

Revue du MAUSS

Revue trimestrielle

SOMMAIRE/N° 1/NOUVELLE SÉRIE/TROISIÈME TRIMESTRE 1988

La nouvelle série du MAUSS.....	3
Présentation : rationalisme et relativisme.....	5
Paul JORION et Dan SPERBER (débat) <i>Le relativisme en anthropologie</i>	12
Bruno LATOUR <i>Le grand partage</i>	27
Martine LEFEUVRE <i>Le devoir d'excision</i>	65
Lucien SCUBLA <i>Diversité des cultures et invariants transculturels</i>	96
Alain CAILLÉ <i>Pour un universalisme relativiste: au-delà du rationalisme et du relativisme</i>	122
Gerald BERTHOUD <i>Pensée religieuse : survivance ou permanence ?</i> <i>Un éclairage anthropologique</i>	154
Pascal COMBEMALE <i>Leur morale et la nôtre</i>	173

Revue publiée avec le concours du Centre national des lettres

Revue du MAUSS

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

CONSEIL DE PUBLICATION : Cengiz Aktar, Rigas Arvanitis, Louis Baslé, Gerald Berthoud, Pierre Bitoun, Jean-Luc Boilleau, Hubert Brochier, Alain Caillé, Annie L. Cot, Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag, Roger Frydman, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Jérôme Lallement, Pierre Lantz, Serge Latouche, Claude Lefort, Jean-Claude Perrot, Paulette Taieb.

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Alain Caillé.

SECRETARIAT DE RÉDACTION : Gerald Berthoud, Pierre Bitoun, Ahmet Insel, Serge Latouche.

Les manuscrits sont à adresser à: Revue du MAUSS', La Découverte, 1, place Paul-Painlevé, 75005 Paris.

La Revue du MAUSS est publiée par une association 1901. En devenant membre de l'association, vous serez tenu au courant de ses activités. Adhésion : 40 F par an (chèque à l'ordre du MAUSS, 10, rue Pouchet, 75017 Paris).

LA NOUVELLE SERIE DU MAUSS

Le "MAUSS" fait peau neuve. Édité par La Découverte¹ il accède, espérons-le, à une présentation plus honorable et, de bulletin, il devient revue. Il y avait longtemps déjà qu'on nous faisait valoir qu'un simple "bulletin" manque de sérieux et qu'il nous fallait assumer d'être ce qu'insensiblement nous étions devenus. Il n'allait nullement de soi au début, en 1982, défaire vivre une publication sur le berceau de laquelle ne s'était penchée nulle fée, financière ou institutionnelle, et qui ne visait en particulier aucun de ces publics captifs et académiques que suscite l'appartenance disciplinaire à la sociologie, à l'économie politique, à la philosophie, à la psychologie, à l'anthropologie ou à l'histoire. Que le pari ait pu être tenu, que l'état d'apesanteur ait eu certaines affinités avec l'état de grâce, voilà qui est réconfortant. Malgré l'absence de toute publicité, en dépit d'une diffusion chaotique et d'une lisibilité problématique, les 25 numéros de la première série du MAUSS ont su trouver entre 500 et 600 acheteurs, en France et à l'étranger. C'est donc qu'il y avait du sens à poser aux spécialistes des sciences humaines et sociales la question de ce qu'ils ont à dire non seulement aux autres spécialistes de leur discipline, mais, également, à ceux des disciplines rivales et, plus encore, aux non-spécialistes, à ceux qui ne sont ni universitaires ni chercheurs, au citoyen.

