

Le médecin qui soignait des postes de radio

L'ethnocentrisme critique de Michael Singleton

Présentation critique par Albert Bastenier

La critique de l'ethnocentrisme que Michael Singleton (anthropologue et professeur émérite de l'UCL) développe depuis plusieurs années est relativement bien connue de ceux qui, dans notre pays, s'affichent comme des « objectifs de croissance ». Dans une mesure plus ou moins large, il partage avec eux — altermondialistes, partisans du développement durable ou de la décroissance conviviale — le même constat : la coopération Nord-Sud montre non seulement de graves limites et contradictions, mais contribue aussi à la diffusion d'un modèle économique qui n'est pas généralisable à l'échelle de la planète. Par ailleurs, d'une manière plus artificieuse parce qu'agissant sous le couvert respectable de l'intervention humanitaire de multiples ONG, cette aide fournit, inconsciemment ou consciemment, un soutien objectif à l'occidentalisation du monde. Cette dernière se propage sans aucune attention au droit fondamental des peuples à voir respectée la diversité de leurs cultures. Ainsi, malgré le retrait des grands empires de leurs anciennes colonies, leurs prétentions culturelles « civilisatrices » n'ont pas pris fin. Tout se passe comme si l'Occident ne parvenait à voir dans les autres cultures que des archaïsmes qu'il s'agit d'abolir.

Il y a là un inacceptable ethnocentrisme qui se dissimule ou qui s'ignore. Il couvre la prétention des experts dont l'idéologie donne à croire que les problèmes du développement ne relèveraient que de connaissances scientifiques et techniques dont ils sont les dépositaires. Sous leur guidance, il s'agirait de faire sortir les « peuples attardés » de leur marginalité. Ils n'auraient rien de mieux à espérer que de nous rattraper et, finalement, nous ressembler en tous points. Pour Singleton, c'est cette thèse qui doit être démontée. Car si la question du développement — devenue celle de la mondialisation — s'avère pleine de contradictions durables, c'est précisément parce qu'y est en jeu bien autre chose que de « bonnes techniques ».

Dans cet ouvrage¹, édité sous la direction de Stéphane Leyens (professeur de philosophie à l'université de Namur), divers collègues et anciens étudiants de l'anthropologue discutent la position de Singleton. Lui-même prend en charge une longue première partie dans

¹ *Le médecin qui soignait les postes de radio. Essais sur l'ethnocentrisme critique de Michael Singleton*, édité sous la direction de St. Leyens (avec des contributions de Chr. Comélieu, P. Kelders, I. Parmentier, St. Leyens, E. Piccoli, L. Ravez, N. Ray, M. Rémon et M. Singleton), Presse universitaire de Namur, 2013.

laquelle il restitue l'axe de ses réflexions. Suivent huit contributions plus courtes qui discutent le « constructivisme post-développementaliste » qu'il défend.

Hors culture, rien !

Dans le titre qu'il donne à sa contribution — « Hors culture, rien ! Pas même le développement » —, on retrouve la manière qu'a Singleton de ne jamais laisser la réflexion s'enfermer dans le fétichisme des concepts. Son relativisme refuse les cristallisations théoriques qui cadennassent l'horizon intellectuel. Et son anthropologie constructiviste, si radicale qu'elle soit, s'avère elle-même subtilement relative. « Intellectuellement, je suis sans doute le fou du roi, mais pas le régicide », aime-t-il dire. Car pour lui, la pensée et la culture ne sont jamais séparables de la question du pouvoir et la fabrication des savoirs n'est jamais disjointe de celle de l'ordre social. Rien ne saurait se concevoir en dehors de la culture et nous n'existons tous qu'en elle, dit-il. Il n'y a donc pas de coopération Nord-Sud indépendante de cette dimension constitutive de tout « projet » de société.

