisé par l'« intrication » des cultures, lorsque des individus ou groupes culturellement différents, comme des immigrés, pénètrent dans une société. Les difficultés intéressant notre propos tournent autour de ce problème : jusqu'où peut-on accepter la diversité des normes introduites de ce fait ? Jusqu'où peut aller l'interculturalisme ? Les considérations que nous avons développées, toujours à partir du même principe, commandent de ne pas supporter les différences au-delà du point où les contradictions de valeurs produiraient la pulvérisation du consensus minimal permettant l'existence d'une société, en tant qu'elle est *association*. Car il ne serait plus question de culture, évidemment, ni de droits et d'accomplissements individuels hors du groupe : aboutir à l'effondrement de celui-ci sous prétexte d'admettre, quoi qu'il en coûte, toutes les différences comme légitimes, c'est scier la branche sur laquelle on est assis. Ainsi donc une société ne saurait accepter que quiconque, national ou étranger, contrevienne aux dispositions légalement instituées pour répondre aux yeux de la majorité de ses membres, ce dernier caractère la constituant précisément en association. On reconnaîtra ici la convention démocratique qui, à défaut d'un consensus total réalisant l'autonomie de tous, admet l'imposition de l'hétéronomie, mais le moins possible et en la régulant en attendant de trouver mieux. Nous rejetons donc, pour notre part, la thèse parfois avancée au nom de cette interprétation vicieuse du relativisme que nous avons critiquée, selon laquelle la démocratie ne serait qu'une disposition contingente liée à la culture occidentale, une « différence » parmi les autres et n'ayant ni plus ni moins de valeur que les autres. Ici encore, comme nous l'avons vu à propos des droits de l'homme, il faut distinguer entre les dispositions formelles dans lesquelles les groupes la concrétisent, d'une part, et le *contrat démocratique* dans son essence, d'autre part. Peu importe les premières, et nous n'avons pas à les hiérarchiser si le second est réalisé : c'est-à-dire si les normes instituées par une société, consacrant tel choix de valeurs, sont acceptées en conscience par la majorité au moins de ses membres (quel que soit le jugement des sociétés étrangères) : dans ce cas le traitement des sujets comme fins, donc le respect de leur autonomie, s'ils ne sont pas entièrement réalisés, à tout le moins l'emportent sur les caractères contraires. On voit par là-même, les choses étant présentées ainsi, que le contrat démocratique est impliqué dans les principes mêmes qui fondent le relativisme. Quand on revendique celui-ci afin d'acquérir le droit d'être légitimé dans

l'ensemble de ses différences, on doit accepter logiquement que la convention démocratique soit placée au-dessus de ces différences, et que l'on élimine de celles-ci ce qui est incompatible avec cette convention. À défaut, on perd le droit de se réclamer du relativisme, des garanties qu'il apporte dans le concert des groupes et sous-groupes, et on retourne à la cohabitation des groupes et cultures régie par ce que les philosophes classiques appelaient « l'état de nature », avec les aléas connus avant l'« ère » du relativisme.

Bien entendu, dans ce cas encore, on peut juger de l'extérieur que telle société ne réalise pas la vraie démocratie, que ses membres sont mystifiés, etc. Il nous suffit de renvoyer à ce que nous avons exposé à propos des droits de l'homme, en réponse à la même objection.

Nous ne saurions en terminer avec ce cas de l'intrication des différences sans essayer de fournir au moins le principe de la réponse aux difficultés que nous avons évoquées à propos d'une situation-type de l'interculturalisme contemporain : celles qui assaillent l'enseignant de bonne volonté, nécessairement relativiste, qui veut mener à bien son travail dans une classe multiculturelle. Tout le monde est d'accord sur le fait que le message pédagogique disparaît dans le morcellement et la contradiction : l'unité de sens de ce message est son indispensable médiation. Et la classe scolaire, lieu de sa constitution et de son assimilation, ne se réalise en tant que telle que si la diversité de ses composants débouche elle-même sur une unité impliquant une communauté. Les différences culturelles ne doivent donc être ni occultées ni réifiées par leur sacralisation, mais prises dans une configuration qui les fasse déboucher sur cette communauté à un niveau ou à un autre. La paralysie qui saisit le maître, et qui le maintient impuissant dans la mosaïque de ces différences tant qu'il les croit toutes équivalentes, cessera quand il comprendra qu'elles doivent légitimement être soumises à un corps de valeurs qui les dépassent, lui donnent un principe de jugement et d'action : celles qui fondent le relativisme lui-même. Et il lui faudra amener les élèves à souscrire à ce point de vue, sans quoi sa méthode pédagogique elle-même, nécessairement fondée sur ces valeurs, deviendrait impraticable (cf. Camilleri 1988). Cela implique des tensions, qui viennent de la nécessité d'accorder le droit à la différence avec le juste aménagement de l'interférence. La pédagogie interculturelle, l'interculturalisme en général ne cherchent pas à les éviter, mais à les atténuer autant que faire se peut et à *accompagner* celles qui demeurent inévitables.

Pour achever ce rapide panorama, est-il possible d'esquisser quelques vues prospectives ?