Bizarrement, peut-être, c'est en mettant en doute l'anthropologie utilitariste sur laquelle elles s'étaient de façon privilégiée, et la prétention à l'utilité sociale sur laquelle elles fondent la légitimité de leur spécialisation, qu'il est possible défaire apparaître la question des finalités et de l'utilité effective de ces sciences. La soumission croissante de la vie et de la pensée à un principe d'utilité généralisée bloque, en effet, la pensée à la racine. Pourquoi s'interroger si tout ce qui existe existe parce qu'utile ? Que de questions, à l'inverse, aussitôt qu'on rompt avec cette pétition de principe. Par

1. Cette prise en charge, qui nous laisse une entière liberté rédactionnelle, a l'avantage de soulager considérablement la tâche de ceux qui assumaient la réalisation pratique du *Bulletin du MAUSS* et de lui promettre diffusion moins confidentielle. Elle a l'inconvénient de remplacer le travail gratuit des bénévoles par les frais généraux substantiels que doit supporter une maison d'édition. D'où l'augmentation du prix de vente dont nous espérons qu'elle ne rebutera pas des lecteurs anti-utilitaristes habitués à un prix de vente particulièrement modique.

exemple : est-il acceptable de subordonner le débat politique et éthique aux seuls impératifs de la croissance économique ? Le triomphe de plus en plus manifeste de Véconomisme représente-t-il l'énigme résolue de l'histoire ou bien la victoire d'un imaginaire singulier, celui de l'Occident moderne, dont la généralisation à la planète est porteuse de lendemains qui risquent de déchanter ? A quoi bon une maîtrise technique accrue si la maîtrise devient immaîtrisable ? Pourquoi des "sciences" de l'homme et de la société si, victimes de fantasmes objectivistes, elles renâclent devant leur fonction normative et n'essaient même plus d'imaginer les contours d'un monde plus habitable sous prétexte que celui dans lequel elles existent serait le meilleur, ou le moins mauvais, des mondes possibles ?

Qu'on ne s'y méprenne pas, cependant Il ne s'agit pas ici de se lamenter sur la modernité, d'en appeler aux nobles sentiments des belles âmes ou de vitupérer la raison et la science. On sait trop que ces dernières entretiennent quelque rapport avec la démocratie et qu'il n'y a de pensée du social qui vaille qu'à reposer inlassablement la question des conditions de possibilité de la démocratie. En revanche, il y a lieu de s'inquiéter de la dégradation de la raison en rationalisme, de la science en scientisme et de la démocratie en technocratie. La revue du MAUSS est le lieu d'expression et de discussion de tous ceux chez qui ces questions éveillent de l'écho parce qu'ils sont persuadés que l'humanité ne surmontera pas ses démons si ceux qui font profession de penser n'interrogent pas ce au nom de quoi ils pensent et si ils ne se mettent pas en position de débattre entre eux sans s'arrêter aux portes de leur discipline et de leur école.

MAUSS

PRESENTATION

RATIONALISME ET RELATIVISME

Convient-il de choisir entre rationalisme et relativisme ? Doit-on penser qu'il existe des lois universelles de la perception, de la pensée et de la connaissance, dont la science représenterait l'incarnation par excellence, et des normes morales également communes à tous les hommes et à toutes les cultures ? Faut-il, au contraire, considérer que les hommes vivent dans des mondes en nombre indéterminé qui diffèrent au point d'en être incommensurables, parce que chacun d'entre eux définirait, de façon à chaque fois spécifique, les normes de ce qu'il est possible de tenir pour vrai et pour légitime ? Dans la pratique, la réponse à ces questions peut aisément sembler tranchée. Les sociétés occidentales, autrement dit les sociétés qui se posent le problème en ces termes, se pensent à la fois rationnelles et taillées dans l'universel. Rationnelles, puisque fondées sur ces trois institutions, rationnelles et rationalisantes, majeures, que constituent le marché, l'État représentatif et la science. Homogénéisés par le marché, les sujets modernes décident librement et rationnellement de ce qu'ils produisent et consomment, comme, unifiés par la loi, ils choisissent rationnellement ceux qui vont au mieux représenter et défendre leurs intérêts particuliers, de même, enfin, que la science leur permet de déterminer rationnellement ce en quoi ils vont croire. Nul doute, aux yeux des Occidentaux, que ces trois institutions n'offrent les réponses les plus efficaces possibles aux problèmes de l'avoir, du pouvoir et du savoir et qu'à ce titre elles soient universelles en droit et appelées à le devenir en fait à l'échelle planétaire.