Il tient cependant à préciser que sa critique radicale de l'ethnocentrisme ne l'a jamais empêché de poursuivre lui-même un engagement concret en matière de coopération interculturelle. Et il ne voudrait dissuader quiconque de s'y consacrer en vue de sortir des contradictions économiques, écologiques et politiques de notre planète de plus en plus dominée par la seule rationalité instrumentale. Pour ce faire, on ne peut toutefois en rester au niveau d'une superbe « critique de l'ethnocentrisme ». Il faut mettre en œuvre ce qu'il appelle un « ethnocentrisme critique ». Que faut-il entendre par là ?

Le conversionnisme occidental

Jusqu'ici, l'Occident n'a abordé l'enjeu interculturel que d'une manière « conversionniste ». Aujourd'hui partout

dans le monde, il intervient sur la base d'une rationalité sécularisée qui fait valoir les performances d'une « culture » qui excelle à soumettre la « nature ». Hier, cela avait été sur la base de la distinction entre le « naturel » et le « surnaturel » propre à une théologie monothéiste. Dans les deux cas, la logique reste la même : le surplomb d'une instance intellectuelle qui jamais ne discute ses propres fondements. Or, définir le souhaitable pour tous en séparant le vrai du faux de cette façon-là, c'est prétendre qu'il n'y a qu'une seule source de la vérité : la pensée occidentale qui met la « réalité » en lumière mieux que tout autre. Y a-t-il toutefois là autre chose, au mieux, qu'une orgueilleuse croyance et, au pire, qu'une coupable imposture ?

Dans les débats au sujet de la coopération au développement, les binômes universel-particulier et nature-culture sont l'objet de controverses. Pour en traiter, Singleton utilise de nombreuses références philosophiques qui peuvent décourager le lecteur non familier de cette discipline. C'est cependant avec beaucoup d'humour qu'il relate l'expérience africaine à la source de ses réflexions anthropologiques. D'abord comme missionnaire chrétien chez les Wakonongo de Tanzanie, ensuite un peu partout dans ce continent lorsque, ne partageant plus les objectifs conversionnistes de l'Église catholique, il prit la tête de l'Institut des sciences de l'environnement de l'université de Dakar. C'est à partir de là, sur la base notamment du « projet Mudosa » — un projet de développement des années 1980 porté par des médecins et des anthropologues de la santé — qu'il a été conduit vers une confrontation entre les expressions culturellement variables de la souffrance physique et des pratiques sanitaires mises en œuvre en vue de lui répondre. Il y a forgé ce qu'il appelle un « interprétariat anthropologique » qui, cherchant à relier « des lieux, des logiques

et des langages », visait à comprendre les raisons empêchant les populations bantoues de la région de Kikwit de « profiter » de la médecine moderne.

Il en est venu à se demander si un ethnocentrisme non réfléchi et lourd de conséquences ne se cachait pas dans le fait que les acteurs occidentaux croyaient pouvoir identifier un « médecin en puissance » dans le « mganga », ce sage africain indifféremment appelé en « consultation » par des villageois lorsque quelqu'un souffrait de douleur physique ou qu'un poste de radio ne fonctionnait plus. Voir dans le « mganga » une « pierre d'attente » pour le développement de la médecine occidentale ne permettait-il pas aux Occidentaux de penser sans plus que leur tâche résidait dans la « modernisation » de ce que ce sage africain cherchait déjà maladroitement à faire ? N'y avait-il pas dans cette recherche d'un référent culturel commun, immédiatement partagé, une analogie trompeuse ? N'immunisait-elle pas la pensée occidentale de tout doute sur la primordialité de ses concepts ? Autrement dit, cela ne lui permettait-elle pas de postuler l'existence d'une « naturelle » conception de la maladie dont la sagacité culturelle de l'Occident identifie mieux que quiconque les vraies causes et les bons remèdes.

