

Edward Westermarck, héritier des Lumières et pionnier de l'anthropologie de la morale et de l'éthique

David Shankland

University College London
Royal Anthropological Institute

2020

POUR CITER CET ARTICLE

Shankland, David, 2020. «Edward Westermarck, héritier des Lumières et pionnier de l'anthropologie de la morale et de l'éthique», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article1925.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 4 novembre 2024 à 08h05min

Edward Westermarck est peu présent dans la conscience anthropologique moderne [1]. Son nom n'apparaît au mieux que dans un commentaire en passant ou éventuellement une note de bas de page, et encore est-ce de façon plutôt désobligeante [2]. Je dirais que cet état de choses est tout à fait injuste à l'égard d'un homme qui a fait le pont, discrètement, entre les Lumières écossaises et la modernité anthropologique, et dont le travail, loin d'être dépassé, mérite d'être au cœur de la compréhension du développement de notre discipline.

Qui est donc Westermarck ? C'est, en quelques mots, un anthropologue et philosophe finnois suédophone, brillant, qui s'est brouillé avec les penseurs allemands et marque sa préférence pour les Britanniques [3]. Il voyage dès son plus jeune âge en Grande-Bretagne et sa thèse de doctorat s'appuie largement sur ses recherches à la British Library. Elle paraît en anglais, en 1891, enrichie, sous le titre *History of Human Marriage*. On y trouve deux arguments qui résonnent encore aujourd'hui : il n'a jamais existé de société humaine dans laquelle des liens réguliers ne se soient pas formés entre des partenaires, et où la proximité durant l'enfance n'aurait pas fait obstacle à l'accouplement. Autrement dit, il prétendait avoir résolu le problème du « tabou de l'inceste ». Le premier argument a été absolument essentiel pour la création des études sur la parenté telles que nous les connaissons, car il supprimait la nécessité de considérer la société humaine comme ayant traversé une série d'étapes historiques allant de la promiscuité au mariage [4]. Le deuxième, son explication du tabou de l'inceste, est plus controversé, mais les preuves suggérant qu'il avait peut-être raison se sont

accumulées, comme le fait valoir, par exemple, Arthur P. Wolf [5].

Brillant, mais aussi travailleur et chaleureux, Westermarck obtient rapidement des postes universitaires en Finlande. Souhaitant cependant poursuivre son travail sur le terrain, il se rend finalement au Maroc, où il reste une partie de l'année, séjour facilité par l'achat de la maison du consul de Suède à Tanger. Il est également actif dans le mouvement indépendantiste finlandais – alors même qu'il est toujours occupé par son travail de terrain – en se rendant en Angleterre pour participer au lancement d'une pétition adressée au tsar demandant que soit mis un terme à l'influence russe sur la Finlande [6]. Son travail de terrain est parfois considéré comme peu utile, car il est conçu comme une étude régionale plutôt que ciblée sur une seule communauté, comme cela deviendra la règle de son vivant [7]. Je crois que ce jugement est faux : certes, le niveau d'abstraction y est plus élevé que celui auquel nous sommes habitués aujourd'hui, mais les essais recueillis dans *Ritual and Belief in Morocco* (1926) sont remarquables. Ils donnent un aperçu de la densité du contexte religieux de la vie en Afrique du Nord resté sans précédent jusqu'à Bourdieu – et qui, à mon avis, l'a anticipé et même peut-être influencé dans sa conception de l'*habitus* [8]. Il est également intéressant – même si ce n'est pas directement pertinent pour mon argumentation – qu'il ait toujours pleinement reconnu le soutien reçu de son informateur le plus proche, qu'il a ramené avec lui en Europe et présenté comme étant son collaborateur dans les travaux qu'il a publiés [9].

Il réussit également à se construire une assise sociale à Londres. Il devient membre du Royal Anthropological Institute, qui lui décerne la médaille Rivers et, plus tard, la médaille Huxley, sa plus haute distinction [10]. Parrainé par Martin White [11], convaincu que les députés devaient savoir quelque chose de la sociologie, il commence à donner des conférences à la London School of Economics (LSE) ; puis, en 1906, il se voit attribuer la Martin White Chair [12]. Il reste à la LSE pendant trente ans, partageant toutefois son temps entre la LSE, le Maroc, et Abo, dans le nord de la Finlande, où une nouvelle université privée suédophone lui a offert de devenir recteur.

À la LSE, il devient le professeur de Malinowski, puis son ami, puis son collègue. J'ai en effet lentement pris conscience de l'énorme influence que Westermarck a exercée sur Malinowski. Il est clair pour moi aujourd'hui que les sujets enseignés et discutés par le premier, comme l'analyse des institutions sociales ou la relation entre le fondement social et le fondement biologique du comportement, allaient devenir plus tard essentiels dans la vision du second [13]. De même, Westermarck était à son aise sur la question des « survivances », il se plaçait résolument du côté des sceptiques qui ne croyaient pas que cette notion soit toujours pertinente [14]. Il est également vrai que Westermarck enseignait en même temps que Malinowski, de sorte que plutôt que de concevoir ce moment crucial de l'histoire de la LSE comme le séminaire de « Malinowski », il conviendrait de parler des « séminaires d'anthropologie », car les étudiants de l'époque allaient aussi bien au séminaire de Westermarck qu'à celui de Malinowski. À l'inverse, il est inexact de présenter Westermarck comme un enseignant aride, ou une figure distante. Tous les témoignages contemporains, qu'ils se réfèrent à son enseignement à Abo ou à son séminaire à la LSE, le disent aussi

charmant que stimulant [15].

