

**UNIVERSALISME / RELATIVISME : UNE TENSION
INDÉPASSABLE ?
INTRODUCTION**

Natacha Gagné et Stéphane Vibert

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

Parce qu'elles se voulaient attentives à la diversité du monde, les sciences sociales se sont retrouvées dans une situation paradoxale quant à leurs présupposés épistémologiques. En effet, héritières des postulats rationnels et universels placés au fondement du projet de connaissance objective des modernes, ainsi que des idéaux émancipateurs (l'autonomie individuelle et collective) qui devaient en promouvoir le constant progrès, l'anthropologie et la sociologie furent conduites non seulement à en critiquer les dérives ethnocentristes et les instrumentalisations illégitimes (colonialiste, bureaucratique, assimilationniste), mais surtout à douter de la nature même de cet humanisme à vocation universaliste, accusé d'entériner sous ses vocables à majuscules (l'Individu, l'État, la Nation, la Raison, etc.), l'uniformisation du monde et ses conséquences.

Aussi n'est-il guère surprenant, compte-tenu de ces critiques, que depuis une trentaine d'années, le concept polysémique de « culture » ait permis une prise en considération des modes d'appartenance collective propres aux « minorités », ces dernières reposant sur des catégorisations ethniques, raciales, religieuses, sexuelles ou autres. La reconnaissance croissante par les sciences sociales des catégories et revendications issues directement des acteurs sociaux eux-mêmes pose alors la question de leur compatibilité avec les autres univers sociétaux, ainsi que des fondements « scientifiques » censés objectiver ces savoirs situés.

L'idée d'un colloque en 2007, qui jeta les bases de ce numéro, a pris naissance dans les débats qui furent au cœur de l'actualité des dernières années, qu'on pense aux discussions et à la flambée médiatique au Québec autour de la question des accommodements raisonnables ou encore aux débats français relatifs à la question du port des signes religieux dans l'espace public, débats qui ont abouti à la loi du 15 mars 2004 encadrant le

port des signes religieux dans les écoles, collèges et lycées publics. Cette loi fait encore l'objet de remises en questions régulières par divers acteurs sociaux. Ce sont des tensions analogues qui apparurent lors de vifs débats entourant une proposition qui suggérait de modifier la loi provinciale de l'Ontario sur l'arbitrage pour autoriser l'arbitrage religieux en vertu de la charia, une idée qui suscita un tollé de protestations et qui força le gouvernement à interdire les tribunaux religieux existants en vertu de la Loi sur l'arbitrage et utilisés, entre autres, par des chrétiens et des juifs. Ces tensions entre l'universel et le particulier sont donc négociées de l'intérieur même des États, où l'on tente des aménagements de toutes sortes afin d'articuler le vivre-ensemble, à partir d'une réflexion nécessaire sur plusieurs questions: Qu'est-ce qui est et doit être partagé par tous ? Comment nouer ensemble des normes de coexistence et des espaces de liberté collective (religieuse, ethnique, communautaire) ? Quels droits accorder à des minorités culturelles historiquement discriminées sans rompre l'égalité des citoyens devant la loi ? Quels sont les domaines relevant spécifiquement du privé (des droits individuels) et du public (de la règle commune), par exemple en ce qui concerne les libertés religieuses, les définitions du mariage ou les possibilités d'adoption ?

Des tensions identiques sont à l'œuvre au niveau international. Elles sont ou ont été interrogées à l'occasion des interventions couvertes par l'ONU, par exemple au Rwanda, au Kosovo, et en Afghanistan, ainsi que des discussions sur le « droit d'ingérence » humanitaire (Somalie, Darfour). Elles émergent également de façon évidente dans les travaux de l'ONU, comme par exemple ceux qui ont mené à l'adoption en septembre 2007 de la Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones. Les droits de l'Homme, le droit humanitaire, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, les droits autochtones, le droit d'ingérence, pour ne nommer que ceux-là, mettent à l'épreuve, tant au niveau des principes que de leur application concrète, la polarité entre universalisme et relativisme. Chaque fois, on essaie de définir des catégories universelles ou des principes universels qui, tôt ou tard, sont confrontés à la diversité des contextes d'application et des réalités aux plans local, régional, national et transnational.

