



HAL
open science

Penser les cultures

Gérard Lenclud

► **To cite this version:**

Gérard Lenclud. Penser les cultures : Pour comprendre une culture, faudrait-il adopter son point de vue? Etudes du CEFRES n  8, 2006, 24p.. 2006. halshs-01159529

HAL Id: halshs-01159529

<https://shs.hal.science/halshs-01159529>

Submitted on 3 Jun 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Études du CEFRES



CEFRES

Centre français de recherche
en sciences sociales

Décembre 2006

Penser les cultures

**Pour comprendre une culture, faudrait-il
adopter son point de vue ?**

Gérard LENCLUD

Penser les cultures

**Pour comprendre une culture, faudrait-il
adopter son point de vue ?**

Gérard LENCLUD

Les analyses développées dans les *Études du CEFRES* engagent la seule responsabilité de leur auteur.

© CEFRES 2006

Pour comprendre une culture, faudrait-il adopter son point de vue ?*

1

L'idée selon laquelle, pour comprendre un énoncé culturel ou, plus largement, un fait de culture, il faudrait se placer du point de vue de cette culture est l'article de base du relativisme culturel¹. Cette idée est soit très banale, aujourd'hui du moins, soit tout à fait inacceptable si l'on en tire certaines conclusions.

Elle est *triviale* si l'on entend par là qu'il faut, par exemple, replacer les énoncés culturels dans le contexte de la culture où ces énoncés ont été prononcés. Lorsque l'historien des sciences tente de décrire et d'expliquer ce que des hommes d'autrefois pensaient de la structure du monde, il s'emploie le plus naturellement qui soit à replacer cette pensée dans le contexte d'une époque. La notion de phlogistique, par exemple, n'est intelligible qu'en référence à la chimie du XVIII^e siècle et aux conceptions que l'on se faisait des corps et de la matière dans cette période. Personne n'ignore que le terme d'âme n'a pas le même sens prononcé par un prêtre dans une église, mobilisé par un philosophe matérialiste ou employé par Fichte lorsqu'il dit avoir vu passer à Iéna l'âme du monde à cheval. Et contextualiser, c'est bien ce que nous faisons chaque jour en communiquant avec autrui : nous interprétons ses mots et ses phrases en fonction de ce que nous connaissons de lui, des habitudes de langage qui sont les siennes et des circonstances dans lesquelles il s'exprime. Nous savons bien, comme d'instinct, que dans certains contextes la phrase « Il fait froid » est un constat météorologique et que, dans d'autres, elle veut dire « Fermez la fenêtre ». Alors l'idée selon laquelle ce que pensent, disent et font les hommes, appartenant à un certain univers culturel, ne prend sa signification que relié au système d'idées et de valeurs

* Ce texte a été présenté par Gérard Lenclud lors de la séance introductive des Ateliers en sciences sociales « Penser les cultures : pluralité ou universalité des valeurs » organisés par le CEFRES, l'Ecole des hautes études en science sociales (EHESS, Paris) et l'Université Charles, à Prague, le 24 octobre 2006.

¹ Alban Bensa reviendra, dans le prochain numéro des *Études du CEFRES*, sur les usages (et les mésusages) de la notion de culture. Il me suffit donc ici de dire que j'entends par énoncé culturel ou par fait de culture tout énoncé ou tout fait rapporté ou analysé dans une perspective anthropologique au sens large. Je n'ai guère besoin de rappeler que tout *Homo sapiens* est un *Homo culturalis* et que, par conséquent, la culture commence à domicile !

caractérisant cet univers culturel frappe plutôt par sa trivialité. Qui donc, aujourd'hui, irait prétendre le contraire ?

En revanche, cette idée est logiquement *insoutenable* si l'on s'en sert en guise de point de départ pour un raisonnement venant à conclure à l'existence d'une quelconque incommensurabilité entre contenus de culture et à postuler, par là, l'impossibilité d'interprétation d'énoncés ou de faits culturels par quiconque n'appartiendrait pas à l'univers de culture dont ils émanent. Cette idée d'incommensurabilité, c'est-à-dire d'absence de commune mesure, donc de comparabilité, a été soutenue en histoire et philosophie des sciences : les théories scientifiques de divers âges seraient incommensurables entre elles. Ainsi l'un d'entre ces spécialistes, Norwood Hanson, a-t-il écrit qu'un homme d'aujourd'hui ne pourrait pas avoir à l'esprit ce que quelqu'un qui vivait à l'époque de l'astronomie ptolémaïque avait lui-même à l'esprit lorsque ce dernier affirmait : « Je vois le soleil se lever ». Il justifiait ce point de vue en disant que même la notion *perceptuelle* de « lever de soleil » a été affectée par le changement de l'astronomie ptolémaïque à l'astronomie copernicienne². Hanson a évidemment tort, et je dirai pourquoi d'un seul point de vue de logique élémentaire. Remarquons dès ici que c'est un peu comme si nous disions que nous ne pouvons comprendre ce que Madame de Sévigné voulait dire en parlant dans ses lettres à Madame de Grignan de l'herbe verte parce que, entre elle et nous, se seraient imposées les notions scientifiques de chlorophylle et de photosynthèse. Interviennent-elles lorsque nous formons le projet d'un déjeuner sur l'herbe ?

Aussi étrange cela puisse-t-il paraître, cette idée d'incommensurabilité et d'impossibilité d'interprétation est parfois avancée en anthropologie. Elle est, évidemment, tout aussi insoutenable qu'en histoire des sciences et pour les mêmes raisons de logique élémentaire. En attendant d'y venir, contentons-nous de dire que, tout en ignorant l'arrière-plan cosmologique d'une culture étrangère, un anthropologue peut comprendre la phrase d'un informateur lui rapportant qu'il part chaque jour à la pêche au lever du soleil. Ajoutons en prenant un peu d'avance que l'anthropologue peut même accéder à l'arrière-plan cosmologique de la culture de cet homme, voire dans certains cas, comme le disent de mauvaises langues, le lui fabriquer de toutes pièces !

² Cité par Hilary PUTNAM, *Le réalisme à visage humain* (traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin), Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 281.

Bref, s'agissant de relativisme culturel, la difficulté consiste à identifier exactement le point de vue relativiste émis, entre une conception banale de l'interprétation, la nécessité de tenir compte du contexte, et une conception à mon sens extravagante, l'échec tenu pour inéluctable de toute interprétation pour cause d'impossibilité d'accès aux contenus d'une autre culture que la sienne.

