

## Anthropologie et Sociétés



Ruth MACKLIN, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, 290 p., bibliogr., index.

Raymond Massé

Volume 24, numéro 2, 2000

Anthropologie, relativisme éthique et santé

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015654ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015654ar>

[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 ce compte rendu

Massé, R. (2000). Compte rendu de [Ruth MACKLIN, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, 290 p., bibliogr., index.] *Anthropologie et Sociétés*, 24(2), 149–152. <https://doi.org/10.7202/015654ar>



Ruth MACKLIN, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford et New York, Oxford University Press, 1999, 290 p., bibliogr., index.

Le livre de Macklin est un plaidoyer contre le relativisme éthique dans l'acceptation radicale qu'utilisent en particulier certains courants de pensée dont le postmodernisme et le féminisme. Philosophe de profession, mais forte de plusieurs années d'expérience d'expert-conseil dans des programmes de développement en santé de plusieurs pays d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie, Macklin tente d'identifier les balises de l'acceptable et de la tolérance. À travers cinq chapitres consacrés à l'analyse éthique de sujets comme les relations médecins-patients, la pertinence de rendre public un diagnostic de maladie fatale, le consentement éclairé, la mort cérébrale, la transplantation d'organes, les mutilations sexuelles chez les femmes, la sélection sexuelle des enfants à naître, la gestion de la fertilité féminine, ou l'applicabilité des règles occidentales d'éthique de la recherche en contexte transculturel, Macklin en conclut que l'éthicien se doit de fuir les positions absolutistes, tant relativiste qu'universaliste. L'éthique n'est pas l'affaire d'applications mécanistes d'algorithmes ou d'arbres de décisions. Elle défend de façon tout à fait convaincante l'idée voulant que les droits de la personne, tels qu'exprimés dans les chartes internationales, n'en constituent pas moins des balises acceptables universellement pour délimiter l'acceptable. L'arbitrage entre les valeurs sous-jacentes à ces droits doit se faire par le recours à l'approche principielle (application des principes canoniques au cœur de la bioéthique occidentale) à condition d'en faire, là aussi, une application nuancée et sensible au contexte sociétal et culturel.

Le lecteur trouvera dans les deux premiers chapitres une synthèse intéressante des principaux arguments avancés par les philosophes et les anthropologues pour défendre ou pourfendre les relativismes culturel et éthique. Mais l'une des contributions les plus intéressantes (chapitre 3) est la critique qu'elle adresse à l'utilisation du « respect des traditions » comme argument éthique. Un gouvernement peut-il légitimement interdire le sacrifice humain d'enfant pratiqué par des groupes autochtones (au Chili) pour s'assurer de la régularité des pluies ou est-ce considéré comme une intrusion impérialiste dans la culture locale ? Le respect des croyances voulant que l'affleurement du clitoris par la tête du bébé naissant puisse générer la folie ou qu'un clitoris non « traité » grandira pour atteindre la taille d'un pénis, légitime-t-il la clitoridectomie ? Ces exemples soulèvent le concept de relativisme épistémologique que Macklin définit ainsi de façon quelque peu abrupte : « Aucun système de croyance ne peut être considéré comme plus valide que les autres. Les croyances fondées sur la science moderne ne sont pas plus vraies que celles fondées sur le mythe ou la superstition<sup>1</sup> » (p. 8). Est-ce suffisant pour affirmer que le respect de la tradition doit être considéré comme l'égal des quatre principes de bioéthique (justice sociale, bienfaisance, non-malfaisance, respect de la personne) ? Aucunement, répond-elle. « Le simple fait que ce soit une "tradition" ne nous dit rien sur la valeur morale qui doit lui être

1. Nous avons traduit les citations.

attachée » (p. 81). La responsabilité des anthropologues envers les populations étudiées ne doit pas signifier la défense de coutumes et de traditions qui causent des torts physiques ou autres (p. 32). Les croyances, les rituels et les pratiques ne méritent pas d'être respectés et défendus du simple fait qu'ils existent ou qu'ils s'inscrivent dans la tradition. Il faut d'abord les soumettre au test des principes éthiques majeurs et se poser les questions suivantes : cette coutume traditionnelle opprime-t-elle systématiquement certains sous-groupes de la population ? Engendre-t-elle plus de conséquences négatives que de bénéfiques pour l'ensemble de la collectivité ? Implique-t-elle la coercition des individus, même si c'est au profit des bénéfiques présumés pour eux ou la collectivité ? (p. 58-59). La tradition est malheureusement trop souvent invoquée comme « excuse classique pour justifier toutes sortes de corruptions et malfaisances partout dans le monde » (p. 64).

