

L'UNIVERSEL CONCRET : L'UNITÉ DE L'HOMME ET SA NATURE CULTURELLE

Stéphane Vibert

Département d'anthropologie et de sociologie, Université d'Ottawa

Explicitement ou implicitement, la connaissance socio-anthropologique s'est toujours trouvée confrontée à la question de sa vérité comme description du monde et de son extension en tant que discipline institutionnelle, autrement dit à la question de son statut épistémologique au sens large. Comme on le sait, les sciences sociales sont nées dans le courant du XIX^e siècle à la faveur d'une rupture avec les pensées religieuse et philosophique, considérées comme trop spéculatives et abstraites, en un mot par trop « métaphysiques ». La prétention à la scientificité de la sociologie et de l'anthropologie s'est historiquement fondée sur la capacité d'une raison humaine à obtenir, par certaines méthodes codifiées comme l'expérimentation ou l'observation, un savoir clair et définitif sur la réalité des choses et du monde. Il est donc tout à fait logique que, à la recherche de lois causales notamment, les sciences sociales se soient beaucoup nourries des modèles proposés par les sciences naturelles, à commencer par le mécanisme de la physique ou l'organicisme de la biologie.

Ce bref rappel de faits bien connus a seulement pour but de faire ressortir l'inscription de la connaissance anthropologique dans un cadre épistémologique bien spécifique, souvent désigné comme « positiviste », à la fois objectif, rationnel et universaliste. L'éloignement de cet ancrage scientifique originel, la répudiation assumée de tout ethnocentrisme sur le plan des pratiques et valeurs, l'émergence d'une démarche jugée plus interprétative et compréhensive qu'explicative et causaliste, ainsi que la vulgarisation de quelques données spectaculaires concernant des mœurs ou des coutumes exotiques ont cependant largement contribué, notamment hors du champ des ethnologues eux-mêmes, à nourrir la réputation d'un « relativisme radical » anthropologique, qui au bout du compte aboutirait à l'incommensurabilité ou la non-communication des cultures entre elles.

Pourtant – ce sera le premier point souligné par ce texte –, non seulement une certaine forme de validité universelle paraît-elle toujours engagée dans tout processus de connaissance humaine, fût-il le plus contextualisé et localisé possible, mais surtout, il convient de rappeler que le savoir anthropologique s'est depuis l'origine constitutivement situé en rapport à un certain universalisme, même quand il s'agissait d'en dénoncer moult aspects historiquement condamnables sous les traits de la colonisation ou de l'impérialisme civilisateur de l'Occident. Pour ainsi dire, la question ne serait pas ici pour l'anthropologie de s'affirmer « pour » ou « contre » l'universalisme, mais de s'interroger sur la *forme* d'universalisme la plus pertinente à titre de pôle de référence privilégié. Ce bref retour sur les grandes orientations générales défendues successivement au sein de la discipline anthropologique nous permettra dans un deuxième temps de reprendre le rapport théorique entre universalisme et relativisme, afin d'en déployer les sous-entendus et les implications. Pour le dire dès avant, il s'agira de montrer que l'antinomie universalisme / relativisme ne saurait être trop radicalisée, à moins d'aboutir à des apories logiques et morales insurmontables, et qu'elle doit donc être dépassée dans sa forme dichotomique. Plutôt que sous la forme d'une opposition, il serait plus pertinent de visualiser cette relation comme une gradation en degrés venant qualifier les formes d'humanité concrètes inscrites dans l'histoire. Mais d'un autre côté, cette polarité universalisme / relativisme sur un même continuum ne pourrait être considérée comme définitivement dépassée qu'au prix d'un appauvrissement de la réalité et de sa connaissance. Considérer ce rapport universalisme / relativisme *en tension* (c'est-à-dire à la fois nécessaire et irréductible), comme traduisant les deux pôles logiques et structurels possibles de la relation à l'autre, incite à lui refuser les traits d'une alternative, à en récuser le caractère apparemment binaire et antinomique, censé pouvoir se résoudre soit par un choix entre les deux, soit par l'espérance d'une synthèse réconciliatrice. Cela nous conduira dans une troisième partie à présenter la notion de société comme « universel concret », qui, dans le cheminement parfois complexe et douloureux du décentrement comparatif, cherche justement à exprimer cette tension, à la fois en préservant, d'une part, la spécificité relative des mondes humains socio-historiques cohérents et signifiants, et d'autre part, en décrivant la nature universellement culturelle de l'humain, une nature qui ne se déploie que sous les traits d'un être d'appartenance, toujours tissé de liens et médiations symboliques.

LE SAVOIR ANTHROPOLOGIQUE ENTRE UNITÉ DE L'HOMME ET DIVERSITÉ DES SOCIÉTÉS

Ainsi que l'écrivait Louis Dumont en écho à Marcel Mauss dont il se proclamait l'héritier, « dire anthropologie, c'est postuler l'unité du genre humain »¹. Et en même temps, poursuivait-il, c'est affirmer que « les hommes ne sont des hommes que par leur appartenance à une société globale, déterminée, concrète »². Tenir les deux bouts de la corde, c'est renoncer à l'humanisme abstrait pour se tourner vers un universel *a posteriori* que d'autres, par des réflexions parallèles, ont pu nommer un universel « oblique » ou « latéral »³. Mais évoquer la figure tutélaire de Marcel Mauss, c'est également rappeler que la discipline anthropologique, dans sa vocation même, s'est placée originellement sous le signe de l'universalisme de la connaissance scientifique.

L'unité de l'homme comme postulat de la tradition anthropologique

En effet, la première figure sous laquelle s'est fondée l'anthropologie sociale et culturelle, l'évolutionnisme, pour désuet, présomptueux et réactionnaire qu'il nous paraisse aujourd'hui, incarnait bien un ensemble de propositions éminemment progressistes en leur temps, notamment par leur opposition argumentée au polygénisme racialiste. En souhaitant fonder une science des sociétés « primitives », censées illustrer l'enfance de l'humanité non encore engagée sur les chemins du progrès et de la civilisation, l'évolutionnisme pour la première fois a imposé de façon systématique un programme comparatif visant à démontrer l'unité de l'espèce humaine. De fait, les Maine, Morgan, Bachofen ou Tylor entreprenaient de réfuter les considérations religieuses sur la genèse récente du monde et l'absence d'âme chez certains peuples maudits, mais ils tentaient surtout, sur un autre bord, de contrer les démonstrations pseudo-scientifiques quant à la hiérarchisation des races terrestres, considérées comme autant d'espèces vivantes distinctes,

¹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 219.