Pour Singleton, parler d'un « médecin qui soigne des postes de radio », c'est déjà tomber dans un non-sens anthropologique qui gangrène tout projet de coopération interculturelle, sanitaire ou autre. Toutefois, l'anthropologie médicale des années 1980 tablait surtout sur une « ethnomédecine » cherchant à systématiser la comparaison entre les recettes « traditionnelles » des guérisseurs et les méthodes d'intervention sanitaire « modernes ». Ne comptait que très peu l'observation des disparités et du « décalage ontologique » existant entre, d'un côté, le monde occidental

où domine la conception de la maladie comme une chose distincte sur laquelle il est possible d'intervenir indépendamment de toute autre considération que sa « nature biologique », et, de l'autre côté, le monde africain où l'expérience de la maladie n'est pas un domaine autonome parce qu'elle est conçue comme participant aux complexes ramifications du « malheur dans l'existence » et que la manière d'y faire face exige que l'on tienne compte des rapports de pouvoir dans la société.

Il aurait fallu se demander si la douleur peut être rejointe comme une réalité substantielle dotée d'une signification universelle et univoque. Sa « nature » précède-t-elle la « culture » de ceux qui en font l'expérience ? Si les Bantous maintiennent de la distance à l'égard de la médecine moderne, s'ils préfèrent ne pas couper les liens avec les guérisseurs et les sorciers, n'est-ce pas parce que la médecine moderne n'a cure de la signification qu'a pour eux le vécu de la souffrance ? Une perception de la « douleur en soi » existe-t-elle, détachée de ce qui l'entoure et se trouve à la source du sens ou du non-sens qu'on lui confère ?

La question fondamentale de la coopération serait donc celle de la discontinuité culturelle radicale qui demande à être mise en lumière à propos de tous les enjeux du développement. Ce que l'expérience dans la région de Kikwit fait percevoir, c'est que les promoteurs de la médecine moderne estimaient être les acteurs de la pratique sanitaire la « plus sensée », alors que, pour les acteurs locaux, il y avait des raisons non pas de négliger totalement cette pratique sanitaire, mais de la trouver insuffisante, si peu sensée et même parfois insensée. Or, c'est dans l'immense majorité des cas que la coopération s'appuie obstinément sur des présupposés issus de la culture occidentale. Parce qu'aux yeux des acteurs dominants, il

Il y a en elle une indiscutable capacité à mieux identifier la « vraie nature » des choses, ce modèle va de soi et s'impose même comme le seul jouable.

Or, affirme Singleton, la distinction entre le réel et ses différentes expressions culturelles est une chimère. La conception de la maladie est un construit culturel aussi bien dans sa version occidentale qu'africaine. La douleur constitue certes pour tous une donnée de l'expérience mondaine. Mais comme toute chose, elle ne se vit qu'au travers de jeux de significations et de langages particuliers. Et s'il est illégitime d'imposer les conceptions et les normes de sa propre culture aux autres, c'est parce qu'elles ne sont jamais « absolument vraies ». Ce que, par contre, on peut espérer de la coopération interculturelle, c'est que, cessant de s'appuyer sur l'hypothèse d'une réalité « naturelle » ou « objective » dont certains seraient les interprètes privilégiés, les interlocuteurs en présence parviennent à mettre en œuvre les processus qui acheminent vers un « mieux » auquel tous aspirent et dans lequel tous parviennent à se reconnaître.

Un ethnocentrisme critique

Par rapport à l'ethnocentrisme auquel, au départ, personne n'échappe, on peut cependant devenir critique à l'égard de soi-même. On vise alors la création d'un lieu culturel inédit à partir de ce que les cultures ont entre elles de plus précieux pour qu'advienne une forme plus accomplie de la vérité : le dialogue. Sans renier le lieu originaire à partir duquel les différents acteurs interviennent, ils mettent alors en œuvre de la manière la plus égalitaire possible une démarche d'hybridation culturelle qui définit une zone d'action commune. Pour ce faire, cette posture qui est celle de l'« ethnocentrisme critique », doit cependant admettre l'introduction d'une dose de relativisme dans la pensée. C'est la seule façon d'échapper, d'une part, à

