

L'ETHNOLOGIE ET LE NOUVEL HUMANISME^(*)

Il y a eu, et il y a toujours sans doute, un humanisme chrétien. Il n'en reste pas moins que, pris dans son sens restreint et historique, l'humanisme a rompu avec la pensée du Moyen Âge et a voulu nouer la culture moderne, rationnelle et scientifique, avec la culture antique, gréco-romaine, païenne par conséquent. Dieu certes n'est pas nié, mais il est passé sous silence. L'enseignement, qu'il soit littéraire ou scientifique, est dégagé de toute théologie. Le monde n'est plus vu comme un livre à déchiffrer, pour y découvrir, analogiquement, la parole de Dieu, d'un Dieu qui lui serait transcendant, mais comme un ensemble d'objets, de formes, qui sont soumis à des lois, que la raison peut appréhender par ses seules forces naturelles, et qui sont beaux en eux-mêmes, capables d'émouvoir la sensibilité humaine, et de procurer à l'esprit une jouissance au ras des choses. Au pessimisme du dogme de la Chute se substitue un optimisme conquérant ; au tragique de l'Eden perdu par la faute de l'homme et un mauvais usage de sa liberté, la joie de vivre des hommes pour qui le monde est un nouveau Paradis retrouvé, et l'orgueil de la liberté, capable d'étranges miracles : vaincre le mystère de l'Océan, enfermer le mouvement des astres dans des formules mathématiques, pénétrer le secret du corps humain. Prométhée se détache du rocher où l'avait cloué la jalousie des Dieux pour s'enivrer de ses propres réussites, aussi bien artistiques que matérielles. C'est l'homme donc qui est maintenant au centre de l'univers, et non plus Dieu, mais l'homme conçu comme liberté créatrice ; il n'a plus à se soumettre à des lois extérieures, c'est lui désormais qui les dicte. Ce n'est pas impunément que le XVI^e siècle a été l'âge des utopies (et l'on sait que ces utopies n'étaient pas simplement des rêves, on a tenté de les faire vivre dès cette époque en Amérique) ; Campanella écrit, parlant de son siècle : « L'homme se crée un monde qui lui est propre, et comme un Dieu, il y émane des lois ».

On comprend dans ces conditions l'importance des études grecques et latines, qui introduisaient l'esprit dans une civilisation qui ne connaissait pas la loi du péché, et dont l'œuvre littéraire ou artistique paraissait un modèle de perfection. H. Hauser en a fait la juste remarque, la Renaissance a pensé que la connaissance des lettres antiques rendrait l'humanité plus civilisée, plus noble et plus heureuse. Car, si l'homme peut se hausser au-dessus de sa condition, encore faut-il lui donner l'éducation de sa grandeur future. Cette éducation, on la demandait aux écrivains de l'antiquité. Car, si la scolastique a su parler de Dieu, seuls ces écrivains ont su parler de l'homme. Peindre et analyser ses sentiments. Nous révéler par conséquent à nous-mêmes. Mais, en même temps, nous apprendre à cultiver ces sentiments, à les affiner, à développer notre volonté, à nous rendre maîtres de nous-mêmes, à savoir tirer le maximum de nos tendances et de nos possibilités. Bref, on leur demande une connaissance (Connais-toi toi-même) et une éthique (les *Essais* de Montaigne nous donnent une bonne illustration de cette recherche et création d'une morale à partir de la lecture des Anciens).

Cependant, l'humanisme ne dédaigne pas les autres sources qui peuvent faire progresser cette connaissance de l'homme et aider à la formation d'une éthique moderne. Et d'abord bien entendu la pensée juive, à travers la Bible retrouvée, imprimée. Mais aussi la pensée des "sauvages". Et c'est ici que nous trouvons pour la première fois la rencontre de l'ethnographie et de l'humanisme. Il nous importe peu pour le moment de savoir comment le sauvage a été vu. Deux courants apparaissent, l'un qui insiste sur l'identité de tous les hommes, quelle que soit leur époque ou quel que soit leur pays ; suivant la formule de Montaigne : « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » ; l'autre qui insiste au contraire sur les différences, en général pour les valoriser, que ce soient les héros de Plutarque, ou les Tupinamba du Brésil qui suivent la loi de la nature. Car, dans l'un comme dans l'autre de ces deux courants, une même volonté se dégage, celle de mieux connaître l'homme et de s'enrichir en élargissant sans cesse le domaine de cette connaissance. De là se dégage une première conception de l'ethnographie, sinon de l'ethnologie, fort éloignée de celle qui verra le jour à la fin du XIX^e siècle. L'humanisme utilise les données de l'ethnographie récente, mais réciproquement cette ethnographie est humaniste (et non scientifique, dans le sens que nous donnons à ce terme aujourd'hui). Car elle prend avant tout la forme d'un dialogue, vérifiant ainsi l'affirmation célèbre de Hegel, que « le passage du monologue au dialogue est la naissance de l'homme ». Dans une certaine mesure sans doute, ce dialogue peut être considéré comme la première forme de l'enquête telle qu'on la pratique en ethnographie ; mais il suffit de lire les vieux voyageurs du XVII^e et du XVIII^e siècle ou les récits des missionnaires pour se convaincre que ce dialogue est plus conversation qu'enquête proprement dite, confrontation de mœurs, de valeurs et de morales, volonté de communication : il s'agit de mieux s'entendre, et pour cela de mieux se comprendre. Les ouvrages de cette époque partent tous de l'étonnement, et l'étonnement empêche de se contenter de la pure observation objective, impersonnelle, désintéressée ; il entraîne forcément derrière lui l'interrogation, afin de découvrir les racines des différences apparentes, de saisir les motivations des actes qui nous surprennent, bref d'atteindre l'esprit d'une civilisation.