Un grain de sable, un doute sournois, continuent cependant à faire obstacle à la perfection de la certitude. Comment expliquer les formes multiples que revêt le refus du marché, de l'État représentatif ou de la science, sinon par des restes d'irrationalité ? Et comment la raison pourrait-elle être universelle en droit si tous les hommes ne sont pas rationnels en fait ? L'imaginaire occidental moderne se heurte ainsi au paradoxe de reposer sur l'affirmation que tous les sujets humains sont également ra-

tionnels, mais que seule une culture particulière cristallise cette rationalité universelle.

Notre formulation initiale pouvait sembler déplacée. Comment faire de l'alternative entre rationalisme et relativisme une question de convenance alors qu'il est clair qu'elle touche à l'essentiel ? La question n'est autre, en effet, que celle de savoir s'il nous faut penser les autres du point de vue de ce que nous croyons être ou devoir être, ou si nous devons, au contraire, nous penser nous-mêmes dans le registre de l'altérité, du point de vue de ce que nous pensons que les autres pensent être ou devoir être. On pressent le cercle et l'indécidabilité probables qui tiennent au fait que la question est à la fois préjudicielle et terminale, préalable à tout travail positif de la pensée et objectif ultime de cette pensée. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait structuré toute la pensée moderne et qu'elle se soit révélée indissociable de son interrogation centrale, celle de la démocratie. Dans un récent ouvrage à succès, *La Découverte de la pensée*, Alain Finkielkraut laissait entendre que les sciences humaines seraient désormais radicalement contaminées par un relativisme *völkisch* hérité de Herder et du romantisme allemand. C'est au philosophe que revient la tâche de défendre l'universalisme des droits de l'homme et de la haute culture. Étrange partage, en vérité, qui méconnaît la complexité du problème et le fait que c'est partout, dans tous les secteurs de la pensée, qu'il est à la fois posé et non résolu. Du côté de la philosophie, justement, Heidegger peut difficilement passer pour un rationaliste effréné et Wittgenstein se révèle suffisamment ambigu pour pouvoir être revendiqué aussi bien par les rationalistes que par les relativistes. L'économie politique, une science sociale pourtant, et qui devrait donc, à en croire Finkielkraut, être infestée de relativisme, se révèle clairement et massivement rationaliste et universaliste, en dépit de quelques contestations timides de la part des historistes, institutionnalistes et autres régulationnistes. En sociologie, l'oeuvre de Weber se tient en permanence sur le fil du rasoir, et il est bien difficile de savoir si l'on doit tenir Durkheim pour un hyper-rationaliste ou pour un hyper-relativiste. Boudon et Bourdieu, aujourd'hui, incarnent, chacun, un des deux choix possibles. Quant à l'anthropologie, longtemps spécialisée dans un relativisme de principe, elle cherche de plus en plus sa voie du côté d'un cognitivisme rationaliste et n'hésite plus à renouer

1. Par exemple, par J. Bouveresse et R. Rorty.

avec son évolutionnisme originel pour mieux pourfendre le totalitarisme et le machisme supposés de ses anciens protégés.

Bref, le débat n'est ni simple ni clos. A certains égards, il ne fait même que commencer. Car il faudra bien le rouvrir à nouveaux frais si les sciences humaines et la philosophie entendent avoir quelque chose à dire sur les phénomènes essentiels de notre temps, ceux qui résultent du processus de mondialisation de la planète et de l'apparition de sociétés de plus en plus multiculturelles. C'est la conviction de l'urgence et de la complexité du problème qui a conduit le MAUSS à organiser l'an passé, conjointement avec le CREA, trois séances de discussion dont ce numéro présente certaines pièces ².