l'autosuffisance dont toutes les cultures sont menacées de se satisfaire, et, d'autre part, au quietisme qui découlerait de l'abandon de tout jugement de valeur. Pour cette raison la coopération interculturelle demande d'être conçue comme un processus ouvert et en perpétuel devenir. Sa finalité ne relève pas de la « vérité d'un système » qui prédéfinirait ce qui doit être atteint, mais d'une reformulation permanente d'objectifs autour desquels, dans le monde vécu, parviennent à s'accorder ceux qui veulent améliorer l'existence de tous. On notera au passage que, en soutenant cette position, Singleton donne la priorité à l'« espoir » plutôt qu'au « savoir ». Il se distingue ainsi des post-développementalistes décroissants tout comme des avocats du développement durable lorsqu'ils prétendent cerner parfaitement à l'avance l'objectif final qui devrait s'imposer à tous.

Peut-on se passer d'un référent universel ?

Dans sa contribution, Leyens se montre réceptif à la thèse de Singleton, décapante selon lui à l'égard de bien des errements de la coopération Nord-Sud. Il se demande néanmoins si l'idée de coopération elle-même est concevable sans recourir à celle d'un universel hors culture. Car ce qui est susceptible d'entraîner l'action vers une coopération en vue d'un dépassement des particularismes humains, doit être conçu comme un « bien » potentiellement identifiable avant même que l'action ne soit entreprise. S'il y a quelque chose de judicieux dans la mise en garde qu'exprime le relativisme du « hors culture, rien », elle ne lui paraît donc pas entièrement cohérente. L'idée même du développement ne viendrait à l'esprit de personne sans présupposer un arrière-plan universaliste qui lui confère une signification. Se consacrer à l'élaboration d'un « référent culturel inédit » suppose l'existence

enviable de quelque chose qui dépasse les cultures particulières, donc d'universel. Tout en acceptant de larges parts du relativisme constructiviste, Leyens récuse donc les conclusions que Singleton en tire et pense même pouvoir dire qu'il est un universaliste qui s'ignore.

La question de la source qui motive l'action est évidemment centrale. Elle est soulevée par la plupart des autres intervenants qui, avec des nuances, expriment du scepticisme quant à la possibilité de penser les problèmes du développement sans recourir à une forme ou l'autre, si modeste soit-elle, de référent universaliste (Rémon). Comment penser la solidarité si tout est relatif? (Piccoli). Les problèmes économiques de la mondialisation n'ont pas d'issue en dehors de la référence à des valeurs communes? (Comélieu). Sortir du modèle de développement unimodal que répand l'Occident fait partie des objectifs du courant des *post-colonial studies*, mais il ne trouve lui-même ses marques qu'en s'appuyant sur l'idée universaliste d'émancipation (Parmentier). La réaction la plus vigoureuse est celle de Patrick Kelders qui affirme lui aussi que c'est son travail de terrain qui, comme juriste, a forgé sa conviction universaliste d'un devoir de solidarité. L'expérience lui a enseigné une hiérarchie des valeurs au sommet desquelles certaines ne sont plus des convictions, mais des « vérités ». Il estime que les anathèmes que la réflexion théorique a jusqu'ici fait planer sur l'aide humanitaire n'apportent pas de perspective réelle de dépassement à ce qu'ont pu être ses manquements ou ses perversions.

Face aux réserves à l'égard de ses thèses, Singleton répond que pour le nominaliste-relativiste qu'il est devenu, le comble serait évidemment de prétendre que ses contradicteurs ont absolument tort. Mais, dit-il, le projet Mudosa lui a appris que si la douleur est

une constante transculturelle dont tous cherchent à sortir, il n'y en a pas moins des manières particulières de la vivre et de chercher à l'évacuer. Le but du dialogue interculturel est de conjuguer ces aspirations, et le constructivisme postmoderne qui en découle estime qu'il n'est pas admissible que la vie collective soit soumise à une vérité universelle dont certains seraient les interprètes exclusifs. L'être occidental ne représente pas l'« humanité tout court » et il n'est pas possible de réaliser l'universalité à partir d'une seule culture.

L'universel reste-il un horizon pour la pensée ?

