

## PRESENTATION

*par Serge Latouche*

À l'heure de la mondialisation et du triomphe apparent de l'universalisme planétaire, est-il encore légitime et intéressant de s'interroger sur le relativisme? Prophétie autoréalisatrice, l'universalisme n'a-t-il pas détruit (après l'avoir délégitimé), à travers l'uniformisation culturelle, l'objet même de la discussion et le sujet de la réflexion relativiste : l'existence de la différence et de l'autre? En 1989, il y a tout juste dix ans (et en même temps une éternité!), la chute du Mur de Berlin semblait annoncer la fin du mensonge et des illusions totalitaires. Pendant quelques années, le monde occidental se prit à rêver de la paix perpétuelle qu'amènerait à coup sûr l'extension rapide à toute la planète de l'économie de marché, des droits de l'homme, des technosciences et de la démocratie. Aujourd'hui, le cauchemar a clairement succédé au rêve. Partout dans le monde, on se massacre allégrement, et les États se défont au nom de la pureté de la race ou de la religion. L'Occident aurait doublement tort de croire que ce sont là affaires de barbares qui ne le concernent pas. D'une part, parce que le conflit se fait de plus en plus sentir au cœur même des démocraties les mieux ancrées. Et surtout, parce qu'il y a tout lieu de penser que cet effarant retour de l'ethnocentrisme du Sud et de l'Est est au fond rigoureusement proportionnel à la secrète violence impliquée par l'imposition de la norme universaliste occidentale. Comme si, derrière l'apparente neutralité de la marchandise, des images et du juridisme, nombre de peuples percevaient en creux un ethnocentrisme paradoxal, un ethnocentrisme universaliste — l'ethnocentrisme du Nord et de l'Ouest —, d'autant plus dévastateur qu'il consiste en une négation officielle radicale de toute pertinence des différences culturelles. Et ne voit dans la culture que la marque d'un passé à abolir définitivement.

Dans une situation aussi dramatique, la pensée hésite. Impossible, sans doute, au nom d'un relativisme irresponsable, d'avaliser les folies purificatrices. Impossible aussi, au nom d'un universalisme aveugle, de méconnaître les ravages produits par la prétention de l'Occident au monopole de la culture légitime. Toutefois, au nom même de notre tradition, il nous est tout aussi impossible de renoncer à tenter de définir des normes éthiques, politiques et culturelles minimales que l'humanité entière soit effectivement susceptible de partager.

Le M.A.U.S.S., d'une certaine façon, est né d'une protestation contre l'une des formes et des conséquences principales de l'universalisme occidental : l'impérialisme de l'économie au plan de la réalité et de la pensée. De nombreuses contributions dans les premiers numéros de ce qui était alors le *Bulletin du M.A.U.S.S.* développaient la critique de l'universalisme occiden-

tal. La tendance au relativisme culturel était manifeste, avec de nombreuses références à une anthropologie sinon culturaliste au sens strict, au moins très culturelle (Karl Polanyi et Marshall Sahlins). Cette démarche était (et reste) iconoclaste pour des économistes, mais s'inscrivait assez bien, sans que nous en soyons alors pleinement conscients, dans l'esprit du temps. La vogue, plus ou moins médiatique, était au droit à la différence et au discours gentiment pluraliste de l'UNESCO marqué par la référence aux fortes pages (écrites à la demande de cet organisme) de « Race et Histoire » de *Claude Lévi-Strauss* dont nous reproduisons ici, en guise d'introduction à ce numéro, un extrait significatif. Nous avons même consacré deux numéros de ce qui était devenu *La Revue du M.A.U.S.S.* alors trimestrielle (n° 1 et n° 2 de 1988) au thème « Rationalisme et relativisme », la question étant abordée sous l'angle épistémologique. Il s'agissait de dénoncer l'invasion de la rationalité économique et du paradigme *intérestiste* dans toutes les disciplines.

### LES MANIFESTATIONS NOUVELLES D'UN VIEUX PROBLÈME

On l'a dit, les temps ont changé, sinon le fond du problème. Il est clair qu'on ne peut plus aujourd'hui aborder ces questions dans les mêmes termes qu'à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, même si F. Hayek et K. Popper mettaient déjà en place la vision universaliste de la Grande Société aujourd'hui triomphante. C'est ce contexte de l'après-guerre qui a durablement fixé les termes du débat théorique et pratique pendant près d'un demi-siècle, tant dans les sciences sociales que dans les arènes internationales, alors que se déroulait l'épopée ambiguë de la décolonisation et l'expérience, non moins ambivalente, du développement économique. Désormais, de nouveaux enjeux se dessinent, de nouvelles frontières apparaissent, de nouveaux pièges (théoriques et pratiques) surgissent.