Si cela ne suffisait pas pour réévaluer Westermarck et sa place dans l'émergence de l'anthropologie sociale, précisons qu'il a également écrit trois ouvrages majeurs sur l'éthique et la morale. Il s'agit de *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906-1908), *Ethical Relativity* (1932) et *Christianism and Morals* (1939). Il y attaque vigoureusement ceux qui, selon lui, sont à la recherche d'un universalisme moral fallacieux et avance sa propre théorie du relativisme moral.

Le matériel ethnographique à l'appui d'une telle revendication est présenté dans les deux volumes substantiels de *The Origin and Development of Moral Ideas*. S'appuyant à la fois sur son travail de terrain au Maroc et sur des recherches bibliographiques très approfondies, il divise en chapitres les différents aspects de la vie humaine susceptibles de conduire à des conjectures éthiques ; on y trouve donc des descriptions concernant le suicide, le mariage, le célibat, l'adultère, l'homosexualité, le cannibalisme, la propriété, l'homicide, le sacrifice, l'esclavage, etc. Son enquête l'amène directement à la conclusion qu'il n'existe pas de principe éthique universellement accepté. Comment alors expliquer la diversité de l'éthique et de la morale ?

L'explication de Westermarck est que le comportement moral est enraciné dans des émotions qu'il qualifie de « rétributives ». Il entend par là que les réactions émotionnelles à une situation donnée peuvent devenir rétributives lorsqu'elles aboutissent à une identification avec les actions d'une autre personne, que ce soit de façon positive ou négative.

La théorie a posé que les concepts moraux, sur lesquels s'appuient les jugements moraux, sont fondés en dernier ressort sur des émotions morales ; pour l'essentiel, ils sont une généralisation des tendances à susciter soit de l'indignation soit de l'approbation autour de certains phénomènes. (...) Nous avons découvert que les émotions morales appartiennent à une classe plus large d'émotions que l'on peut décrire comme rétributives ; que la désapprobation morale est une sorte de ressentiment, semblable à la colère, et que l'approbation morale est une sorte d'émotion de bonté rétributive, semblable à la gratitude [16].

Notons que si la réaction émotionnelle est vécue subjectivement, elle est en même temps collective, façonnée par les institutions de la société. Le comportement éthique ne peut donc être compris qu'en termes d'interaction entre la société et l'individu, et ne peut être induit que si un individu a la capacité de ressentir de l'empathie ou de la sympathie pour son interlocuteur. Pour Westermarck, pour qu'un comportement devienne moral, il doit non seulement s'appuyer sur des conceptions collectives, mais aussi assumer une forme de désintéressement, le jugement éthique devenant une réflexion sur l'interaction indépendamment de la personne concernée :

La société est le berceau de la conscience morale. (...) L'indignation publique est l'archétype de la désapprobation morale, et l'approbation publique celui de l'approbation morale. Et ces émotions publiques se caractérisent par leur généralité, leur désintéressement personnel et leur

apparente impartialité. Ainsi, la désapprobation morale est à la base des concepts de mauvais, de vice et de mal ; alors que l'approbation morale a conduit aux concepts de bon, de vertu et de mérite [17].

Le style précis de Westermarck, ses exemples minutieux et sa volonté d'entrer dans des discussions pointues avec d'autres philosophes qui, selon lui, n'affrontaient pas les problèmes avec suffisamment de clarté, lui ont valu de nombreux compte rendus de son œuvre, tant par des collègues universitaires tels que Leonard Hobhouse ou Robert Marett (qui publie un compte rendu dans la revue *Mind*) que dans la presse, dans des revues telles que *Nature*, *Athenaeum*, *Scotsman* et *Yorkshire Post* [18]. Il semble qu'elle soit ensuite complètement tombée dans l'oubli jusqu'à ce qu'elle soit reprise par le philosophe Timothy Stroup, qui a offert une analyse détaillée de la pensée de Westermarck et encouragé la publication, également en 1982, d'un recueil de ses essais. Les choses semblent alors stagner à nouveau, bien qu'un groupe de jeunes chercheurs finlandais écrivant en anglais s'y intéresse encore aujourd'hui ; et l'on peut penser que Westermarck prendra de l'importance au cours de la prochaine décennie [19].

