



Regard sur

La culture comme dimension universelle.

De la totalité sociale à l'instrumentalisation politique.

22 février 2017





Document de travail

Regard sur

La culture comme dimension universelle.

De la totalité sociale à l'instrumentalisation politique.

22 février 2017

Auteur

Stéphane Vibert, Ph.D.
(Université d'Ottawa)

Table des matières

Résumé	3
Introduction	4
1. La « culture », ou le fondement de l'anthropologie	5
2. Extension et dissémination de la culture	6
3. La culture comme « esprit objectif » et universel concret	8
Conclusion	10

Résumé

Cette contribution vise à cerner l'évolution des significations du concept de « culture » afin de mieux comprendre l'emprise majeure qu'il exerce désormais dans la plupart des conflits identitaires contemporains, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières définissant les communautés politiques : multiculturalisme, autochtonie, nationalisme, ethnicisme, sécessionnisme, etc. Dans le cours du développement moderne, la « culture » – par opposition à la « civilisation » unilinéaire et évolutionniste – en est venue à signifier la totalité de sens qui articule une multiplicité de dimensions (politique, morale, économie, religion, droit, langue, etc.) afin de caractériser une manière singulière d'être-ensemble et d'incarnation de l'humanité commune. Pourtant, depuis les années 1970 et la remise en cause du paradigme objectiviste dans les sciences sociales, la notion de « culture » s'est progressivement muée en instrument politique visant la reconnaissance des paroles minoritaires, la récusation d'un universalisme abstrait assimilé à l'entreprise coloniale, un positionnement éthique du chercheur en faveur d'une subjectivité plus réflexive et dialogique, etc. Que reste-t-il donc de la culture au terme de ce mouvement, et existe-t-il encore un lieu pour penser une « réalité ontologique du social-historique » (Castoriadis) qui ne soit pas asservie à une visée purement instrumentale ?

Si l'on suit l'une des intuitions les plus fécondes de l'anthropologue français Louis Dumont, l'idéologie moderne telle qu'il la définit se structure principalement autour de l'idée-valeur de l'individu moral, libre et rationnel. Non pas que cette émergence d'une subjectivité redessinée apparaisse comme le seul critère afin d'appréhender la nature de la dynamique moderne, mais l'on peut estimer, à la suite de Dumont, que la conception de l'individu comme être autonome va entraîner une reconfiguration majeure des différentes sphères de l'agir humain, que ce soit le religieux, le politique, l'économique, le juridique, l'esthétique, etc. D'aucuns considèrent à raison qu'il s'agit là d'un basculement général à l'intérieur d'une matrice théologico-politique commune à l'ensemble de la civilisation occidentale, mais qui, bien entendu, prend des figures très disparates selon les contextes historiques et sociaux particuliers.

La « genèse de l'individualisme » déployée par Dumont invite à saisir la manière chaque fois spécifique dont la nouvelle figure subjective travaille de l'intérieur à l'autonomisation de champs sociaux, mais aussi à la transformation de chacun d'eux pris séparément. Dans des sociétés qui « sortent de la religion », selon les termes de Marcel Gauchet, l'individu va jouer un rôle de valeur-pivot autour de laquelle se recompose l'intelligence des phénomènes et la redistribution des normes collectives. Car l'individuo-universalisme moderne, ainsi que l'explique Robert Legros¹, va engendrer une idée d'humanité radicalement insaisissable, désormais appréhendée selon une potentialité ontologique d'arrachement aux coutumes, préjugés et traditions, pouvoir de penser et de juger par soi-même, initiation au devenir autonome. Or les droits fondamentaux substantialisent pour ainsi dire, et naturalisent des idéaux qui ne se déterminent pourtant que négativement, par critique et distanciation : « la tolérance, le dialogue, l'indépendance du jugement, la critique du dogmatisme, du sectarisme, de l'orthodoxie, de toute révélation positive »². Paradoxalement, le droit naturel moderne finit par se retourner contre toute idée de « nature humaine », qui serait, par définition, un modèle normatif préalablement établi : « En concevant l'homme à partir de l'idée d'arrachement, d'un arrachement qui est *en lui-même* révélateur de la véritable vocation humaine, les Lumières 'déterminent' l'humanité par une indétermination essentielle, sa 'nature' par une dimension essentiellement non naturelle »³. C'est, on le sait, cette pente abstraite qui sera profondément récusée par le romantisme comme vecteur de déshumanisation et d'aliénation, d'inauthenticité et d'artificialisme. Et c'est dans le sillage de cette critique de l'individualisme abstrait et de ses conséquences culturelles et socio-politiques que la notion fondamentale de « culture » va apparaître, marquant pour ainsi dire la naissance de l'anthropologie moderne, dite justement « sociale et culturelle », en discipline scientifique à part entière.