La mondialisation en particulier, tout en caricaturant l'universel, renforce la nostalgie pour ses valeurs de plus en plus bafouées. « Mondialisation et universalité, écrit Jean Baudrillard [1996], ne vont pas de pair, elles seraient plutôt exclusives l'une de l'autre. La mondialisation est celle des techniques, du marché, du tourisme, de l'information. L'universalité est celle des valeurs, des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie. La mondialisation semble irréversible, l'universel serait plutôt en voie de disparition. » Quand Baudrillard oppose ainsi le mondial à l'universel, il ne fait que constater une réalité. Toutefois, n'est-ce pas l'universalité de la science, de la technique et plus encore de l'économie, d'essence bien occidentale, qui a engendré cette mondialisation « diabolique » ? La parution du cours de géographie d'Emmanuel Kant [1999] vient à point nommé pour nous rappeler l'étroitesse ethnocentriste de l'universalisme chez le plus grand penseur des Lumières, avec son florilège de clichés racistes.

Il n'y a pas de culture de toutes les cultures, a suggéré naguère Dominique Janicaud, en transposant l'analyse bien connue de B. Russell, puisqu'il

n'y a pas d'ensemble de tous les ensembles. Pour qu'une culture existe, il faut qu'il y en ait au moins deux, car la culture ne se définit jamais que relativement. Elle se construit par assimilation des apports extérieurs et différenciation par rapport aux autres cultures.

L'émergence du mondial pose bien sûr aussi la question de l'État mondial, soulevée par François Fourquet. L'État étant, selon l'analyse hégélienne, l'incarnation de l'universel au sein d'une collectivité particulière, peut-on concevoir l'État universel que certains appellent de tous leurs vœux ? On est tenté de répondre, comme pour la culture et pour la même raison, qu'un État de tous les États est impossible. Si on définit le politique à la suite de Carl Schmitt par la relation ami-ennemi, il paraît difficile de désigner l'ennemi de l'humanité unifiée, à moins de s'inventer des martiens ! Certes, et ce n'est pas un hasard, l'universalisme et les projets de paix perpétuelle et d'État planétaire sont nés au XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment où la nature était clairement désignée comme l'ennemi commun de l'humanité. On sait maintenant que cette victimisation de la *physis* n'a pas évité les pires conflits, et que nous n'avons pas fini d'en payer le prix en ce qui concerne les atteintes à l'environnement ! En outre, les firmes transnationales, principaux agents de la mondialisation, sont certes intéressées par l'existence d'un gendarme planétaire, mais elles ne sont guère désireuses de payer le prix du maintien de l'ordre (par la répression, pour ne rien dire de la prévention), et encore moins de promouvoir une problématique citoyenneté mondiale. Elles constituent certes des acteurs politiques de premier plan, mais elles ne sont pas porteuses d'un *projet* politique. Le politique est l'inéluctable sous-produit de leur objectif : faire des affaires. Comme le disait cyniquement l'un de leurs représentants : « Gouverner le monde ne nous intéresse pas, nous voulons seulement le posséder ! » Puisque village planétaire il y a, il est évident qu'il est souhaitable qu'il trouve son mode de régulation. Simplement, pour les raisons exprimées ci-dessus, la forme État ne semble pas celle à laquelle il faille songer...

L'existence souvent évoquée d'un embryon de société civile planétaire sous-jacente au projet d'État mondial est, elle aussi, une réalité incontestable, mais une réalité qui reste pour l'essentiel aussi virtuelle que son mode de fonctionnement en réseau sur Internet. « Cette société civile planétaire, communautaire et démocratique, écrit Bernard Hours [1998, p. 81], se construit sur l'absence de sociétés civiles. Il n'y a pas de sociétés civiles (au pluriel) sans frontières, pas plus qu'il n'y a de sociétés civiles sans des territoires où s'inscrit la pertinence de leur discours. Cette société unifiée fictive, accessoire nécessaire du marché mondial, a besoin des ONG de la même façon que les États afin de rendre démocratiques, donc comestibles pour les citoyens consommateurs, les « nécessités économiques » articulées aux nécessités humanitaires. » Au mieux, on est dans l'illusion, au pire dans l'imposture. Y font écho les déclarations de Philippe Engelhard [1996, p. 27] : « D'aucuns répondront qu'une culture mondiale est déjà en train de naître sous nos yeux. Que du frottement médiatique des cultures et des voyages

découlent certaines attitudes communes n'est pas niable, en effet. Mais ces attitudes, pour l'instant, s'apparentent plus à *un plus petit commun multiple* qu'à une vision du monde construite et partagée. Une manière *d'avoir* plutôt que *d'être*. Une mode (la danse, le vêtement, les voitures...) plutôt qu'une culture universelle. Culture qui devrait être une intégration patiente des différences et non leur négation. »

