

L'universel concret

L'unité de l'homme et sa nature culturelle

The Concrete Universal

The Unity of Man and Its Cultural Nature

Lo universal concreto

La unidad del hombre y su naturaleza cultural

Stéphane Vibert

Volume 44, numéro 3, 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078174ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078174ar>

[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 cet article

Vibert, S. (2020). L'universel concret : l'unité de l'homme et sa nature culturelle. *Anthropologie et Sociétés*, 44(3), 247–267. <https://doi.org/10.7202/1078174ar>

Résumé de l'article

Depuis une quarantaine d'années, le paradigme dominant de l'anthropologie se fonde sur une remise en question radicale de sa prétention « scientifique » à l'universalisme, associée tant à l'impérialisme politique de la colonisation qu'à une épistémologie aveuglement objectiviste et implicitement ethnocentriste. Pour autant, malgré ses postulats politiques (faire entendre la voix des subalternes), éthiques (le consentement des sujets étudiés et l'approche dialogique), méthodologiques (l'inclusion de l'observateur situé dans le champ d'observation), l'anthropologie dite « postmoderne » ne paraît guère pouvoir échapper à la nécessité de rendre compte d'une « vérité » — certes partielle et partielle — des situations vécues, des cultures et des identités existantes. Cette contribution vise à explorer de nouveau la tension épistémologique entre universalisme et relativisme, dans le but de montrer que celle-ci, afin d'être rendue féconde, doit être à la fois nuancée — privilégier l'un des deux pôles ne saurait contribuer à éliminer l'autre — et considérée comme indépassable — toute visée de vérité s'inscrivant à la fois dans un lieu limité et un horizon universel. La notion d'« universel concret » contribue à cerner les conditions de possibilité et d'expression de cette tension en décrivant la nature universellement culturelle de l'humain, sous les traits d'un être d'appartenance, toujours tissé de liens et médiations symboliques.

L'UNIVERSEL CONCRET

L'unité de l'homme et sa nature culturelle

Stéphane Vibert



Explicitement ou implicitement, la connaissance socioanthropologique 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 connus a seulement pour but de faire ressortir l'inscription de la connaissance anthropologique initiale 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 avec un certain universalisme, même quand il s'agissait d'en dénoncer moult aspects historiquement condamnables, par exemple la colonisation ou 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 maintenant, 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 dans 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 voie 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 sociohistoriques 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 » (Dumont 1983 : 219). 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 » (*ibid.* : 220). 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 appeler un universel « oblique » ou « latéral¹ ». Mais évoquer la figure tutélaire de Mauss, c'est

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

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, aussi 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 racialisé. 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 a imposé pour la première fois de façon systématique un programme comparatif visant à démontrer l'unité de l'espèce humaine. De fait, les Henry J. S. Maine, Lewis H. Morgan, Johann J. Bachofen ou Edward B. 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 de contrer les démonstrations pseudoscientifiques quant à la hiérarchisation des races terrestres, considérées comme autant d'espèces vivantes distinctes, aux caractéristiques indissolublement psychophysiologiques, 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, destinées 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 salon (*an armchair anthropology*), ait lui-même théoriquement justifié la colonisation en légitimant la mise sous tutelle des peuples 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 paraît fort juste, mais conduit à négliger combien l'affirmation même de l'unité du genre humain n'allait pas de soi en son temps². 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

2. 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) » (Taguieff 1987 : 33).

nommé et dénoncé Marcel Gauchet³, 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 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. 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 contemporains⁴. À l'apogée entre les deux guerres mondiales, cette nouvelle orientation — que ce soit l'école française autour de Émile Durkheim et Mauss, le culturalisme américain héritier de Franz Boas ou le fonctionnalisme britannique dans la lignée de Bronislaw 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 (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 autosuffisants, 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 intercompréhension.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que les philosophies globales qui sous-tendaient ces ethnographies aient cultivé 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,

3. « 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 » (Gauchet 2005 : 373).