Le sociologue Peter Wagner a remarqué que l'hégémonie du discours individualiste et rationaliste ces deux derniers siècles avait, plus ou moins implicitement et clandestinement, transporté avec elle, voire engendré, des altérités conceptuelles appelées à définir les appartenances collectives inhérentes au projet moderne : culture, société, communauté, nation, réseaux, etc. De fait, les Autres socio-anthropologiques de la modernité n'incarnent pas des dimensions « antimodernes », archaïques ou passéistes, passibles uniquement de connaissance et de mémoire, mais bien plutôt des couches de signification sédimentée, des réservoirs de sens perpétuellement réactivés de manières fort hétéroclites, parfois en vue de contrebalancer l'insistance trop unilatérale et réductrice sur le subjectivisme auto-suffisant. Les incarnations successives de ces notions – notamment si l'on considère l'extraordinaire polysémie des termes « communauté » et « culture » jusque leurs déclinaisons contemporaines et même postmodernes – illustrent à l'évidence que se joue ici autre chose qu'un simple résidu de transcendance, d'obscurantisme ou de tradition à réduire patiemment grâce au travail de la maîtrise scientifique, de la rationalité instrumentale et du dévoilement critique. Bien plutôt – et c'est là l'hypothèse centrale de cette contribution –, nous sommes en présence de la mise au jour d'une dimension sans doute irréductible de la condition humaine : l'inscription des êtres dans un monde de sens et d'appartenance, relayée de façon historique, localisée et contingente notamment par la notion de « culture ».

D'où un parcours en trois étapes, proposé dans cette contribution : d'abord un rappel concernant la période où la « culture » est venue s'insérer dans le discours socio-anthropologique afin d'en illustrer la vocation, à savoir l'intelligence d'une nature universelle qui serait historiquement et localement incarnée, donc l'articulation entre unité humaine et différence culturelle. Ensuite, une considération à propos du

¹ Robert Legros, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990

² Ibid. pp.45-46

³ Ibid. p.46

moment « critique » de cette notion, encore relativement contemporain, moment durant lequel le concept gagne en extension ce qu'il perd en compréhension, puisqu'il s'applique à toutes sortes de phénomènes sociaux tout en se voyant extrêmement critiqué pour le risque d'essentialisation qu'il ferait peser sur toute appartenance. Enfin, nous tâcherons dans une brève partie conclusive de nous demander justement si le concept peut se révéler encore heuristique, et, en quelque sorte, s'il ne s'avère pas indispensable, et en quoi, à divers niveaux tant épistémologiques que socio-politiques.