Il s'ouvre par la transcription du début de l'échange qui a opposé amicalement *Paul Jorion* à *Dan Sperber*. Le premier, dans un article intitulé "Reprendre à zéro ³", qui a fait un certain bruit, soutenait que l'anthropologie a échoué dans l'accomplissement de sa tâche centrale, celle de rendre compte de la diversité des manières de penser. Diversité dont il donnait pour exemple ce qui lui semblait être l'absolue irréductibilité du totémisme à toute autre forme de pensée. C'était là, pouvait-on penser, une position relativiste radicale. Qu'il ne soutient plus ici, cependant, que de manière fort nuancée, en se bornant, dans le sillage de Lévi-Strauss et P. Feyerabend, à affirmer la valeur cognitive et opératoire de types de savoirs qui ne ressortissent manifestement pas de la science moderne. Du coup, Dan Sperber, connu en France et à l'étranger comme un des principaux défenseurs du rationalisme, voire du matérialisme, en anthropologie et en linguistique⁴, n'a pas trop de mal à soutenir qu'il n'y a pas là de véritable argument en faveur du relativisme. Aucun ethnologue, aussi rationaliste soit-il, ne nie, en effet, la diversité des cultures et ne met en doute la possibilité que des savoirs étrangers aux canons de la scientificité soient susceptibles d'avoir du sens et de la valeur, même à nos yeux. La véritable question, explique-t-il, est celle de savoir si certaines croyances sont plus probables que

2. Le CREA est le Centre de recherche sur l'épistémologie appliquée (directeur : Jean-Pierre Dupuy). Ont été discutées dans ces séances les communications de Paul Jorion, Lucien Scubla, Dan Sperber et Alain Caillé.

3. In *L'Homme*, n° 97-98, "L'Etat des lieux", janvier-juin 1986.

4. Dan SPERBER est l'auteur, notamment, de *Le Savoir des anthropologues*, Hermann, et, en collaboration avec Deirdre WILSON, récemment de *Relevance*. Il revendique une conception matérialiste de la science et du cognitivisme dans le numéro de la revue *Le Débat* consacré au cognitivisme, n° 47, novembre-décembre 1987.

d'autres parce que d'ordre factuel. Il croit pour sa part que oui, parce qu'il est, plus facile, par exemple, de comprendre pourquoi un Azandé croit voir une vache quand il en voit une que d'expliquer pourquoi il croit voir un sorcier ou un dragon.

Admettons. Encore qu'il ne soit pas si facile de savoir si ce qui est vu est bien une vache et non pas un buffle, un zébu ou un centaure. Ce qui fait, bien sûr, problème dans ce rationalisme sans complexes, malgré sa modestie proclamée, c'est la représentation de la science qui le sous-tend. On nous laisse entendre que celle-ci serait le lieu de la synthèse virtuelle de l'ensemble des croyances factuelles et des représentations "propositionnelles", non ambiguës qui les structurent. D'où l'irrésistible tentation d'opposer, comme la vérité à l'erreur et le jour à la nuit, la science, domaine des vérités factuelles bien formées, à un reste au statut obscur. D'affirmer l'existence d'un "grand partage" entre science et non-science, entre nous, les modernes imbus de science, et les autres. C'est l'idée de ce grand partage que *Bruno Latour*, qui est probablement le représentant français le plus marquant de l'ethnologie des laboratoires et de la sociologie de la science ⁵, remet en cause⁶. Aux antipodes du propos de Dan Sperber, il nous suggère qu'aucune croyance ne peut passer pour factuelle et allant de soi sans la mise en jeu de tout un ensemble complexe de dispositifs sociaux qui la rendent d'autant plus évidente qu'on oublie leur intervention. Il est tautologique et inutile, soutient-il, de prétendre expliquer les découvertes de la science par les progrès de la raison. Si celle-ci est bien la chose du monde la mieux partagée, alors l'invention scientifique est toujours produite à la marge, sous-produit d'un système social spécifique agencé en vue de la capitalisation du savoir par la mise en oeuvre de procédés systématiques d'inscription.