2

Avant d'analyser la structure même du raisonnement relativiste dans sa seule version intéressante, c'est-à-dire non banale, qui est sa version forte et à mon sens incohérente, il faut revenir sur un point. J'ai dit que l'idée selon laquelle, pour comprendre un énoncé culturel ou un fait de culture il fallait le replacer dans son contexte est triviale. C'est aujourd'hui qu'elle l'est ; elle ne l'était pas hier. Quelques mots sont donc nécessaires pour replacer justement dans son contexte l'émergence de cette idée.

Que fait donc l'anthropologue lorsqu'il interprète sur son terrain un énoncé culturel, c'est-à-dire, osons l'écrire, un énoncé avec lequel, le plus souvent, il n'est pas d'accord ? Il fait ce que chacun fait pour comprendre autrui, à domicile aussi bien : « Il essaie d'accorder ce qu'il pense que les gens pensent avec ce qu'il pense que lui-même penserait s'il était vraiment l'un d'entre eux »³. L'historien, lui-même, ne fait rien d'autre lorsqu'il décrit les croyances, saugrenues aux yeux de modernes, qui auraient eu cours dans une société du passé : « La difficulté est d'expliquer les faits sans se donner la facilité de considérer que les gens sont si étranges qu'ils peuvent croire n'importe quoi et pour n'importe quelle raison. Il faut donner au lecteur les moyens de se dire qu'à leur place il aurait cru comme eux »⁴. L'anthropologue doit expliquer comment il se fait, par exemple, que des hommes de la forêt amazonienne, les Bororo en l'occurrence, puissent dire qu'ils sont des araras (une variété de perroquets). L'historien doit faire comprendre à ses lecteurs, et donc comprendre lui-même, comment il se fait que les Romains, par exemple, aient pu être crédités de croire que leurs empereurs étaient des dieux, bien qu'ils puissent les voir en chair et en os à la différence de Jupiter ou de Junon.

Dans les deux cas, anthropologue ou historien, on se met à la place des gens qui disent ces choses ; on s'essaie à penser ce qu'ils disent ; on tente donc de penser comme eux. En d'autres

³ Dan SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 31.

⁴ Paul VEYNE, *Le pain et le cirque*, Paris, Editions du Seuil, 1976.

termes et pour le dire vite, on se transporte dans des têtes étrangères. En faisant ceci, on postule que ces têtes étrangères sont faites comme la sienne, que les esprits de ces hommes ne fonctionnent pas d'une autre façon, radicalement étrangère à la nôtre, à la façon d'un ordinateur dont on ignorerait tout du mode d'emploi. On traite ces autres hommes comme autant d'*alter ego*. Ce n'est ni de l'ethnocentrisme ni de la charité mal placée⁵ ; c'est une obligation pour interpréter de l'intérieur. En revanche, on n'irait pas, en tout cas spontanément, se mettre dans la tête d'un homme souffrant de ce que l'on nomme communément folie, même si le commissaire de police tente bien, par devoir professionnel, de se transporter dans la tête d'un *serial-killer*, atteint de démence meurtrière, pour anticiper autant que faire se peut ses futurs agissements.

Bref, historien ou anthropologue, on pose d'entrée de jeu qu'autrui, mort ou vif, d'hier ou d'ailleurs, est un pair rationnel, un égal en raison ; il est « comme nous », même s'il pense des choses différentes de celles que nous pensons et s'il tient des discours que nous ne tiendrions pas. On fait, en somme, le pari (gagnant) de l'unité de l'homme qui est le pari de l'universalité des capacités cognitives.

Or que l'humanité soit véritablement une, c'est précisément ce que, dans les débuts de l'anthropologie académique, au XIX^e siècle, on refusait énergiquement d'admettre. On excluait la parité cognitive malgré le postulat évolutionniste de l'unité du genre humain. Ainsi, dans un de ses ouvrages, l'un des pères fondateurs de l'anthropologie, J.G. Frazer, l'auteur du célèbre *Rameau d'or*, mettait-il en garde contre ceux « qui prétendent expliquer les coutumes des peuples non civilisés en faisant l'hypothèse que l'homme primitif pense et agit de la manière dont nous penserions et agirions si nous étions à sa place »⁶. En somme, l'esprit, ou la raison, de cet « homme primitif » serait à tant d'années-lumière de celui de l' « homme civilisé » que le second ne pourrait comprendre de l'intérieur – et comment comprendre si ce n'est de l'intérieur ? – les mobiles des actions du premier et le déroulement de sa trame de pensées.

⁵ Je reprends dans cet exposé certains développements écrits dans un article traitant de l'application du principe de charité, cher à certains philosophes, à l'anthropologie et proposant de lui substituer la notion de principe de parité (« Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même. Interprétation et charité en anthropologie », *Philosophia Scientiae*, vol. VI, n° 2, 2002, pp. 61-91).

⁶ James G. FRAZER, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres, McMillan, 1910.

L'anthropologie se voulait alors une science naturelle de l'homme ; elle se fixait pour but de comprendre les phases successives de son évolution sociale et culturelle. La fameuse définition de la culture due à E.B. Tylor n'est aucunement une définition de la culture puisqu'elle ne renvoie pas, dans l'esprit de son auteur, à un axe horizontal de distribution *des* cultures dans l'espace. Dans le titre anglais de l'ouvrage, le terme de culture est significativement placé au singulier, *Primitive Culture*, et la traduction française du titre de ce livre est bien plus fidèle aux intentions de celui qui l'a écrit : *La civilisation primitive*. C'est, en effet, quoiqu'on ait pu dire, une définition de la civilisation comprise comme un processus, référant à un axe vertical de distribution de *la* civilisation dans le temps : « 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 »⁷. Il s'agissait de retrouver, dans les sociétés « primitives » contemporaines de Tylor, les témoins des premiers âges de l'humanité et de la « pensée » qui régnait à ces âges, faite de « conceptions primitives et grossières ». Voici d'ailleurs un échantillon suggestif des thèses de Tylor que j'extrais d'un autre de ses ouvrages⁸. Il concerne le langage. Le raisonnement consiste en un syllogisme. La pensée « primitive » était rudimentaire. Or, pose Tylor, à tout état de la pensée doit correspondre un état du langage. A pensée sophistiquée, langage raffiné ; à pensée grossière, langage sommaire. Il s'ensuit que le langage des sociétés « primitives » actuelles, entendons celles qui sont contemporaines, dans le temps, de Tylor, mais, par l'état de développement de la pensée, contemporaines « du mammouth et du rhinocéros laineux » faute d'avoir suffisamment progressé dans le processus de civilisation, *doit* être un langage lui-même rudimentaire. Mais qu'est-ce à dire qu'un langage rudimentaire ? C'est, pense Tylor, un langage incomplet, un langage comme inachevé, à l'image de la pensée qu'il traduirait en mots. Mais où donc aller chercher un indice d'incomplétude du langage, un témoignage de déficience dans l'expression verbale ? Plus fort encore : qu'est-ce à dire qu'un langage qui pourrait « aller de l'avant » comme la pensée ? C'est là que Tylor va renouer avec la problématique, développée au XVIII^e siècle, du « langage d'action » mais pour l'infléchir dans une direction bien particulière. Un langage rudimentaire, inachevé, susceptible de progresser, est un langage nécessitant d'être accompagné par le langage des gestes ; et évoluer, pour un langage, c'est peu à peu se priver de l'adjuvant de ces gestes. Voilà les raisons pour lesquelles Tylor

⁷ Edward B. TYLOR, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, Murray, 1871 (traduction française : *La civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878).