Au terme de cet échange d'arguments, on ne peut s'empêcher de les resituer sur l'arrière-fond de la querelle entre l'universalisme, le particularisme et le relativisme qui n'a cessé d'agiter les sciences sociales tout au long des dernières décennies.

La position de Singleton fait écho à l'« anarchisme épistémologique » qui forgea la notoriété du grand philosophe autrichien Paul Feyerabend (1924-1994)². Pour lui aussi, la question des savoirs ne pouvait être disjointe de celle de l'ordre social. Il questionna l'universalité de la connaissance scientifique et la portée de ses implications avec le souci de défendre les valeurs humaines selon lui irremplaçables : la multiplicité de la pensée, la pluralité des visions du monde, la diversité des modes de vie, menacés par une uniformisation planétaire fondée sur la domination de la technoscience. Il affirmait qu'avec les notions idolâtrées de vérité et d'objectivité, « ce sont certains penseurs troublés par les complexités de l'histoire qui ont dit adieu à la raison et l'ont remplacée par une caricature ». Or, « les politiciens, technocrates et financiers ne demandent pas mieux

2 | P. Feyerabend, *Adieu la raison*, Seuil, 1989.

d'ajouter cette "touch of class" à leur lutte pour la domination mondiale ». « La science, disait-il, est une idéologie parmi d'autres qui doit être séparée de l'État, au même titre que la religion. » Pour lui, le relativisme est raisonnable, et notre époque déraisonnablement soumise à une conception trompeuse de la nature.

Mais d'autres voix continuent de discuter le bienfondé qu'il y a à se soumettre au constat des limites liées à la pluralité de la pensée humaine. Ainsi, dans un ouvrage qui n'est pas passé inaperçu, Quentin Meillassoux³ affirme que si la finitude des acteurs historiques doit faire admettre la relativité des savoirs, cela n'évacue pas le fait que dans l'expérience humaine de la pensée s'exprime avec la même permanence l'exigence d'une logique absolue. Elle ne se contente ni du constat de sa fragmentation ni des insuffisances de la métaphysique classique qui laisse actuellement à la morale ou au retour du religieux le rôle du « supplément d'âme » dont elle éprouve le besoin. Et si Kant a en quelque sorte cassé en deux l'histoire de la pensée, il n'a pas pour autant pleinement résolu le problème de savoir comment nous parvenons à la « donation de sens » que nous pratiquons face aux événements de l'histoire. L'insatisfaisant qu'il y a dans le fait de penser séparément l'« en-soi » des choses et leur « pour-nous », inspire dès lors un « tournant spéculatif » qui veut réconcilier la pensée et l'absolu.

On relèvera aussi les réflexions de Paul Boghossian⁴, qui se demande si chez les tenants du relativisme le plus radical, on trouve une mise en cause du concept de vérité tel qu'il est utilisé par les sciences exactes. Selon lui, ce serait alors la notion même de vérité qui serait l'objet d'une défiance et pas simplement la

possibilité d'y accéder. De cette façon, il laisse entendre que le relativisme ne doit pas être nécessairement compris comme une théorie intellectuelle qui instillerait systématiquement le doute au sujet de la vérité elle-même ou qui impliquerait le refus de toute recherche d'une vérité universelle. C'est une manière de penser qui donne sa place à ce qui, dans l'expérience humaine, fait rencontrer la multiplicité, une doctrine sociale qui met en garde contre les ravages que peut engendrer le postulat de l'unicité de la vérité lorsqu'elle est aux mains de ceux qui veulent y subordonner les autres. Ce relativisme-là, qui renonce à être un constructivisme radical est légitimement celui des sciences sociales qui, dans un souci de « véracité », cherchent à atteindre les motivations et intérêts qui se cachent derrière certaines « vérités ». Sa vertu est de mieux garantir les droits culturels des minorités dans la mesure où il donne à toutes les visions du monde une même dignité de statut. Une question se pose néanmoins : tenir que parce que les « faits » du monde sont construits ils ne sont accessibles que par le biais des jeux de langage dans lequel nous les appréhendons, n'est-ce pas croire que le langage est tout et décide de tout ? Il y a là une position qui pourrait bien être une forme contemporaine de la pensée magique. On en revient ainsi à la distinction entre ce qui est vrai et ce qui est tenu pour vrai. Pour Boghossian, le relativisme s'égare lorsqu'il aspire à devenir une théorie générale de la vérité.