4. 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 » (Schulte-Tenckhoff 1985 : 59-60).

l'exemplarité de l'organicisme biologique pour le fonctionnalisme de Malinowski, la visée d'une psychologie sociale 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 concomitamment, 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 « folklores⁵ », 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 Melville Herskovits, le plus profond d'entre les anthropologues rattachés à cette mouvance hétéroclite, mais également Ralph Linton, Clyde Kluckhohn, Robert Redfield ou Alfred 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.

Herskovits 1952 : 68

Le décentrement comparatif comme universalisme relationnel

Ainsi que l'a expliqué et théorisé Louis Dumont⁶, comparer, c'est placer sous un même rapport, c'est relativiser la différence au profit d'une relation :

5. 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 *Volkgeist* 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 » (Legros 1990 : 116).
6. Pour une brève présentation de cette œuvre importante, nous nous permettons de renvoyer à Vibert 2004.

« 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 » (Dumont 1975 : 13-14). Ainsi que le rappelle judicieusement Vincent Descombes, 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 » (Descombes 2007 : 231). Loin de justifier l'incommensurabilité et l'incommunicabilité des cultures, ainsi que leur séparation radicale en des univers clos et hétérogènes⁷, 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 peut fonder normativement les principes de tolérance et de respect mutuel entre les cultures ; 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'anthropologie⁸ soumis aux Nations unies en 1947, demandant une « déclaration du droit des hommes à vivre selon leurs propres traditions⁹ ».

7. Comme le remarque à juste titre Ernest Gellner (1982 : 185) : « Un fait intéressant concernant le monde dans lequel nous vivons actuellement est qu'aucun anthropologue, à ma connaissance, n'est revenu d'un terrain de recherche avec le constat suivant : leurs concepts sont si étrangers qu'il est impossible de décrire leur régime foncier, leur système de parenté, leurs rituels... Pour autant que je sache, il n'existe aucune trace d'un tel aveu d'échec absolu ». [Traduction libre, comme pour les autres citations en langue étrangère.]

8. American Anthropological Association.

9. 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) « L'individu construit sa personnalité à travers sa culture, aussi le respect des différences individuelles passe-t-il par le respect des différences culturelles » ; 2) « Le respect des différences entre les cultures est validé par le fait scientifique qu'aucune technique d'évaluation qualitative des cultures n'a été découverte » ; 3) « Les normes et les valeurs sont relatives à la culture dont elles découlent, de sorte que toute tentative de formuler des postulats issus des croyances ou des codes moraux d'une culture donnée doit, dans cette optique, compromettre l'applicabilité de toute déclaration des droits de l'homme à l'humanité dans son ensemble ». La conclusion du texte appelle toute charte mondiale des droits à la modestie : « Ce n'est que lorsque l'énonciation du droit des hommes à vivre selon leurs propres traditions sera incorporée dans la déclaration proposée que les droits et les devoirs des groupes humains les uns envers les autres pourront être définis sur la base solide de la connaissance scientifique actuelle de l'homme » (American Anthropological Association 1947 : 543).

Il est évidemment possible de critiquer cette position, et l'on ne se privera pas de le faire, mais la réduire à un différentialisme ultrarelativiste et autocontradictoire (puisque affirmer que « tout est relatif » revient encore à poser un jugement de valeur universel) paraît constituer un bien mauvais traitement dans la mesure où, ici,

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.

Giordano 1993 : 43

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), pourra faire dire à Clifford Geertz (1984 : 264) : « Ce n'est pas la théorie anthropologique, telle qu'elle est, qui a fait paraître notre domaine comme un argument massif contre l'absolutisme de la pensée, de la morale et du jugement esthétique ; ce sont les données anthropologiques : les coutumes, les boîtes crâniennes, les sols vivants et les lexiques ». 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 racial¹⁰), 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 humain¹¹ ou bien d'une anthropologie historique critique,

10. Malgré les soubassements potentiellement différentialistes et relativistes de la décolonisation (affirmation du droit de cultures particulières à s'inscrire dans un devenir-monde original), les trajectoires nationales 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.).