1) La « culture », ou le fondement de l'anthropologie

Classique depuis le moyen-âge, l'antithèse originelle entre nature et culture s'est enrichie au 18^e siècle d'une autre polarité, qui distingue cette fois *civilisation* et culture. Cette opposition conceptuelle s'est traduite dans le schéma évolutionniste de l'anthropologie sous les traits d'une « culture primitive » de l'humanité originelle persistant chez certains peuples exotiques (notamment les peuples nomades chasseurs-cueilleurs), alors même que la civilisation occidentale s'auto-caractérisait par le Progrès techno-scientifique, l'État rationnel et moult aspects concomitants, à l'exemple de l'urbanisation, l'industrialisation, l'individualisation, etc. Du fait de son appartenance au courant évolutionniste, qui cherchait à démontrer l'unité du genre humain à l'encontre des doctrines polygénistes du racialisme, Edward B. Tylor fut l'un des premiers à tenter de construire une définition englobante du concept de culture qui satisfît aux deux exigences d'universalité formelle et de diversité expressive. Selon cette définition, la culture est « ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société ». Par la publication de son ouvrage *Primitive culture* dès 1871, Tylor fut le premier ethnologue à aborder les faits culturels avec une visée générale et systématique. Il fut également le premier à étudier la culture dans tous les types de sociétés et sous tous ses aspects, matériels, symboliques et même corporels. Tout en s'interrogeant sur les mécanismes de l'évolution culturelle dans un cadre progressiste par étapes universelles, cette démarche établissait une continuité définitive entre « primitifs » et « civilisés », désormais séparés au sein du genre humain par une différence de degrés et non de nature.

Dès le tout début du XX^e siècle, avec la sortie de l'anthropologie de son moment fondateur évolutionniste (Tylor, Frazer, Maine, McLennan), ce n'est bientôt plus la Culture avec majuscule, considérée selon certains stades spécifiques de son progrès universel, mais *les* cultures qui sont abordées comme objet d'étude scientifique, supposant un point de vue relativiste sur les « totalités socio-culturelles » qui intègrent l'être individué dans un univers collectif de sens et d'action. C'est « le triomphe du concept de culture » (Cuiche), avec Boas, Malinowski ou l'école française de Durkheim et Mauss. Malgré la diversité des courants théoriques qui parcourent le devenir du champ anthropologique, ce postulat de base reposera au fondement de la discipline en son ensemble jusque dans les années 1970, tant pour le culturalisme américain que le structuro-fonctionnalisme britannique, en passant par l'héritage de l'école française. La « culture » reste comprise comme un espace symbolique et matériel unissant les représentations, les idéaux et les valeurs partagés dans une collectivité, et supposant l'interdépendance des différentes institutions sociales (langue, système politique, économie, droit, religion). Le terme de « culture » devient alors un outil privilégié afin de répondre au défi initial et toujours actuel de la connaissance anthropologique : tenter de réconcilier l'évidente diversité des groupes humains avec l'unité fondamentale de l'humanité. Dans la pluralité de ses incarnations, l'anthropologie s'élabore en cherchant à démontrer combien l'existence de l'être humain ne peut être comprise qu'à travers le prisme de médiations qui informent jusqu'aux fonctions vitales, biologiques et psychologiques, et ce au travers d'une véritable « incorporation de la culture » qui structure les pensées et les pratiques les plus quotidiennes. Ainsi que l'a exprimé récemment Marshall Sahlins, reprenant à son compte cette intelligibilité élargie de la notion, « 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. (...) Le système des relations sociales n'est plus considéré comme distinct de la culture, mais comme étant lui-même culture »⁴.

Malgré ce relatif consensus historique autour du concept, il faut noter que dès son émergence, on assiste à une constante oscillation entre, d'une part, la perception de la « culture » comme totalité organique (ou contribuant d'un point de vue « idéal » à assurer l'existence de cette totalité matérielle), et,

⁴ Marshall Sahlins, *La découverte du vrai sauvage et autres essais*, Paris, Gallimard, 2007, p.20

d'autre part, la prise en compte des conflits d'interprétations, des rapports de force, des changements sociaux qui sous-tendent la compréhension d'une « culture » à un moment donné.

En général, les courants du culturalisme américain ou du structuro-fonctionnalisme britannique eurent tendance à privilégier la première approche, fut-ce à travers des conceptualisations parfois très différentes du rôle de la « culture ». « Culture » comme détermination de types de comportement psychologiques au travers d'une socialisation primaire de la personnalité (d'où le nom désignant la très fameuse école « Culture et personnalité » regroupant les travaux de Benedict, Sapir, Mead, Linton ou Kardiner) ; ou « culture » comme système d'idées partagées, de symboles et de significations qui vient à la fois orienter et s'intégrer à une structure sociale, en tant que « sous-système » favorisant le maintien de la stabilité collective et la transmission des valeurs communes, ce qui constitue la vision générale du fonctionnalisme britannique. Au sein du courant fonctionnaliste d'ailleurs, certains iront jusqu'à comprendre la « structure sociale » davantage comme une « réalité mentale » que comme une unité morphologique organiquement solidaire, assumant de ce fait « un mouvement de la fonction à la signification », mouvement incarné par les transformations de la théorie fonctionnaliste de Radcliffe-Brown à Evans-Pritchard.