Alors que nous venons de célébrer, en novembre 2008, le centième anniversaire de Claude Lévi-Strauss dont l'œuvre tout entière s'inscrit au cœur de cette tension entre relativisme et universalisme, celle-ci semble aujourd'hui se jouer sur un terrain renouvelé, à la fois épistémologique et

politique. Chez Lévi-Strauss, la tension se résout en partie dans le projet qu'il propose pour l'anthropologie, soit la compréhension des formes universelles de l'esprit humain — un universalisme cognitif — tout en s'intéressant à la diversité de l'humanité par l'énonciation d'un relativisme culturel attentif aux savoirs concrets de la « pensée sauvage ». Selon Lévi-Strauss, le relativisme culturel est un principe méthodologique fondamental pour l'ethnographie — le mode du regard éloigné —, mais il est aussi un principe philosophique et politique.

Les participants à ce dossier explorent cette tension d'un point de vue socio-anthropologique combinant les apports théoriques et ethnographiques à partir de questions particulières. Dans un premier temps, Stéphane Vibert tente d'éclaircir les enjeux théoriques en anthropologie de la tension entre universalisme et relativisme, souhaitant présenter l'hypothèse d'un « universalisme latéral », pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, qui passe par un élargissement progressif des catégories de référence, et ce afin d'y intégrer les perspectives différenciées inscrites dans les « humanités concrètes » que sont les sociétés humaines, « sens, domaine et condition du sens » (L. Dumont). La méthode comparative, de Mauss à Dumont, se fonde sur un décentrement originel qui tente de répondre aux diverses apories dans lesquelles tombent bien souvent les choix auto-contradictaires de l'universel contre le particulier, ou du particulier contre l'universel.

Nicolas Garant, quant à lui, explore l'antinomie universalisme / relativisme en faisant un retour dans l'histoire du XX^e siècle. Il nous convie tout particulièrement à une prise en compte d'un déplacement fondamental dans la définition de l'universalisme, qui, « bourgeois » aux débuts de la modernité dans sa lutte radicale contre les obscurantismes et les archaïsmes dits « traditionnels », semble devenu plus « relativiste », au sens où il incorpore de manière consubstantielle un doute sur ses propres normes et sa faculté de se présenter comme réellement « universel ». Ce « désenchantement » semble-t-il inexorable conduit à considérer la tension universalisme / relativisme comme à la fois « dépassée » selon certains de ses aspects (comme perception du XIX^e siècle), mais toujours « à dépasser » (comme fausse opposition) et pourtant « indépassable », au sens où elle traduit sans doute un aspect fondamental de l'existence humaine toujours inscrite dans un monde relatif et limité.

Claude Bariteau, pour sa part, nous fait voir comment la mondialisation a

généralisé un questionnement des concepts clés de l'anthropologie comme ceux de « culture », de « société » et d'« État ». Il montre pourtant qu'aujourd'hui, l'ordre mondial est différent de l'ordre anthropologique : le monde, tel que vu par les anthropologues, est ordonné par la culture et la diversité des identités tandis que l'ordre mondial est édifié sur un principe sans cesse réaffirmé, celui de la souveraineté que partagent les États existants, partage qui a pour conséquence la consolidation de leur souveraineté respective. L'objectif est alors de révéler l'importance de continuer à être attentif aux États souverains comme lieux de lutte de façon à se prémunir de la tentation des dirigeants de ces États à ne pas s'encombrer de la tâche d'une répartition équitable des acquis collectifs, alors que les citoyens seraient plus préoccupés par les luttes identitaires et culturelles.

Quant à Natacha Gagné et Marie Salaün, elles discutent de la tension universalisme / relativisme telle qu'elle se révèle à travers une catégorie particulière, l'« autochtonie », et des réactions que suscitent les revendications d'une reconnaissance du fait autochtone dans les États modernes. Elles se penchent ensuite sur les enjeux méthodologiques, théoriques et politiques auxquels font face les anthropologues qui travaillent sur les questions relatives aux autochtones. Elles montrent alors que ces questions sont un révélateur important des limites d'un projet scientifique qui assume difficilement sa dimension morale. Se pose alors la question de la possibilité ou de l'impossibilité de se conformer à la fois à des valeurs morales et épistémologiques, c'est-à-dire de la possibilité ou de l'impossibilité de servir le Vrai et le Bien de façon simultanée.