² *Ibid.*, p. 220

³ Nous pensons ici à des penseurs aussi divers que Merleau-Ponty ou Michael Walzer, avec son concept d'« universalisme réitératif ». Nous reviendrons plus loin sur ces proximités conceptuelles.

aux caractéristiques indissolublement psycho-physiologiques, nées en des moments et des lieux différents de l'évolution naturelle. Le déterminisme biologique au fondement de ces théories tendait à situer certaines races dans une semi-animalité sauvage, destinée pour toujours à l'esclavage et l'exploitation sous les ordres de la véritable humanité incarnée par la civilisation occidentale. Que l'évolutionnisme, qui fut quasi-uniquement une anthropologie de bureau (*an armchair anthropology*), ait lui-même théoriquement justifié la colonisation en légitimant la mise sous tutelle des primitifs afin de les amener à un stade plus développé; que la possibilité même des premières synthèses comparatives soit née des tableaux saisissants et plus ou moins fantaisistes dessinés par les missionnaires, les soldats et les administrateurs coloniaux; que l'universel évolutionniste représente pour nous une sorte de quintessence de la prétention ethnocentriste : tout cela est fort juste, mais conduit à négliger combien l'affirmation même de l'unité du genre humain n'allait pas de soi en son temps⁴. Et ce serait faire preuve d'un ethnocentrisme plus grand encore, cette fois temporel – à l'égard de nos ancêtres – et non plus spatial, un « présentisme » ainsi que l'a très justement nommé et dénoncé Marcel Gauchet⁵, que de l'oublier, ainsi que le font certains aujourd'hui en rayant d'un trait de plume toute l'histoire de l'anthropologie, censée être irrémédiablement marquée par le sceau de l'infamie évolutionniste sous les traits du colonialisme.

La critique radicale de l'évolutionnisme a au tournant du XX^e siècle alimenté les débuts de l'anthropologie dite « moderne », assise sur l'expérience du terrain comme véritable rite d'initiation à l'altérité et comprise comme une science de l'observation concrète des faits sociaux.

⁴ Peu ou prou, la récusation polygéniste de l'unité du genre humain combattue par l'évolutionnisme s'inscrivait dans la traduction des groupes humains en « groupes naturels » : « tout se passe comme si le raciste posait (ou présupposait) plusieurs *natures humaines* distinctes, abolissant ainsi la *coupure* nature / culture (il n'y a que du naturel) en même temps qu'il supprimerait la nature humaine *commune* (qu'elle soit interprétée comme substance anthropologique universelle, comme exigence éthique ou comme idée régulatrice). » (Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 33).

⁵ « Les soi-disant 'différences' que le présentisme nouvelle manière affecte de cultiver sont des différences à l'intérieur du même et d'un même qui lui ressemble aussi obligatoirement que fâcheusement, de telle sorte que les vraies différences, celles qui font l'énigme cruciale de l'histoire humaine, n'y ont plus droit de cité. » (Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2005, p. 373).

Cette tradition dite aujourd'hui « classique » nous a fourni de magnifiques monographies, ainsi que des réflexions d'une longue portée qui continuent (ou devraient continuer) à féconder les débats contemporains⁶. A l'apogée entre les deux guerres mondiales, cette nouvelle orientation, que ce soit l'école française autour de Durkheim et Mauss, le culturalisme américain héritier de Boas ou le fonctionnalisme britannique dans la postérité de Malinowski, a affirmé de diverses manières la cohérence symbolique de toute totalité sociale, la complémentarité interne entre les institutions et les idées d'une société, ou encore l'interdépendance entre les différents champs de pensée et d'activité humaine (champs religieux, juridique, politique, économique, esthétique, etc.). Aujourd'hui critiqué pour avoir réifié les notions de société, de tradition ou de culture, et les avoir comprises essentiellement comme des isolats auto-suffisants, stables et anhistoriques, ce moment anthropologique doit néanmoins être crédité du grand mérite d'avoir exposé un véritable savoir différencié de l'énigme d'être homme, en divers lieux et temps, sans jamais pour autant sombrer dans un relativisme radical qui reviendrait à se couper de la possibilité de toute traduction et inter-compréhension.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que les philosophies globales qui sous-tendaient ces ethnographies aient toutes gardé une fascination avérée pour les modèles causalistes et mécaniques identifiés au progrès rationnel des sciences naturelles. On connaît l'influence du positivisme comtien sur Durkheim et Mauss, l'exemplarité de l'organicisme biologique pour le fonctionnalisme de Malinowski, la visée d'une psychologie sociale

⁶ À propos justement de l'évolutionnisme, Isabelle Schulte-Tenckhoff note que « contre toute velléité de faire table rase de cette contribution anthropologique en tant que système de connaissances, il faut reconnaître un premier apport théorique qui n'en a pas moins fourni une base de discussion à l'anthropologie dite scientifique du XX^e siècle. Évoquons simplement les travaux de Morgan, Maine, Tylor et McLennan au sujet des systèmes de parenté, qui offrent une contribution pionnière par l'établissement d'un inventaire conceptuel permettant de restituer, de classer et de comparer certaines données ethnographiques. À côté des notions de terminologie descriptive et terminologie classificatoire, on peut ainsi retenir des concepts tels que : endogamie et exogamie, consanguinité, parenté par alliance, lévirat et sororat, polyandrie et polygynie, classe d'âge, rapports collatéraux, cousins parallèles et cousins croisés – qui relèvent tous du vocabulaire consacré de l'anthropologie. » (Isabelle Schulte-Tenckhoff, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1985, p. 59-60).

fondamentale pour certains culturalistes ou encore l'importance des théories rationnelles du droit pour les analyses structuro-fonctionnalistes britanniques du lignage et de la filiation. Mais en même temps, cette ambition scientifique se trouvera constamment contrebalancée, notamment au travers des monographies les plus impressionnantes, par le renoncement au procès de civilisation unique et linéaire, rattaché au péché originel évolutionniste. Ainsi, l'anthropologie va, dans le sillage d'une certaine philosophie romantique des peuples, des cultures et des « folklores »⁷, poser la pluralité des modes d'être humain. Mais même le courant *a priori* le plus suspect d'anti-universalisme doctrinal, et qui fut d'ailleurs rapidement nommé « relativisme culturel », n'a jamais définitivement rompu avec la vocation universaliste de sa discipline. Il n'y a qu'à relire attentivement Herskovits, le plus profond d'entre les anthropologues rattachés à cette mouvance hétéroclite, mais également Linton, Kluckhohn, Redfield ou Kroeber, qui ont toujours conçu la démarche anthropologique comme une entreprise comparative des sociétés : « Il est essentiel, en considérant le relativisme culturel, de distinguer les 'absolus' des 'universaux'. Les *absolus* sont fixes et, en tant qu'il s'agit des conventions, ne peuvent varier, différer de culture à culture, d'époque à époque. Par contre, les *universaux* sont les dénominateurs communs qu'il faut extraire, par induction, de l'ampleur des variations qui se manifestent dans tous les phénomènes du monde naturel ou culturel. (...) Dire qu'il n'existe pas de critère absolu de valeur ou de morale ou même, psychologiquement, de temps et d'espace, ne signifie pas que ces critères, sous des *formes* différentes, ne comprennent pas des universaux de la nature humaine. (...) La moralité est un universel, de même que la jouissance de la beauté et un certain type de vérité »⁸.