Par contre, on sait qu'à partir des années 1960, différentes approches vont émerger afin de contester la vision jugée conservatrice, statique, figée, anhistorique et faussement unanime de la « culture » propre à l'anthropologie classique, qu'elle fut d'orientation fonctionnaliste ou culturaliste. Cette entreprise de contestation et de reformulation reçut des incarnations hétérogènes mais se manifesta avant tout comme une *réhabilitation* de la « dynamique » du changement historique dans la perception des identités collectives, jusqu'à fournir le nom d'un nouveau courant anthropologique : l'« anthropologie dynamique », appellation générale censée regrouper à la fois l'école de Manchester de Gluckman ou Turner, les études des modalités de conflit politico-culturel ou encore certaines figures françaises comme Bastide ou Balandier, et même une partie de l'africanisme tiers-mondiste ou marxiste. Dans cette nouvelle perspective, ce ne sont plus les ensembles culturels perçus comme des ordres institutionnalisés et stabilisés qui doivent être pris comme objet scientifique privilégié, mais un certain nombre de processus (changement, conflit, transformation, adaptation, désordre, déséquilibre), des processus mieux aptes à rendre compte du caractère perpétuellement mouvant de la réalité humaine, jusqu'alors artificiellement réifié par les catégories conceptuelles traditionnelles de « culture », « société », « institution », etc. Dans la filiation des études pionnières de Herskovits (auteur avec Redfield et Linton d'un « Mémoire pour l'étude de l'acculturation » dès 1936), la culture se verra bientôt analysée du point de vue de la dynamique d'acculturation, notamment dans le cadre des recherches portant sur les sociétés en phase de décolonisation. L'acculturation est ainsi définie comme un « ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes ». Les travaux de l'anthropologie dynamique aboutissent ainsi à créer une nouvelle acception généralisée de la notion dans le champ disciplinaire, en mettant l'accent sur les mutations, tensions et contradictions inhérentes à toute vie sociale, ainsi qu'en critiquant fortement la dichotomie tradition / modernité. En effet, Bastide, Balandier ou l'école de Manchester posent deux hypothèses fortes : d'abord, les sociétés dites traditionnelles, loin de reposer sur l'unanimité culturelle, apparaissent traversées par des confrontations, des inégalités ou des désaccords souvent masqués par une idéologie dominante « consensuelle », idéologie dominante d'ailleurs reprise de manière acritique par l'anthropologie classique qui y voyait la confirmation de ses préjugés sur les sociétés simples, égalitaires et harmonieuses. Deuxième proposition, qui prolonge la première : la « modernité » elle-même ne se contente pas de détruire la coutume prétendument éternelle des isolats culturels, mais elle est productrice, directement ou indirectement, de nouveaux phénomènes socioculturels tout aussi riches et complexes : des syncrétismes religieux, des messianismes politiques, des hiérarchies sociales, des restructurations économiques. Ces deux arguments, couplés à l'extension et la dissémination de la notion de « culture » dans les sociétés industrielles, sous les traits de la culture de masse, culture populaire, culture de classe, culture des jeunes, puis plus récemment la culture d'entreprise ou la culture de la réussite, vont contribuer à profondément modifier le paysage contemporain de la culture.