(*) *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 89, P.U.F., 1964, pp. 436-451.

Comme on le voit, cette ethnographie naissante, si on voulait la situer dans les cadres de notre logique, appartiendrait à une sociologie de la compréhension et non à une sociologie positiviste. Évidemment, cet humanisme qui veut se nourrir de toutes les nourritures terrestres se heurte encore trop à une pensée formée par les modèles grecs et latins ; l'esprit de dialogue n'est simplement qu'amorcé. Montaigne voit les Indiens du Brésil en vigneron du Bordelais, et à travers les livres lus et relus de l'antiquité. Il leur pose des questions qui lui sont dictées par ses propres préoccupations de lettré de la Renaissance française. Et ces Indiens dansant parmi les gentilshommes et les dames de la cour, arrachés à leur fond de forêt tropicale, à leur milieu mythique, donnent déjà un spectacle. Voltaire transformera les Chinois pour en faire des bibelots de salon, des objets curieux de vitrine, ou des adeptes avant la lettre de son propre déisme. Montesquieu, lui, se déplacera, mais déjà il cherche moins à comprendre et à dialoguer qu'à observer et bâtir un système sur la base de la méthode comparative, il prélude à l'ère nouvelle qui va bientôt s'ouvrir. Malgré toutes ces déficiences, ou ces pressentiments d'une autre ethnographie, on peut dire que, du XVI^e au XIX^e siècle, l'ethnographie est marquée par l'esprit de l'humanisme. La connaissance des "sauvages" est considérée comme un élargissement de la connaissance de l'homme et de ses œuvres culturelles par l'intermédiaire du dialogue, et comme une technique de la formation morale. Au XVI^e et au XVII^e siècle, il s'agira surtout de morale individuelle ; au XVIII^e de morale sociale. D'abord on cherche dans le "bon sauvage" à mieux vivre selon la nature ; ensuite, on en fera une machine de guerre contre les conventions de la société.

Cependant le divorce va s'instaurer. L'humanisme en se développant va briser ses liens avec l'ethnographie, tandis que, de son côté, l'ethnographie va se détacher de l'humanisme pour se rapprocher, comme le constate Ruth Benedict dans un article qui porte un titre voisin du nôtre et qui fit quelque bruit à l'époque, des "sciences de la nature"⁽¹⁾.

Et d'abord l'humanisme s'est enfermé dans un cercle, de plus en plus resserré, à l'intérieur de notre civilisation occidentale. Dans le passage, en effet, de l'humanisme de la Renaissance, ouvert sur le vaste monde, à l'humanisme rationaliste, puis à l'humanisme marxiste, centrés l'un et l'autre sur une définition de l'homme, il y a un rétrécissement évident. Car l'homme est considéré comme partout identique à lui-même et il suffit par conséquent de se connaître pour connaître la nature humaine. Et sans doute ces deux humanismes tracent des programmes ambitieux d'avenir. La raison nous permettra progressivement de conquérir le monde et de le transformer à notre usage ; par elle nous sommes les rois de l'univers et les nouveaux thaumaturges ; le *Discours de la Méthode* est le manifeste (ou le programme électoral) de cet humanisme rationaliste qui nous promet la domination progressive des choses, en commençant par les choses physiques pour aller jusqu'au corps humain ; mais l'éducation de l'âme est oubliée, ou plus exactement nous restons à une éducation nourrie toujours par la lecture des Anciens, sans fenêtres ouvertes sur les souffles printaniers venus d'Asie ou d'Amérique. L'humanisme marxiste de son côté, insiste sur la notion de *praxis* ; l'homme se fait en faisant le monde, il se transforme en le transformant, et cette idée d'un homme qui n'est pas achevé, qui se réalise, pouvait permettre une rencontre fructueuse de l'humanisme avec l'ethnologie ; le jeune Marx a bien soin de montrer cette activité créatrice dans l'élaboration des civilisations, c'est-à-dire des œuvres culturelles ; Engels de son côté, utilisant les données de la première grande école ethnologique, celle de l'Évolutionnisme, nous montre les civilisations archaïques sortant de la lutte de l'homme contre la nature inanimée, et les civilisations modernes de la lutte des classes autour des moyens de production. Mais Engels se sert de l'ethnologie, devenue entre temps positive, dans le même esprit positiviste ; il se borne à donner une interprétation de l'histoire de l'humanité, car il est trop imbu de la supériorité des civilisations modernes sur les civilisations primitives pour penser que ces dernières puissent offrir un enrichissement possible de l'homme. Marx, en tendant à voir dans les superstructures des reflets des infrastructures plus que des créations de la *praxis*, abandonnera ce que sa pensée de jeunesse pouvait présenter de fécond du point de vue qui est le nôtre dans cet article. C'est, à la fin de sa vie, le sort de l'homme occidental, l'aliénation de l'ouvrier d'usine, le passage du capitalisme au communisme qui le préoccupent et s'il rêve d'un homme nouveau, c'est dans les limites de l'Europe ; si d'autre part, chez ses disciples, l'occidental désaliéné peut servir de modèle à d'autres ethnies, l'œcuménisme ne se sépare pas, dans l'humanisme marxiste, de l'ethnocentrisme.