Comme nous l'avons vu, Westermarck aborde vraiment le traitement du problème du comportement moral dans *The Origin and Development of Moral Ideas*, divisé thématiquement selon les différents domaines de la vie sociale, en s'appuyant sur de nombreux exemples ethnographiques. Il est vrai qu'il est difficile de les lire tous avec le même plaisir tant ils sont disparates. Ils sont plutôt à lire comme de courts traités séparés, comme l'a d'ailleurs constaté Benthall lorsqu'il a fait du chapitre sur la « Charité » le point de départ de son récent essai sur le même sujet [20]. Une vingtaine d'années plus tard, cependant, Westermarck reprit cette question. Dans *Ethical Relativity* (1932), il s'efforce de définir plus explicitement son cadre théorique afin de rendre plus clair le principe qui le sous-tend – à savoir que sa démarche permet d'apprécier la possibilité que l'éthique ne soit pas universelle. « Il me semble que la publication d'un livre qui défende le subjectivisme et la relativité ethniques est d'autant plus opportune que la majeure partie de la littérature éthique produite dans ce pays depuis le début du siècle a défendu la cause opposée [21]. » Abandonnant en grande partie la fameuse technique du couper-coller, dont il craignait qu'elle n'empêche le lecteur de voir la forêt derrière l'arbre [22], il produit une œuvre d'un tout autre ton. Beaucoup plus abstrait, en six grandes sections divisées en neuf chapitres, il expose à nouveau son argumentation avec un grand soin.

Il commence par esquisser son opposition à l'utilitarisme tel que celui de John Stuart Mill, qu'il considère comme une forme d'éthique « normative », et poursuit en affirmant dans le deuxième chapitre qu'il n'y a rien dans l'esprit humain qui soit de manière simple et essentielle un précepte « moral ». Au contraire (chapitres trois et quatre), la morale a toujours un fondement émotionnel, qu'elle exprime une approbation ou une désapprobation. Ces émotions, à leur tour, sont ancrées dans les perceptions sociétales de la façon dont nous devrions nous comporter les uns envers les autres, aussi ne peuvent-elles pas être d'origine individuelle. De surcroît, nous pouvons acquérir un tel comportement grâce à la capacité qu'ont les êtres humains de « sympathiser » ou d'avoir de l'empathie les uns pour les autres.

Les réactions morales sont donc des généralisations (chapitre cinq) fondées sur ce qui est considéré comme une conduite appropriée ou inappropriée, analyse qu'il étend à l'intentionnalité (chapitre six). Cela l'amène finalement à affirmer (chapitre sept) qu'il existe, dans la pratique, de grandes variations dans le comportement éthique des différentes sociétés et que ces différences doivent être dues à leur origine émotionnelle. L'ouvrage se termine (aux chapitres huit et neuf) par une discussion plus approfondie des théories universalistes, qu'il réfute en prenant notamment Kant comme exemple. L'œuvre se termine sur une note de défi :

J'ai essayé de montrer que dans ses prétendus diktats de la raison, l'arrière-plan émotionnel est explicite. Et si j'ai réussi une telle tentative dans le cas du plus grand de tous les rationalistes moraux, je me flatte de croire que j'ai, dans une large mesure, donné une force supplémentaire aux principaux arguments de ce livre : que la conscience morale est finalement basée sur les émotions, que le jugement moral manque de validité objective, que les valeurs morales ne sont pas absolues mais relatives aux émotions qu'elles expriment [23].

Lorsqu'il expose sa thèse, Westermarck cite une myriade de sources, aussi bien ethnographiques que philosophiques, s'engageant avec délectation avec certains des auteurs les plus connus. Selon Timothy Stroup, cependant, ses principales influences peuvent être réduites à quatre : David Hume, Adam Smith, James Frazer et Charles Darwin [24]. À Hume, Westermarck a emprunté l'idée cruciale qu'au cœur de la morale se trouve une réaction émotionnelle. Il est encore plus enthousiaste à l'égard d'Adam Smith, à propos duquel il écrit :

Je maintiens que la *Theory of Moral Sentiments* d'Adam Smith est la plus importante contribution à la psychologie morale d'un penseur britannique, et qu'elle l'est d'abord en raison de l'accent mis sur le caractère rétributif des émotions morales [25].

En effet, les premières lignes de *Theory of Moral Sentiments* de Smith montrent immédiatement tout ce que Westermarck en a retiré :

Aussi égoïste que puisse être l'homme, il y a évidemment des principes dans sa nature qui font qu'il s'intéresse à la fortune des autres, et qui lui rendent leur bonheur nécessaire, bien qu'il n'en tire rien d'autre que le plaisir d'en être témoin. De ce genre est la pitié ou la compassion, l'émotion que nous ressentons pour la misère des autres. (...) Le plus grand ruffian, le plus endurci violeur des lois de la société, n'en est pas tout à fait dépourvu [26].

Westermarck est parfois rejeté comme un évolutionniste typique pour la manière dont il présente ses arguments plus généraux [27]. Il est vrai qu'il faut prendre en compte la très forte influence de Darwin sur l'approche qu'il adopte pour pouvoir apprécier pleinement celle-ci. La qualité de l'empathie est, pour Westermarck, innée, quelque chose qui fait potentiellement partie de la composition biologique de l'*Homo sapiens*. En revanche, suppose-t-il, être capable de s'identifier aux autres représente un avantage évolutif pour les groupes

humains dans la mesure où c'est également essentiel à la coopération en tant que groupe ou en tant que famille. La question de savoir pourquoi cette qualité empathique devrait être présente chez l'être humain n'est pas une question qu'il juge troublante dans son argumentation. L'homme étant doté de cette capacité de socialisation et d'identification mutuelle, Westermarck estime avoir démontré son importance pour le comportement moral. Stroup en offre le résumé suivant, qu'on ne saurait, à mon avis, mieux formuler :

En raison de nos goûts et de nos aversions, de notre propension à la sympathie (qui a des connotations altruistes) et de nos croyances sur des sujets factuels, nous approuvons ou désapprouvons certaines intentions chez les autres et en nous-mêmes, et si on les envisage d'un point de vue désintéressé, impartial et général, cela nous pousse à appliquer des prédicats d'approbation ou de désapprobation morale à l'agent qui fait montre de telles intentions [28].