Marie-Blanche Tahon interroge le rapport problématique, parce que constamment instrumentalisé par le politique, entre des principes à connotation universelle (en l'occurrence l'égalité hommes / femmes) et la définition de « valeurs nationales » censées incarnées le bien commun et l'orientation particulière d'une société à un moment de son histoire. Le rejet des femmes, durant une longue période de la modernité, hors d'un universel conçu comme essentiellement masculin, peut être considéré, à titre d'hypothèse, en lien direct avec le fait de la maternité, dont la redéfinition à l'occasion de la légalisation des unions homosexuelles, ouvre de nouvelles perspectives quant aux rapports hommes / femmes au sein de sociétés démocratiques toujours « particularisées » par une histoire nationale.

Charles Gaucher, quant à lui, interroge certains des « lieux communs » qui

servent à décrire et interroger l'une des différences collectives les plus marquantes au sein des sociétés individualistes occidentales, à savoir la « culture sourde ». Reprenant et discutant deux croyances communément partagées – et profondément erronées – (d'une part, qu'il existerait une universalité de la langue des signes et d'autre part, que les Sourds vivraient dans une micro-société close sur elle-même), l'article cherche à cerner les dialectiques problématiques qui conduisent, au cœur de la modernité tardive, à percevoir le « différent » comme à la fois essentiellement « autre » et « semblable », à la fois particulier dans sa quête d'authenticité expressive toujours singulière et universel dans sa caractérisation comme être autonome et potentiellement auto-engendré.

Sandra Lehalle, enfin, s'intéresse aux débats renouvelés entourant l'usage de la torture dans le contexte de lutte contre le terrorisme et cela, malgré l'absolutisme de son interdiction dans les accords internationaux. Elle y trouve une clé d'entrée particulièrement pertinente afin d'aborder un certain nombre de thématiques qui touchent à la définition même d'un « universel » (qui correspondrait ici à la valeur de « dignité » pour tout être humain vivant), alors que la construction de ce principe fondamental relève par ailleurs d'enjeux qui traversent la question du politique (la défense d'une collectivité et du bien commun par son représentant étatique), des relations internationales (la possibilité de sanctions quant à la violation des droits) et de la biologie et des savoirs médicaux (les frontières de la douleur et la caractérisation des châtiments corporels et psychiques).

À travers ce numéro, seront donc explorées la fécondité et les limites des concepts — tels que flux, réseaux, « culture », métissage, nomadisme, hybridation, urbanisation — auxquels on recourt pour « relativiser » les approches jugées essentialistes ou trop structurales ainsi que les objets abusivement naturalisés comme la « société », la « culture », l'« autochtonie ». Les contributeurs à ce numéro évoquent également la tension entre la défense de valeurs à portée universelle (la primauté des droits de l'Homme, l'action providentialiste de l'État, l'égalité des sexes, le développement économique, l'auto-gouvernement collectif) et la démarche « culturaliste », ou « collectiviste » qui ouvre un espace singulier aux minorités et communautés dont les idéaux et les pratiques revendiquent partiellement un rejet de l'hégémonie occidentale. Par là, il est possible d'interroger à la fois les effets des structures historiques de pouvoir et la façon dont elles balisent la quête d'universalité propre à toute collectivité

humaine, la définition des « frontières » politiques établies dans des contextes sociaux différents afin de délimiter temporairement les cadres d'appartenance culturelle, ainsi que la question complexe des *minorities within minorities*, qui appelle à ne pas négliger la place spécifique des conflits « internes » (par exemple, au sujet du rôle des femmes ou du tracé des générations) au sein de chaque position minoritaire, souvent abusivement considérée a priori comme unifiée et homogène.

Parce qu'elle se fonde sur le décentrement fondateur de l'analyse socio-anthropologique sans pour autant sacrifier l'entreprise de connaissance objective, et parce que la dénonciation des pseudo-universels ne s'effectue souvent qu'au nom d'une version plus englobante et véridique de ce qu'est « l'Universel », la tension universalisme / relativisme se trouve bel et bien rejouée à chaque fois qu'on la pense dépassée.