Autre nouveauté, l'irruption de la sensibilité écologique. Alors que la croissance des Trente Glorieuses s'était déroulée dans l'ignorance la plus complète de l'environnement, la conscience des limites de la planète s'est imposée, et la nature est devenue un partenaire inéluctable des rapports de l'humanité avec elle-même. Depuis les études de Philippe Descola sur les Achuars (ou Jivaros), on sait que la césure nature/culture n'existe pas pour toutes les sociétés. La colonisation de la nature en Occident annonce et prolonge celle des « naturels ». « Comme la colonisation des terres, écrit avec vigueur la biologiste et militante indienne de l'environnement Vandana Shiva [1996], l'appropriation de la vie requiert une invasion (ici à l'intérieur du corps) et une dissociation, une fragmentation. C'est ce lien entre la fragmentation et l'appropriation des ressources et des gens qui fonde le projet patriarcal du savoir comme pouvoir sur autrui. » « Autophagie » [1997], le bel article de Denis Duclos, touchait à cette question. Franco Casano a écrit aussi de très belles pages sur la proximité et la différence de l'animal au début de son livre *L'approssimazione* [1989]. « L'étrangeté foncière de l'animal nous renvoie alors à notre propre *étrangeté à nous-mêmes* », expliquait pour sa part Jacques Dewitte en se proposant de reprendre et de développer le thème de l'étrange familiarité de l'animal dans « Le paradigme de la filiation », [p. 345]. On regrettera que, dans ce numéro, le rapport à la nature, et en particulier à l'animal, comme forme préliminaire et matrice du rapport à l'autre n'ait finalement pas été traité par l'un ou l'autre de ces auteurs. — Ce n'est que partie remise... Et l'article de *Jean-Pierre Berlan*, « Confiscation du vivant », nous permettra quand même de nous introduire au cœur des dangers de la réduction biologique de la diversité. La confiscation de la technoscience par les firmes transnationales de l'agro-business menace de faire disparaître la variété des espèces et l'autonomie des paysanneries. Or, toutes deux constituent l'une des sources de la pluralité culturelle.

## OUVERTURE

De toutes ces considérations, il ressort, croyons-nous, qu'entre un relativisme sans principe et un universalisme cannibale, la voie est étroite, mais qu'il vaut la peine de faire le pari qu'elle existe et de la rechercher. Elle serait celle d'un relativisme modéré, ou pour mieux dire : d'un *pluri-versalisme*. C'est elle que les auteurs de ce numéro de *La Revue du MAUSS* invitent les lecteurs à explorer avec eux. Il convient tout d'abord de prendre

ses marques. En remettant en mémoire, pour commencer, les prises de position — si influentes sur ce point — de *Claude Lévi-Strauss*. Et en explorant avec *Cornelius Castoriadis* certaines des difficultés inhérentes à une opposition trop simple (à laquelle lui-même n'échappe pas toujours) entre universalisme et relativisme. Dans un débat avec le M.A.U.S.S. qui s'est déroulé peu avant sa mort, Cornelius Castoriadis persiste et signe. Il y réaffirme sa position que toutes les sociétés sont égales, mais qu'il y en a une qui est plus égale que les autres, l'Occident. Lui seul pousserait l'auto-réflexion jusqu'à la critique du politique et la pensée de son auto-institution. Toutefois, le philosophe se défend de tout ethnocentrisme. Le constat de l'exceptionnalité occidentale ne serait pas un jugement de valeur. Force est cependant de remarquer que cette position, justifiée mais partielle, manque du rééquilibrage nécessaire pour être relativisée. D'où la nécessité d'un relativisme bien tempéré, adapté à notre temps. *Serge Latouche*, dans son bref article « Il n'y a plus de Persans ! », tente une première reconnaissance du terrain sur lequel les débats se déploient désormais. La disparition du pluriel dans un monde unique (pas seulement par la pensée...) provoque un écrasement qui à son tour est responsable de l'émergence du double ethnocentrisme dénoncé. Le refus de la pensée unique et de l'homme unidimensionnel, avec toutes ses séquelles, débouche sur un plaidoyer pour la réhabilitation du polythéisme des valeurs, de la pluralité des fins ultimes, bref de la diversité et de la différence.

## QUI EST ETHNOCENTRISTE ? PURETÉ ET PURIFICATION ETHNIQUES

L'ethnocentrisme — celui de l'Occident universaliste, plus arrogant que jamais, mais aussi celui, réactionnel, de ses victimes — étant au cœur des problèmes soulevés, il s'imposait de commencer par se demander *qui* est ethnocentriste. C'est autour de cette question que tourne cette première partie. Dans « Ethnie-ethnicité », *Annamaria Rivera* s'attelle à cette tâche bien utile qu'est la clarification du concept d'ethnie. Elle retrace les ambiguïtés originaires et récurrentes de ce concept et de ses usages. Bien sûr, ces ambiguïtés rejaillissent sur le concept d'ethnocentrisme. Fallait-il pour autant y renoncer, comme le soutient Marie-Dominique Perrot, par exemple au profit du concept plus « neutre », plus *politically correct*, de sociocentrisme ? On peut en discuter. Ses deux arguments, l'ambivalence du concept et la pluralité des « centrations » sont incontestables. Le problème de l'appartenance concerne effectivement tout autant le *genre* que l'introuvable ethnie. Quand, à la question « qui es-tu ? », Hannah Arendt ne peut que répondre « je suis une juive », elle assume simultanément la double appartenance au genre et au groupe. Comme l'a souligné Françoise Collin dans un article de 1991, l'universalisme des Lumières nie tout autant l'une que l'autre. Être femme est une identité qui se construit comme celle d'être juif, arabe ou bosniaque. — Cet aspect important du débat n'est pas vraiment abordé dans le