2) Extension et dissémination de la culture postmoderne

En effet, dans la période plus récente, disons une trentaine d'années, le rééquilibrage nécessaire et fécond de la notion de « culture » par la prise en compte croissante de l'historicité fondamentale et de la

conflictualité interne de tout vivre-ensemble collectif a été en quelque sorte dépassé par une version radicale de la critique « dynamiste », sous les traits des courants dits postmodernistes ou postcoloniaux. Or, ces derniers ne se contentent pas d'approfondir la réflexivité des savoirs anthropologiques afin de construire des modèles de processus culturels plus proches des expériences vécues, mais vont parfois jusqu'à contester la possibilité même d'une connaissance non immédiatement soumise aux intérêts particuliers et aux rapports de domination qui opposent homme / femme, nord / sud, classes dominantes / classes dominées, blancs / non blancs, etc. Dans le sillage de cette approche, James Clifford a rappelé combien la construction rhétorique des monographies reposait en grande partie sur l'autorité de l'ethnologue – assise sur le savoir spécialisé de l'expert sur le terrain –, ainsi que sur l'utilisation littéraire de figures de style (métaphores, métonymies, synecdoques, ellipses, ironie). Ce recours aux tropes permettait à l'ethnologue « classique », dit Clifford, d'établir « des relations d'équivalence entre la partie des conduites isolées dans l'enquête et le grand tout imperceptible de l'ordre social et culturel sous-jacent à la possibilité de ces expériences fragmentées ». Cette capacité de généralisation s'énonçait au travers de la référence à une « totalité fictive », la « société primitive », désormais dénoncée comme projection ethnocentriste, comme entreprise de domination politique et comme coup de force épistémologique. Selon ce courant postmoderniste, l'ethnographie devrait aujourd'hui devenir « dialogique », en se contentant de reproduire les multiples voix entendues sur place, contre toute prétention à une description neutre et désengagée. On trouve en fait au bout de cette logique une dénégation du présupposé de toute activité de connaissance, qui réside en l'acceptation de l'existence d'un certain type de justesse objective, au moins à titre d'idéal régulateur. Par là-même, on voit fleurir de plus en plus d'œuvres fondées sur une auto-contradiction performative, délégitimant en théorie ce qu'elles tentent d'incarner en pratique, c'est-à-dire le rendu d'une expérience à la fois épistémologiquement valide, éthiquement respectable et politiquement utile.

La méfiance accrue de l'anthropologie à l'égard de toute généralisation abusive et naturalisation des concepts prend ainsi le risque de verser implicitement dans un quasi-nominalisme, réduisant toute description à l'expression située d'un individu décrivant son expérience limitée et personnelle. Cette modestie du rôle incombant au sujet connaissant (l'anthropologue) trouve son pendant dans les modifications touchant l'objet à connaître, les sujets de l'observation. Car si toute « culture » ou « société » ne constitue en fait qu'un flux hétérogène, labile et infini d'événements, de pratiques et de croyances, alors toute classification ou catégorisation scientifique ne peut représenter qu'un coup de force politique et épistémologique à l'égard du réel, qu'un savoir-pouvoir hégémonique et tyrannique. La déstabilisation visible des « identités culturelles » à l'ère de la mondialisation, bien loin d'illustrer une exception contemporaine par rapport aux collectivités plus stables et homogènes des époques précédentes, ne ferait alors que révéler la véritable nature de tout vivre-ensemble: « les cultures seraient des hybrides à l'état toujours transitoire, à l'intérieur d'un monde culturel flou, fuyant, insaisissable ; elles seraient le produit d'une créativité humaine continue » (Regna Darnell, anthropologue). Cette dissolution de la notion de « culture » comme totalité distinctive revient en fait à la transformer en flux circulaire (de produits, de pratiques, d'idées), en substance liquide se déplaçant sans cesse entre et dans les individus, eux-mêmes constamment en contact avec la « diversité culturelle ». La perception de la « culture » comme toujours potentiellement essentialisée dans des ensembles collectifs inégalitaires (des communautés, des nations, des ethnies, des genres dominants ou dominés) contraint les sciences sociales postmodernes à se rabattre sur l'expérience individuelle comme seul lieu légitime d'expression « culturelle ». Car c'est à l'intérieur du corps individuel que doivent venir se mélanger les différents « traits culturels » que sont les idées, la morale, le rapport aux objets, et même la physionomie physique, afin que le « métissage » soit vécu comme émancipateur. Au final, dira Jonathan Friedman, « les individus hybrides ne partagent rien sinon le fait d'être des mélanges, tous également dissemblables les uns des autres, à l'exception de recouvrements ou de similarités dans le contenu culturel. (...) Le corps est redéfini comme le point de convergence d'une multitude de rhizomes d'origine différente, un lieu de rencontre dans le vaste monde où se diffusent les significations ». La « culture » prend alors le sens d'une substance identique, incarnée individuellement en des proportions diverses. Partout et en tout temps à la fois semblable et différente, constituée d'éléments discrets qui s'amalgament plus ou moins confusément, la « culture » devient synonyme de choix individuel identitaire, voué à l'instrumentalisation socio-politique, que ce soit dans le sens de l'authenticité et l'épanouissement personnels que dans celui de la revendication collective et mémorielle.