⁷ La redécouverte romantique des « traditions » nourrit paradoxalement une approche tout aussi « moderne » que le rationalisme universaliste des Lumières, notamment à travers l'exaltation d'un *Volksgeist* aux accents populistes : « Loin d'être ressentie comme un obstacle à la création libre, la tradition est perçue par les romantiques comme un ferment : comme une nature qui est à la fois transcendante et immanente. Créer n'est pas imposer une forme à un matériau naturel, mais donner expression à une nature spirituelle. La création traduit moins les pouvoirs d'une subjectivité que l'aptitude à laisser parler un esprit enfoui dans les chants et les poèmes populaires. D'où l'attachement romantique à recueillir les œuvres issues d'une tradition. » (Robert Legros, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 116).

⁸ Melville J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952, p. 68.

Le décentrement comparatif comme universalisme relationnel

Ainsi que l'a maintes fois expliqué et théorisé Louis Dumont, comparer, c'est placer sous un même rapport, c'est relativiser la différence au profit d'une relation : « il s'agit de reconnaître au départ, pour en mieux triompher, la différence des civilisations, et, en conséquence, de faire pénétrer la comparaison jusque dans les catégories de référence elles-mêmes »⁹. Ainsi que le rappelle judicieusement Vincent Descombes¹⁰, si l'anthropologue tend naturellement à appliquer ses propres catégories de connaissance à la société inconnue qu'il aborde (notamment en distinguant des sphères politique, économique, artistique, morale, etc.), il vise ensuite, à mesure qu'il approfondit ses connaissances, à comprendre les catégories indigènes *pour elles-mêmes*, dans une entreprise simultanée de traduction et de comparaison : « cela veut dire qu'une notion plus universelle a été dégagée (pour fournir un plan de comparaison), si bien que nous sortons de l'enquête munis d'un vocabulaire plus riche et plus différencié que celui avec lequel nous l'avons entamée »¹¹. Loin de justifier l'incommensurabilité et l'incommunicabilité des cultures, ainsi que leur séparation radicale en des univers clos et hétérogènes¹², l'ambition du « relativisme culturel » s'est déployée dans une triple direction, foncièrement universaliste : d'abord, l'établissement d'une science méthodologiquement rigoureuse, fondée sur l'observation empirique et l'application de principes inductifs; ensuite, un travail d'argumentation théorique qui puisse fonder normativement les principes de tolérance et de respect mutuel entre les cultures; et enfin l'ouverture sur un agir pratique sous forme d'intervention politique dans les débats contemporains, dont l'un des résultats les plus connus fut le fameux texte de l'Association américaine d'anthropologie soumis aux Nations Unies

⁹ Louis Dumont, *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 13-14.

¹⁰ Vincent Descombes, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », dans *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 227-253.

¹¹ *Ibid.*, p. 231.

¹² Comme le remarque à juste titre Gellner : « It is an interesting fact about the world we actually live in that no anthropologist, to my knowledge, has come back from a field trip with the following report : *their* concepts are *so* alien that it is impossible to describe their land tenure, their kinship system, their ritual... As far as I know, there is no record of such a total admission of failure. » (Ernest Gellner, « Relativism and Universals », dans Martin Hollis & Steven Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*, Cambridge-Massachusetts, MIT Press, 1982, p. 185).

en 1947, demandant une « déclaration du droit des hommes à vivre selon leurs propres traditions »¹³.

Il est évidemment possible de critiquer cette position, et l'on ne se privera pas de le faire, mais la réduire à un différentialisme ultra-relativiste et auto-contradictoire (puisque affirmer que « tout est relatif » revient encore à poser un jugement de valeur universel) paraît constituer un bien mauvais procès. Car dans cette optique, « le relativisme (...) n'implique donc pas cette barrière infranchissable entre les cultures qui ne permet aucune comparaison entre elles. Ainsi il n'est pas une théorie de 'l'apartheid épistémologique' mais au contraire un processus de confrontation et donc de comparaison, basé sur le principe d'équivalence entre nos propres valeurs et celles des autres cultures, avec lesquelles on est ou on a été en contact au travers de la recherche empirique »¹⁴. Cet accent sur le travail de terrain, qui serait par définition minimalement « relativiste » (puisque cherchant à comprendre le sens et la cohérence d'une culture autre), put faire dire à Clifford Geertz : « It has not been anthropological theory, such as it is, that has made our field seem to be a massive argument against absolutism in thought, morals, and esthetic judgement; it has been anthropological data : customs, crania, living

¹³ Executive Board, American Anthropological Association, « Statement on Human Rights », *American Anthropologist*, New Series, 49, 4, Part 1, 1947, p. 539-543. Rappelons que cet article important de la littérature anthropologique et de son engagement politique développe une critique du colonialisme occidental à partir de trois affirmations fondamentales : (1) « The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences » ; (2) « Respect for differences between cultures is validated by the scientific fact that no technique of qualitatively evaluating cultures has been discovered » ; (3) « Standards and values are relative to the culture from which they derive so that any attempt to formulate postulates that grow up of the beliefs or moral codes from one culture must to that extent detract from the applicability of any Declaration of Human Rights to mankind as a whole ». La conclusion du texte appelle toute charte mondiale des droits à la modestie : « Only when a statement of the rights of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration, then, can the next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man. » (Executive Board, American Anthropological Association, « Statement on Human Rights », p. 543).

¹⁴ Christian Giordano, « L'anthropologie entre la désertion culturelle et le savoir scientifique », dans Gérald Berthoud, Pierre Centlivres, Christian Giordano et Mondher Kilani (dir.), *Universalisme et relativisme*, Fribourg, Studia Ethnographica Friburgensia, no. 19, 1993, p. 43.

floors, and lexicons »¹⁵. C'est pourquoi, poursuit Geertz, la « disposition relativiste » (*relativist bent*) en anthropologie est ainsi, d'une certaine manière, « implicite au champ comme tel » (*implicit in the field as such*).