numéro... En dépit d'une participation féminine notable, il reste sans doute entaché d'un incorrigible « machocentrisme »... Quoi qu'il en soit, on peut, on doit s'interroger sur le contenu des identités culturelles en jeu. Il y a peut-être moins de différence identitaire entre un Serbe bosniaque, un Croate bosniaque et un Bosniaque « musulman » qu'entre un Normand et un Alsacien — et sans doute infiniment moins qu'entre un Corse et un Basque, tous pourtant français... Un tel jugement ne se démontre pas bien sûr, mais c'est en tout cas notre intime conviction, en particulier après la lecture de la vigoureuse analyse de *Guy Nicolas* sur le contenu à géométrie variable des identités qui se construisent, voire s'inventent, au gré des circonstances. Cet artificialisme relatif n'empêche pas le sacrifice, bien au contraire. On est tout aussi prêt à mourir pour une cause vide et inconsistante que pour toute autre mieux fondée.

*Philippe Rospabé*, dans « L'identité archaïque », s'interroge sur ce jeu des polarités identitaires « à la carte » suggéré par G. Nicolas. Le rapprochement entre les purifications ethniques récentes et les pratiques des Papous de Nouvelle-Guinée l'amène à poser que l'appartenance à une communauté réelle ou imaginaire, fondée sur le partage du sang et des substances corporelles, est pensée comme première et constitue le socle identitaire immuable des pluri-appartenances négociables. Sous cet angle, nous n'avons jamais été modernes !

Avec « Le génocide au Rwanda », *Dominique Temple* nous plonge dans l'horreur absolue d'un auto-génocide moderne qu'il est trop commode de camoufler en guerre tribale sous prétexte qu'il se déroule en Afrique noire. Il s'agit avant tout, en effet, d'un phénomène qui touche les élites urbaines occidentalises et acculturées en apparence. Et pourtant, plus encore qu'en Bosnie, on ne peut comprendre l'événement dans les termes de la rationalité occidentale. L'interprétation proposée par D. Temple se fonde sur la rupture des relations de réciprocité entre Tutsis et Hutus qui fondaient l'ordre social, engendrant alors une situation d'anomie favorable à une dégénérescence raciste et ethnocidaire. La modernité, sous la forme de l'universalisme conjoint de l'économie marchande et des valeurs (droits de l'homme/démocratie), a refoulé la tradition sans détruire ses racines imaginaires. Il devient alors impossible d'exprimer verbalement le déboussolement qui s'ensuit. Le chaos mental pousse chacun à chercher — littéralement ! — dans le crâne de l'autre la cause de son propre désordre. Comment échapper à une criminalisation collective ? Une lourde responsabilité pèse sur l'Occident et sur la déculturation désastreuse qu'il a imposée. Cette contribution à la psychanalyse de l'ethnisme, forme pathologique de l'ethnocentrisme, débouche sur la nécessité d'une véritable thérapie collective pour sortir des cycles infernaux.

*Qui est pur ? Qui est impur ?* La réponse ne semble aller de soi qu'au sein d'une culture instituée qui se pense elle-même comme sa propre norme. Mais sitôt qu'elle est perçue de l'extérieur, l'illusion de la naturalité se dissout. Et celle de l'universalité. La paradoxale localisation occidentale de

l'universalisme se double d'une non moins paradoxale diversité au sein de cet universalisme. On n'a pas assez réfléchi jusqu'à présent au problème posé par les différences importantes entre l'universalisme version française et l'universalisme des versions anglaise, allemande, américaine, russe, voire arabe. L'existence d'universalismes particuliers est une aporie de l'universalisme symétrique de celle du relativisme extrême. Avec « Qui a peur de la communauté ? », Jacques T. Godbout amorce ce débat en opposant le modèle français de la démocratie au modèle anglo-saxon. Le premier se veut fondé sur la raison, le second sur la tradition (la *common law*). Le Québec, situé au carrefour des deux mondes, est sans doute une bonne place d'où arbitrer la question de la laïcité scolaire mise sur le devant de la scène par les affaires de foulards islamiques. Il est clair que l'universalisme particulier de la tribu française la rend peu apte à gérer l'irruption du multiculturalisme dans la vie quotidienne — même si, pour des raisons que J. Godbout n'analyse pas ici, les autres ne font guère mieux... Peut-être parce qu'il n'est pas de bonne articulation concevable de l'universalisme et du particularisme qui ne s'adosse en définitive à une *métaphysique du divers*. Ce sont les grands traits d'une telle métaphysique, à la fois en rupture et en continuité des autres articles de ce numéro, qu'esquisse ici Henri Raynal.