C'est également, nous montre *Martine Lefevre*, dans les termes d'une logique de l'inscription, mais sur les corps cette fois, qu'il convient de penser une pratique qui défraye la chronique parce qu'elle se situe au coeur du débat sur l'universalisme des valeurs et de la morale, la pratique de l'excision. Il suffit de constater la virulence de ceux qui la dénoncent et appellent, contre elle, à une sorte de croisade, pour mesurer qu'on touche

5. Courant inspiré de l'ethno-méthodologie, aussi mal connu en France qu'il est important dans les pays anglo-saxons. Au point que la plupart des textes de B. Latour ne sont disponibles qu'en anglais.

6. Nous remercions vivement la *Revue de synthèse* de nous avoir autorisés à reproduire ce texte qu'elle a publié dans son numéro 110 d'avril-juin 1983.

là à un enjeu essentiel. Et largement indécidable, ici encore. Doit-on préférer à la règle sauvage, qui s'inscrit dans les corps, la loi abstraite des modernes qui s'inscrit dans les têtes, et châtier ceux qui vivent en conformité avec la règle pour leur ignorance de la loi ? Le moindre des paradoxes n'étant pas que les modernes perçoivent comme effet abject d'une logique de la domination une coutume, qu'à suivre les leçons de Pierre Clastres, il est au contraire tentant de penser comme indissociable d'une tentative de conjurer l'émergence de la domination sous la forme d'un pouvoir séparé du corps social. Comme s'il s'agissait de trancher dans le vif du corps des personnes pour que le corps social soit mis à l'abri des déchirures. Mais le problème rebondit avec l'infibulation. S'il est vrai, comme Martine Lefeuvre le donne à penser, que celle-ci, bien différentes de l'excision, n'apparaît que là où prend naissance le despotisme.

Critique de la représentation d'un grand partage entre nous et les autres. Refus de condamner l'excision. La balance semble pencher du côté du relativisme. Rien pourtant ne permet, en l'état, de conclure à l'incommensurabilité des cultures. Par hypothèse, presque, les mondes que nous décrivent P. Jorion, B. Latour ou M. Lefeuvre ne nous sont pas incompréhensibles. C'est donc qu'ils ont au minimum quelque chose de commun avec le nôtre. Certitude qui se conforte à la lecture du solide dossier que réunit *Lucien Scubla*⁷ et qui atteste de l'existence d'universaux, en quantité suffisante pour mettre en péril la thèse relativiste classique de l'arbitraire absolu d'où naîtrait la diversité des cultures et des imaginaires. L'existence de tels universaux n'est pourtant pas incompatible avec le culturalisme, c'est-à-dire avec la reconnaissance de la réalité de différences stables et massives qui séparent les diverses cultures. Tout en s'inspirant de sa critique du relativisme, L. Scubla s'oppose au projet cognitiviste de D. Sperber et met en doute la possibilité d'expliquer cette diversité par le jeu de mécanismes cognitifs universels. Le différent ne peut naître de la seule dialectique du même, fût-il contagieux.