D'ailleurs, à partir des années 1960, dans une oscillation caractéristique de la réflexion scientifique (qui ne peut être séparée d'un contexte mondial devenu fortement rétif, pour de bonnes raisons, à l'affirmation de tout particularisme ethnique ou racial¹⁶), ce seront surtout des courants plus directement universalistes qui reprendront le dessus dans les débats disciplinaires, que ce soit sous l'aspect d'un structuralisme plus ou moins formaliste à la recherche des modalités naturelles de l'esprit humain¹⁷, ou bien d'une anthropologie historique critique, d'obédience marxiste, tiers-mondiste, développementaliste et/ou féministe, appelant à dévoiler les formes de domination de classe, d'âge ou de genre masquées sous la tradition et la culture. Plus récemment encore, les tendances postmoderniste ou post-coloniale, tout aussi critiques, ambitionnent d'effectuer une dénaturalisation épistémologique de toutes les appartenances collectives jugées essentialisantes (tout en appuyant instrumentalement certaines d'entre elles, considérées comme les plus aptes à éventer et contester le pseudo-universalisme de la tradition dominante), au profit des figures ontologiques,

¹⁵ Clifford Geertz, « Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, N.S., 86, 2, 1984, p. 264.

¹⁶ En effet, malgré les soubassements potentiellement différentialistes et relativistes de la décolonisation (affirmation du droit de cultures particulières à s'inscrire dans un devenir-monde original), ceux-ci seront le plus souvent subordonnées à l'inscription universaliste dans un développement unique, ne serait-ce que sous les vecteurs d'émancipation retenus (nationalisme étatique, développement économique, progrès technique, etc.).

¹⁷ Et ce, même si dans le cas particulier de Claude Lévi-Strauss, cet intérêt pour le fonctionnement universel de l'esprit humain s'est doublé d'un rappel constant de la signification politique et morale de l'anthropologie, dans le sens d'une préservation des identités culturelles contre les tendances uniformisantes de la modernisation. Dans son célèbre texte « Race et culture » (1971), il ira jusqu'à affirmer que « toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même à leur négation. Car on ne peut à la fois se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent » (Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », dans Raymond Bellour et Catherine Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979), ce qui pour certains fut compris comme un éloge de la xénophobie. Pour une vue d'ensemble de cette œuvre considérable, voir le remarquable : Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, La Découverte-Pocket, 2005.

entre autres, du nomadisme, de l'hybridation, du flux et du réseau.

**DÉPASSER L'ANTINOMIE ENTRE UNIVERSEL ET RELATIF, OU LA
CONSIDÉRER COMME UNE ANTINOMIE DÉPASSÉE?**

Cette question suppose certainement, à l'exemple de l'histoire de la discipline anthropologique constituée autour du rapport unité / diversité, de chercher une articulation complexe de ces deux dimensions toujours présentes. Pour ainsi dire, elle nous conduit à affirmer, dans un premier temps, qu'effectivement, il paraît nécessaire de « dépasser » l'antinomie, au sens où il s'avère impossible d'affirmer l'un des deux principes (universalisme et particularisme) sans immédiatement le nuancer par ce qu'il néglige mais présuppose à l'autre bout. Mais dans un second temps, il convient de souligner combien cette antinomie n'est en fait jamais définitivement dépassée (par suppression d'une des deux entités du binôme ou par synthèse réconciliatrice), et d'une certaine manière *ne peut pas* être dépassée, notamment, nous l'avons dit, parce qu'elle doit être présentée sous la forme d'une polarité irréductible entre deux principes articulés de façon interdépendante, mais aussi parce que les débats moraux, politiques et sociaux qui s'y rapportent continuent de se situer inéluctablement à l'intérieur de cette tension. De plus, faudrait-il ajouter, il est nécessaire de distinguer dans cette réflexion la raison théorique (qui peut se porter loin en direction d'un relativisme des mœurs et coutumes) de l'agir pratique en contexte, toujours irrémédiablement situé, contingent et donc par définition *non relativiste*.

« Dépasser » une antinomie...

Le dépassement de l'antinomie universalisme / relativisme semble à la fois inévitable et indispensable. Inévitable d'une part, car la position ultra-relativiste se révèle auto-contradictoire sur un plan logique et inconséquent sur un plan moral, comme cela a déjà été très souvent souligné. Sur un plan logique, affirmer l'égalité de toutes les cultures et l'impossibilité de les comparer, c'est encore poser un fait universel, c'est-à-dire l'existence comme fait avéré de cultures différenciées et hétérogènes, et ainsi tomber dans l'auto-contradiction performative (K.O. Apel) du « tout est relatif, sauf

l'affirmation que tout est relatif »¹⁸. Sur un plan moral, l'interdiction d'évaluer toute pratique ne provenant pas de sa propre culture, si elle part sans aucun doute d'un sentiment vertueux d'humilité visant à couper à la racine toute possibilité d'ethnocentrisme, aboutit au mieux à une indifférence polie (du genre « la démocratie pour les démocrates, la barbarie pour les barbares »), au pire à une complicité de crime, puisqu'il n'est plus aucun critère afin de condamner ou empêcher les pires atrocités, toujours potentiellement justifiables comme « culturelles » au nom d'un « processus de polarisation identitaire »¹⁹.

Un dépassement de l'antinomie indispensable d'autre part, car la défense forcenée d'un universalisme abstrait et inconditionnel se révèle rapidement intenable, rejetant d'emblée toute contestation dans l'univers méprisé du différentialisme particulariste. L'individuo-universalisme moderne, qui le plus souvent s'arc-boute sur une définition rationaliste et réductrice des droits fondamentaux²⁰, ne peut voir dans les cultures que des espaces de barbarie, de domination et d'obscurantisme, instrumentalisés par les haines nationalistes ou fondamentalistes qui leur servent de médiations politiques. Dans cette perspective étroite, l'universalisme revendiqué élude totalement les conditions même de son apparition, le noyau métaphysique jusnaturaliste chrétien qui en sous-tend la possibilité²¹, ainsi que l'arraisonnement radical

¹⁸ Ainsi que le résume Affergan reprenant lui-même une argumentation de Jarvie : « L'argument du relativisme s'invaliderait de lui-même dès lors que : 1/ il oblige à respecter et à ne jamais dénigrer les points de vue moraux des autres peuples, ce qui constitue une posture universaliste; 2/ mais que, simultanément, tous les points de vue résultant d'une acculturation, celle-ci prend place parmi les cultures elles-mêmes; 3/ conclusion : il conviendrait de relativiser aussi les points de vue sur les cultures. Ainsi la prémisse majeure se trouve ruinée. » (Francis Affergan, « Éléments pour une théorie anthropologique de l'universalisme relationnel », dans *Universalisme et relativisme*, p. 5).

¹⁹ Guy Nicolas, « L'identité et ses mythes », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, no. 13, 1999, p. 108.