## LA QUERELLE DE L'UNIVERSALISME ET DU PARTICULARISME (I) LA THÉORIE — VERS UN PLURIVERSALISME

On en arrive ainsi à ce qui fait le cœur de ce numéro, centré sur la reprise du débat entre universalisme et relativisme dans le contexte du retour de l'ethnocentrisme occidental et anti-occidental... Avec « L'universalisme, le particularisme et la question de l'identité », Ernesto Laclau nous entraîne dans une plongée philosophique plus vertigineuse encore que celle que mettait en scène le débat avec C. Castoriadis. La mort du sujet transcendantal fait émerger une pluralité inquiétante de sujets concrets et débouche sur une prolifération identitaire. Le particularisme extrême met en danger l'universel. Certes, celui-ci doit être questionné. L'auteur nous en retrace l'odyssée, du christianisme à la modernité. « Les résistances des autres cultures n'apparurent pas comme une forme de conflit entre des identités et des cultures particulières, mais comme les éléments d'un gigantesque conflit historique entre l'universel et les particularismes, dans lequel l'idée de peuples sans histoire exprimait justement leur incapacité à représenter l'universel. » L'universel n'est-il alors qu'un rêve totalitaire démodé? Ce n'est pas sûr, nous explique E. Laclau, car le pur particularisme n'offre aucune réponse aux problèmes des sociétés contemporaines. Un certain universel comme horizon est un impératif de la *convivance*<sup>1</sup> au sein du village (ou même de

1. Ce néologisme de *convivance* — plus approprié que le terme de convivialité dans le contexte méditerranéen précisément — est emprunté à Predrag Matvejevič dans *La Méditerranée et l'Europe* [Stock, p. 23].

l'archipel) planétaire. Le rejet de « l'universalisme vu comme contenu particulier propre à l'ethnie occidentale, est une voie politique sans issue ». Toutefois, la tension entre l'universel et le particulier doit rester prégnante, et c'est même la précondition par excellence de la démocratie.

À l'universalisme bien tempéré de ces contributions, fait écho le plaidoyer de *Franco Cassano*. L'universalisme peut aussi être vu (et dénoncé) comme l'ethnocentrisme de la *tribù occidentale* suivant l'analyse de Rino Genovese [1995], ou comme un mythe historiquement situé. « Ce qui caractérise le fondamentalisme universaliste, nous dit F. Cassano, est que, convaincu d'être le détenteur d'une vérité supérieure, il se croit obligé de convertir l'humanité entière : du salut de l'âme au bien-être matériel, des missionnaires chrétiens aux techniciens du développement. » S'appuyant sur l'analyse prophétique des conséquences désespérées de l'impérialisme culturel par A. Toynbee (le zélotisme et l'hérodianisme), il montre que l'intégrisme est une réaction en retour et en miroir au fondamentalisme universaliste occidental. Tirant la leçon de manière critique de la *guerre des civilisations* de Huntington, il suggère une issue moins conflictuelle, à rechercher dans une voie méditerranéenne de tolérance et de convivance — et dans la diversité : dans un relativisme bien tempéré précisément.

À quoi sert le relativisme culturel si le monde est devenu mondial ? se demande *Marie-Dominique Perrot*. Tout a été dit et redit sur l'opposition entre relativisme et universalisme, et en dépit des changements induits par la mondialisation, il n'y a pas vraiment de rupture. Pourtant, il ne faudrait pas tomber dans le piège de considérer le bon universel comme une alternative à la mauvaise mondialisation, ni opposer au mauvais universel du tout-marché un bon universel des droits de l'homme et de la démocratie. Certes, les multiples usages de la différence sont loin d'être légitimes, et les universalistes ont beau jeu de disqualifier les relativistes en leur imputant la totalité de ces usages, et en particulier les intégrismes et les purifications ethniques. Toutefois, après quarante ans d'occidentalisation économique du monde, il faut beaucoup d'hypocrisie pour s'étonner de ces dérives identitaires. Se fondant sur un retour à Piaget, M-D. Perrot montre que la question de l'altérité doit rester plus que jamais ouverte. Il est en effet nécessaire de sortir de soi-même pour se connaître et se critiquer. La « décentration cognitive » et la démarche « hétéro-réflexive » sont indispensables sous peine de perdre la connaissance de soi — danger que fait peser la mondialisation culturelle.