⁸ Edward B. TYLOR, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, Murray, 1871.

évoque longuement ce qu'il nomme la « gesticulation sauvage » (*Indian pantomime*). Et voilà comment, assurant se fonder sur des témoignages assez concordants (et ils le sont, de fait), Tylor explique pourquoi, quand tombe l'obscurité, les Primitifs allument un feu : c'est pour pouvoir « parler » et se comprendre. (Il considérait d'ailleurs que si l'Anglais utilise si peu les gestes, à la différence de l'Italien et du Grec, c'est parce que le premier lit et écrit beaucoup.)

On est loin du Bon Sauvage popularisé, au XVIII^e siècle, par la figure d'Adario que crée le baron de Lahontan, loin aussi des considérations de Rousseau sur la langue des gestes ou de l'affirmation de Herder dans son *Traité sur l'origine du langage* selon lequel « l'invention du langage est aussi naturelle à l'homme que le fait qu'il est un homme » ! Quoiqu'il en soit, allez donc vous mettre dans la tête d'un homme qui, pour vivre au XIX^e siècle, vit comme à l'âge de pierre, qui est mentalement contemporain des animaux préhistoriques, qui a besoin des gestes pour se faire comprendre et, par conséquent, d'allumer un feu pour communiquer et qui traîne sans doute sa compagne par les cheveux !

C'est pourquoi, dans le cadre de l'anthropologie naissante, on s'applique si aisément à collationner des répertoires de croyances, ayant pour seule caractéristique commune de contredire l'idéal victorien de rationalité. « Les Amaxosa boivent le fiel du bœuf pour attiser leur agressivité. Le célèbre Mantuana consomma la bile de trente chefs, croyant que cela augmenterait sa vigueur (...) Les indigènes de Dieri et des tribus environnantes mangent la chair d'un homme et boivent son sang pour acquérir sa robustesse ; la graisse du défunt sert à frictionner les malades »⁹. Ces croyances étaient si « incroyables » que nul homme sensé ne pouvait s'essayer à tenter de croire comme on croyait que ces hommes croyaient et de croire ce à quoi on les créditait de croire, sur la base de rapports de missionnaires et de voyageurs.

3

L'idée prohibée du temps de Frazer, selon laquelle l'homme « primitif » pense et agit à la manière dont nous penserions et agirions si nous étions à sa place, fit son entrée en force en anthropologie sitôt que cette discipline répudia l'évolutionnisme social et culturel. Du même coup, l'idée, précisément, de se mettre à la place d'autrui, fut constituée en postulat de méthode.

⁹ A.E. CRAWLEY, *The Mystic Rose* (1927), cité par E.E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965 (ma traduction).

Elle organisa l'ethnographie de terrain. Il devint légitime puis il alla sans dire (et sans nécessairement le dire) de s'attacher à comprendre de l'intérieur les croyances étrangères et, plus généralement, les contenus d'autres cultures. Pour être bref, trois facteurs jouèrent conjointement dans ce sens : (i) l'élaboration d'un discours théorique fondé sur le primat du *contexte*, une culture dans le cadre de l'anthropologie américaine d'inspiration culturaliste, une société dans le cadre de l'anthropologie sociale anglaise ; (ii) l'obligation faite au praticien de séjourner sur le terrain et, par là, d'entretenir une relation de *familiarité* avec les hommes dont il s'agit de décrire et de comprendre les contenus de pensée et les comportements ; (iii) la reconnaissance du fait que les croyances et les agissements d'autrui ne sont pas un simple produit d'observation mais le résultat d'une reconstruction travaillée par l'*interprétation*. Evoquons très rapidement ces trois points.

Le rejet de l'évolutionnisme social et culturel, comme d'une histoire naturelle de l'homme, eut pour cause et pour effet le développement aux Etats-Unis du point de vue connu sous le nom de culturalisme et l'épanouissement en Grande-Bretagne de celui placé sous l'étiquette de fonctionnalisme. Par delà tout ce qui les sépare, le culturalisme et le fonctionnalisme partagent un trait fondamental : l'insistance placée sur le contexte.

Une fois admis aux Etats-Unis que, selon la formule de Kroeber, « tous les hommes sont intégralement civilisés » (et le sont donc également), la proposition anthropologique orthodoxe fut celle-ci : chaque culture est, à sa manière, une totalité unique en son genre ; chacune d'elles renferme en elle-même tout ce qu'il y a à comprendre d'elle et tout ce qui peut servir à le comprendre. Bref tout contenu de culture n'est intelligible qu'à la lumière du contexte général de culture dans lequel il se manifeste. Les premiers anthropologues culturalistes, aux Etats-Unis, introduisirent d'autant plus facilement ce principe, directement issu du Romantisme allemand, qu'ils étaient, pour la plupart d'entre eux, Franz Boas le premier, d'origine germanique.

En Grande-Bretagne, la proposition anthropologique orthodoxe fut la suivante : les comportements d'autrui cessent d'apparaître irrationnels sitôt qu'on s'applique à considérer les fins sociales subjectivement visées ou objectivement réalisées par ces comportements. Le contexte consiste, ici, dans le fonctionnement du système des relations sociales et dans le rôle qu'il joue pour maintenir la cohésion du groupe. Il en est là-bas, dans le Pacifique, de la magie noire comme il en est chez nous du droit des affaires !

Du même coup, de chaque côté de l'Atlantique, la démarche projective, ou rationalisante, consistant à se mettre à la place d'autrui, se trouve fondée en droit ; mais c'est à la condition d'en savoir le plus possible sur le monde dans lequel autrui pense et agit, sur ce qu'il tient pour acquis dans son contexte. Ce savoir d'ensemble sur ce contexte, c'est à l'ethnographie de le rassembler.