²⁰ « Avec le credo universaliste de la vérité absolue, une conviction s'affirme en toute bonne conscience, celle de pouvoir imposer aux autres leur déculturation généralisée comme la condition nécessaire à leur intégration dans une culture centrée sur des valeurs universelles. » (Gérald Berthoud, « Droits de l'homme et identité culturelle », dans *Universalisme et relativisme*, p. 102).

²¹ Voir évidemment pour l'émergence progressive de cet individuo-universalisme vecteur de l'idéologie moderne les deux textes fondamentaux « Genèse, I : De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde » et « Genèse II : La catégorie politique et l'État à

de la nature qu'il suppose²², n'ayant unifié le genre humain que par la constitution d'une nouvelle altérité fondatrice, celle de la matière brute, inerte et exploitable. De plus, dans ses versions contemporaines, cet universalisme cosmopolite et bienveillant, qui s'arroge le devoir éthique de combattre tous les replis ethniques et les ethnocentrismes communautaires (qu'ils soient de dimension locale, nationale ou civilisationnelle), s'exprime *de facto* sous les traits d'une prétention à la supériorité morale (comme lieu d'incarnation des droits de l'homme et de la démocratie) et d'une marchandisation de la planète, processus désormais nommé « mondialisation ». Bref, il est possible d'être extrêmement sceptique vis-à-vis de cette posture et de se demander si « la réalité de l'érosion et de l'écrasement des valeurs par la mégamachine techno-économique globale n'est (...) pas, d'une certaine façon, la vérité de l'universel, dès lors que ce dernier est exclusivement occidental et que son noyau dur n'est autre que l'économicisation / marchandisation du monde? »²³

Paraît alors vouée à l'impasse théorique et pratique la dichotomie sans nuance qui opposerait universalisme à relativisme comme humanité à culture, liberté abstraite à ancrage social, identité humaine à identité collective, droits de l'homme à droits culturels, etc.²⁴ Et pourtant, la

partir du XIII^e siècle », dans Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 35-133. Pour un aperçu didactique des analyses dumontiennes sur les divers points soulevés dans cet article, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage : Stéphane Vibert, *Louis Dumont. Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004.

²² Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989. La notion d'« arraisonement », puisée dans la philosophie heideggérienne (*Ge-Stell*) afin de décrire l'essence de la technique (Martin Heidegger, « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958), peut être comprise en son double sens : mise sous le contrôle de la raison calculante et prise de possession par un assaut violent.

²³ Serge Latouche, « Il n'y a plus de Persans ! », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, no. 13, 1999, p. 41.

²⁴ Ainsi que l'affirme Berthoud, qui y voit « deux conceptions réductrices de l'homme et de la société constitutives de notre tradition », « toute réflexion qui en vient à s'enfermer dans une telle dichotomie radicale est prisonnière d'un champ sémantique aux contours relativement bien définis » (la liberté abstraite pour l'universalisme, l'appartenance à une culture particulière pour le relativisme), alors que « toute pensée centrée sur les pôles universaliste ou relativiste ne peut que donner au mieux des réponses partielles à des

nécessité de considérer dans un continuum et en tension ces deux facettes d'une nature humaine intrinsèquement culturelle appelle à réfléchir et approfondir cette problématique, et non pas à l'évacuer comme une antinomie dépassée, ainsi que les instances internationales tendent par exemple le plus souvent à le faire ces dernières années.

... qui ne peut pas foncièrement être dépassée

Il existe en effet au moins deux espaces institutionnels qui, depuis une trentaine d'années, abordent cette question en évitant quasiment systématiquement le potentiel de difficultés qu'elle peut receler (difficultés qui réapparaissent par ailleurs sous de multiples aspects, plus ou moins pathologiques). Il s'agit, d'une part, des organisations internationales, et notamment les Nations Unies et l'UNESCO, et, d'autre part, de certains États ayant adopté comme critère spécifique d'unité une idéologie multiculturaliste. C'est bien entendu la prolifération hyperbolique et polysémique de la notion de « culture »²⁵ qui permet le refoulement de la complexité du problème, une fois que cette « culture » n'est plus appréhendée que comme un choix individuel et conscient, un intérêt à défendre, une substance à revendiquer, un produit exotique à vendre, un mode de vie à afficher²⁶. Alors, il n'existe certes plus aucune incompatibilité entre droits culturels et droits individuels, puisque la « culture » vient fonder une quatrième génération de droits au service de l'épanouissement et de la liberté de l'individu²⁷. Au contraire même, les récentes déclarations de l'UNESCO n'hésitent pas à proclamer l'indissociabilité entre diversité culturelle et droits fondamentaux, ou entre pluralisme culturel et cadre

questions essentielles. » (Gérald Berthoud, « Droits de l'homme et identité culturelle », p. 100).

²⁵ Voir l'excellente mise au point de Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1998.

²⁶ La culture est « perçue comme un objet que l'acteur social possède, et non pas comme constitutive de la personne elle-même; la culture est présentée comme quelque chose que l'acteur social a le droit d'avoir. » (Sylvie Poirier, « La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1, 2004, p. 11.

²⁷ Ainsi, Patrice Meyer-Birsch qui veut « comprendre les droits culturels comme enchâssés dans le système des droits de l'homme et dans leur logique universaliste. » (Patrice Meyer-Birsch, « Quatre dialectiques pour une identité », dans Will Kymlicka et Sylvie Mesure (dir.), « Les identités culturelles », *Comprendre*, no. 1, Presses universitaires de France, 2001, p. 271-295).

démocratique²⁸.

Le chaînon manquant dans ce raisonnement est l'affirmation implicite selon laquelle les seules véritables cultures dignes d'être vécues sont celles qui correspondent aux canons dessinés par cette catégorisation et respectent les droits individuels entendus dans un sens occidental. Et par extension, les 99% de l'histoire de l'humanité ainsi qu'une immense partie des peuples vivants aujourd'hui n'ont pas la chance d'exister au sein d'une « véritable » culture. Cette égalité entre toutes les cultures respectueuses des droits de l'homme à l'exception des autres, véhicule ainsi, à son insu (?), une hiérarchisation implicite des univers sociaux concrets, avec la critique normative et l'exclusion hors du raisonnable qu'elle suppose. Cette hiérarchisation ne devient visible justement qu'au moment des conflits ou des anticipations de conflit, par exemple quand un article de la déclaration universelle sur la diversité culturelle de l'UNESCO rappelle que « nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme »²⁹, ou quand les États multiculturalistes réaffirment la supériorité des droits fondamentaux (considérés comme a-historiques et universels, donc non culturels), par l'intermédiaire de chartes ou de constitutions, sur tout énoncé politico-juridique à fondement culturel ou historique. Ainsi, les vues apparemment les plus tolérantes quant à la « différence » s'intègrent subrepticement à une hiérarchie de valeurs, pourtant niée par principe au profit d'une prétention à l'ouverture illimitée. Nous trouvons là l'exemple d'un néo-évolutionnisme à peine déguisé, qui fait des droits de l'homme la destinée de l'espèce humaine, accompagnée d'ailleurs à l'échelle internationale par le Progrès démocratique et le Développement économique.