Macklin relève, de même, l'existence d'enjeux politiques manifestes consciemment ignorés par les relativistes. « Le maintien des traditions est une injonction commode pour les gens au pouvoir — généralement les défenseurs du *statu quo* — pour conserver le système qui préserve leur pouvoir » (p. 59). La réalité est que dans toutes les sociétés où elle a participé à des débats éthiques, existent des sous-groupes qui combattent les effets pervers des traditions, au prix de subir l'accusation d'être dupes des visées de l'impérialisme éthique occidental. Globalement, si le respect des traditions peut être invoqué comme « explication » de la perpétuation des coutumes, il ne peut constituer une argumentation suffisante pour leur « justification ». L'absence d'une telle distinction biaise la réflexion anthropologique sur l'éthique des pratiques sociales. On confond relativisme descriptif et cognitif avec relativisme éthique. C'est cette confusion qui, à mon avis, continue aussi de limiter la portée des contributions de l'anthropologie au champ de l'éthique.

L'approche principliste (*principlist*) lui semble utile pour juger du caractère éthique, et de là, tolérable, de certaines pratiques. Mais Macklin s'insurge contre le confinement à un absolutisme ou un relativisme extrêmes. Il y a place, selon elle, pour un universalisme nuancé. Elle donne en exemple le cas du respect de la vie privée. En Chine, par exemple, les dossiers médicaux des patients sont accessibles à tous et chacun. Le cycle menstruel de la femme est exposé à tous à l'hôpital, voire dans le milieu de travail. Le statut de VIH positif est révélé par les médecins aux employeurs. Les deux premiers exemples constituent une application locale de normes sociales. Leur non-respect n'entraîne pas de conséquences graves pour l'individu. Dans le dernier exemple, toutefois, les conséquences en termes de stigmatisation sociale sont graves. Le bris de confidentialité peut relever d'une norme sociale acceptable dans certains contextes culturels, mais pas toujours. Ainsi, Macklin considère la vie privée comme un concept intermédiaire plutôt que comme une valeur éthique fondamentale du genre de la liberté. C'est la distinction philosophique qu'elle apporte entre les principes éthiques et les règles de conduite que l'on en tire. Par exemple, le fait d'informer ou non un patient de son état de santé relève d'une règle de conduite qui n'invalide pas le principe fondamental de respect de la personne. Le problème est que, souvent, le médecin ne prend pas le temps ou ne fait pas l'effort pour évaluer si le patient souhaite savoir la vérité ou non sur son état. Le principe d'autonomie n'oblige pas à dire la vérité, mais à évaluer si le patient souhaiterait la connaître. Il s'agit d'une position universaliste formulée dans des termes relativistes. En fait, le principe de respect de la personne est, pour l'auteur, plus large et englobe celui d'autonomie. On peut respecter la personne sans respecter intégralement son autonomie (p. 112). Les principes sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes pour juger sur une base transculturelle. Ils constituent aussi des outils favorisant le progrès moral. Non seulement ils facilitent la communication interculturelle, mais ils outillent les collègues des sociétés non occidentales pour formuler une argumentation persuasive en faveur du changement. La position originale de Macklin est que le principlisme (*principlism*) peut ainsi devenir un outil de

changement et non seulement un outil de renforcement du *statu quo* par le biais d'un impérialisme éthique.

On arrive ici au cœur de l'argumentation de l'auteur pour un universalisme nuancé. Sa position repose sur deux arguments de base. Le premier est que les défenseurs du relativisme confondent allègrement justification et explication des pratiques. « It is one thing to provide an explanation of why an individual or an entire culture holds certain beliefs and acts in certain ways. It is quite another thing to provide a justification for those belief and actions » (p. 24). Le second est à caractère utilitariste et demande « whether the consequences of traditional practices provide an objective basis for making ethical judgments. If a cultural practice produces manifest suffering or produces lifelong physical disability, there are good grounds for judging that practice to be ethically wrong » (p. 24). L'analyse détaillée que fait Macklin des pratiques de mutilations sexuelles (chapitre 3), l'amène à suggérer que les coûts importants assumés par la femme (risques d'hémorragie et d'infection, perte de jouissance, douleur, etc.) ne sont pas compensés par des gains quelconques ni pour elle ni pour la collectivité. Donc implicitement, pour Macklin, la souffrance manifeste ou les blessures physiques à long terme constituent les critères qui balisent les limites du tolérable.