L'ethnologie, parallèlement, cessait d'être dialogue pour devenir le monologue de l'occidental en face des peuples non-occidentaux. Durkheim en demandant de considérer les faits sociaux comme des choses, de les observer du dehors et de les décrire objectivement moulait les sciences de l'homme sur le modèle des sciences de la nature. Il "chosifiait" le monde des valeurs, des créations culturelles, des expériences collectives vécues, dans l'immobilité du regard de l'observateur. L'ethnologie devenait ainsi, pour employer une expression de Bacon, une immense "chasse de Pan" qui plaçait le savant dans l'attitude de l'affût, dans l'insensibilité du chasseur qui ne voit dans l'objet de sa chasse qu'une proie à saisir et à saisir mortellement atteinte. Méthode excellente sans doute pour décrire les civilisations différentes de la notre mais en les séparant de l'homme, par

(1) Ruth BENEDICT, "Anthropology and the Humanities", *Amer. Anthropol.*, 1948, pp. 585-593.

conséquent en détachant l'ethnologie de l'humanisme. Les civilisations entrent dans la nature, ce sont autant de formes analogues aux formes naturelles ou, tout au moins, si on les reconnaît d'une autre espèce, transformées en formes naturelles par la méthode qui les saisit. Désormais, l'ethnologie va distinguer elle aussi les superstructures des infrastructures ; les mythes vont devenir des idéologies, ils cesseront d'être ce qu'ils sont en réalité : des "paroles de vie" ; quant aux infrastructures, elles seront ramenées de plus en plus à des squelettes de relations, entre des individus ou entre des groupes ; l'anthropologie sociale s'intéressera à ces organisations de rapports (de là la mode des structuralismes) plus qu'aux individus et aux groupes, en tant que réalités vivantes, et en quelque sorte charnelles. L'esprit de la minéralogie l'emporte sur la compréhension de la vie dans ce qu'elle a de végétal et d'animal. C'est la suite du rejet par l'école durkheimienne de tout organicisme. L'oubli de la leçon que l'on pouvait tirer de l'œuvre de Cournot, que s'il y a trois grandes étapes dans l'histoire de l'humanité, vitalisme, historicisme et rationalisme, cela exige du savant qu'il sache modifier sa méthode selon l'objet de son observation, utilisant les modèles de la cybernétique pour le monde qui naît, ceux de l'histoire pour le monde de la liberté ou de la contingence, dans lequel nous sommes encore plongés en grande partie, mais aussi ceux de la biologie ou de la psychologie pour les sociétés archaïques.

Ruth Benedict, dans l'article auquel nous avons fait allusion, croyait encore possible cependant une rencontre des humanités avec l'ethnologie, mais dans le cadre de l'anthropologie culturelle nord-américaine. En effet, celle-ci se distinguait de la sociologie par l'usage ou le non-usage des mathématiques ; la sociologie devenait de plus en plus une science de la quantité et une science expérimentale, jouant avec des variables, tandis que l'anthropologie culturelle était une science de la qualité ; elle réclamait par conséquent de ses adeptes un esprit d'intuition, de finesse, que seule l'étude de la littérature pouvait donner ou développer ; l'éducation humaniste apparaissait ainsi l'indispensable propédeutique à l'ethnologie. Réciproquement, l'anthropologie culturelle s'était dégagée de l'histoire pour devenir psychologique ; l'école dite de "Culture et Personnalité" multipliait les histoires de vie, entraînait dans l'intimité des foyers pour s'intéresser à l'éducation du petit enfant, elle tâchait enfin de dégager le *paideuma* d'une civilisation ; la méthode préconisée était celle de l'observation participante et ainsi l'ethnologie élargissait la connaissance de l'homme ; rien de ce qui était humain (y compris ce que l'on appelait autrefois des superstitions) ne lui était étranger. Cependant, malgré cet effort de rapprochement, nous restons dans le positivisme ; on s'en rend bien compte quand Ruth Benedict promet à l'humaniste un renouvellement de son champ d'études à travers l'anthropologie (par exemple en expliquant Shakespeare à travers sa culture), et non une éducation ou une progression de l'homme. Et puis, l'école "Culture et Personnalité" n'a été qu'un moment dans l'histoire des doctrines ethnologiques ; aujourd'hui la décolonisation a mis au premier plan de l'intérêt scientifique la théorie du développement économique et social ; or cette théorie, en distinguant des pays développés et sous-développés, revient, sous une autre forme, à l'ancien évolutionnisme. L'Occident se transforme en modèle, on brûle les étapes pour s'en rapprocher ou l'égaliser, l'ethnocentrisme triomphe avec cette aggravation que, par un phénomène bien étudié chez les nègres américains, les indigènes ont intériorisé au plus profond d'eux-mêmes cet ethnocentrisme occidental. Le nombre des messages diminue, des longueurs d'ondes cessent de fonctionner, et des civilisations entières sont vouées à la folklorisation.