Si les racines de la pensée de Westermarck sont claires, qu'en est-il de son éclipse actuelle ? Qu'on l'ignore, injustement je pense, ne fait guère de doute. Non qu'il ne soit pas mentionné occasionnellement. Il l'est. Cependant, il n'occupe pas la position centrale qu'il mérite d'après notre vision des choses. L'exclure de la compréhension canonique des grands penseurs anthropologues signifie qu'il n'est pas pris en compte dans la littérature récente sur l'anthropologie et la morale. Prenons par exemple le volume, passionnant du reste, dirigé par Monica Heintz, publié en 2009. Presque tous ses contributeurs distingués affirment à des degrés divers que l'étude anthropologique de la morale est récente. Plutôt que de la situer dans le contexte des Lumières, auquel Westermarck appartient clairement, ils supposent qu'elle est en quelque sorte liée à l'émergence de la réflexivité post-moderne, et qu'elle date de quelques décennies seulement. Dans son introduction, Heintz écrit par exemple : «
Pouvons-nous préserver dans nos écrits la dignité d'autres cultures même si nous pouvons peut-être – en tant qu'individus – désapprouver leurs valeurs ? Ces questions délicates affleurent dans les débats postmodernistes [29] ». Sur la base de ce parti-pris, presque tous les articles de l'ouvrage considèrent l'histoire de ces enquêtes anthropologiques comme ayant à chaque fois un point de départ différent, mais quasiment toujours récent.

Pourquoi cette myopie historique devrait-elle être si aiguë ? Cela me semble dépendre en grande partie de la façon dont la directrice et les auteurs du volume abordent la question de savoir pourquoi ils ont été attirés par l'étude de la morale. Pour Westermarck, le relativisme de la morale est une question factuelle qui peut être discutée par la recherche et expliquée d'une manière qu'il qualifierait de scientifique. Ainsi, pour lui, la vérité est simplement qu'il n'y a pas, dans le monde, une seule manière de faire les choses du point de vue moral, et que toute proposition universaliste, comme celles avancées par Herbert Spencer ou John Stuart Mill, n'est pas défendable parce qu'elle est contredite par des faits que lui, Westermarck, a rassemblés. Ainsi, son relativisme et celui du post-modernisme semblent provenir de points de départ très différents : l'un dépendant d'une seule vérité, l'autre niant sa possibilité [30]. Il est donc peu probable que ceux qui considèrent la relativité comme émanant d'une incertitude postmoderne sur le statut existentiel de la réalité puissent prendre comme point

de départ un texte qui semble être au moins inspiré par une forme de positivisme évolutionniste [31].

Serait-ce le cas, il demeure un autre problème. Parue en 1906, l'œuvre de Westermarck semble avoir perdu la faveur des lecteurs bien avant l'émergence du postmodernisme. Comment expliquer ce trou ? Ici, nous pouvons identifier un certain nombre de changements, tous défavorables à Westermarck, qui demandent réflexion, mêmes s'ils sont apparemment simples. Le premier changement survient avec son ancien élève Malinowski. Bien que celui-ci ait été profondément influencé par Westermarck, et qu'il ait en fait repris nombre de ses préoccupations concernant la relation entre le comportement social et sa base biologique, le type d'ethnographie produite par Malinowski était déjà très différent de celui de Westermarck. Tout comme Gellner le remarque dans *Anthropology and Politics* (1995), Westermarck n'a tout simplement pas produit, et n'a pas voulu produire, les monographies fonctionnalistes qui ont abouti à ces ethnographies si denses et entrelacées, fondées sur une seule communauté, qui ont fini par caractériser cette école. Pour lui, la comparaison restait absolument vitale, et sa poursuite une partie inévitable de l'anthropologie, qu'elle soit ou non reconnue comme telle.

Le passage au fonctionnalisme structurel, qui s'est imposé dans les années suivantes, renforce ce rejet à deux reprises. Le premier rejet réside dans la réticence croissante à suivre le fonctionnalisme malinowskien, c'est-à-dire le lien putatif entre les institutions sociétales et la base biologique du comportement, que Malinowski avait de toute façon repris de Westermarck. C'est cette réfutation qui semble avoir uni dans le désaveu de leur professeur presque tous les auteurs du volume dirigé par Firth, *Man and Culture* (1957), qui devait pourtant célébrer l'œuvre de Malinowski [32]. Puis, le tournant vers la sociologie durkheimienne qui caractérisait les structuro-fonctionnalistes a entravé précisément les questions de l'individu et le rôle qu'elles jouaient dans l'éthique, que Westermarck trouvait si important. Comme l'écrit Laidlaw, dans sa conférence Malinowski, « For an Anthropology of Ethics and Freedom » : « La conception du social de Durkheim identifie si complètement le collectif avec le bien qu'une compréhension indépendante de l'éthique n'apparaît ni nécessaire ni possible [33]. »