Si le contexte objectif se maintient tel qu'il est, nous aurons vraisemblablement le spectacle d'une planétarisation de l'évolution qui se dessine sous nos yeux :

1. Multiplication des configurations partielles (sous-cultures) aux dépens des configurations d'ensemble (cultures), qui devraient perdre leur systématisme pour devenir des ensembles fluides et d'une cohérence problématique, avec possibilité de recomposition rapide des sous-ensembles en nouvelles configurations passablement mouvantes;
2. Vu l'intensification de la circulation et de l'intrication des modèles culturels et sous-culturels, ces recompositions auront tendance à ignorer les actuelles frontières nationales et sociales pour dessiner une carte instable et difficile à prévoir;

3. Sous l'effet de ces mêmes facteurs, s'ajoutant à l'accélération contemporaine du changement à l'intérieur des groupes constitués, l'*obsolescence* devrait s'accroître dans le champ représentatif, comme il en est depuis longtemps déjà dans celui des techniques et des objets. Aussi la part des représentations ou significations collectives moins persistantes et moins partagées devrait-elle augmenter au détriment des plus durables et consensuelles dont nous avons fait, dans notre définition présentée au début de cette analyse, l'indicateur le plus significatif des cultures telles que nous les avons connues jusqu'ici;
4. Ainsi le contrat social (ou convention d'association) serait de moins en moins basé sur l'accord large et durable autour des contenus représentatifs et beaucoup plus sur la recherche de formules satisfaisantes permettant la coexistence, suffisamment assurée pour que le groupement soit possible, des représentations diverses et mobiles;
5. Enfin, la difficulté du problème ainsi posé, s'ajoutant à la comparaison multiforme des modèles et contenus représentatifs rendue possible à travers les frontières de toutes sortes par les moyens de communication actuels, rendra de plus en plus nécessaire la *conscientisation* de ces contrats sociaux, qui prendraient la place des conventions empiriques majoritairement inconscientes incluses dans les cultures actuelles, et plus encore celles du passé.

Comme on le voit aisément, si l'on tient encore à conserver le mot, la « culture » de l'avenir a toute chance d'être quelque chose de profondément différent de ce que nous avons connu, et peut-être serait-il plus logique de trouver une autre dénomination. Mais, les spécialistes des sciences humaines le savent d'expérience, il faut compter que toute transformation se fait généralement avec et à travers les réactions qu'elle provoque. Il est donc à prévoir, à notre avis, que des efforts multiformes et même désespérés seront faits pour maintenir, voire prétendre rétablir, les configurations culturelles et conventions sociales « traditionnelles » contre ce mouvement. Ce sera même d'autant plus probable que les formules de contrats d'association à inventer dans les conditions que nous avons essayé de deviner seront autrement plus complexes et difficiles à réaliser de façon vraiment satisfaisante. Le paysage à venir sera donc certainement plus heurté que cette évolution linéaire que nous avons tenté, peut-être imprudemment, d'esquisser. Mais, dans l'histoire de notre espèce, peut-on repérer une seule évolution qui ait été linéaire ?

RÉFÉRENCES

CAMILLERI C.

1985 *Anthropologie culturelle et éducation*. Paris: UNESCO et Lausanne: Delachaux et Niestlé.

1988 « Pertinence d'une approche scientifique de la culture pour une formation par l'éducation interculturelle », in F. Ouellet (éd.), *Pluralisme et école: jalons pour une approche critique de l'éducation*. Kingston: Intercultural Social Science Publications.

KLEINFELD J.

1975 « Positive stereotyping: the cultural relativist in the classroom », *Human Organization*, 34, 3.

MAUVIEL M.

1984 *L'idée de culture et de pluralisme culturel. Aspects historiques, conceptuels, comparatifs.* Thèse de doctorat, Université de Paris V.

SIMARD J.J.

1988 « La révolution pluraliste: une mutation du rapport de l'Homme et du Monde », in F. Ouellet (sous la direction de), *Pluralisme et école. Jalons pour une approche critique de l'éducation.* Québec: Institut québécois de recherche sur la culture (sous presse).

RÉSUMÉ / ABSTRACT

La culture, d'hier à demain

L'auteur évoque les caractères relevés par l'anthropologie dans les cultures des anciennes sociétés et retrace l'évolution du regard porté sur elles avec l'émergence des diverses formes de rationalisme puis du relativisme. Il analyse les effets pervers qui, dans la conception contemporaine de la culture et de l'interculturalisme, lui paraissent résulter de l'interprétation erronée de ce dernier. Il tente d'apporter des éléments pour redresser cette interprétation et permettre de soumettre les configurations culturelles à des principes de jugement non contradictoires avec les apports décisifs du relativisme. Il évoque enfin les profondes transformations de la réalité et du concept de culture susceptibles d'apparaître dans l'avenir.

Culture, from Yesterday to Tomorrow

The author lists the characteristics cited by anthropologists as typifying ancient societies. The development of a theoretical framework for understanding these societies is retraced, from the emergence of various forms of rationalism to relativism. He analyzes the perverse effects that, in our present-day conception of culture and transculturalism, appear to him to result from wrongly interpreting the latter. He attempts to correct this erroneous interpretation and thus allow patterns of culture to be judged according to principles consistent with relativism. Finally, he outlines the profound transformations that culture, as concept and as social reality, is likely to undergo in the future.

Carmel Camilleri
U.R. Psychologie
Université de Paris V
12, rue Cujas
75005 Paris
France