Il nous faut donc reprendre le problème tel qu'il se pose dans l'état actuel de l'humanisme et de l'ethnologie.

*
* *

Il y a un premier point, dont il nous faut partir : les insuffisances de notre enseignement des humanités, et cependant la nécessité de cet enseignement. L'apprentissage du grec et du latin a créé un type d'homme dont nous pouvons être fiers ; il a développé à la fois l'esprit de logique et l'esprit de finesse, et ce qu'avaient en vue les premiers adeptes de la démocratisation de l'enseignement c'était, au lieu d'en faire l'apanage de la seule classe bourgeoise, de l'ouvrir largement aux fils d'ouvriers et de paysans. Cependant le développement des échanges entre les peuples et par conséquent la nécessité d'apprendre les langues étrangères suggérait à certains la création des humanités modernes à joindre ou à superposer aux humanités classiques ; dans la mesure cependant où les grands écrivains anglais, allemands, italiens, espagnols... se sont nourris des cultures grecque et latine, ces humanités modernes ne font que continuer les humanités anciennes. Le problème était plus difficile, quand a triomphé la science appliquée, et qu'il a fallu former des "producteurs" ; on ne pouvait leur apprendre seulement des techniques, on ne pouvait oublier que le technicien est aussi un homme, et que l'on doit éduquer en lui l'homme autant que le technicien. Pouvait-on créer des humanités nouvelles à partir des outils et des machines ? On s'y est essayé, plutôt mal que bien, semble-t-il. Au fond peut-être le penseur qui a eu le plus le sens de l'humanisme au XIX^e siècle est-il Auguste Comte ; en réclamant de ses fidèles de ne pas lire au hasard, mais de ne lire que les grands livres formateurs, ceux qui seuls éduquent et enrichissent l'homme, et en proposant la Bibliothèque positiviste, composée des chefs-d'œuvre de l'antiquité, des temps

modernes, mais aussi de l'Orient, il a servi la cause de l'humanisme dans une société que le commerce ouvrait aux échanges et où le développement de la science prenait un caractère de plus en plus pratique. Certes sa Bibliothèque ne s'ouvre pas à la littérature des peuples sans écriture, mais c'est qu'elle était alors pour ainsi dire inconnue ; en fait, A. Comte sentait bien pourtant tout ce que le "fétichisme" avait d'enrichissant pour la sensibilité et pour l'imagination, par conséquent d'utile pour l'homme "complet" ou, comme on dirait aujourd'hui, pour l'homme total ; il a rêvé, on le sait, d'une vaste miscéogénéation qui fondrait les races les unes dans les autres ; en attendant, il a donné une place de choix au fétichisme dans la société de demain, il l'a incorporé à sa Religion de l'Humanité.