Dans « De l'absolument relatif au relativement absolu », *Michaël Sington* développe lui aussi, avec beaucoup de brio et un grand luxe d'expériences, une défense réaliste de la position relativiste (bien relativisée). On n'échappe pas, explique-t-il, à l'absolu de sa culture et donc à un certain ethnocentrisme. La question n'est pas de se donner bonne conscience mais d'être simplement conscient du côté relatif de ses absolus. Dans « Le multiculturalisme est-il soluble dans la démocratie ? », *Alain Caillé* aborde la question sous son angle concret le plus difficile. Comment sortir des apories de la conception démocratique occidentale confrontée en son sein



— et de plus en plus — à la pluralité de cultures tout à fait étrangères à l’imaginaire de la démocratie (tout au moins au nôtre)? Louis Dumont avait bien résumé le défi : ceux qui réclament à la fois l’égalité et la différence réclament l’impossible. Si toutes les cultures et les langues ont une égale dignité, aucune communauté politique, selon A. Caillé, ne peut exister sans privilégier « constitutivement (sinon constitutionnellement) une ou le petit nombre de cultures originaires sur lesquelles elle s’étaye et dont elle est née ». Dans ces conditions, conclut-il, « le bon régime politique [bon pour qui? pourrait-on demander] est celui qui tend à favoriser le maximum de pluralisme culturel compatible avec son propre maintien ». Ce qui implique d’approfondir toujours plus la démocratie réelle, et en particulier de l’introduire dans les quartiers, voire entre les quartiers. (Suggestion à transmettre aux différents ministres de la Ville et des ghettos des banlieues...)

Avec l’article du philosophe génois *Santino Mele* — « De l’autre côté de la lorgnette » —, nous passons carrément à la controverse. C’est la traduction d’un article paru en Italie sur la critique de la vision du M.A.U.S.S., et singulièrement du relativisme culturel attribué à A. Caillé — et plus encore à S. Latouche, et dont l’auteur pense qu’elle fait des ravages dans la péninsule... Il nous a semblé intéressant et loyal d’en informer nos lecteurs, d’autant que cette critique se fonde sur une lecture scrupuleuse, citations à l’appui, des textes disponibles en italien. Elle constitue en outre le rappel opportun d’une position universaliste qui s’inscrit dans la grande tradition des Lumières et de la philosophie kantienne. C’est souvent ce point de vue qui fonde, en effet, un rejet des analyses du M.A.U.S.S. de la part d’une *intelligentsia* dominante, politiquement correcte et pénétrée à son insu d’un ethnocentrisme ordinaire...

## LA QUERELLE DES DROITS DE L’HOMME ET DE LA DÉMOCRATIE

L’universalisme occidental et libéral se réduit le plus souvent à la défense incantatoire des droits de l’homme<sup>2</sup>. On connaît la virulence des critiques

2. L’actualité récente a mis particulièrement en vedette (en raison de sa citation par Jean-Pierre Chevènement en Conseil des ministres) la percutante critique de l’idéologie des droits de l’homme par Hans Magnus Enzensberger [1992]: «La rhétorique universaliste ne fait pas de différence entre le proche et le lointain. L’idée des droits de l’homme impose à tout un chacun une obligation illimitée par principe. Elle révèle par là son noyau théologique, qui a survécu à toutes les laïcisations. Chacun est censé être responsable de tous. Ce désir implique le devoir de devenir semblable à Dieu, car c’est un désir qui suppose l’omniprésence, voire la toute-puissance. Mais comme toutes nos possibilités d’action ont leurs limites, la fourchette entre exigence et réalité ne fait qu’augmenter. Bientôt on en arrive objectivement au pharisaïsme et l’universalisme, moralement, se révèle être un piège. La morale est le dernier refuge de l’eurocentrisme. Il est temps de renoncer aux fantasmes d’une morale omnipotente. Personne ne peut durablement se dispenser — aucune communauté et aucun individu — d’examiner les différents degrés de sa responsabilité et de fixer des priorités » (cité dans *Le Monde* du samedi 3 avril 1999, p.6). La critique est profonde et imparable, à ceci près qu’on ne saurait hiérarchiser les priorités en faisant abstraction de toute considération morale. Nous sommes donc toujours en manque d’une boussole permettant de nous orienter (NDLR).