Car, ainsi que nous l'avons évoqué plus haut, c'est surtout dans le registre moral (les droits de l'homme) et économique (le marché) que la tension

²⁸ Pour une analyse critique des orientations générales de l'UNESCO sur la « diversité culturelle » oblitérant délibérément ce problème, voir nos deux articles : Stéphane Vibert, « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle? », *Mouvements*, no. 37, 2005, p. 15-21 et Stéphane Vibert, « Sociétés pluralistes ou pluralisme des sociétés? De deux types irréductibles et potentiellement contradictoires de 'pluralisme culturel' », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007.

²⁹ Article 4 de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, adoptée à Paris en 2001.

entre universalisme et relativisme prétend aujourd'hui par certains être résolue, en subordonnant radicalement les modes d'être socio-historiques – ravalés à de simples choix individuels en termes de préférence quant à des « styles de vie » (langue, religion) et des « produits culturels » (arts, vêtements, nourriture, etc.) – aux « nécessités » globales. Or, bien loin de pouvoir être considérée *a priori* comme universelle, la configuration individualiste (qui dessine la figure d'un individu libre, moral et rationnel, calculant et maximisant ses intérêts) n'est qu'« une des fenêtres à travers lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent »³⁰. Pour R. Panikkar, le concept des Droits de l'homme ne peut en aucun cas être vu comme universel, et ce pour trois raisons principales : i) l'impossibilité d'élargir la signification du concept au-delà du champ qui lui est originellement imparti, sauf à considérer que ce champ (la civilisation occidentale) ne devienne lui-même universel par extension; ii) le fait qu'il existe des critiques internes au monde occidental (d'origine théologique, idéologique, politique ou historique) à l'encontre de l'hégémonie des droits de l'homme; iii) le fait que les droits de l'homme comme *réponse* au problème de la justice et de la moralité participent d'une délimitation préalable de la *question*, qui ne se trouve pas structurée dans les mêmes termes ailleurs : « ce qui est en question, ce n'est pas seulement la réponse, mais le problème lui-même »³¹.

Il peut paraître juste, par ailleurs, que, dans les pays occidentaux, la forme de vie libérale s'impose aux conceptions et aux pratiques qui en récusent certaines affirmations essentielles, comme l'égalité entre les individus ou entre les sexes. Mais cela impose au moins de reconnaître qu'il y va là d'un véritable univers normatif, historique et culturellement marqué, avec son *ethos* subjectif et ses contraintes légales, qui vont jusqu'à limiter d'autres droits humains, comme la liberté religieuse ou le droit d'expression. L'élévation de l'individu au rang de valeur prééminente, disaient récemment Dumont et Castoriadis, et bien avant eux Tocqueville et Durkheim, suppose, par-delà les revendications particulières et les subjectivités désirantes, une puissante forme de vie collective comme condition de possibilité. Une forme de vie socio-historique qui justement se voyait étudiée, décrite voire

³⁰ Raimundo Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, no. 13, 1999, p. 214.

³¹ *Ibid.*, p. 221.

expliquée jadis dans la tradition anthropologique sous les traits de ce qu'on nommait... une « culture »³².

La tension qui existe entre universalisme et relativisme ne saurait donc être surmontée par une référence généralisée aux droits subjectifs, puisqu'au contraire, celle-ci nous semble participer de la question même, traduisant à la fois une vision particulière de l'être humain et un concept à vocation englobante. La thématique des droits de l'homme représente donc parfaitement notre argument selon lequel la relation entre universalisme et relativisme doit être dépassée en un sens antinomique (en vue d'éviter tout unilatéralisme de l'un des deux aspects au détriment de l'autre) mais ne peut l'être en un sens constitutif (la tension exprimant une réalité ontologique de l'appartenance socio-historique humaine).

L'UNIVERSEL CONCRET DES SOCIÉTÉS HUMAINES

Ce qui est appelé désormais « ethnocentrisme » se révèle la chose la mieux partagée du monde. Dans « Race et culture », Lévi-Strauss rappelait combien le maintien de la diversité culturelle passait nécessairement par l'institution pour chaque société d'un monde de valeurs relativement cohérent et ordonné, dont la contrepartie était la méfiance ou la crainte (au minimum) envers l'altérité ainsi construite par la clôture sociale, qu'il soit proche groupe voisin avec qui l'on échange ou lointain étranger aux mœurs et mots incompréhensibles. Les sociétés humaines se nomment souvent dans

³² Contrairement à sa démultiplication polysémique et à l'hypertrophie de son adjectif (« culturel ») pour désigner une sphère particulière de la société, la notion de « culture » en anthropologie implique un niveau de réalité ontologique propre (intermédiaire entre l'humain particulier et l'humanité universelle) sous-tendant un mouvement de totalisation privilégié : « le concept de culture englobe chacune et toutes les formes de pratiques humaines, y compris les relations sociales : tout ce qui est symboliquement constitué et organisé. Il s'écarte de l'interprétation de Radcliffe-Brown en ce que le système de relations sociales n'est plus considéré comme distinct de la culture, mais comme étant lui-même culture. Les hommes, les femmes, la maternité, les cousins croisés, les rois, les criminels, les lignages, les groupes de chasse, les nations et les tribus sont des personnes, des groupes ou des relations symboliquement construits. De même que la technologie, l'économie, le langage, la religion : englobés dans la culture, ils sont autant de formes des schèmes symboliques prévalents. » (Marshall Sahlins, « Fragments d'une autobiographie intellectuelle », *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007, p. 20).