11. 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 sa célèbre conférence « Race et culture », prononcée en mars 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 » (Lévi-Strauss 1979 : 461), ce qui, pour certains, fut compris comme un éloge de la xénophobie.

d'obédience marxiste, tiers-mondiste, développementaliste 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 postmodernistes ou postcoloniales, 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, entre autres, du nomadisme, de l'hybridation, du flux et du réseau¹².

Dépasser l'antinomie entre universel et relatif ou la considérer comme une antinomie dépassée ?

Cette question suppose, à l'instar 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 ou particularisme) sans immédiatement le nuancer par ce qu'il néglige mais présuppose à l'autre bout. Néanmoins, 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 plus 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 ultrarelativiste se révèle autocontradictoire sur un plan logique et inconséquente 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'autocontradiction

12. Nous avons proposé une réflexion sur l'antagonisme entre anthropologie « moderne » et « postmoderne », ses soubassements et ses perspectives dans un ouvrage de synthèse (voir Vibert 2016).

performative du « tout est relatif, sauf l'affirmation que tout est relatif¹³ ». 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 » (Nicolas 1999 : 108).

Ce dépassement de l'antinomie est 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 fondamentaux¹⁴, ne peut voir dans les cultures que des espaces de barbarie, de domination et d'obscurantisme, étant instrumentalisées par les haines nationalistes ou fondamentalistes qui leur servent de médiations politiques. Dans cette perspective étroite, l'universalisme revendiqué élude totalement les conditions mêmes de son apparition, le noyau métaphysique jusnaturaliste chrétien qui en sous-tend la possibilité, ainsi que l'arraisonnement radical de la nature qu'il suppose (Latouche 1989¹⁵), 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

13. Ainsi que le résume Francis Affergan (1993 : 5), reprenant lui-même l'argumentation de Ian C. 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 ».

14. « 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 » (Berthoud 1993 : 102).

15. La notion d'« arraisonnement », puisée dans la philosophie heideggérienne (*Ge-Stell*) afin de décrire l'essence de la technique (Heidegger 1958), peut être comprise selon son double sens : passer sous le contrôle de la raison calculante et prendre possession par un assaut violent.

réalité de l'érosion et de l'écrasement des valeurs par la mégamachine technico-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'*économisation/marchandisation* du monde » (*id.* 1999 : 41).

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.¹⁶. Et pourtant, la nécessité de considérer dans un continuum et en tension ces deux facettes d'une nature humaine intrinsèquement culturelle appelle à réfléchir à cette problématique et à l'approfondir, 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, 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 » (Cuche 1998²⁵) 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 afficher¹⁷. 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'individu¹⁸. Au contraire même, les récentes déclarations de l'UNESCO n'hésitent pas à affirmer l'indissociabilité entre diversité culturelle et droits fondamentaux ou entre pluralisme culturel et cadre démocratique¹⁹.

16. Ainsi que l'affirme Gérard Berthoud (1993 : 100), 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 questions essentielles ».

17. 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 » (Poirier 2004 : 11).

18. Ainsi, Patrice Meyer-Bisch (2001 : 274-275) qui veut « comprendre les droits culturels comme enchâssés dans le système des droits de l'homme et dans leur logique universaliste ».

19. Pour une analyse critique des orientations générales de l'UNESCO sur la « diversité culturelle » oblitérant délibérément ce problème, voir nos deux articles : Vibert 2005 et 2007.

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 de l'UNESCO sur la diversité culturelle rappelle que « [n]ul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme²⁰ » ou quand les États multiculturalistes réaffirment la supériorité des droits fondamentaux (considérés comme anhistoriques 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 des 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 entre universalisme et relativisme prétend aujourd'hui être résolue par certains, en subordonnant radicalement les modes d'être sociohistoriques — ravalés au niveau 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 (Vibert 2007). 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 » (Panikkar 1999 : 214). Pour Raimundo Panikkar, le concept des « droits de l'homme » ne peut en aucun cas être vu comme universel, et ce, pour trois raisons principales : 1) 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 ; 2) le fait qu'il existe des critiques internes au

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

monde occidental (d'origine théologique, idéologique, politique ou historique) à l'égard de l'hégémonie des droits de l'homme ; 3) 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 » (*ibid.* : 221).