De ce mouvement de bascule entre un pôle rationaliste et un pôle relativiste, *Alain Caillé* conclut logiquement à l'instabilité des deux pôles. Chacun est toujours hanté par son contraire et menacé d'autoréfutation. Il n'y a peut-être pas plus relativistes,

7. Le présent texte de L. Scubla est une version remaniée de celui qui était paru dans le numéro 10 des *Cahiers du CREA*, décembre 1986, p. 11-89. (1, rue Descartes. Ecole polytechnique, 75005 Paris.)

au fond, que les rationalistes puisqu'il leur faut postuler une distance maximale, confinant à l'incommensurabilité, entre le discours de la science et toutes les autres formes de discours. Et pas plus rationalistes, sans doute, que les relativistes. A tout le moins ceux qui présupposent que toutes les cultures sont également rationnelles⁸. La source de toutes les difficultés réside peut-être, explique A. Caillé, dans une tendance commune à hypostasier la raison et dans la tentative d'en faire une sorte de chose, positive, alors qu'elle ne saurait avoir de sens qu'à titre d'idée régulatrice d'elle-même. Il convient de sortir de l'alternative entre la certitude que seule une culture, la nôtre, serait, bon an mal an, rationnelle, ou bien que toutes (ou aucune) le sont, pour se demander quelles sont les valeurs humainement défendables dont chacune s'inspire, et si la réalité est conforme à l'inspiration. Ainsi deviendrait pensable un universalisme relativiste.

C'est dans cette direction que semble aller également *Gerald Berthoud* dans sa mise en perspective des explications de la religion, et notamment de la religion primitive, par l'anthropologie savante. Persuadée de l'absolue supériorité du mode de pensée scientifique, celle-ci a méconnu ce qui subsiste de proprement religieux dans l'entreprise scientifique elle-même et, réciproquement, elle s'est montrée incapable de concevoir qu'il puisse exister de la pensée dans le symbole et dans la religion. Peut-être nous trouvons-nous ici face à la question centrale, seule susceptible d'assigner au débat du rationalisme et du relativisme un enjeu clair, celle de savoir s'il n'existe de pensée que discursive ou si, pour reprendre une expression chère à Paul Ricoeur, le symbole donne toujours plus à penser, sur le mode de l'opacité inépuisable, que ce que peut en éclairer la raison discursive du philosophe ou du savant⁹.

Ce numéro s'achève sur quelques pages apparemment sans rapport avec ce qui précède. *Pascal Combemale*, dont les lecteurs du n° 25 du *Bulletin du MAUSS* avaient pu mesurer la vigueur des soupçons qu'il nourrissait à l'encontre du projet de revenu de citoyenneté¹⁰, a l'élégance de faire amende honorable,

8. Ceux qui postulent que rien n'est rationnel doivent englober leur propre discours dans ce rien et devraient donc se vouer logiquement au silence.

9. Il y a là, en fait, deux questions distinctes. Le symbole donne-t-il à penser à la raison discursive, comme c'est probable ? Existe-t-il, par ailleurs, une pensée proprement symbolique ? C'est également probable.

10. Sur ce thème, cf. les *Bulletins du MAUSS*, n° 23 et n° 25. Nous nous félicitons que Paul Thibaud, dans le numéro de mai 1988 de la revue *Esprit* se soit associé aux propositions du MAUSS en la matière. Si d'autres soutiens se mani-

d'admettre que ses soupçons étaient excessifs et d'endosser ledit projet, pour opposer leur morale, celle des utilitaristes, à la nôtre. C'est bien, en effet, de morale qu'il s'agit. Mais aussi, d'une certaine manière, d'un choix au sein de l'opposition du rationalisme et du relativisme. Revendiquer l'institution d'un revenu de citoyenneté, c'est s'opposer à une forme de rationalisme abstrait qui entend subordonner la citoyenneté au préalable de l'obligation de travailler à n'importe quel prix ⁿ. Affirmer, au contraire, que le revenu de citoyenneté doit être inconditionnel, n'est-ce pas aller dans le sens d'un universalisme relativiste qui, sur la base d'une loi égale pour tous, et compte tenu d'une répartition des ressources qui reste ouverte à débat, permette à chacun de choisir la manière d'exister qui lui paraît faire sens ?

Alain Caillé

festent, il faudra peut-être envisager des formes d'expression publique plus vastes.

11. Cette obligation est au coeur de l'actuel revenu d'insertion.