Or, justement, l'institution anthropologique de l'enquête ethnographique va modifier du tout au tout la relation entre interprète et interprété. Autrui n'est plus, comme du temps de Frazer, un collectif lointain d'individus anonymes dont on ne savait rien ou presque, sinon la bizarrerie de leurs croyances et de leurs conduites. Autrui devient au fil de l'enquête un proche de l'interprète. Une chose est d'assigner « à l'aveugle », c'est-à-dire sans connaître autrui et son monde, des croyances absurdes, une autre d'attribuer à des personnes qui ne sont aucunement interchangeables, avec qui l'on a partagé du temps, des paroles, des rires, de la complicité, dont on a vérifié qu'elles menaient à bien les innombrables entreprises tissant la trame de l'existence quotidienne, la faculté de croire n'importe quoi pour n'importe quelle raison ou d'agir en dépit du bon sens. Pour l'anthropologue d'après Boas ou Malinowski, les croyances ont un « visage », celui de leurs détenteurs, et plus seulement, un contenu propositionnel ; et ce visage est celui de familiers dont il finit par aller de soi qu'on peut penser comme eux et, bientôt, prévoir leurs comportements.

Enfin l'enquête ethnographique a obligé l'anthropologue à admettre un fait d'évidence : on ne tombe pas sur une croyance, sur une pensée en général, sur une action, comme on tombe sur une plante ou sur un minéral. Reprenons le célèbre exemple des Bororo d'Amazonie disant : « Nous sommes des araras ». Fallait-il croire, comme des anthropologues de la période précédente l'ont cru, que les Bororo croyaient réellement qu'ils étaient des volatiles ? Fallait-il donc « enregistrer » cette croyance au sens où on enregistre un air de musique sur un magnétophone et tirer de cet enregistrement la conclusion que l'on était en présence d'une pensée prélogique ? Nullement ; il convenait de se donner les moyens de comprendre cette phrase. Il fallait donc admettre, au préalable, qu'elle avait un sens relativement à ce que les Bororo tiennent pour vrai, leur réseau de croyances ; il fallait ensuite refuser d'entrée de jeu l'idée que les Bororo puissent être crédités d'entretenir une croyance manifestement en contradiction avec ce qu'ils croient par ailleurs (en fonction de leur évidente capacité à distinguer entre hommes et oiseaux) ; il fallait enfin tenir la croyance exprimée par la phrase « Nous sommes des araras » pour justifiée, c'est-à-

dire rechercher comment ils pouvaient la justifier. Bref, il fallait se livrer à tout un travail d'interprétation requérant la mise en contexte de la phrase énonçant la croyance.

De la même façon, il convenait que l'anthropologue se demande comment les hommes croient et s'ils croient tout ce à quoi ils croient de la même façon : tout ce à quoi des hommes croient n'est pas cru, en effet, à la manière de la foi du charbonnier ! Ceci conduira, par exemple, l'anthropologue britannique Evans-Pritchard à écrire à propos des sociétés étudiées par les anthropologues : « Leurs croyances sont toujours *cohérentes* et, jusqu'à un certain point, critiques et sceptiques, et même expérimentales, à l'intérieur de leur système de croyances et dans le langage qui sert à les exprimer »¹⁰.

Voici comment se fit jour, en anthropologie, l'idée que, pour comprendre un contenu de culture étranger, il faut le replacer dans son contexte et que, pour le replacer dans son contexte, il faut tenter de penser comme l'autre pense dans ce contexte particulier.

4

Maintenant comment passe-t-on de cette version, aujourd'hui banale, du relativisme culturel à une version forte allant bien au-delà d'une théorie contextuelle de l'intelligibilité ? Malgré ma difficulté à la comprendre, la version forte du relativisme culturel pourrait, je crois, être résumée de la façon suivante :

(i) Un contenu de culture n'est interprétable que de l'intérieur de la culture dont il émane. On remarquera que cette proposition n'est pas exactement synonyme de la recommandation faite de replacer tout contenu de culture dans son contexte.

(ii) Or chaque culture constituerait une sorte de caverne, palais ou prison, délimitant un horizon de compréhension. On notera que cette proposition, à son tour, ne saurait être considérée comme résultant de l'idée Romantique selon laquelle tout culture constitue une totalité unique en son genre.

(iii) Il s'ensuivrait qu'on ne saurait sortir de sa culture pour en comprendre une autre. Les frontières culturelles seraient infranchissables.

(iv) Les cultures seraient donc incommensurables entre elles : on ne pourrait traduire ou interpréter un contenu de culture dans le « langage » d'une autre culture puisque, par définition

¹⁰ E.E. EVANS-PRITCHARD, *op.cit.* . p. 29, (ma traduction, mes italiques).

de la culture en quelque sorte, le contexte de ce contenu échapperait à qui n'appartient pas à la culture constituant ce contexte.

Pour essayer d'analyser la structure de ce raisonnement relativiste, il convient de rappeler, d'une part, les variétés de relativisme et, d'autre part, les arguments censés étayer cette version forte du relativisme culturel.

J'évoquerai, d'un mot, les *variétés* de relativisme. On distingue souvent le relativisme éthique, le relativisme esthétique et le relativisme épistémologique ou cognitif. Selon le relativisme éthique, le Bien et le Mal varient selon les temps et les lieux. Ce qui est moralement condamnable ici, le meurtre politique par exemple, pourrait être loué ailleurs, comme dans l'Égypte médiévale où le meurtre de son prédécesseur valorisait le successeur. Selon le relativisme esthétique, le Beau est entièrement déterminé par des critères subjectifs ; ce qui est considéré comme beau ici pourrait être vu comme laid ailleurs. Selon le relativisme épistémologique ou cognitif, le Vrai dépend du contexte et ce contexte est constitué à la fois par les hommes qui prononcent des énoncés propositionnels et par le monde dans lequel ils vivent, lequel fournit les conditions de vérité de ces énoncés ; ce qui est vrai ici pourrait donc être faux ailleurs.