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 exige 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 de la personne comme la liberté religieuse ou le droit d'expression. L'élévation de l'individu au rang de valeur prééminente, affirmaient récemment Dumont et Cornelius Castoriadis, et bien avant eux Alexis de 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 sociohistorique qui justement se voyait étudiée, décrite, voire expliquée jadis dans la tradition anthropologique sous les traits de ce qu'on nommait... une « culture²¹ ».

La tension qui existe entre universalisme et relativisme ne saurait donc être surmontée par une référence généralisée aux droits subjectifs, puisque, au contraire, celle-ci participe 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 son 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 sociohistorique humaine).

21. 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 » (Sahlins 2007 : 20).

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 » (1979), 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) de l'altérité ainsi produite par la clôture sociale, qu'elle soit proche groupe voisin avec qui l'on échange ou lointain étranger aux mœurs et mots incompréhensibles. Les peuples humains se nomment souvent dans leur langue « “les vrais”, “les bons”, “les excellents”, ou bien tout simplement “les hommes” », alors que les voisins sont des « œufs de pou » et des « singes de terre²² », 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 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.

Castoriadis 1990 : 36-37

22. « 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 déniaient la condition humaine, comme “singes de terre” ou “œufs de pou” » (Lévi-Strauss 1979 : 433).

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 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*, 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 aussi admettre la potentialité pratique de contradictions irréconciliables entre représentations du monde concurrentes. L'ethnocentrisme allégué propre à chaque culture 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, remise en question 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 claire, comme des alternatives à l'intérieur de ce champ de variation.

Taylor 1999 : 208

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 » (1999 : 213), des significations imaginaires proches quant à leur fonction existentielle mais topologiquement différenciées quant à leurs contours, leurs expressions et leurs contenus²³.

23. 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

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 première (Castoriadis 1975), ouvre sur une richesse étonnante de modes d'être et d'horizons de signification, en perpétuelle autoaltération à la 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 autre, s'opposant à un universalisme abstrait, dit « de surplomb ». Cet universalisme a pu par exemple être désigné par Merleau-Ponty comme « latéral » :

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 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.

Merleau-Ponty 1960 : 193

politique juste qui se reflète dans les relations interindividuelles et les droits et devoirs qui y sont rattachés (par exemple la question des « bonnes manières » dans une certaine conception confucianiste traditionnelle).

D'autres qualificatifs ont pu désigner cette entreprise, comme « réitératif²⁴ » (Walzer 1997), voire « universalisme de second degré » (Descombes 2007²⁵) : 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 sociocosmique à l'Autre, que celui-ci soit divinisé ou infériorisé) qui les englobent et les dépassent.

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, sur le plan 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 sur le plan 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 contingence historique — 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 socialisant²⁶.

24. 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 (2001 : 49), « 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 ».

25. Cet « universalisme de second degré » s'inspire notamment des travaux et de la pensée de l'anthropologue Daniel de Coppet (1998).

26. « La reconnaissance même du pluralisme culturel est déjà une idée maximaliste, le pur produit d'une culture libérale hautement développée » (Lacroix 2001 : 52). Pour un plus long

La même dynamique se retrouve sur le plan des jugements et attitudes d'un individu particulier qui, anthropologue ou non, parce qu'il se veut 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, commentant son attitude devant la violence conjugale généralisée des hommes du peuple amazonien, les Achuar, avec 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.

Descola 1993 : 218

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 théorique²⁷, 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.

développement de cette même idée, nous nous permettons de renvoyer à Vibert (2007).

27. « 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 (l'*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. » (Castoriadis 1990 : 46.)