A. Comte, polytechnicien et amoureux, a donc senti les limites de l'humanisme antique et pressenti le renouvellement que pourrait lui apporter l'ethnographie. Il s'est montré dans cette voie comme en beaucoup d'autres un génial précurseur. Mais il faudra naturellement attendre que les études ethnographiques aient progressé, que les tableaux de civilisations différentes se soient multipliés, pour que les Occidentaux sentent tout ce que leur vieil humanisme avait d'étriqué. Une confrontation devenait alors possible entre nos valeurs héritées des peuples de la Méditerranée et les nouvelles valeurs asiatiques ou africaines ; certains, comme Luc Durtain, voulaient seulement nourrir les premières des dernières, non abolir, mais élargir – d'autres, comme les artistes cubistes ou les musiciens, voulaient faire éclater les premières. Ce qui nous importe, c'est de noter qu'il s'agissait toujours seulement de voyageurs ou d'intellectuels non-ethnographes. Car au moment où l'humanisme sentait l'impérieuse nécessité de se renouveler, et de devenir œcuménique, d'intégrer les magies primitives aux données de la science la plus moderne, les ethnologues restaient emprisonnés dans une conception chosiste des mondes nouveaux qui s'offraient à leur curiosité. Cependant, actuellement, plus encore qu'avant la dernière guerre, le besoin d'un humanisme nouveau devient urgent. Lorsque l'Amérique fut découverte, les missions religieuses y introduisirent nos antiquités gréco-romaines ; aujourd'hui la décolonisation opère dans des pays où les blancs restent en minorité ; il est évident qu'on ne peut imposer l'étude du grec ou du latin à un Canaque ou à un Yoruba ; il y a une autre sagesse que celle d'Apollon ou de Dionysos ; chaque ethnie a ses humanités, un trésor ancestral à méditer et à faire fructifier. L'U. N. E. S. C. O. reprend la tâche de réviser la Bibliothèque d'A. Comte pour l'élargir aux dimensions du globe. Des conférences pédagogiques réunissent de temps en temps les éducateurs des nouvelles nations et elles auront certainement à se préoccuper de mettre sur pied pour chaque pays des humanités qui leur soient propres, à côté de cet enseignement technique qui semble dominer leurs intérêts actuels, et comme un contrepoids à lui – en partant de l'enseignement donné dans les Écoles d'initiation, qui est un enseignement de l'homme total, et pas seulement de l'homme producteur. Je pense que les ethnies devenues indépendantes, après le premier moment de fièvre de modernisation passée, qui risque de mutiler l'homme, se verront contraintes de se donner, sur les modèles de ces enseignements initiatiques, leurs humanités, dans un délai assez bref.

C'était là le premier point qu'il nous fallait mettre en lumière, le besoin d'un nouvel humanisme qui englobe, ou peut-être même annule, l'humanisme antique, devenu académique. Mais ce nouvel humanisme réclame pour se constituer l'apport des ethnologues. Nous devons donc nous tourner maintenant vers l'ethnologie et voir comment elle peut répondre à ce besoin.

L'humanisme classique repose sur l'idée d'une nature humaine, et cette nature humaine, ce sont les auteurs de l'antiquité qui nous la font connaître. Mais cette idée est-elle un jugement de réalité ou un jugement de valeur ? la constatation d'un fait, ou une imposition de la culture dans laquelle nous vivons ? Il semble que l'ethnologie, sous la forme qu'elle a prise surtout aux États-Unis, celle de l'anthropologie culturelle, fasse éclater cette notion. Et sans doute, ces anthropologues croient à l'identité d'une nature humaine et le problème qu'ils se posent, c'est celui de savoir comment en partant d'une nature humaine, une et identique, on pouvait expliquer la multiplicité des civilisations. Il n'en reste pas moins que l'image qu'elle nous donne est bien plus celle de l'infinie richesse des œuvres humaines que celle d'une nature humaine ; l'adjectif culturel l'emporte sur le substantif anthropologie. Et sans doute aussi, on peut, comme le fait Lévi-Strauss en France, redécouvrir la nature humaine, et par conséquent rebâtir une Anthropologie, à partir de cette multiplicité des œuvres culturelles, mais on ne peut le faire qu'à la condition de passer des contenus à la forme, de chercher à travers les cicatrices de l'arrachement des œuvres à l'homme qui les crée, les structures inconscientes de l'esprit ; mais cette anthropologie est une anthropologie des "formes vides" comme dirait Kant, c'est-à-dire des conditions *a priori* de l'action culturelle, ou tout au moins des schèmes à travers lesquels ces formes *a priori* rejoignent les contenus des civilisations ; mais ce sont ces contenus seulement qui intéressent l'ethnologue. En tout cas, la nature humaine, dans une conception comme dans l'autre, ne peut apparaître qu'à travers les créations de l'homme. Et l'ethnologie, distinguée de l'anthropologie, est l'étude de ces créations humaines : elle met l'accent sur sa richesse, sur ses variétés, sur les immenses possibilités non seulement d'adaptation à des milieux

différents, désertiques tropicaux, lacustres, etc., mais encore de nouveauté, de fabrication originale, inédite – elle nous situe dans le monde de la liberté.