3) La culture comme « esprit objectif » et universel concret

Si l'on s'éloigne de cette déconstruction postmoderne, qui peine à saisir autrement qu'en la déconsidérant la persistance des appartenances collectives dans un monde globalisé, on voudrait proposer des éléments de compréhension qui préserveraient la vocation initiale du concept, à savoir saisir un mode de totalisation du sens, sans pourtant le réduire à un macro-sujet, à un individu collectif essentialisé et rigidifié.

La notion de « culture » peut en effet être appréhendée selon un double aspect complémentaire. D'une part, certes, toute « culture » s'avère contingente et arbitraire à l'échelle de l'histoire et du devenir humain, puisque sans autre origine que l'évolution immanente des formes de vie collectives. Mais, en même temps, il convient d'admettre sa nature nécessaire et contraignante pour les sujets socialisés en son sein, comme véritable « seconde nature », prisme consistant de perception, de jugement et d'action. Y compris pour les tenants les plus invétérés du « relativisme culturel », cette notion ne signifia jamais – quoi qu'en disent certaines critiques – l'incommunicabilité des horizons mentaux ainsi circonscrits, mais plutôt leur relative irréductibilité. Si l'homme n'est homme qu'à travers une socialisation, cet être au monde culturellement déterminé peut certes être élargi, enrichi, voire abandonné au profit d'un autre après un long dépaysement, mais en aucun cas absent. S'il conteste radicalement l'ontologie de l'individu-universalisme moderne et de son prolongement postmoderne, ce soubassement descriptif des réalités humaines comme « culturelles » enjoint nécessairement un questionnement fondamental sur les valeurs et les normes, et notamment sur le rapport entre droits individuels et droits collectifs. Un questionnement qui se trouve d'ailleurs passé sous silence lors des célébrations intempestives du multiculturalisme ou du pluralisme culturel par les instances internationales, comme l'Unesco, lesquelles subordonnent implicitement toute appartenance culturelle à une conception naturalisante du sujet humain comme porteur de droits fondamentaux et universels.

Durant un siècle, malgré ou à cause de sa polysémie, le concept de « culture » a figuré un « au-delà » hiérarchique de l'individualisme comme configuration centrale de l'idéologie moderne, si l'on reprend les termes de l'anthropologue Louis Dumont. La « culture » a contribué à définir un lieu qui contredit l'individualisme comme référence ultime de la modernité à un certain niveau – sur le plan de l'ontologie sociale et de la genèse des institutions –, mais un lieu qui, sur un autre plan, constitue la condition de possibilité même de cette idée-valeur du sujet autonome et moral – en tant que finalité normative d'une politique démocratique –. Loin d'être contradictoires, ces deux dimensions se supposent l'une l'autre, et c'est le sens de cette articulation qui semble se dissoudre aujourd'hui dans le constructivisme le plus invétéré, version contemporaine du volontarisme rationnel et progressiste. A contrario, restaurer l'intelligence de cet arrière-plan ontologique des idées et pratiques individuelles suppose de rompre avec une partie de la vision artificialiste que la modernité se donne d'elle-même.