Références

- AFFERGAN F., 1993, « Éléments pour une théorie anthropologique de l'universalisme relationnel » : 1-18, in G. Berthoud, P. Centlivres, C. Giordano et M. Kilani (dir.), *Universalisme et relativisme*. Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, 1947, « Statement on Human Rights », *American Anthropologist*, 49, 4 : 539-543.
- BERTHOUD G., 1993, « Droits de l'homme et identité culturelle » : 99-122, in G. Berthoud, P. Centlivres, C. Giordano et M. Kilani (dir.), *Universalisme et relativisme*. Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- , 1990, « Réflexions sur le racisme » : 29-46, in *Les carrefours du labyrinthe*. Volume 3 : *Le monde morcelé*. Paris, Seuil.
- COPPET D. de, 1998, « Une monnaie pour la communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés modernes » : 159-211, in M. Aglietta et A. Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.
- CUCHE D., 1998, *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- DESCOLA P., 1993, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, haute Amazonie*. Paris, Plon.
- DESCOMBES V., 2007, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance » : 227-253, in *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*. Paris, Seuil.
- DUMONT L., 1975, *La civilisation indienne et nous*. Paris, Armand Colin.
- , 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil.
- GAUCHET M., 2005, *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ C., 1984, « Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, 86, 2 : 263-278.
- GELLNER E., 1982, « Relativism and Universals » : 181-200, in M. Hollis et S. Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, MIT Press.
- GIORDANO C., 1993, « L'anthropologie entre la désertion culturelle et le savoir scientifique » : 35-53, in G. Berthoud, P. Centlivres, C. Giordano et M. Kilani (dir.), *Universalisme et relativisme*. Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg.
- HEIDEGGER M., 1958, « La question de la technique » : 9-48, in *Essais et conférences*. Paris, Gallimard.
- HERSKOVITS M. J., 1952, *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Payot.
- LACROIX J., 2001, *Michael Walzer. Le pluralisme et l'universel*. Paris, Michalon.
- LATOUCHE S., 1989, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris, La Découverte.
- , 1999, « Il n'y a plus de Persans ! », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, 13 : 40-42.
- LEGROS R., 1990, *L'idée d'humanité*. Paris, Grasset & Fasquelle.

- LÉVI-STRAUSS C., 1979, « Race et culture » : 427-462, in R. Bellour et C. Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M., 1960, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » : 184-202, in *Signes*. Paris, Gallimard.
- MEYER-BISCH P., 2001, « Quatre dialectiques pour une identité » : 271-295, in W. Kymlicka et S. Mesure (dir.), numéro spécial « Les identités culturelles », *Comprendre*, 1.
- NICOLAS G., 1999, « L'identité et ses mythes », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, 13 : 96-120.
- PANIKKAR R., 1999, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Revue du M.A.U.S.S. semestrielle*, 13 : 211-235.
- POIRIER S., 2004, « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1 : 7-21.
- SAHLINS M., 2007, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris, Gallimard.
- SCHULTE-TENCKHOFF I., 1985, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*. Lausanne, Éditions d'en bas.
- TAGUIEFF P.-A., 1987, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, La Découverte.
- TAYLOR C., 1999, « Compréhension et ethnocentrisme » : 195-219, in *La liberté des modernes*. Paris, Presses universitaires de France.
- UNESCO, 2001, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*. Consulté sur Internet (http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_FR.pdf), le 5 avril 2020.
- VIBERT S., 2004, *Louis Dumont. Holisme et modernité*. Paris, Michalon.
- , 2005, « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, 37 : 15-21.
- , 2007, « Sociétés pluralistes ou pluralisme des sociétés ? De deux types irréductibles et potentiellement contradictoires de "pluralisme culturel" » : 221-269, in S. Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*. Montréal, Québec Amérique.
- , 2016, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*. Lormont, Le Bord de l'eau.
- WALZER M., 1997, « Les deux universalismes » : 83-110, in *Pluralisme et démocratie*. Paris, Éditions Esprit.