qui leur ont été adressées tant d'un point de vue réactionnaire que révolutionnaire et même utilitariste (qu'on se souvienne de la critique radicale du thème par Bentham), de même que dans une optique extra ou anti-occidentale. Qu'en est-il de leur universalité supposée ? Ici aussi, est-il possible de définir une voie du milieu, qui ne se satisfasse pas de l'idéologie des droits — manière de donner raison à leurs pourfendeurs —, mais qui ne se résolve pas non plus à en abandonner la charge symbolique ? Sur cette question, nous avons jugé urgent de replacer au cœur du débat l'analyse — « incontournable » pour les initiés mais difficile à trouver et, de ce fait, peu connue — de *Raimundo Panikkar*. L'article que nous reproduisons ici est paru dans sa version française en 1982 dans la revue *Diogène*. À la question « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », l'auteur répond clairement par l'affirmative. D'abord, ce qui est au fondement d'une culture n'est pas forcément au fondement d'une autre. Les postulats implicites de la Déclaration de 1948 (l'humanisme/naturalisme, l'individualisme et l'imaginaire démocratique) sont des croyances exclusivement occidentales. La transcendance de ces droits fait d'autant plus problème que la modernité se veut fondée sur l'immanence. « Il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantes à la pluralité des cultures, écrit-il, pour la simple raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné. » Toutefois, s'il faut exclure l'existence de valeurs transcendantes, il peut y avoir des valeurs *transculturelles*, c'est-à-dire partagées. La question du respect de la dignité humaine ou d'un ordre social juste est susceptible de servir de base à un dialogue interculturel. On peut ainsi trouver dans les diverses cultures des « équivalents homéomorphes », « sortes d'analogies fonctionnelles existentielles ». Ainsi, les droits de l'homme sont l'une des fenêtres à travers lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent. Le *dharma*, et plus particulièrement le *swadharma*, constitue peut-être bien la fenêtre indienne sur le même objectif. « En un mot, conclut-il, la critique transculturelle n'invalide pas la Déclaration des droits de l'homme, mais propose de nouvelles perspectives pour une critique interne, et trace les limites de leur validité, tout en offrant de nouvelles possibilités à la fois en vue de l'élargissement du domaine de juridiction de la déclaration (au cas où le contexte changerait) et en vue d'une fécondation mutuelle entre elle et d'autres conceptions de l'homme et de la réalité. » Une voie moyenne est ainsi proposée « entre le relativisme agnostique et l'absolutisme dogmatique ». Cette relativité que R. Panikkar distingue du « relativisme » rejoint ainsi la relativisation de l'absolu de M. Singleton et le relativisme bien tempéré de F. Cassano. Malheureusement, comme le remarque Gustavo Esteva, disciple de R. Panikkar, « les portes conduisant à la désabsolutisation des droits de l'homme sont le plus souvent fermées par les universalistes qui les imposent comme un point de référence nécessaire pour évaluer et juger toutes les pratiques culturelles et toutes les traditions du monde » [Esteva, 1998].

Changer les termes de l'opposition est aussi le souci de *Christoph Eberhard* (porte-parole dans ce numéro du Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris-I). Il revisite les droits de l'homme dans une optique *dialogique* (ou *dialogale*) et pluraliste. Pour lui aussi, il est urgent de ne pas trancher et de maintenir ouvert le dialogue entre les cultures au sein de l'inéluctable village planétaire. Personne, en effet, ne peut légitimement parler au nom de l'humanité tout entière — sous peine de déboucher sur le *clash* des civilisations prophétisé par Huntington, que l'on rencontre de nouveau. Cette troisième voie entre un « universalisme hâtif » et le « ghetto des particularismes », ce pluralisme sain, se rapproche du relativisme bien tempéré de F. Cassano, et le dialogue dialogique suppose la *décentration* proposée par D. Perrot. L'idée reprise de R. Panikkar des « équivalents homéomorphiques » constituant cet horizon nécessaire à la cohabitation des cultures particulières donne un contenu moins ethnocentrique aux valeurs universelles. Les grands gouroux de la tribu — Michel Alliot, Étienne Le Roy, Norbert Rouland et Robert Vachon — sont pris à témoin d'une conception tripolaire « cosmothéo-andrique » de la réalité — dont on peut se demander si elle ne tente pas de mettre fin, d'une certaine façon, à la tension qu'il semblait indispensable de préserver...

Dans la même veine, avec « Les droits culturels comme mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme », *Boris Martin* pousse l'analyse juridique jusqu'au mode d'emploi de ces bonnes intentions. Il ne faut pas introduire de nouveaux droits (les droits culturels) dans des déclarations destinées à rester lettre morte ou à servir de caution à des dérives terroristes. Il faut poser les droits culturels (droits des cultures et droit à la culture) comme un principe d'interprétation des droits de l'homme déjà existants. Ce qui permet de saisir leur dimension collective souvent occultée et de rejeter une universalité unilatérale — autrement dit : d'*inculturer* les droits de l'homme. L'universalisation plurielle que préconise l'auteur correspond très exactement à notre concept de *pluriversalisme*. Mais les droits de l'homme ne doivent-ils pas être à la fois relativisés et élargis encore dans une autre direction ? Non plus seulement au-delà des limites du seul occidentalisme, mais aussi au-delà du seul ordre politico-juridique ? On sait comment le marxisme a toujours opposé la quête d'une libération réelle, c'est-à-dire économique, au formalisme des droits. Mais si l'on énonçait des droits qui ne soient plus seulement juridiques et moraux mais aussi sociaux, et si ces droits étaient susceptibles d'être définis et défendus à l'échelle mondiale ? C'est cette voie qu'explore ici *Jean-Baptiste de Foucauld*<sup>3</sup>.

---

3. La décision de publier ici ce texte n'a pas coulé de source, S. Latouche le jugeant trop rhétorique. En l'occurrence, le responsable de ce numéro (S. L.) a accepté de faire plaisir au responsable de la revue (A. C.)...