On croit tout de suite que l'ethnographie rejoint l'humanisme marxiste, dans la mesure où il fait de l'homme un producteur, non dans le sens étroit que nous donnons à ce mot aujourd'hui, mais dans le sens de producteur d'œuvres culturelles, de philosophies et d'esthétiques, autant que de techniques appropriées à la maîtrise du milieu environnant. Mais cette rencontre est explosive, car elle entraîne un bouleversement à la fois de cet humanisme et des méthodes de l'ethnologie. Et d'abord de l'humanisme. L'homme se fait sans doute en refaisant le monde, mais l'action sur le monde obéit toujours, qu'on le veuille ou non, à certaines valeurs directrices de la *praxis* humaine, et c'est par ce biais, en réintroduisant subrepticement les valeurs dominantes de l'Occident dans l'action sur le monde, que le marxisme n'est encore qu'un autre ethnocentrisme. De plus, si l'homme se fait en travaillant, il ne faut pas oublier aussi qu'il peut se défaire ou se mutiler (même dans un travail non aliéné) ; obnubilé d'ailleurs par ce problème de l'aliénation, qui n'est qu'un des problèmes qu'a à se poser l'humanisme, on se désintéresse de toute une part de l'homme, qui est celle du rêve, de la sensibilité et de l'affectivité. On peut même aller plus loin, et considérer comme une aliénation, l'aliénation dans les choses, cette participation émouvante avec la nature, avec le vent, l'orage, le feu ou l'eau qui caractérise l'humanisme de la Négritude. Ce qui a fait la grandeur de l'humanisme de la Renaissance, c'est cette volonté d'envisager l'homme total et de chercher dans l'apprentissage des "classiques" une éducation et un progrès de nos facultés de sentir ou d'imaginer ; son erreur n'était pas de prôner les classiques, mais de les limiter aux seuls classiques grecs et latins, en y ajoutant parfois les textes bibliques, alors que chaque peuple a ses classiques. Cependant certains sociologues d'aujourd'hui, en parlant d'une civilisation des loisirs ou en se préoccupant de la création d'une éducation populaire, expriment bien la nécessité de cet élargissement de l'humanisme marxiste. L'homme ne se développe pas seulement en accroissant sa puissance sur le monde extérieur ou en s'alphabétisant, car tout progrès en ce sens se traduit par une régression dans d'autres domaines ; non qu'il faille condamner le progrès matériel et l'alphabétisation, mais l'éducation ne doit négliger aucune des puissances humaines. Or nul doute que, dans cette éducation à la mesure de nos multiples possibilités, l'ethnologie n'ait une contribution importante à apporter : de nouvelles "techniques du corps" qui multiplient la richesse de nos gestes, de nouvelles mythologies qui multiplient les champs de notre imagination créatrice, de nouveaux contacts plus intimes avec la nature qui affinent notre vie affective.

En même temps, l'ethnographie, conçue comme le trésor des inventions culturelles humaines, doit cesser de coucher, en quelque sorte, les civilisations entre les feuilles d'un herbier ou d'en cataloguer les manifestations comme des pièces de musée. Il faut se replacer à l'intérieur du mouvement créateur pour suivre le dynamisme d'une culture. Un mythe n'est pas une chose morte, une fleur desséchée, il vit et agit comme les songes d'un dormeur. La danse n'est pas un divertissement, mais un moyen de s'exprimer, de se découvrir et de communier. C'est ce qu'ont bien compris en France des ethnologues, comme Griaule et surtout Leenhardt. Griaule nous introduit au-dedans de la pensée symbolique et Leenhardt rend possible notre participation à l'expérience canaque du monde. Nous suivons, dans un cas comme dans l'autre, la démarche vécue d'une intelligence ou d'une sensibilité différentes des nôtres. C'est en se plaçant ainsi au centre d'une culture (et chaque culture, ou presque, a son propre centre) que l'ethnologue nous permet cet effort, sans lequel notre nouvel humanisme est impossible, de pouvoir comprendre d'abord les infinies possibilités créatrices de l'homme, et en les revivant, fût-ce maladroitement, empêtré que nous sommes par nos équipements européens, de nous enrichir de tout ce que les autres hommes ont pu tirer d'eux-mêmes. Nous ne nions certes pas l'intérêt et la fécondité d'une ethnologie qui traite des faits sociaux comme des choses ; nous pourrions reprendre le mot de l'Évangile « il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » et dire « il y a plusieurs demeures possibles dans la maison de la science » ; mais ce que nous affirmons, c'est que l'ethnologie ne peut servir l'humanisme qu'en étant elle-même humaniste, c'est-à-dire en déchosifiant les faits sociaux pour les humaniser. Une civilisation n'est pas seulement un ensemble d'objets, d'outils et d'institutions cristallisées, ni seulement un système mécanique de rapports entre des points, mais un ensemble de significations qui ne sont pas le reflet de ces rapports, mais leur chair et leur sang.

Sous pouvons dire, puisque chaque trait culturel signifie autre chose que ce qu'il est objectivement, que la civilisation est un ensemble de symboles à pénétrer. Or les poètes grecs et latins que nous avons étudiés en classe nous donnent aussi un ensemble lié de symboles, que nos maîtres d'humanisme nous ont appris à déchiffrer. L'érudition, critique ou historique, n'était pour eux que le point de départ de l'explication des textes ; ils nous invitaient après à nous placer au centre de l'œuvre, c'est-à-dire qu'ils nous faisaient retrouver l'expérience profonde, l'expérience vécue d'un Pindare ou d'un Lucrèce, et à partir de là on voyait cette expérience tentant de s'exprimer par des symboles, par des musiques verbales, par des agencements suggestifs de mètres ; nous assistions, émerveillés, à la croissance organique d'une œuvre. C'est cette méthode, celle des humanités, que nous devons appliquer à l'ethnographie, car l'œuvre poétique est une œuvre culturelle tout comme une civilisation ; elles obéissent par conséquent à des lois analogues de croissance et de développement.