RÉSUMÉ — ABSTRACT — RESUMEN

L'universel concret. L'unité de l'homme et sa nature culturelle

Depuis une quarantaine d'années, le paradigme dominant de l'anthropologie se fonde sur une remise en question radicale de sa prétention « scientifique » à l'universalisme, associée tant à l'impérialisme politique de la colonisation qu'à une épistémologie aveuglement objectiviste et implicitement ethnocentriste. Pour autant, malgré ses postulats politiques (faire entendre la voix des subalternes), éthiques (le consentement des sujets étudiés et l'approche dialogique), méthodologiques (l'inclusion de l'observateur situé dans le champ d'observation), l'anthropologie dite « postmoderne » ne paraît guère pouvoir échapper à la nécessité de rendre compte d'une « vérité » — certes partielle et partielle — des situations vécues, des cultures et des identités existantes. Cette contribution vise à explorer de nouveau la tension épistémologique entre universalisme et relativisme, dans le but de montrer que celle-ci, afin d'être rendue féconde, doit être à la fois nuancée — privilégier l'un des deux pôles ne saurait contribuer à éliminer l'autre — et considérée comme indépassable — toute visée de vérité s'inscrivant à la fois dans un lieu limité et un horizon universel. La notion d'« universel concret » contribue à cerner les conditions de possibilité et d'expression de cette tension en décrivant la nature universellement culturelle de l'humain, sous les traits d'un être d'appartenance, toujours tissé de liens et médiations symboliques.

Mots clés : Vibert, universalisme, relativisme, épistémologie, diversité culturelle, universel concret, théorie anthropologique

The Concrete Universal. The Unity of Man and Its Cultural Nature

For forty years, the dominant paradigm of anthropology has been based on a radical questioning of its “scientific” claim to universalism, associated both with the political imperialism of colonization and with a blindly objectivist and implicitly ethnocentric epistemology. However, despite its political postulates (making the voice of subaltern heard), ethical (the consent of the subjects studied and the dialogical approach), methodological (including the observer located in the observation field), “postmodern” anthropology hardly seems able to escape the need to account for a “truth”—of course partial—about lived situations, existing cultures and identities. This contribution aims to explore again the epistemological tension between universalism and relativism, in order to show that the latter, to be made fruitful, should be both nuanced—favoring one of the two poles cannot help to eliminate the other—and considered as unsurpassable—any aim of truth taking place both in a limited place and in a universal horizon. The notion of “concrete universal” contributes to identify the conditions of possibility and expression of this tension by describing the universally cultural nature of the human being, in the guise of a being of belonging, always woven with symbolic links and mediations.

Keywords: Vibert, universalism, relativism, epistemology, cultural diversity, concrete universal, anthropological theory

Lo universal concreto. La unidad del hombre y su naturaleza cultural

Desde hace unos cuarenta años, el paradigma dominante en antropología se funda en un cuestionamiento radical de su pretensión «científica» de universalismo, asociada tanto al imperialismo político de la colonización como a una epistemología indiscriminadamente

objetivista e implícitamente etnocéntrica. A pesar de sus postulados políticos (expresar la voz de los subalternos), éticos (el consentimiento de los sujetos abordados y el enfoque dialógico), metodológicos (la inclusión del observador en el campo de la observación), la antropología denominada «postmoderna» no parece poder escaparse a la necesidad de notificar una «verdad»— ciertamente parcial e incompleta —de las situaciones vividas, de las culturas y de las identidades existentes. La presente contribución busca nuevamente explorar la tensión epistemológica entre universalismo y relativismo con el fin de demostrar que, para volverla fructífera, tendrá que ser simultáneamente matizada— privilegiar uno de los dos polos no puede contribuir a eliminar el otro —y ser considerada como infranqueable— todo objetivo de verdad se inscribe a la vez en un lugar limitado y en un horizonte universal. La noción de «universal concreto» ayuda a identificar las condiciones de posibilidad y de expresión de esta tensión al describir la naturaleza universalmente cultural de lo humano, bajo los rasgos de la filiación, siempre constituida de relaciones y mediaciones simbólicas.

Palabras clave: Vibert, universalismo, relativismo, epistemología, diversidad cultural, universal concreto, teoría antropológica

Stéphane Vibert
École d'études sociologiques et anthropologiques
Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités
Université d'Ottawa
120, rue Université, bureau FSS 5042
Ottawa (Ontario) K1N 6N5
Canada
svibert@uottawa.ca