De multiples raisons expliquent donc pourquoi Westermarck est passé de mode, comme il l'a lui-même souligné dans sa conférence Huxley, donnée vers la fin de sa carrière, qui se lit aujourd'hui comme un plaidoyer pro domo [34]. Pourtant, il y a peut-être aussi une autre cause sous-jacente à cette éclipse rapide. Au moment où la pensée de Durkheim a été introduite dans l'anthropologie sociale britannique par l'intermédiaire de Radcliffe-Brown, l'anthropologie elle-même avait changé d'orientation de sorte qu'elle se considérait comme pratiquant une forme d'induction [35] – outre qu'elle formulait l'hypothèse d'un accès aisé à la réalité extérieure. Tout ceci la met fortement en contraste avec la sophistication ultérieure du postmodernisme. Westermarck a été mis dans le même sac, à maintes reprises. Pourtant, Westermarck n'est pas aussi simple que cela. Bien qu'il croit assurément qu'il existe une réalité, et qu'il puisse y avoir une pensée rationnelle, son approche de la vie sociale est en fait

constructiviste [36]. Ceci, combiné avec sa propension à offrir des hypothèses claires et succinctes susceptibles d'être falsifiées, signifie qu'il est en réalité très proche d'une forme de déductivisme poppérien avant l'heure.

Mais ce n'est pas tout. La recherche de Westermarck sur la morale et l'individualité contient en même temps une prescription sociale. Il croit, tout comme Popper dans *The Open Society and Its Enemies* (1945), qu'en comprenant le fondement social de l'éthique et de la morale, il est possible pour la pensée – ou l'acteur rationnel – d'échapper aux rets de la société. Il n'explique pas clairement comment, dans la pratique, nous pouvons parvenir à cette indépendance par rapport à la vie sociale qui a constitué en premier lieu notre propre compréhension éthique, mais il la croit possible. En d'autres termes, pour Westermarck, son enquête morale porte en fin de compte sur la liberté individuelle : la manière dont l'acteur individuel peut échapper, par le biais de la réflexion rationnelle, aux pressions morales que la société lui impose.

Ainsi, la boucle est bouclée, nous revenons aux Lumières. En affirmant que les restrictions de la société pesant sur les individus peuvent être surmontées par une meilleure compréhension de la condition humaine, Westermarck se rattache consciemment à cette tradition scientifique antérieure qui supposait qu'on peut s'efforcer de devenir un penseur autonome, que nous ne sommes pas toujours sous l'emprise des émotions collectives et des jugements moraux qui en découlent. Son œuvre, par conséquent, est, tout comme ses arguments intellectuels manifestes, un plaidoyer beaucoup plus concret en faveur de la liberté individuelle.

L'unanimité d'opinion qui caractérisait au départ les membres d'une même unité sociale a été perturbée par son avancement sur le plan de la civilisation. Se levèrent des individus qui trouvèrent des défauts aux idées morales prévalant dans la communauté à laquelle ils appartenaient, les critiquant sur la base de leurs propres sentiments individuels. (...) À mesure que progressait la civilisation, la conscience morale a tendu vers une plus grande égalisation des droits, vers un élargissement du cercle dans lequel les mêmes règles morales sont tenues pour applicables. Et ce processus a été largement dû à l'exemple d'individus influents et à leurs efforts pour élever l'opinion publique au niveau de leur propre conception du bien [37].

Conclusion

Dans cet article, je défends plusieurs points qui sont liés. Je suggère, à son niveau le plus simple, que nous devons parler non pas du séminaire de Malinowski mais des séminaires d'anthropologie à la LSE. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions avoir une compréhension nuancée de la façon dont l'anthropologie moderne s'est formée de plusieurs fils. Je suggère en outre qu'il existe plus d'une sorte de relativisme, ou plutôt que le relativisme peut émerger de différentes positions philosophiques, et que nous devons en tenir compte lorsque nous examinons l'histoire de l'étude des liens entre anthropologie et morale par notre discipline.

Tout en étant un anthropologue pionnier, Westermarck, dans sa propension à regarder vers les grands penseurs moraux du Siècle des Lumières, agit comme un pont entre les deux courants de pensée dans des œuvres majeures et lumineuses qui récompensent d'une lecture attentive aussi bien aujourd'hui qu'à l'époque où elles furent écrites. La raison pour laquelle on n'a pas compris qu'il était un pionnier s'explique partiellement par les changements de mode dans la mesure où il semble avoir été pris au piège d'une transformation rapide au moment où l'anthropologie réussit finalement à s'institutionnaliser comme une discipline universitaire majeure.