leur langue les « vrais », les « bons », les « excellents » ou plus simplement les « hommes », alors que les voisins sont des « œufs de pou » et des « singes de terre »³³, voire des « muets » (le terme désignant les Allemands en russe). Castoriadis rajoutait d'ailleurs que considérer l'autre à égalité apparaissait d'autant plus improbable que cela reviendrait souvent à légitimer chez les autres ce qui est jugé comme étant totalement monstrueux ou immoral dans sa propre société : « La rencontre ne laisse donc que deux possibilités : les autres sont inférieurs, les autres sont égaux à nous. L'expérience prouve, comme on dit, que la première voie est suivie presque toujours, la seconde presque jamais. Dire que les autres sont 'égaux à nous' ne pourrait pas signifier égaux dans l'indifférenciation : car cela impliquerait, par exemple, qu'il est égal que je mange du porc ou que je n'en mange pas, que je coupe les mains des voleurs ou non, etc. Tout deviendrait alors indifférent et serait désinvesti. Cela aurait dû signifier que les autres sont tout simplement *autres*; autrement dit, que non seulement les langues, ou les folklores, ou les manières de table, mais les institutions prises globalement, comme tout et dans le détail, sont *incomparables*. Cela – qui en un sens, mais en un sens seulement, est la vérité – ne peut apparaître 'naturellement' dans l'histoire, et il ne devrait pas être difficile de comprendre pourquoi. Cette 'incomparabilité' reviendrait, pour les sujets de la culture considérée, à tolérer chez les autres ce qui pour eux est une abomination; et, malgré les facilités que se donnent aujourd'hui les défenseurs des droits de l'homme, elle fait surgir des questions théoriquement insolubles dans le cas des conflits entre cultures »³⁴. Les sociétés humaines s'instituent anonymement et collectivement comme des totalités symboliques, des mondes de sens chargés de définir les normes du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du permis et de

³³ « Rien n'empêche, en effet, que des cultures différentes coexistent, et que prévalent entre elles des rapports relativement paisibles dont l'expérience historique prouve qu'ils peuvent avoir des fondements différents. Tantôt, chaque culture s'affirme comme la seule véritable et digne d'être vécue; elle ignore les autres, les nie même en tant que culture. La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie 'les vrais', 'les bons', 'les excellents', ou bien tout simplement 'les hommes'; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme 'singes de terre' ou 'œufs de pou'. » (Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », dans Raymond Bellour et Catherine Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1979, p. 433).

³⁴ Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, p. 36-37.

l'interdit, etc.

Nous l'avons précisé d'emblée, l'anthropologie (« étude de l'homme ») n'existerait pas sans sa vocation universelle, qui incite à dégager par-delà les ethnographies locales un tableau d'ensemble de ces mondes de sens. Récuser tant la réification de la différence culturelle que l'absolutisation de l'humanisme abstrait impose comme outil prépondérant de connaissance la *comparaison* (que d'aucuns, comme Charles Taylor, déploient sous le terme d'« interprétation »³⁵), qui contraint au décentrement et met en perspective tant l'ethnocentrisme de l'anthropologue que celui de la société étudiée. Comparer, c'est refuser l'irréductibilité des cultures, car c'est tenter de trouver un terrain commun pour mettre en lumière les spécificités respectives. Mais comparer, c'est admettre aussi la potentialité pratique de contradictions irréconciliables entre représentations du monde concurrentes. L'ethnocentrisme allégué pour chaque culture particulière revient à affirmer qu'elle se place au centre d'une référence à l'universel. Elle-même conceptualise et vit donc une tension entre particulier et universel, questionnée par la présence d'autres modalités d'articulation de cette tension. L'outil de la comparaison impose une grande modestie épistémologique, car il implique un rapport dialogique de société à société, dans un éclaircissement réciproque des distinctions : « Dans la plupart des cas, en fait, le langage adéquat pour comprendre une autre société n'est ni notre langage de compréhension ni le leur, mais plutôt ce qu'on pourrait appeler un langage de clarification des contrastes (*a language of perspicuous contrast*). C'est un langage dans lequel nous pourrions formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux. C'est un langage dans lequel les variations possibles de l'humanité pourraient être formulées de telle sorte que notre forme de vie et la leur pourraient toutes deux être décrites de façon

³⁵ « Lorsque, dans une situation de comparaison interculturelle, nous parvenons à mieux comprendre les différences d'attitude et de compréhension entre civilisations différentes, nous pouvons voir les langages et les répertoires respectifs de chacune de ces cultures comme offrant des perspectives différentes sur une condition humaine commune [...] C'est ce que j'ai essayé d'indiquer avec le mot 'interprétation'[...]. » (Charles Taylor, cité dans Philippe de Lara, « L'anthropologie philosophique de Charles Taylor », introduction à Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997).

claire, comme des alternatives à l'intérieur de ce champ de variation »³⁶. Il ne s'agit donc jamais ni de simplement retranscrire le langage de l'autre culturel dans le sien propre, ni d'envisager abstraitement une vue d'ensemble du tableau des relations, puisque l'observateur ne quitte jamais son ancrage premier pour s'élever au « point de vue de nulle part ». L'anthropologie part à la quête de ce que Panikkar a techniquement nommé des « équivalents homéomorphes »³⁷, des significations imaginaires proches quant à leur fonction existentielle mais topologiquement différenciés quant à leurs contours, leurs expressions et leurs contenus³⁸.

Par nature, l'homme individuel se révèle un être incomplet qui découvre le sens de sa propre existence au sein d'un monde déjà là, avec la charge de se l'approprier, de le changer et de le transmettre. Toutes les sociétés humaines apparaissent ainsi comme des universels concrets : elles vivent et s'expriment de manière cohérente à travers une relation à l'invisible, à l'inconnu et à l'infini (divin ou naturel, passé ou futur), à travers des codes moraux, des structures familiales, des règles politiques et juridiques, des rapports de subsistance, des formes esthétiques, etc. Mais cette institution symbolique du social, étayée sur une nécessité biologique première³⁹, ouvre sur une richesse étonnante de modes d'être et d'horizons de significations, en perpétuelle auto-altération par suite du renouvellement des générations et des contingences de l'histoire. Car les sociétés et les cultures naissent, se transforment, et la plupart du temps disparaissent, sans que la volonté de les « préserver » ne puisse être longtemps d'un réel secours.

Par la tension entre le postulat d'unité du genre humain et son expression à travers des formes culturelles différenciées s'élabore cette idée, selon nombre d'auteurs, d'un universalisme « latéral »⁴⁰ ou « réitératif »⁴¹

³⁶ Charles Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme », dans *La liberté des modernes*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 208.

³⁷ Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? », p. 213.

³⁸ Panikkar recherche ainsi l'équivalent homéomorphe des droits de l'homme dans des civilisations non occidentales, à travers les façons globales de concevoir un ordre social et politique juste qui se reflète dans les relations inter-individuelles et les droits et devoirs qui y sont rattachés (par exemple la question des « bonnes manières » dans une certaine conception confucianiste traditionnelle, *ibid.*, p. 213).