Il y a un va et vient incessant entre l'humanisme et l'ethnologie : l'ethnologie élargit notre humanisme, l'humanisme fournit la méthode de l'ethnologie. Le totémisme est une expérience vécue avant d'être le langage symbolique qui tente d'exprimer l'expérience de la parenté ; le mythe est une réalité vivante avant d'être un récit ou une liturgie. Il faut aller à ces centres, à cette connaissance affective de l'espace, du temps, du cosmos, des liens des hommes entre eux, pour comprendre les "objets", tout comme il faut aller au centre du poème pour qu'il cesse d'être pour nous une simple suite de vers.

Mais cette liaison entre l'ethnologie et l'humanisme que nous préconisons ne tourne-t-elle pas le dos à ce qui est la tendance fondamentale de notre époque, à savoir l'élaboration d'une théorie du développement économique et social ? Nous avons fait plus haut une allusion déjà à la place importante que cette doctrine occupe dans nos préoccupations actuelles, et nous avons donné sans doute l'impression de la condamner, alors que nous ne condamnons qu'une des formes qu'elle peut prendre. Le problème en effet est complexe et il nous faut le reprendre. La théorie du développement se présente comme un humanisme ; il faut arracher l'homme à sa misère pour lui donner plus de bonheur, pour le délivrer de l'esclavage de la faim, pour le rendre maître d'une nature qui l'écrase, pour régler les rapports sociaux de façon à respecter la dignité de chaque personne humaine, il faut enfin arracher les individus aux contraintes des traditions qui les emprisonnent dans le passé pour leur rendre la liberté de progresser, de changer, de se hausser au-dessus d'eux-mêmes ; il faut remplacer le destin par le projet. Mais la lutte contre l'esclavage en Amérique s'est présentée aussi comme une lutte pour la dignité de la nature humaine ; nous savons aujourd'hui que la suppression du travail servile n'a pas obéi à de bons sentiments, mais qu'elle a été l'effet de la pression du capitalisme industriel : l'esclave était moins rentable que l'ouvrier salarié. Il nous faut donc nous demander si l'humanisme proclamé de la doctrine du développement ne cache pas, elle aussi, sous ses dehors de bons sentiments, un moment de l'évolution de l'impérialisme, qu'il soit d'ailleurs communiste ou capitaliste.

La théorie du développement est un humanisme dans la mesure où elle part des besoins humains, qu'elle les considère limités dans les pays sous-développés ou impossibles à satisfaire, et qu'elle prétend leur donner satisfaction ou les amplifier. Mais de quels besoins s'agit-il ? Elle généralise à l'ensemble de l'humanité les besoins des hommes occidentaux et c'est par là qu'elle est ethnocentrique. Certes la productivité et la propagande commerciale ont multiplié nos besoins, et dans ce sens servent l'homme ; mais, réciproquement, elles ne multiplient que les besoins qui servent cette productivité ; la nature humaine se moule sur les canaux tracés par l'industrialisation ; ainsi, toute une part de notre être se trouve atrophiée. Or, les besoins qui sont exportés outre Océan sont ces seuls besoins qui permettent les progrès de l'industrie. De même que le capitalisme naissant avait besoin d'acheteurs pour ses produits, et devait par conséquent transformer les esclaves en salariés, de même il faut aujourd'hui un marché mondial et par conséquent il faut susciter partout de nouveaux besoins. C'est en ce sens que la théorie du développement est un faux humanisme, car il ne s'agit pas de servir l'homme, mais de le modifier pour lui donner une mentalité d'acheteur, made in Europa ou made in U. S. A. Dans cette perspective, que devient l'ethnologie ? Les maîtres d'œuvre de la théorie du développement sont les économistes et les sociologues ; en face des difficultés rencontrées, ils ont dû faire appel aux ethnologues, mais comme des sous-ordres, à leur service particulier. L'ethnologie est chargée de donner les raisons des obstacles culturels auxquels se heurte le développement, de découvrir les lignes de moindre résistance par lesquelles ce développement peut s'insinuer, de chercher les leaders des communautés dont on peut faire les instruments du changement social, parfois d'élaborer une stratégie efficace de ce changement. L'ethnologie est ainsi détournée de ses tâches pour devenir la servante empressée d'une idéologie.

Comment donc concevoir une théorie du développement qui soit un véritable humanisme et quelle place y occupera l'ethnologie ? C'est elle qui va se placer maintenant aux leviers de commande.