Le relativisme culturel paraît conjoindre ces trois variétés de relativisme. Et, contrairement à une opinion répandue, ils sont de fait inséparables. On croit parfois que l'anthropologue devrait s'abstenir de tout jugement éthique ou esthétique. La neutralité s'imposerait. Décrivons, ne jugeons pas ! Les énoncés ethnographiques devraient être constatifs, nullement normatifs. Par exemple, la phrase « Manquer de respect à l'égard d'un oncle maternel est mal chez les Untel » est une phrase descriptive, donc parfaitement tolérée puisque rendant compte d'un jugement de valeur qui est un *fait* chez les Untel. En revanche, une phrase comme « Les Untel sont cruels envers leurs ennemis » serait une phrase évaluative, donc interdite puisqu'elle renfermerait un jugement de valeur et qu'elle résulterait de la projection chez autrui des principes de l'ethnologue qui sont un *fait* mais à domicile ou ... pour les Untel ! Or la distinction entre *faits* et *valeurs* ne tient pas une seconde la route et la frontière entre des énoncés descriptifs et normatifs est souvent impossible à tracer. Ce n'est pas le sujet d'aujourd'hui ; je me contenterai donc de rappeler une donnée d'évidence, à savoir que sans valeurs, on n'aurait pas de faits parce que les faits sont constitués par référence à des valeurs. A valeurs différentes, faits différents. Il

existe sur ce *fait* qu'est l'imbrication entre faits et valeurs une immense littérature, notamment mais pas exclusivement en philosophie morale. Peut-on réellement penser que deux personnes puissent être en accord sur les faits mais pas sur les valeurs ? « Quand et où un nazi et un anti-nazi, un communiste et un social-démocrate, un fondamentaliste et un libéral sont-ils d'accord sur les faits ? » demande Hilary Putnam¹¹. L'anthropologue d'avant Frazer et celui d'après Boas étaient-ils d'accord sur les *faits* ? Traite-t-on des mêmes *faits*, à propos de la diversité culturelle, lorsqu'on estime qu'il convient de la respecter ou qu'au contraire il faudrait la réduire ? Et comment le Ministère français de l'Intérieur parvient-il à comptabiliser des *faits* racistes et des *actes* xénophobes sinon en référence à des valeurs condamnant le racisme et la xénophobie ?

Dans l'activité scientifique elle-même, « les énoncés de fait et les pratiques de recherche sur lesquelles nous nous fondons pour décider ce qu'est un fait et ce qui n'est pas un fait présupposent des valeurs » rappelle le même Hilary Putnam. Lorsque certains affirment que c'est un devoir moral pour le scientifique de chercher à dire ce qui est, sans y introduire de jugements de valeur, ne peut-on déceler dans ce commandement une certaine contradiction ? Lorsque nous disons qu'une description est pertinente, une explication fondée, une démonstration élégante ou un argument valable, sont-ce là seulement des faits ? Les valeurs ne pointent-elles pas le bout de leur nez ? Et, s'agissant de la nécessité de se placer du point de vue d'une culture pour comprendre des contenus de cette culture, parlons-nous d'un *fait* ou n'introduisons-nous pas une *norme* d'interprétation ?

Restons-en, pourtant, au relativisme cognitif ou épistémologique qui est notre sujet du jour. Le relativisme épistémologique articule ensemble plusieurs thèses.

La première thèse est relativement inoffensive : c'est la thèse de la *relativité conceptuelle*. C'est le constat, parfaitement évident, que chaque culture (comme chaque théorie scientifique) construit ses concepts que sa langue exprime en mots. Ainsi, comme l'ont montré d'innombrables travaux, le concept de personne a-t-il un sens très différent selon les univers de culture. L'attribution à un individu de la qualité de personne présuppose l'existence d'un ensemble de conceptions assignant à cet individu une identité dont la dimension psychologique est plus ou moins prise en compte, dont le caractère social est plus ou moins étendu, et lui conférant une reconnaissance juridique et morale fondée sur des critères extrêmement variables.

¹¹ Hilary PUTNAM, *op.cit.* p. 335.

Les questions que nous nous posons ici sur le statut de la personne, notamment avec les progrès de la biologie et de la médecine expérimentale, ne sont assurément pas celles qu'on se pose dans d'autres cultures ! Puisque, pour être une personne, il faut être considéré comme une personne par d'autres personnes reconnues comme telles, il paraît évident que ce n'est pas la même chose d'être une personne ici et une personne ailleurs.

La seconde thèse fait pénétrer dans la version forte du relativisme. C'est la thèse dite du relativisme *perceptuel*. Selon cette thèse, la perception serait relative au langage, c'est-à-dire aux catégories linguistiques considérées comme exprimant des catégories de pensée. Or il n'y a pas, qu'on le sache, de langue universelle. Donc les données des sens varieraient d'un univers de culture à l'autre. A strictement parler, tous les hommes ne « verraient » pas le même monde. Là où, par exemple, nous voyons un chat, les locuteurs chinois verraient un *mo* et le *mo* vu ne serait pas exactement notre chat.

Alain Peyraube parlera ici de l'hypothèse dite hypothèse Sapir-Whorf ; je me contenterai donc de la rappeler en tant qu'elle fut mobilisée au service de la thèse du relativisme perceptuel (et je dirais volontiers, entre parenthèses, que ni Sapir ni Whorf n'auraient souscrit à une lecture littérale de leurs propres phrases). On peut la résumer à l'aide de deux citations. L'une est de Whorf : « Nous découpons dans la nature en suivant les pointillés tracés par la langue que nous parlons. Les catégories et les types que nous isolons dans le monde phénoménal, nous ne les trouvons pas parce qu'ils sauteraient aux yeux de l'observateur. Au contraire, le monde s'offre à nous sous la forme d'un flux kaléidoscopique d'impressions que nous devons organiser et cette organisation est le fait du système linguistique qui est dans notre esprit »¹². La seconde est de Sapir qui en tire la conclusion logique, celle selon laquelle le monde « réel » est construit à partir des habitudes de langage de chaque groupe humain : « Les mondes dans lesquels vivent des sociétés distinctes sont des mondes différents et non le même monde auquel seraient accrochées des étiquettes différentes »¹³. Je laisse à Alain Peyraube le soin de rappeler les débats qu'ont suscités cette hypothèse ainsi que la réfutation de sa version littérale par les linguistes et les spécialistes de sciences cognitives. Les uns et les autres refusent, en effet, l'idée selon laquelle les systèmes sémantiques coextensifs à chaque langue seraient susceptibles de varier sans contraintes, sans porter en eux-mêmes l'empreinte de processus cognitifs universels. Ce qui

¹² Benjamin L. WHORF, *Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, publiés par J. Carroll, Cambridge, Institute of Technology Press, 1956.

¹³ In D. MANDELBAUM (ed.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University Press of California, 1949.

m'intéresse ici, ce sont les conclusions qui ont pu en être, directement ou pas, tirées en faveur du relativisme perceptuel.

Trois arguments ont amené à la thèse selon laquelle chaque groupe humain construirait son monde non pas à partir, ou du moins sur la base, des données des sens mais à partir de schèmes conceptuels reçus de sa culture.