Nul doute que le concept de « culture » ait pu être abusivement naturalisé et essentialisé, dans des formes délétères par ailleurs bien connues, sur le plan politique ou scientifique. De la mythologisation de la communauté raciale à la reconduction des stéréotypes et préjugés, de l'utopie d'une communauté sans classe ni conflit à la justification sans retenue des coutumes les plus cruelles, la pente quasi-naturelle du recours à la « culture » a souvent conduit à surestimer l'homogénéité des ensembles ainsi circonscrits, soit afin d'en légitimer la nature authentique et protégée des méfaits de la modernisation, soit au contraire afin d'en dénoncer les aspects archaïques et obscurantistes, et appeler ainsi à une transformation exogène des pratiques et valeurs. Cependant, cette naturalisation abusive a, depuis une trentaine d'années, suscité par retour de balancier un excès inverse, qui consiste non seulement à déconstruire le symbolique afin de dévoiler les intérêts dominants qui en constitueraient l'armature, mais, plus encore, à considérer que toute référence collective peut et doit être ramenée aux volontés conscientes et activités explicites, éthiques et politiques, des acteurs sociaux. Dans leur prétention à « dénaturer » le réel afin de le « défataliser », certains courants dits postmodernistes des sciences sociales en viennent à exprimer ce que Jacques Dewitte a nommé un « déni du déjà-là », une récusation de l'épaisseur à la fois historique et symbolique qui se joue dans la précédence de l'appartenance et dans la sédimentation culturelle.

Il peut paraître surprenant qu'au moment même où les sciences sociales ne cessent, au nom d'une dénaturalisation émancipatrice, de déconstruire toute réalité, de montrer l'arbitraire de toute coutume, la relativité de toute valeur, le métissage de toute pratique, l'hybridation de toute appartenance, les politiques les plus progressistes invoquent la nécessité de quotas pour des groupes défavorisés, de

statistiques sur des critères ethniques et raciaux, de discrimination positive et procédures différenciées selon la confession religieuse du citoyen. Il n'est qu'à rappeler la notion officielle, mais fondamentalement raciste, de « minorité visible », raciste puisque se réduisant à une reconnaissance par traits physiologiques, essentiellement la couleur de peau, invoquant dans sa définition le terme même de « non blanc ». On peut craindre que la négation délibérée de l'institution du sens, socio-historique par définition, loin de mener à une libération des désirs à l'égard de la norme étouffante, ne conduise à son contraire : la réaffirmation pathologique de ce que Dumont a nommé des « individus collectifs », des pseudo-holismes qui transposent au niveau d'un groupe tous les attributs d'une personnalité unifiée : conscience de soi, volonté, rationalité instrumentale, activité et destin.