Le livre débute par l'affirmation voulant que « sans principes qui serviront d'idéaux à défendre, il ne peut y avoir de "progrès moral" » (p. 24). La saveur évolutionniste de ce concept fera réagir de nombreux anthropologues. Or, si l'on peut établir des critères transculturels de définition du mieux et du pire, le concept d'impérialisme éthique devrait laisser place à celui de « réforme » selon Macklin. Plus, « si les valeurs supposées "supérieures" expriment ce que l'on peut tenir pour être des droits humains, il peut alors exister une obligation éthique de tenter d'apporter le changement dans des cultures ou des sociétés qui violent ces droits » (p. 25). Macklin plaide donc pour une éthique engagée. Et la meilleure façon d'apporter ces changements est de « former des alliances avec les gens qui, à l'intérieur de ces cultures, souhaitent que ces changements surviennent » (p. 25). En dépit d'une propension de l'humanité à ne pas tirer les leçons nécessaires des multiples guerres, génocides ou de l'exploitation économique, Macklin voit dans la condamnation morale quasi universelle du nazisme et de la discrimination raciale et l'introduction du concept de droits de l'homme dans les relations internationales, tout au moins dans le discours, des marqueurs d'une certaine évolution morale de l'humanité. Deux critères peuvent être utilisés, selon elle, pour mesurer le degré de progrès moral : 1) le principe de « humaneness », « the sensitivity to (less tolerance of) the pain and suffering of human beings [...] as expressed in laws, customs, institutions, and practices » (p. 251). Ce principe est connoté par les valeurs de compassion, d'empathie, de considération pour la souffrance de l'autre ; 2) le principe de « humanity », « the recognition of the equal worth and basic autonomy of every human being » (p. 251). Ce second principe repose sur ce qui démarque fondamentalement l'humain des autres espèces animales. Le progrès moral se manifeste à travers divers signes, tels des lois, des règles, qui expriment le respect de ces deux principes (p. 252). Le concept de « droits de l'homme » synthétise ces deux principes. Or, ces droits de l'homme ne peuvent être contournés que lors de circonstances très graves telles des famines, une guerre, une épidémie. Macklin conclut que :

aller au-delà du relativisme ne conduit pas à embrasser l'impérialisme éthique. La reconnaissance de l'existence des principes éthiques universels n'est pas un engagement envers l'absolutisme moral. Les principes éthiques requièrent toujours une interprétation lorsqu'ils sont appliqués à des institutions sociales particulières comme les systèmes de soins de santé ou la médecine. Dans le particulier, il y a suffisamment de place pour une tolérance envers la diversité culturelle (p. 274).

Le lecteur anthropologue trouvera dans cet ouvrage l'une des argumentations les mieux construites en faveur d'un universalisme nuancé. Invoquer le manque d'expertise lié aux terrains prolongés ne sera pas suffisant pour discréditer l'un des plaidoyers les plus virulents « contre le relativisme ».

*Raymond Massé*  
 Département d'anthropologie  
 Université Laval  
 Sainte-Foy (Québec) G1K 7P4  
 Canada  
 Raymond.Masse@ant.ulaval.ca

---

**Bernard HOURS, *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*. Paris, L'Harmattan, 1998, 173 p., bibliogr.**

On pourrait dire que le livre de Bernard Hours porte sur les erreurs de la bonne conscience et sur la constance de cette bonne conscience à les transformer en fautes. Si l'on suit l'auteur, ce qui deviendra l'idéologie humanitaire commence en 1970-1980. Elle fait suite au tiers-mondisme, à la décolonisation qui, elle-même, avait été précédée du colonialisme et de l'aventure missionnaire. L'humanitaire consiste d'abord en des décisions d'individus et de petits groupes occidentaux prêts à prendre en charge matériellement, autant qu'ils le peuvent, d'autres petits groupes et d'autres individus qu'eux-mêmes, non pas en Occident, mais en Asie, en Afrique ou ailleurs. Jusque là, rien que de très louable : Terre des Hommes, le CIMADE, Médecins sans Frontières s'engagent sur cette piste. Mais, si l'on comprend bien l'auteur, l'affaire se complique, notamment dans la décennie 80, quand ces individus et ces groupes font appel, peu à peu et à grand renfort de publicité, non seulement à l'opinion publique, mais à la bourse des personnes et des familles « occidentales », ainsi qu'aux subventions d'organisations internationales.

C'est là, nous semble-t-il comme à l'auteur, que le tournant est pris de l'humanitaire (peu critiquable en soi) à l'idéologie humanitaire. Bernard Hours donne une définition incomplète de l'idéologie, en n'insistant pas assez, comme le fait Marx, sur son côté mystificateur qui vient de ce que, se fixant, elle se prétend, dans son domaine, vérité et seule vérité. En revanche, il déconstruit admirablement cette idéologie humanitaire, montrant qu'elle victimise abstraitement des démunis non situés dans leur contexte politique, social, culturel, économique. Ses tenants, non seulement ne parviennent pas réellement, trop souvent, à secourir, mais servent parfois de caution soi-disant humanitaire à des régimes politiques dictatoriaux ou totalitaires.

Bernard Hours ne met pas en doute la bonne foi des « humanitaires ». Mais il stigmatise leur manque de lucidité, leur naïveté, et, pour tout dire, leur bonne conscience (mot qu'il n'emploie pas). Le rapport à l'autre — qui, contrairement à ce que dit l'auteur, n'appelle pas, à proprement parler, le rendu, c'est à dire l'échange — est néanmoins vicié, puisque l'autre n'est pris en compte *que* sous sa forme victimaire. L'altérité, qui, quand elle devient rapport à l'autre, est toujours historicisée, culturalisée, socialisée, se trouve donc quelque peu effacée, « perdue » à cause de l'idéologie humanitaire.

L'auteur dénonce l'usage que les « humanitaires » font des droits de l'homme pour soutenir leur idéologie. Il cite les ONG (Organisations non gouvernementales) du Bangladesh qui, selon lui, ont réellement réussi à aider des Bangladeshi à travers leur propre