Cependant, cette éclipse, même si elle est partielle, doit aussi être en partie liée à la façon dont l'histoire de l'anthropologie est écrite et vécue par les générations qui se succèdent ; il existe une très forte tendance à considérer l'histoire de notre discipline comme une série d'idées dominantes remplacées, à juste titre, par d'autres à chaque décennie. Cela peut bien fonctionner comme argument pour obtenir la reconnaissance de ses pairs, mais il en résulte des études historiques très médiocres. En fait, les disciplines se construisent à travers de multiples centres et acteurs qui interagissent mutuellement et qui se chevauchent dans le temps. Examiné en détail, le développement progressif de l'anthropologie ressemble plus à un palimpseste qu'à une série de couches discrètes, avec différents praticiens qui viennent au premier plan et d'autres qui continuent d'agir à l'arrière-plan ; même s'ils ne sont plus éminents, ils restent toujours en interaction et sont toujours influents de façons qui ne deviennent claires que si on les cherche. En termes archéologiques, nous pouvons dire qu'en réalité la stratigraphie des efforts disciplinaires est brouillée, avec toutes sortes d'efforts intellectuels poursuivis simultanément plutôt qu'exclusivement ; et la chronologie interne des différentes couches peut s'entremêler au fur et à mesure qu'elle est bousculée et tirée par les événements. Seuls les interprètes postérieurs l'aplanissent en développements discrets, étape par étape, où chacune est séparée de l'étape précédente. Je crains que ce dernier processus ne soit la raison principale pour laquelle on se souvient si peu de Westermarck comme d'un fondateur.

Pourtant, si nous examinons la trajectoire historique de l'anthropologie depuis les penseurs des Lumières jusqu'à sa période moderne, c'est vers Westermarck que nous devons nous tourner parce qu'il en est un maillon essentiel. En fin de compte, est-ce une si mauvaise chose de le reconnaître comme tel, du point de vue de notre compréhension de l'anthropologie aujourd'hui ? Je ne le pense pas. L'anthropologie, quelle que soit la grille d'analyse théorique que nous souhaitons utiliser pour traiter notre sujet, concerne notre connaissance du monde extérieur. Même si nous craignons d'être pris dans le rationalisme des Lumières, nous lui devons l'anthropologie moderne, car sans les Lumières nous n'aurions guère pu développer la position relativiste qui est essentielle à notre discipline, quel que soit le type de relativisme que nous professons. Tout comme nous pouvons difficilement nier l'influence des préceptes des Lumières, il est de loin préférable d'approfondir notre compréhension des trajectoires disciplinaires qui ont mené du XVIIIe siècle à aujourd'hui, plutôt que de les négliger.

Références

- Benthall, J. 2015. "Charity", In D. Fassin (dir.), *A Companion to Moral Anthropology*, Oxford : Wiley, p. 359-375.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bourqia, R. & Al Harras, M. (dir.) 1993. *Westermarck et la société marocaine*. Rabat : Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat.
- Brown, K. 1982. "'Curse' of Westermarck", *Ethnos* 47(3-4) : 197-231.
- Douglas, M. 1988. "How Institutions Think", in J. Siikala, U. Vuorela & T. Nisula (dir.), *Developing Anthropological Ideas : The Westermarck Memorial Lectures 1938-1997*, Vol. 41, Finland : Transactions of the Finnish Anthropological Society.
- Evans-Pritchard, E. E. 1950. 'Social Anthropology Past and Present', *Man*, 50 : 118-124.
- Evans-Pritchard, E. E. 1981. *A History of Anthropological Thought*, A. Singer (dir.). London : Faber.
- Fassin, D. (dir.) 2015. *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford : Wiley.
- Firth, R. (dir.) 1957. *Man and Culture : An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London : RKP.
- Fletcher, R. 1982. "On the Contribution of Edward Westermarck. The Process of Institutionalisation : A General Theory", in T. Stroup (dir.), *Edward Westermarck : Essays on His Life and Works*, Vol. 34, Helsinki : Societas Philosophica Fennica, p. 195-218.
- Gellner, E. 1958. "Review of Firth (1957)", *Universities Quarterly* 13(1) : 86-92.
- Gellner, E. 1985. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gellner, E. 1995. *Anthropology and Politics*. Oxford : Blackwell.
- Handler, R. 1985. "Edward Westermarck : Essays on His Life and Works by Timothy Stroup", *American Anthropologist*, new ser., 87 (3) : 684-685.
- Heintz, M. (dir.) 2009. *The Anthropology of Moralities*. Oxford : Berghahn,
- Husbands, C. 2019. *Sound and Fury : Sociology at the London School of Economics and Political Science, 1904-2015*, London : Palgrave.
- Lagerspetz, O. & K. Suolinna 2014. *Edward Westermarck : Intellectual Networks, Philosophy and Social Anthropology, Commentationes scientiarum socialium*, Vol. 77. Sastamala : Finnish Society of Science and Letters.
- Lagerspetz, O., J. Antfolk, Y. Gustafsson & C. Kronqvist (dir.) 2017. *Evolution, Human*