³⁹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

⁴⁰ « Or l'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cherche laborieusement, puisque nous

(s'opposant tous deux à l'universalisme dit « de surplomb »), voire d'un « universalisme de second degré »⁴² (s'opposant aux théories de la rationalisation de type wébérien) : diverses manières d'articuler la grandeur des principes et la profondeur des contextes, en répétant que les premiers n'existent que par la grâce des seconds et réciproquement. Autrement dit, que les idéaux universels n'apparaissent qu'au sein de cultures irrémédiablement historiques et situées, mais en retour, que les cultures historiques ne se donnent une image d'elles-mêmes, une valeur à elles-mêmes, qu'en s'inscrivant dans des horizons « universalistes » (c'est-à-dire en donnant une place socio-cosmique à l'Autre, que celui-ci soit divinisé ou infériorisé) qui les englobent et les dépassent.

vivons dans l'unité d'une seule vie tous les systèmes dont notre culture est faite. Il y a quelque connaissance à tirer de cette synthèse qui est nous. Davantage : l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. » (Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 193).

⁴¹ Michael Walzer, « Les deux universalismes », dans *Pluralisme et démocratie*, Paris, Éd. Esprit, 1997. La distinction de Walzer se développe à partir d'une opposition entre morale « épaisse » (*thick*), culturelle et communautaire, d'une part, et d'autre part, morale « fine » (*thin*), minimale, impersonnelle et objective. Or, ainsi que le rappelle Justine Lacroix, « il n'existe nul point neutre à partir duquel plusieurs cultures moralement légitimes pourraient se développer : la moralité est épaisse dès le départ, culturellement intégrée, pleinement résonante et ne se révèle elle-même comme une moralité fine que dans des circonstances exceptionnelles. [...] Walzer renverse donc l'argument des procéduralistes : plutôt que d'autoriser des résultats différents à partir d'un point de départ commun, l'universalisme réitératif se fonde sur la prise en considération des résultats atteints par des processus culturels et historiques différents. » (Justine Lacroix, *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001, p. 49).

⁴² Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007. Cet « universalisme de second degré » s'inspire notamment des travaux et de la pensée de l'anthropologue Daniel de Coppet, « Une monnaie pour la communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés modernes », dans Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.

CONCLUSION

La quête épistémologique d'un universalisme *a posteriori* ne peut oblitérer le fait qu'une position théorique tolérante et ouverte, la plus descriptive possible quant aux multiples et parfois contradictoires façons d'être humain, n'échappera jamais au dilemme existentiel et tragique d'accepter ou de récuser une pratique concrète, une institution incompatible, quand celle-ci se présente, et ce bien qu'il existât parfois d'excellentes raisons *et* pour l'accepter, *et* pour la récuser. Car l'agir pratique, au niveau général du politique qui signe l'existence d'un sujet collectif (un peuple, une nation, une société), ne peut se contenter d'une délibération théorique sur les motifs et les causes, les raisons et les fonctions : au bout du compte, il doit *trancher*, permettre ou interdire, déclarer juste ou injuste, laisser passer ou sanctionner. Autant à un niveau cognitif, il s'avère possible de comprendre et d'interpréter les institutions humaines les plus diversifiées, et les plus scandaleuses pour l'esprit humaniste moderne (sacrifices humains, infanticides, cannibalisme, excision, tortures rituelles, etc.), autant il paraît évident que ce savoir abstrait – qui conduit à relativiser nos propres normes au regard de leur non nécessité naturelle – ne peut jamais correspondre à la définition d'un *monde social*, qui tend justement à structurer des principes cohérents entre eux, y compris sous la forme d'un « pluralisme culturel » qui, comme forme de vie collective, se révèle puissamment intégrateur et socialisant⁴³.

La même dynamique se retrouve sur le plan des jugements et attitudes d'un individu particulier qui, anthropologue ou non, tolérant et ouvert à la différence, apprécie en théorie l'immense palette des institutions humaines d'un point de vue culturel. Néanmoins, en présence immédiate et effective d'une *pratique* choquante, il n'aura réellement le choix qu'entre l'intervention et le silence, l'affirmation de soi (et donc de ses valeurs) ou le retrait dans l'inaction. Le relativisme, fécond en théorie, se révèle ici impraticable, du moins dérisoire. Ainsi l'ethnologue Philippe Descola,

⁴³ « La reconnaissance même du pluralisme culturel est déjà une idée maximaliste, le pur produit d'une culture libérale hautement développée » (Justine Lacroix, *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*, p. 52). Pour un plus long développement de cette même idée, nous nous permettons de renvoyer à Vibert, « Sociétés pluralistes ou pluralisme des sociétés? De deux types irréductibles et potentiellement contradictoires de 'pluralisme culturel' ».

commentant son attitude devant la violence conjugale généralisée du peuple amazonien Achuar dans lequel il vit, et cherchant à en comprendre les ressorts culturels, en vient à avouer que « peut-être satisfaisantes pour l'esprit, ces explications me sont, à vrai dire, d'un faible réconfort moral. Essayer d'apaiser par des interprétations raisonnables le sentiment de révolte que suscitent des pratiques qui heurtent leurs convictions est pourtant le seul secours dont disposent les ethnologues, condamnés par la nature de leur tâche à ne pas se poser en censeurs de ceux qui leur ont accordé leur confiance »⁴⁴. Tenu à un devoir professionnel de réserve, l'ethnologue ne s'en trouve pas moins devant une contradiction *existentielle*, qui rompt avec le mode de savoir censé soutenir la modulation de ses principes moraux. Moments de mise à l'épreuve du relativisme théorique⁴⁵, ces situations d'interaction conflictuelle n'en offrent pas moins l'une des justifications les plus fortes du principe prudentiel d'autonomie culturelle, enclin à préserver des mondes de pensée et de pratique différenciés, non directement réductibles à une évaluation commune sous une norme universelle dessinée *a priori*.

La béance entre constat de fait et jugement de droit reste ici insurmontable, et le paradoxe n'est pas tant théorique ou philosophique qu'authentiquement pratique et politique : à la confrontation des possibles contradictoires, à la conflictualité des valeurs ou des cultures, il n'est aucune solution ou résolution spécifiquement scientifique ou rationnelle, mais une affirmation, une contingence, une responsabilité, un idéal.

⁴⁴ Philippe Descola, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993, p. 218.

⁴⁵ « On a longuement parlé il y a quelques années [...] de l'excision et de l'infibulation des fillettes pratiquées comme règle générale dans une foule de pays musulmans africains (les populations concernées me semblent beaucoup plus vastes qu'il n'a été dit). Tout cela se passe en Afrique, là-bas, *in der Turkei*, comme disent les bourgeois philistins de *Faust*. Vous vous indignez, vous protestez – vous n'y pouvez rien. Puis un jour, ici, à Paris, vous découvrez que votre employé de maison (ouvrier, collaborateur, confrère) que vous estimez beaucoup se prépare à la cérémonie d'excision-infibulation de sa fillette. Si vous ne dites rien, vous lésez les droits de l'homme (le *habeas corpus* de cette fillette). Si vous essayez de changer les idées du père, vous le déculturez, vous transgressez le principe de l'incomparabilité des cultures. » (Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, p. 46).