Les peuples sous-développés ne sont pas des Belles-au-bois-dormant qui ont attendu le baiser de l'homme blanc pour se réveiller d'un sommeil séculaire. Toute civilisation a son dynamisme interne qui la pousse à se développer, mais à se développer dans certaines directions, selon un certain ordre de valeurs. À la relativité des valeurs correspond donc une relativité des développements. Les ethnies n'ont jamais été non plus isolées les unes des autres, elles sont entrées en alliance, elles ont échangé leurs biens. Rien n'empêche par conséquent qu'elles continuent à se développer et à intégrer des valeurs neuves, des besoins inédits dans leurs développements. En particulier, aujourd'hui, des valeurs occidentales et les besoins des hommes blancs. Mais il s'agit d'intégrer et de développer, non de détruire et de bâtir sur de nouvelles bases. Il faut enrichir, non métamorphoser. La doctrine russe et la doctrine occidentale peuvent bien diverger, elles aboutissent au même résultat ; la seconde s'attaque aux valeurs pré-capitalistes pour leur substituer de nouveaux désirs ; la première prétend ne pas toucher aux cultures nationales, mais seulement aux formes de production ; mais elle a assez montré que les changements dans l'infrastructure entraînent par contrecoup des bouleversements des superstructures pour savoir que les transformations des régimes de production et leur standardisation sur le modèle communiste feront craquer les cultures nationales pour les réduire à ces déchets de l'histoire que sont les folklores. La tâche de l'ethnographie est d'élaborer au contraire une théorie des besoins dans leurs rapports

avec les valeurs et les normes culturelles. Elle n'a plus à chercher les lézardes des civilisations étrangères pour y placer des charges de dynamite et construire des usines ou des chambres de députés sur les ruines des temples ou des palais des rois. Le christianisme l'a compris plus vite que l'économie politique, quand il a pris, enfin, pour devise la parole du Christ : « je ne suis pas venu abolir, mais accomplir ». L'ethnographie doit prendre désormais la théorie du développement dans un sens analogue, la détourner de son orientation ethnocentrique vers "l'accomplissement", c'est à cette condition seulement qu'elle en fera un nouvel humanisme.

*
* *
*

Le lecteur s'attend peut-être, après ces développements théoriques, à quelques conclusions pratiques. Nous ne ferons que les ébaucher pour terminer.

Revenons à notre point de départ. Nous sommes partis de la limitation de nos humanités gréco-romaines et de la nostalgie de notre époque pour un plus large humanisme. L'accroissement du nombre des lycées modernes et des écoles techniques a posé à la pédagogie contemporaine le problème de l'élaboration d'un humanisme nouveau. Ce qui se dégage de cet article, si on nous a suivi, c'est la nécessité de la demander à l'ethnographie et d'introduire cette dernière dans les programmes de notre enseignement. Eh quoi ! Encore une nouvelle surcharge des programmes, s'écriera-t-on ! Ce n'est pas du tout notre pensée. Ce que nous voulons, c'est équilibrer l'enseignement scientifique par un enseignement humaniste et introduire tout simplement l'esprit humaniste dans les programmes (et non les alourdir encore un peu plus). L'enseignement de l'ethnographie se situe en effet, dans notre conception, à tous les étages ; dans la géographie qui doit devenir de plus en plus humaine et montrer les civilisations les plus diverses s'épanouissant à la surface du globe – dans la littérature qui ne doit plus se cantonner dans un petit point du monde, mais étudier les "classiques" de tous les peuples, et en tirer une morale. Une morale qui sera une morale de tolérance, car tout peuple apporte sa quote-part au trésor de l'humanité, il n'y a pas des peuples inférieurs et supérieurs, mais des peuples différents ; une morale de la coopération, de l'échange des biens, de la mise en commun de toutes les valeurs ; une morale enfin de la fierté d'être homme (et non de l'orgueil d'appartenir à la civilisation occidentale).

Réciproquement, il faut que chaque peuple dégage ses humanités pour équilibrer l'introduction des techniques en leur sein et pour développer leurs valeurs dans le sens même de leurs civilisations. Il faut fonder l'enseignement de la philosophie dans les lycées classiques d'outremer sur les mythes de la gémellité, du dieu bouffon, du héros civilisateur ; il faut fonder l'enseignement de la morale sur les proverbes, les énigmes, les leçons des confréries initiatiques ; il faut fonder l'enseignement des lettres sur la littérature orale, les chants de louange, les *oriki* des Dieux, les joutes d'amour. Les nouvelles nations d'Afrique pensent à bâtir des Musées pour y conserver leurs traditions, les jeunes qui les visiteront n'y sentiront que l'odeur de la naphthaline. C'est l'École qui est le véritable musée, parce que c'est un musée vivant. Les cultures ethniques ou nationales s'enrichiront, mais elles conserveront leurs dynamismes créateurs et nul ne peut prévoir quelles fleurs originales en surgiront un jour. N'oublions pas que la philosophie grecque, sur laquelle nous vivons encore, est sortie d'une méditation sur les mythes des Ioniens.