- Behaviour and Morality : The Legacy of Westermarck*. London : Routledge.
- Laidlaw, J. 2002. "For an Anthropology of Ethics and Freedom", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2) : 311-332.
- Lowie, R. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York : Farrar et Rinehart.
- Malinowski, B. 1913. *The Family among the Australian Aborigines*. London : University of London Press.
- Montague, A. 1982. "Edward Westermarck ; Recollections of an old Student in Young Age",. in T. Stroup (dir.), *Edward Westermarck : Essays on His Life and Works*, Vol. 34, Helsinki : Societas Philosophica Fennica, pp. 63-70.
- Popper, K. 1945. *The Open Society and Its Enemies*. London : Routledge and Kegan Paul Ltd, 2 vol.
- Pro Finlandia, Les adresses internationales à S. M. l'Empereur-grand-duc Nicolas II. Conférence internationale de la paix*, 1899. Berlin : Commission chez Otto Mertz.
- Shankland, D. (dir.) 2014. *Westermarck, Occasional paper No. 44 of the Royal Anthropological Institute*. Canon Pyon : Sean Kingston Publishing.
- Shankland, D. 2016. "Review of A. Kuper", *Anthropology and Anthropologist : The British School in the Twentieth Century* (Fourth edition, 2015)' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(3) : 739-740.
- Smith, A. 1759. *A Theory of Moral Sentiments*, London : A Millar.
- Stafford, C. 2000. *Separation and Reunion in Modern China*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Stocking, Jr., G. W. 1995. *After Tylor. British Social Anthropology 1881-1951*. Wisconsin : University of Wisconsin Press.
- Stroup T. (dir.) 1982a. *Edward Westermarck : Essays on His Life and Works*, Vol. 34. Helsinki : Societas Philosophica Fennica.
- Stroup, T. 1982b. *Westermarck's Ethics*. Abo : Publications de l'Institut de recherche de la Fondation Akademi.
- Stroup, T. 1984. 'Edward Westermarck : A Reappraisal', *Man*, new ser., 19 (4) : 575-592.
- Westermarck, E. 1891. *A History of Human Marriage*, London : Macmillan.
- Westermarck, E. 1906-8. *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London : Macmillan, 2 vols.
- Westermarck, E. 1914. *Marriage Ceremonies in Morocco*, London : Macmillan, 2 vols.

- Westermarck, E. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*, London : Macmillan, 2 vols.
- Westermarck, E. 1929. *Memories of my Life*. Trad. par Anna Barwell. London : George Allen & Unwin.
- Westermarck, E. 1930. *Wit and Wisdom in Morocco. A Study of Native Proverbs by Edward Westermarck with the assistance of Shereef Abd-es-Salam El-Baqqali*. London : George Routledge & Sons.
- Westermarck, E. 1932. *Ethical Relativity*. London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Westermarck, E. 1936. "Methods in Social Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 66 (juillet-décembre) : 223-248.
- Westermarck, E. 1939. *Christianity and Morals*. London : Kegan Paul.
- Wolf, A. 1995. *Sexual Attraction and Childhood Association : A Chinese Brief for Edward Westermarck*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Young, M. 2004. *Malinowski : Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. New Haven : Yale University Press.

[1] Cet article, traduit de l'anglais par Frederico Delgado Rosa et révisé par Annick Arnaud et Christine Laurière, est une version adaptée à partir de D. Shankland, "Westermarck, Moral Behaviour and Ethical Relativity." Plenary Address, ASA Conference "Anthropology and the Enlightenment." Edinburgh, June 2014. *Yearbook of the Centre for Cosmopolitan Studies*, 2014 (1). <http://ojs.st-andrews.ac.uk/index.php/y/cs/article/view/953/771>. David Shankland est directeur du Royal Anthropological Institute et professeur honoraire d'anthropologie à l'University College London, courriel : d.p.shankland@therai.org.uk.

[2] Lowie écrit dans *History of Ethnological Theory* : « Avec Westermarck, le lecteur a le sentiment désagréable que rien ne l'intéresse moins que de comprendre les tribus primitives. (...) De nombreux exemples, choisis ici et là, montrent son inaptitude à l'ethnographie » (1937 : 97). Fletcher écrit : « La plupart des sociologues du XIXe siècle provoquent de nombreuses discussions mais sont peu lus. Quant à Westermarck, on n'en parle même pas » (1982 : 195). On peut noter que Westermarck est traité de manière plus approfondie dans Stocking, Jr. (1995 : 151-163), mais – ironiquement, compte tenu de l'auteur – d'une manière plutôt présentiste qui ne permet pas que les préoccupations de Westermarck se manifestent clairement, conduisant alors au même résultat.

[3] Westermarck (1929).

[4] Evans-Pritchard écrit, par exemple : « Une des principales causes de confusion, non seulement dans les écrits de McLennan, mais aussi dans ceux de ses contemporains, est l'aveuglement quant à la priorité

sociale de la famille. Chez les peuples les plus primitifs, on trouve les institutions du mariage et de la famille, et ceci quelle que soit la grande diversité des autres institutions auxquelles elles peuvent être associées ; mais la thèse de MacLennan dépend entièrement du dogme selon lequel ni l'une ni l'autre n'existent dans la société primitive. C'était un axiome de l'époque (Maine était une exception notoire) ; l'idée n'a pas été dissipée avant Westermarck et Malinowski). » (1981 : 67).

[5] Pour une déclaration récente, voir Wolf : « Je suis sûr que nous entendrons à nouveau les applaudissements avec lesquels l'hypothèse de Westermarck a été accueillie. La raison en est simple : Westermarck avait raison ! » (1995 : 101) Nous devrions également noter ici que Charles Stafford à la LSE, peut-être influencé par le remaniement opéré par Wolf des théories de Westermarck, intègre celles-ci dans sa pensée. Voir, par exemple, Stafford (2000).