La fonction purement régulatrice de l'universel

La position de Singleton est-elle finalement mise à mal par les arguments de Meillassoux et de Boghossian ? Ou encore, comme le prétend Leyens, est-il un universaliste qui s'ignore ?

Singleton affirme qu'en passant du local-particulier au global-univer-

3 | Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006.

4 | P. Boghossian, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, préface et annexes de Jean-Jacques Rosat, Agone, 2009.

sel, il n'y a pas un simple changement d'échelle, mais aussi d'ontologie. Et il voit le post-développementalisme constructiviste qui doit parer aux périls qui menacent la planète entière comme la « co-naissance » d'une vérité interculturelle construite socialement. Il adopte ainsi une démarche où, malgré tout, l'idée d'universel semble bien jouer un rôle d'horizon. Mais cela, à l'aide d'une sorte de pragmatisme transcendantal au sein duquel l'universel est lui-même contextualisé. Comme chez Paul Ricœur (auquel Singleton fait d'ailleurs référence), la visée de réalité et la puissance de reconfiguration de l'universel n'ont qu'une fonction de régulation à l'intérieur de contextes historiques marqués par l'inévitable conflictualité des particularismes. C'est dans l'espace constitué par l'expérience qu'il faut replacer l'universel comme un horizon d'attente.

Ce dont il s'agit, c'est de sortir de ce qu'a d'infamante la dialectique de l'universel et du particulier dont aucun des deux termes ne semble pouvoir être éliminé au profit de son autre. En fait, on ne parvient à les penser ensemble qu'en prenant en compte leurs manques à chacun. Les limites du particulier, parce qu'il n'existe que dans la contingence de l'histoire, ne sont pas difficiles à admettre. C'est l'universel qui pose problème et qui demande à être conçu comme n'échappant pas à la condition temporelle : il n'est pas une exigence d'origine externe au monde, une essence platonicienne, une volonté divine, ni même une loi de la nature, mais un horizon de pensée qui lui est interne, le symbole en son sein même d'une plénitude manquante. Avec Ernesto Laclau⁵, on peut parler à son propos d'un « signifiant vide ». Tout comme la liberté, autre signifiant vide, l'universel existe pour l'humanité non pas à la manière

d'un idéal abstrait faisant référence à quelque chose qui nous précède, mais comme un conflit humain qui demande à être résolu. Les sociétés humaines ne fonctionnent d'ailleurs concrètement qu'en faisant continuellement appel à des signifiants vides — l'ordre, l'unité, la libération, la révolution, l'émancipation — qui font partie intégrante de leurs systèmes symboliques. On ne doit pas y voir des « excès de signification », mais la nécessité dans le monde vécu de pointer l'attention tout à la fois vers les limites actuelles et les perspectives possibles d'une plénitude humaine encore absente. Ainsi par exemple, celles et ceux qui ont mené le combat visant à inclure le droit des femmes comme une composante intrinsèque de ce que proclame la Déclaration universelle des droits humains, ont voulu s'opposer à l'arbitraire qu'il y avait à n'en appliquer le bénéfice qu'aux seuls citoyens mâles. Ce fut une manière de s'attaquer à un conflit entre universalisme et particularisme avec lequel il fallait en finir. Le moment universaliste de la pensée ne demande donc pas d'être éliminé, mais d'être conçu comme faisant partie de ce qui se joue dans l'expérience conflictuelle de l'action humaine. C'est au travers d'une renégociation constante entre les cultures qui ne sont pas des essences, mais des constructions que nous avons à répondre à la double exigence du particulier et de l'universel, du local et du global, du relatif et de l'absolu.

5 | E. Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, La Découverte/MAUSS, 2000.