(i) Les percepts, ce que nos sens enregistrent, seraient sous la dépendance de nos concepts ; un homme ne pourrait donc percevoir que ce que son schème conceptuel, enraciné dans sa culture, lui permet d'identifier. « L'œil est l'organe de la tradition » a écrit en substance Franz Boas sans aucunement pressentir l'usage qui pourrait être fait de cette formule. Je rappellerai à ce propos ce que Thomas Kuhn, le philosophe des sciences, partisan ambigu de l'incommensurabilité des théories scientifiques, disait de la perception sous influence de ces théories. Il remarquait qu'un changement de paradigme dans la science provoquait, selon son expression, un « chamboulement des perceptions ». Ainsi, notait-il, qu'avant Galilée, on *voyait* une chute entravée ou une pierre se balançant et qu'après Galilée, on *voit* un pendule.

(ii) Les concepts seraient, à leur tour, sous la dépendance des catégories linguistiques ; un homme ne pourrait penser que ce que son langage l'autorise à exprimer. Les hommes souffriraient par conséquent d'« impossibilités » autant que d'« obligations » de penser.

(ii) Il y aurait donc un quasi-recouvrement des phénomènes culturels par les faits de langage : la culture serait, ou fonctionnerait, comme le langage : par encodage. Nous aurions dans la tête un « dictionnaire culturel » nous dictant comment voir le monde et qu'en penser.

Il est aisé de voir comment l'on passe du relativisme perceptuel à ce qui est souvent nommé le *relativisme de la vérité*. Si les hommes de différentes cultures et parlant différents langages vivent dans des mondes perçus et pensés différents, les jugements de ces hommes culturellement différents ne sont ni plus vrais ni plus faux les uns que les autres puisque ces mondes sont différents. Si le monde est multiple, la vérité est plurielle.

Au relativisme de la vérité, correspond en effet logiquement une théorie de la vérité relative. On la nomme théorie de la vérité par cohérence pour l'opposer à la théorie de la vérité par correspondance. Disons, sans plus y insister, qu'aucune de ces deux théories de la vérité, prise au pied de la lettre, ne résiste à l'examen. La théorie de la vérité par correspondance professe qu'un énoncé est vrai parce qu'il correspond aux faits. La phrase « La neige est blanche » est vraie si et

si seulement la neige est blanche. Le problème est, évidemment, que ce n'est jamais la neige qui dit qu'elle est blanche ! Les faits qui rendent vrai un énoncé ne peuvent qu'être des énoncés. La théorie de la vérité par cohérence dit qu'un énoncé est vrai si et si seulement il s'insère dans un ensemble d'énoncés déjà tenus pour vrais, c'est-à-dire en fonction d'un accord social, d'une convention de culture. Dans une formulation plus radicale encore de la théorie de la vérité par cohérence, un énoncé est vrai si et si seulement des hommes le tiennent pour vrai. En somme, la vérité serait le produit d'un accord entre pairs, en l'occurrence pour le relativiste culturel, entre pairs culturels. La vérité serait donc changeante selon les temps et selon les lieux. Une chose serait, dans le même temps, vraie ici, parce que des hommes la tiennent pour vraie, fausse ailleurs, puisque d'autres hommes la tiennent pour fausse. Tel est le point d'aboutissement du relativisme de la vérité. On conçoit que, si l'on admet ces vues, il est nécessaire, pour comprendre une culture, d'adopter le point de vue de cette culture, c'est-à-dire de faire sienne cette vérité que les hommes appartenant à cette culture tiennent pour la vérité.

Il arrive même qu'on couple le relativisme de la vérité avec ce qui est parfois appelé, n'en déplaise aux descendants des Lumières, le *relativisme de la raison*. Selon les tenants du relativisme de la raison, ce ne serait pas seulement la vérité des jugements portant sur des faits qui serait plurielle et changeante mais les vérités logiques. De même qu'il y a une physique populaire, ou encore dite naïve, celle que tout enfant a dans la tête avant d'apprendre la physique à l'école, il y aurait une logique populaire, ou naïve, n'intégrant aucunement le principe d'identité, par exemple, selon lequel une chose est celle qu'elle est et aucune autre qu'elle-même, le principe de non contradiction, selon lequel un même objet ne peut posséder des propriétés contradictoires entre elles (être à la fois rond et carré, par exemple) ou le principe du tiers-exclu, selon lequel une chose est ou bien ceci ou bien cela (cet animal est un chien ou n'est pas un chien).

5

Je n'aborderai pas ici la critique de la thèse du relativisme perceptuel qui est, me semble-t-il, la porte d'accès à la version forte du relativisme culturel. Les sciences cognitives en ont fait leur affaire. Je vais seulement tenter de montrer que cette version forte du relativisme culturel, laquelle amène à conclure à l'incommensurabilité des cultures et, par conséquent, à

l'impossibilité de l'interprétation, est logiquement incohérente. Cette version forte est évidemment fondée sur l'adoption du relativisme de la vérité, introduite par la porte du relativisme perceptuel.

Avant de faire la démonstration de la contradiction interne contenue dans cette version forte, je voudrais souligner à quel point la théorie de la vérité par cohérence est contre-intuitive. Elle va à l'encontre de nos certitudes spontanées, à juste titre me semble-t-il. Je vais prendre un exemple très simple et qui m'est cher. Marco Polo est-il jamais allé en Chine ? Hier, personne n'en doutait. Aujourd'hui, avec de solides raisons, on est sceptique. La Chine qu'il a décrite, un prisonnier de cellule, en Italie, lui en aurait fourni les matériaux. Si l'on adopte le principe de la vérité par cohérence, il faudrait dire qu'hier il était vrai que Marco Polo est allé en Chine et qu'aujourd'hui il est (sans doute) faux qu'il y ait mis les pieds. Notre idée de sens commun, épousant étroitement la théorie de la vérité par correspondance, est que le fait que Marco Polo soit allé en Chine ou non n'a rien à voir avec ce que des hommes en pensent. Même si l'on ne dispose pas des moyens de le savoir, ou bien il est vrai ou bien il est faux qu'il se soit rendu là-bas. C'est le fait qu'il y soit allé qui rend vrai ou faux l'énoncé « Marco Polo est allé en Chine » et pas le fait que des hommes pensent qu'il y est allé ou non. De la même façon, si l'on s'aligne sur le principe de la vérité par cohérence, il faudrait dire qu'hier il était vrai que le soleil tourne autour de la terre ou que les races existent, puisque des hommes étaient unanimes pour le croire et qu'aujourd'hui c'est faux, comme le savent les astrophysiciens et les généticiens. Si des hommes, *ici même* et aujourd'hui, croient encore que les races existent, faudrait-il parler de leur « vérité » ? Je doute qu'un anthropologue relativiste, conduisant une enquête dans la « tribu » de ceux qui croient encore aux races, emploierait le terme de vérité pour parler du rapport entre ce contenu culturel et la vision du monde de cette « tribu ». Tout au plus chercherait-il à trouver les (mauvaises) raisons que ces hommes ont de croire à ce qu'ils croient. Il me semble que l'idée d'une vérité plurielle ou changeante, historique ou culturelle, est une idée pour le moins confuse. Qui aurait l'idée d'écrire une histoire de la vérité ? Ce qui est multiple et qui change, qui est historique et culturel, c'est le « tenu pour vrai » et les critères de ce « tenu pour vrai » mais pas la vérité, laquelle est l'attribut de toute phrase vraie. Est-il vraiment concevable de refuser de mettre la vérité au singulier, tout en sachant parfaitement que tout énoncé prétendant à la vérité est révisable, si falsifiable, c'est-à-dire de la forme propositionnelle ?