[6] Il a été publié sous le titre *Pro Finlandia* (1899). Voir aussi Lagerspetz *et al.* (2017) et Lagerspetz et Suolinna (2014). Ou encore Shankland (2014 : introduction), qui reproduit une lettre dans laquelle Westermarck décrit son désir d'aider la cause.

[7] Voir par exemple Gellner (1995 : 235-236) ou Handler (1985 : 684).

[8] Bourdieu (1977). Sur la contribution ethnographique de Westermarck, que je n'ai pas traitée ici, voir Bourqia et Al Harras (dir.) 1993, et aussi l'essai suggestif de Brown (1982).

[9] Par exemple, son ouvrage *Wit and Wisdom in Morocco A Study of Native Proverbs* (1930) a été publié par Edward Westermarck 'with the assistance of Shereef Abd-es-Salam El-Baqqali'.

[10] Westermarck (1936).

[11] NdT : Homme politique britannique, membre du Parti Libéral.

[12] La chaire Martin White a été créée grâce à une dotation de James Martin White, qui a donné 1000 £ pour encourager le début de la sociologie à la LSE. Voir Husbands (2019).

[13] Malinowski lui-même en était conscient. Voir Young (2004 : 172-174) : « Malinowski aimait énormément Westermarck, et l'affection était mutuelle. (...) Après avoir accompli son propre travail de terrain exceptionnel aux îles Trobriand, Malinowski rendit un hommage sincère à la réussite de Westermarck au Maroc. (...) Plusieurs années plus tard, il reconnut l'œuvre de ce mentor comme étant « celle à laquelle [il doit] plus qu'à toute autre influence scientifique. » (2004 : 173).

[14] Voir par exemple sa conférence Huxley (Westermarck 1936) ou son article sur les survivances, republié dans Shankland (2014).

[15] Ce point est abordé un peu plus en détail dans Shankland (2014 : introduction). Voir aussi le souvenir de Montague des séminaires (1982) et le commentaire de Malinowski lui-même sur Westermarck (1913 34).

[16] Westermarck (1906-1908 : 738).

[17] Westermarck (1906-1908 : 740).

[18] Des extraits de ces revues sont fréquemment cités comme une forme de publicité dans les publications de Westermarck, par exemple, voir l'annonce recto-verso « Par le même auteur », qui suit la page 422 de son ouvrage *Marriage Ceremonies in Morocco* (1914).

[19] Voir Lagerspetz et Suolinna (2014), ainsi que les chapitres pertinents de Shankland (2014).

[20] Dans *A Companion to Moral Anthropology*, Benthall commence son essai par ces mots : « Aucun anthropologue n'a publié de comparaison mondiale des traditions caritatives depuis le chapitre sur 'la charité et la générosité' d'Edward Westermarck. (...) Ce collage frazérien de bribes historiques et ethnographiques, beaucoup moins substantiel que sa monographie *Ritual and Belief in Morocco*, ne manquera pas d'éloigner les lecteurs un siècle plus tard (...). Mais si l'on n'en tient pas compte, les conclusions auxquelles il parvient sont un point de départ pour la réflexion » (2015 : 359).

[21] Westermarck (1932 : xviii).

[22] La phrase complète est la suivante : « Je me suis efforcé de formuler plus précisément mes vues par des corrections et des ajouts ; et de les faire ressortir plus clairement en les détachant de la masse des détails anthropologiques et historiques pour que l'arbre ne cache pas la forêt à mes lecteurs. » (Westermarck 1932 : xviii).

[23] Westermarck (1932 : 289).

[24] Stroup (1982b : 126-127). Voir aussi Stroup (1984).

[25] Westermarck (1932 : 71).

[26] Smith (1759 : 1).

[27] Par exemple, Handler (1985 : 684).

[28] Stroup 1982a : 186.

[29] Heinz (2009 : 1).

[30] Sur ce point, voir les essais dans Gellner (1985).

[31] En parallèle, voir la remarque de Didier Fassin dans son introduction au *Companion to Moral Anthropology* publié chez Wiley : « Il y a toujours un élément d'arbitraire dans le choix des pères fondateurs et on aurait pu proposer, entre autres, Westermarck pour son ouvrage monumental *The Origins and Development of the Moral Ideas* (...) mais [cet] ouvrage n'a pas influencé de manière significative la façon dont nous pensons la moralité et l'éthique dans les sciences sociales. » (2015 : 10).

[32] Voir le commentaire à cet égard par Gellner (1958) dans son compte rendu de *Man and Culture*.

[33] Laidlaw (2002 : 312).

[34] Westermarck (1936).

[35] Il y a plusieurs façons de le démontrer : par exemple, c'est la position qu'attaque Evans-Pritchard dans son célèbre *Social Anthropology Past and Present* (1950).

[36] Sur cet aspect, voir les commentaires au sujet de Westermarck et Hume dans Douglas, 'How Institutions Think' (1998 : 57-76).

[37] Pour un commentaire à ce sujet, voir Shankland (2016),