Or, je soumettrai l'hypothèse que, sous le terme « culture », ce qui se trouve en jeu relève fondamentalement de la question d'un « monde commun ». L'évacuation cognitive et normative de ce qui dans la notion de « culture » laissait poindre un « au-delà de l'individualisme » ouvre sur la mécompréhension des conditions d'existence mêmes d'une société démocratique et d'un sujet autonome : « hiérarchie de valeurs » chez Louis Dumont, « dimension social-historique » chez Cornelius Castoriadis, « horizon de significations partagées » chez Charles Taylor, « esprit objectif des institutions » chez Vincent Descombes, « totalité synthétique a priori » chez Michel Freitag, etc. Dans leur pluralité, ces expressions évoquent une perspective holiste qui part à la quête du fondement symbolique inhérent à la socialité humaine selon un mode de totalisation spécifique. Par le recours au terme maussien d'« institution », ces divers auteurs retrouvent les médiations symboliques qui tissent la société de part en part et structurent, par là, un monde commun, contingent et original : le langage bien entendu, mais aussi et surtout l'ensemble des dimensions sociales dans lesquelles les individus empiriques s'inscrivent chaque fois qu'ils pensent et agissent. Je cite Castoriadis : « Ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle 'l'institution de la société comme un tout' – le mot institution étant pris ici dans le sens le plus large et le plus radical: normes, valeurs, langage, outils, procédures et méthodes de faire face aux choses et de faire des choses et, bien entendu, l'individu lui-même »⁵. Le fait que les significations instituées soient « sociales » implique leur cohérence intelligible pour les acteurs, qui acquièrent par socialisation la compréhension et la finalité de leurs pratiques dans une perspective relationnelle d'action mutuelle. Mais il apparaît alors que ces acteurs sociaux ne peuvent se trouver à l'origine de l'ordre du sens de leurs actions particulières et des situations sociales, car c'est justement cet ordre du sens englobant (impersonnel et anonyme, dirait Castoriadis) qui donne forme à leur expérience créatrice subjective, un ordre du sens présent sous forme de données « objectives »: institutions, structures d'activité, manières de faire et de penser, usages établis, règles à suivre, etc. La structuration qualitative des actions, événements, situations et contextes renvoie à des manières systématiques, « synthétiques a priori », de faire et de penser, dont l'expression par des actes individualisés et situés se révèle contingente dans leur détermination. Tout engagement existentiel met en œuvre des schèmes prédéterminés de connaissance du monde, et l'auteur, l'acteur ou le locuteur s'y engage dans une modalité elle aussi déterminée de l'action et du jugement. Or, à notre sens, ce sont précisément ces « schèmes prédéterminés de connaissance du monde » que tentait plus ou moins confusément de relayer en général le quasi-concept de « culture ». Malgré ce que laisserait accroire une philosophie de l'histoire rationaliste opposant tradition / réflexivité, appartenance / liberté, la « culture » ne pointerait alors nullement vers une restriction du libre-arbitre subjectif par un déterminisme social, vers cet équivalent d'un véritable conditionnement mécanique qu'est le fameux *cultural dope* justement dénoncé par Garfinkel. Mais en tant qu'elle consiste à appréhender et expliciter les conditions de possibilités sociales de l'agir individuel, la culture énonce des valeurs et représentations *structurantes*, sans être déterministes, *contingentes* sans être hasardeuses ni nécessaires, définissant un ensemble d'actions et de perceptions possibles, ni exhaustif ni infini.

Dans cette perspective, l'exploration de la « culture » tend à identifier « l'esprit objectif » d'une société humaine, sa signification imaginaire centrale qui se comprend, dans les termes de Castoriadis encore, « comme la courbure spécifique à chaque espace social ; comme le ciment invisible tenant ensemble cet immense bric-à-brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue toute société et

⁵ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme – Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil (Essais), 1986, p.277

comme le principe qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis »⁶. Autrement dit, en ces formules synthétiques et saisissantes qu'affectionnait Castoriadis : « un système de significations imaginaires qui valorisent et dévalorisent, structurent et hiérarchisent un ensemble croisé d'objets et de manques correspondants, et sur lequel peut se lire (...) cette chose aussi incertaine qu'incontestable qu'est l'*orientation* d'une société ».

Conclusion

Par la tension entre le postulat d'unité du genre humain et son expression à travers des formes culturelles différenciées, s'élabore cette idée féconde d'un universalisme « latéral »⁷ (Merleau-Ponty) ou « réitératif » (Walzer), voire d'un « universalisme de second degré » (Descombes), ces figures s'opposant à l'universalisme dit « de surplomb ». Sont ainsi cherchées 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 » qui les englobent et les dépassent, en donnant à l'Autre une place socio-cosmique, articulée, divinisée ou infériorisée.

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, d'un peuple, 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 socialisant.

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, s'avère ici impraticable, du moins s'avère sans secours. Ainsi l'ethnologue Philippe Descola, commentant son attitude devant la violence conjugale généralisée du peuple amazonien dans lequel il vit (les Achuar), et cherchant à en comprendre les ressorts culturels, en vient à avouer que « peut-être satisfaisantes pour

⁶ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.216

⁷ « 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 » : Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », Paris, Gallimard, 1960, p.193.

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 ». 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 théorique, 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.



Centre interdisciplinaire de recherche
sur la citoyenneté et les minorités

Faculté des sciences sociales

120 Université

Pavillon des Sciences sociales

Pièce 5001

Ottawa, Ontario, Canada K1N 6N5

Tél. : 613-562-5800 poste 7235

Télec. : 613-562-5350

circem@uOttawa.ca

sciencessociales.uottawa.ca/circem/