## ENCORE SUR L'UNIVERSALISME ET LE PARTICULARISME (II). EN PRATIQUE

Dans cette quatrième et dernière partie, la question de l'articulation entre universalisme et particularisme est reprise sous des angles plus variés et plus concrets à la fois. Et d'abord de manière métaphorique mais hautement suggestive. Dans un article retentissant paru dans *Le Monde diplomatique* et qu'il résume ici, *Jean-Pierre Berlan* analysait les implications du monopole sur les semences visé par les grands semenciers américains — qui aboutit à une situation inouïe. Sous prétexte de progrès technique et de meilleurs rendements, les agriculteurs se voient de plus en plus contraints d'acheter des semences génétiquement modifiées, qui, s'ils les replantaient dans leur champ l'année suivante, se révéleraient stériles — ce qui les condamne à toujours racheter de nouvelles semences. Quelle belle illustration d'un universalisme technico-marchand cannibale ! De l'agriculture à la culture, il n'y a qu'un pas. La situation de quasi-monopole des États-Unis sur la production cinématographique n'est-elle pas fortement homéomorphe au monopole des semences nouvelles ? *Patrick Renault* expose ici les tenants et aboutissants de la lutte menée en France pour préserver une « exception culturelle ». Mais, au-delà du cinéma, toutes les cultures ne sont-elles pas par définition des exceptions culturelles ? L'exception n'est-elle pas la règle ? On trouvera sur ce point des éléments de réflexion dans la longue note consacrée par *François Fourquet* à une relecture de l'œuvre du célèbre historien des cultures, A. Toynbee.

Avec « Les monnaies de SEL *versus* l'euro. L'ancrage citoyen des monnaies face au cosmopolitisme monétaire », *Jérôme Blanc* et *Jean-Michel Servet* posent le problème de l'universalisme et du relativisme au niveau de la monnaie, terrain sur lequel la question a été très peu abordée. Là aussi comme dans les autres domaines, derrière la façade de l'unification-uniformisation du monde, se recréent des cloisonnements, des localismes, des particularismes sains ou pervers. La monnaie — n'en déplaise aux princes économistes qui nous gouvernent — n'est pas qu'une pure fonction. Elle ne peut vivre sans symbolisation. L'étude des espaces monétaires concrets par-delà la fiction officielle est peut-être un bon révélateur des strates culturelles qui structurent le village planétaire... Avec sa « Chronique du pluralisme culturel », *Serge Latouche* nous propose un voyage à travers quelques événements ou livres récents qui s'inscrivent dans ce même panorama de la coexistence plurielle.

Le M.A.U.S.S. a désormais dix-sept ans d'existence. Les temps sont venus où certains de nos compagnons plus ou moins proches nous quittent. On trouvera ici une petite note nécrologique sur C. Castoriadis. Dans le précédent numéro, il y en avait une autre sur notre ami Jean-Louis Cheronneix. Cela nous a amenés à publier en sa mémoire un texte sur l'*agôn*

de *Jean-Luc Boilleau* que ce dernier lui a dédié. Au vrai, l'*agôn*, cet éternel trouble-fête, questionne aussi le conformisme des temps et la bonne conscience de l'universalisme et de l'ethnocentrisme ordinaire. La différence culturelle et l'*agôn* ne sont-ils pas intrinsèquement liés ?

Enfin, une seconde contribution de *Philippe Rospabé*, « De l'histoire comme malentendu », constitue une bonne conclusion à l'ensemble. Partant du conflit des interprétations du sacrifice/massacre du capitaine Cook en 1779 à Hawaï tel qu'il a été analysé magistralement par Marshall Sahlins, il nous montre comment l'interprétation occidentale (*via* l'impérialisme) finit par s'imposer à travers les réinterprétations locales. Et cela plus particulièrement dans le cas de la monnaie et des échanges obligés en Nouvelle-Guinée, grâce à une dialectique des jeux de pouvoir entre les générations et entre les genres. Ce travail herméneutique sauvage suppose un « universalisme primordial » partagé par les indigènes et les Blancs, permettant l'expression même des différences. Cet universalisme nécessairement pluriel rejoint par un biais inattendu l'idée du pluriversalisme.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD Jean, 1996, « Le mondial et l'universel », *Libération* du 18/03/96.
- CASSANO Franco, 1989, *L'approssimazione*, Il Mulino.
- COLLIN Françoise, 1991, « Pluralité, différence, identité », *Présences* n° 38.
- DUCLOS Denis, 1997, « Autophagie », *La Revue du M.A.U.S.S.* n° 9, *Comment peut-on être anticapitaliste ?*, 1<sup>er</sup> semestre.
- ENGELHART Philippe, 1996, *L'Homme mondial*, Arléa.
- ESTEVA Gustavo, 1998, *Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures*, Zed Books, Londres.
- ENZENSBERGER H. Magnus, 1992, *Vues sur la guerre civile*, Gallimard.
- GENOVESE Rino, 1995, *La tribù occidentale*, B. Boringhieri.
- HOURS Bernard, 1998, *L'Idéologie de l'humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*, L'Harmattan.
- KANT, 1999, *Géographie*, Aubier.
- VANDANA Shiva, 1996, *Éthique et agro-industrie. Main basse sur la vie*, L'Harmattan.