Venons-en à l'administration de la preuve selon laquelle la version forte du relativisme, le relativisme de la vérité, est incohérente. Remarquons simplement, au préalable, qu'il paraît absurde de la part d'un anthropologue relativiste de s'engager dans la description d'un système de pensée étranger avec, dans la tête, la conviction (relativiste) que ce système de pensée lui sera inaccessible puisqu'il est voué à ignorer à jamais les conditions de vérité auxquelles les pensées de ces hommes sont soumises et qui sont logées dans « leur » monde connu, un monde connu d'eux seuls. C'est comme si un homme entamait une traduction, persuadé de l'impossibilité intrinsèque de toute traduction. Le projet anthropologique ne repose-t-il pas sur l'idée que les univers de culture ne sont pas clos sur eux-mêmes, enfermés dans des vérités incommunicables? Dan Sperber a fort bien évoqué la curieuse situation de l'anthropologie à l'égard du relativisme : « Ce sont les écrits des anthropologues qui alimentent le relativisme et pourtant rien n'en montre mieux le caractère erroné que l'activité anthropologique elle-même »¹⁴.

Pourtant, l'argument majeur contre la version forte du relativisme est celui-ci, d'ordre logique : le point de vue relativiste est auto-réfutant. Comme chacun le sait, un énoncé auto-réfutant est un énoncé dont la vérité implique la fausseté. Par exemple, la phrase « toute généralisation est fausse » est auto-réfutante. En effet, elle est, elle-même, une généralisation. Donc si elle est vraie, elle est fausse. Le point de vue relativiste est auto-réfutant en ce sens, également, que s'il est vrai, alors il est faux. Pourquoi ? Ce n'est pas du tout en fonction de l'argument souvent mobilisé par les anti-relativistes selon lequel le relativisme relativise lui-même le relativisme. Si les vérités sont plurielles, conformément à la théorie relativiste de la vérité, alors la vérité du point de vue relativiste n'en est qu'une parmi d'autres. Si le relativiste est dans le vrai en professant la pluralité des vérités, il n'a aucune raison de conférer à sa vérité une valeur absolue ! Elle en est une parmi d'autres. (Par ailleurs, est-on tenté d'ajouter, la version forte du relativisme est une doctrine fort minoritaire ; par conséquent, à supposer comme le stipulent certains de ses tenants que la vérité soit le fruit d'un accord entre pairs culturels, le relativisme ne peut être vrai.)

Non, pour en venir directement au relativisme de la vérité, le bon argument est celui-ci que je vais exposer le plus simplement possible, sans rentrer dans le détail du raisonnement¹⁵. Aucun anthropologue relativiste n'a le droit d'écrire que les Untel ont raison de dire p (n'importe quel

¹⁴ Dan SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1983, p. 83.

¹⁵ Je suivrai ici, dans ses grandes lignes, le raisonnement développé par William Newton-Smith, « Relativism and the Possibility of Interpretation » in Martin HOLLIS et Steven LUKES, *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, pp. 106-123.

énoncé de la forme propositionnelle) en vertu des critères de vérité de la culture Untel (sous-entendu : contrairement aux critères de vérité de la culture de l'anthropologue relativiste). Ceci pour deux raisons conjuguées. Premièrement parce que les critères de vérité de la culture Untel *doivent* lui être inaccessibles en vertu du point de vue relativiste lui-même. Ne vivent-ils pas dans un autre monde connu que celui de l'anthropologue relativiste et donc inconnaisable par lui ? Deuxièmement parce que, pour interpréter l'énoncé p et en conclure qu'il est vrai pour les Untel, l'anthropologue relativiste a bien dû le traduire dans sa propre langue et donc l'évaluer en fonction de ses propres critères de vérité. Comment faire autrement puisque, à l'image des Untel, l'anthropologue relativiste vit dans son propre monde connu ? Or, si p a pu être traduit dans la langue de l'anthropologue relativiste, il a acquis dans cette langue la même signification que dans la langue des Untel. Traduire, c'est rendre synonymes, même approximativement, des énoncés. Si p a acquis la même signification dans la langue de l'anthropologue relativiste, l'énoncé original et l'énoncé traduit obéissent de ce fait aux mêmes conditions de vérité. La notion de synonymie implique, en effet, l'admission des mêmes conditions de vérité pour deux énoncés synonymes. La phrase française « La neige est blanche ici » et la phrase anglaise « *Snow is white here* » sont, évidemment, vraies l'une et l'autre si la neige est blanche à cet endroit et fausses, l'une et l'autre, si la neige ne l'est pas ! Personne n'aurait l'idée de dire que, face au même spectacle offert par la neige, la phrase française est vraie tandis que la phrase anglaise ne le serait pas, ou l'inverse. Pourquoi en serait-il différemment d'autres langues ? Il en résulte que l'anthropologue relativiste ne peut pas, dans le même mouvement, traduire l'énoncé p et affirmer qu'il est vrai selon les conditions de vérité offertes par le monde connu de la culture Untel (qui doivent lui être inaccessibles) et refuser la possibilité de synonymie, laquelle est indispensable à l'opération de traduction et ... prouve la fausseté du relativisme de la vérité.

Revenons au projet (étrange) de l'anthropologue relativiste qui est de démontrer qu'un système de pensée étranger au sien lui est inaccessible en vertu même du point de vue qu'il soutient. Supposons maintenant qu'à l'issue de son enquête, il affirme que oui, décidément, il avait raison : ce système de pensée est incommensurable avec le sien. Entre les Untel et lui, il y a une barrière infranchissable. (A ma connaissance, on n'a jamais lu cela dans aucun ouvrage d'anthropologie ; seules sont signalées, le cas échéant, des difficultés de traduction pour rendre certains concepts, obligeant l'anthropologue à rédiger de longues phrases pour faire comprendre la signification de concepts exprimés dans la langue indigène par un seul mot.) S'il se croit en mesure d'affirmer

cela, c'est qu'il a pu interpréter *de l'intérieur*, par définition relativiste de l'interprétation, ce système de pensée. S'il y est arrivé – et il y est arrivé puisqu'il conclut à l'incommensurabilité – c'est que ce système de pensée n'était aucunement incommensurable avec le sien. Il était, tout simplement, différent du sien, ce qui n'est pas une expérience ineffable ! Quand Whorf soutient l'idée qu'il est impossible de « calibrer » la langue des indiens Hopi et la langue anglaise et que, par conséquent, le système de pensée hopi est inaccessible à l'entendement occidental, il utilise la langue anglaise pour livrer le contenu d'un exemple typique de métaphysique hopi. Observez, dit-il, à quel point cette conception du monde nous est inaccessible ! Ou bien Whorf n'a pas réussi à « calibrer » hopi et anglais et, dans ce cas, l'exemple ne prouve rien. Ou bien il a réussi l'opération de traduction et, dans ce cas, l'exemple démontre l'inverse de la thèse affirmée : l'existence d'une dualité radicale des mondes connus. D'un mot, si Whorf a raison, il a tort¹⁶ !

Plus généralement encore, que proclame le relativisme dans sa version forte ? Il affirme que les cultures seraient autant d'univers impénétrables entre eux. Mais quelle position occupe le relativiste soutenant cette thèse eu égard à ce hérissément de cultures semblables à des pics entre lesquels il n'y aurait pas de points de passage ? Une position de surplomb puisque, par force, il les regarde d'en haut et prétend y voir autant de mondes connus différents. Or c'est précisément cette position de surplomb à laquelle le relativiste dénie toute légitimité puisque ce n'est que de l'intérieur d'une culture, selon lui, que se construit un monde et qu'il n'y a pas de monde commun à toutes les cultures. Par conséquent, le relativiste qui conclue à l'incommensurabilité entre mondes culturels connus vient à nier le principe même relativiste qui prône l'absolue relativité contextuelle. Enfonçons encore le clou. « Quelqu'un, dit Willard.V.O. Quine dans un texte dont j'ai perdu la référence, ne peut pas proclamer le relativisme culturel sans s'élever au dessus de lui et il ne peut pas s'élever au dessus de lui sans y renoncer ». Hilary Putnam précise bien où se situe la contradiction interne du relativisme¹⁷ : l'image classique mobilisée par les relativistes est celle selon laquelle chaque culture constitue un point de vue sur le monde dont l'on ne saurait sortir. Pourtant, cette image n'a de plausibilité qu'à la condition d'introduire un point de vue supplémentaire, d'altitude plus élevée, dominant tous les points de vue en question puisque proclamant qu'ils sont incommensurables. L'introduction de ce point de vue, un point de

¹⁶ Voir sur ce point Donald DAVIDSON, « Sur l'idée même de schème conceptuel » in Donald DAVIDSON, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (traduit de l'anglais par Pascal Engel), Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1993.

¹⁷ Hilary PUTNAM, *Raison, vérité et histoire* (traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld), Paris, Editions de Minuit, 1984.

vue de Dieu, nécessaire pour affirmer ce qu'affirme le relativiste est en contradiction absolue avec la doctrine relativiste.

C'est pourquoi, en dépit de toutes les critiques qui peuvent lui être apportées, l'accusation d'ethnocentrisme en particulier, et malgré sa vulnérabilité dans la mise en œuvre, le pari universaliste est le seul qui vaille d'être engagé. Au reste, c'est bien sur ce pari que le projet anthropologique repose.

Gérard LENCLUD
(CNRS)

Publications du CEFRES

Éditions du CEFRES

— Christian LEQUESNE, Lenka ROVNA (dir.). - “Zastoupení Evropské pětadvacítky v Evropském parlamentu”, 2005. 133 p.

— Maxime FOREST, Georges MINK (dir.). - “Post-communisme: les sciences sociales à l'épreuve”, 2003. 221 p.

— Muriel BLAIVE, Georges MINK (dir.). - “Benešovy dekrety. Budoucnost Evropy a vyrovnávání se s minulostí”, 2003. 123 p.

— Miroslav NOVÁK. - “Une transition démocratique exemplaire? L'émergence d'un système de partis dans les Pays tchèques”, 1997. 190 p.

— Laurent BAZAC-BILLAUD. - “Kroměříž '98 : Pour une Moravie nouvelle / Budoucnost zatopených území”, 1997. 90 p.

Études du CEFRES

— Gérard Lenclud, *Pour comprendre une culture, faudrait-il adopter son point de vue ?* Étude du CEFRES n° 8, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude8.pdf>

— Annabelle Coustaury, *L'ODS et l'Europe*, Étude du CEFRES n° 7, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude7.pdf>

— Tereza Hyánková, *L'immigration des Kabyles d'Algérie en République tchèque*, Étude du CEFRES n° 6, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude6.pdf>

— Bertrand Badie, *Raymond Aron, penseur des relations internationales. Un penseur « à la française » ?*, Étude du CEFRES n° 5, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude5.pdf>

— Olivier Plumandon, *Organisations patronales et tripartisme en République tchèque*, Étude du CEFRES n° 4, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude4.pdf>

— *Proměny „sladké Francie“. Otázky francouzských dějin 30. a 40. let 20. století*, Étude du CEFRES n° 3, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude3.pdf>

— Carole Pommois, *La consommation à Prague : impacts sur l'espace urbain*, Étude du CEFRES n° 2, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude2.pdf>

— Cyrille Billaud et François Richard : *Les élections européennes de juin 2004 en Pologne, République tchèque et Slovaquie*, Étude du CEFRES n° 1, disponible en ligne :

<http://www.cefres.cz/publications/etude1.pdf>

La Lettre du CEFRES

Vous pouvez également consulter en ligne sur le site du CEFRES : www.cefres.cz la **LETTRE DU CEFRES**, également disponible sur demande (cefres@cefres.cz)

Archives des publications du CEFRES

Vous pouvez également consulter en ligne sur le site du CEFRES : www.cefres.cz la série des **CAHIERS du CEFRES** et des **DOCUMENT DE TRAVAIL** (rubrique : publications/archives)