

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## UNIVERSEL

Bibeau, Gilles

Université de Montréal, Canada

Date de publication : 2023-10-10

DOI : 10.47854/anthropen.v1i1.52278

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Dès sa constitution comme discipline, l'anthropologie s'est donnée pour mission d'étudier la diversité des cultures et des langues humaines, d'en établir l'ordonnement par le moyen de la comparaison et de mettre en évidence l'unicité de la condition humaine sous la pluralité de ses différents visages. L'anthropologie a toujours reconnu que l'humanité existe en plusieurs versions et que chacune de ces versions propose, à travers une langue et un système de sens, une vision particulière du monde et une épistémè qui lui est propre. Face à la nécessité de trancher entre l'existence ou non d'invariants appartenant en exclusivité à une culture, à une langue et à une époque particulières, l'anthropologie, dont la pratique est inconcevable sans une référence au moins implicite à l'universel, a néanmoins toujours hésité. Dans leurs travaux portant sur la tension entre l'universel et le particulier, les anthropologues ont mis de l'avant les notions d'universalisme, de relativisme culturel, d'ethnocentrisme et de race.

Sans doute peut-on dire que l'histoire humaine, au moins une étape importante de cette histoire, s'est achevée avec la mise en contact, vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de la plupart des cultures, des langues, des philosophies et des religions du monde. Il est vrai que les peuples d'Europe et ceux des autres continents ont fini par se rencontrer, mais c'est une tout autre affaire de savoir si ces mondes se sont vraiment parlé, écoutés et compris. Cette rencontre ne s'est pas faite entre des « civilisations complètes », des « histoires totales » et des « religiosités homogènes » mais plutôt entre des fragments instables détachés de l'univers de sens auxquels chacun des mondes appartenait. Ces premiers face-à-face de l'Europe avec l'Amérique, l'Afrique et l'Asie furent partout marqués de violence et de coups de force destructeurs qui se sont toujours déclinés en dernière analyse au profit des Européens. Malgré certains mouvements de résistance réussis, l'écrasante domination de la civilisation coloniale occidentale a transformé, souvent en profondeur, les sociétés qui furent colonisées par les pays d'Europe.

On peut se demander comment il se fait que la civilisation occidentale ait été celle qui a pratiqué, avec le plus de constance, un universel de surplomb qui a fini par

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Bibeau, Gilles, 2023, « Universel », *Anthropen*.  
<http://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52278>.

se transformer, au temps des empires, en une hégémonie dominatrice. L'exportation des philosophies, des langues et des religions qui s'est ainsi faite à partir de l'Europe n'a pas concerné, du moins pas avec la même intensité, la Chine, l'Inde, le monde arabe, les Ottomans, les Incas et les Aztèques, et quelques royaumes d'Afrique dont l'influence s'était étendue dans quelques cas sur de larges territoires. Ces civilisations non occidentales se sont bien sûr interrogées, elles aussi, sur la question de l'universalisme, sans qu'elles aient cependant eu la capacité, ou ressenti le besoin, d'imposer « leur universel » aux peuples conquis. En Europe, la thématique de l'universalité qui a été élevée à un statut d'absolu a conduit les Occidentaux à partir vers les autres continents afin d'y implanter leur propre vision du monde, de l'homme et de la vie (Chaunu 1969 ; Braudel 1987).

Le contexte idéologique et intellectuel dans lequel nous baignons aujourd'hui est marqué par un recul de la position hégémonique de la civilisation occidentale sur les autres civilisations ; ce contexte est aussi imprégné d'une pensée décoloniale de plus en plus puissante, des idées des penseurs de la postmodernité, de l'impératif de l'appropriation culturelle et de l'approche du wokisme. Ces différents mouvements visant à décoloniser l'esprit hérité du temps des empires se combinent de nos jours pour reconfigurer le contenu des débats autour des questions suivantes : comment penser ce qui est commun entre les descendants des peuples qui ont vécu, en tant que colonisateurs et que colonisés, une grande diversité d'histoires ? Dans quelle mesure l'expérience des personnes dont les ancêtres ont connu la colonisation, le racisme et l'esclavage peut-elle être partagée par les descendants des peuples impériaux et dominants ?

Puissance et limite de l'inter-translation. J'ai choisi d'examiner la question de l'universel en prenant au sérieux les débats en cours autour de l'inter-translation, non seulement entre les langues mais aussi entre les cultures, les traditions de savoir, les systèmes symboliques, les épistémès et les ontologies. La tâche de traduire consiste à ouvrir les insularités linguistiques et culturelles d'abord les unes sur les autres et ensuite les unes et les autres vers un même horizon sous-jacent d'universalité. En accueillant dans une deuxième langue ce qui s'est pensé et dit dans une première langue, la traduction se transforme en un exercice de décentrement qui favorise l'élargissement de l'expérience du monde, de soi et de l'autre. La traduction peut-elle vraiment donner accès à l'expérience de soi et du monde qui s'est inscrite dans le texte à traduire ?

Dans son ouvrage *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne écrit : « De manière générale, l'entre-deux langues permet de sortir de l'enfermement dans l'une d'elles » (2022 : 134). Sur ce point, Diagne fait écho à Johann Wolfgang von Goethe qui déclarait : « Qui ne connaît pas les langues étrangères ignore véritablement sa propre langue », ce qui revient à dire que quiconque parle une seule langue ne connaît pas vraiment cette langue. La traduction qui nous a historiquement servi de chemin pour dire quelque chose au sujet de notre commune humanité rencontre aujourd'hui des difficultés inédites, principalement pour tout ce qui touche à la capacité de rejoindre le monde subjectif de l'autre.

À partir d'une commune aptitude à produire le langage, les groupes humains ont inventé des milliers de langues qui sont, au niveau des termes employés, toutes traduisibles les unes dans les autres. Parler plusieurs langues permet de voir la réalité

à travers les yeux des autres sans toutefois donner nécessairement accès à l'expérience subjective que les locuteurs d'autres langues se font de leur propre monde. Il se peut que les mots, les images et les textes d'un traducteur/d'une traductrice se révèlent impuissants à rejoindre l'expérience subjective du monde qui est celle de l'auteur/autrice du texte à traduire. Il arrive en effet de plus en plus souvent que l'inter-traduction achoppe sur ce que l'on considère être la part intraduisible du monde de l'autre, notamment celle qui a trait à l'expérience subjective vécue par l'autre. J'interrogerai les limites de la traduction en me référant à trois événements qui témoignent des difficultés, voire de l'impossibilité, de rendre pleinement compte de l'expérience de l'autre.

Lors de la cérémonie de prestation de serment de Joe Biden et de Kamala Harris tenue le 20 janvier 2021, Amanda Gorman – une jeune femme américaine slameuse, militante et fièrement noire défendant la justice de genre, l'égalité sociale et l'environnement – a lu un de ses poèmes intitulé *The Hill We Climb* (La colline que nous gravissons). Dans les jours qui ont suivi cette assermentation, on a vu apparaître de nombreux projets de traduction du poème d'Amanda Gorman en diverses langues. Pour traduire un texte, il suffit en principe de connaître la langue de départ dans lequel le texte est écrit et celle d'arrivée dans laquelle il est traduit ; dans le cas d'un poème qui fait appel à des images, à des métaphores, il est sans doute préférable que la traductrice ou le traducteur soit aussi poète. En réalité, la traduction consiste, plus profondément, à accueillir la richesse de l'expérience exprimée dans le texte de départ et potentiellement reliée à l'identité même de l'auteur du texte. La question qui se pose alors est la suivante : l'expérience de vie mise en mots dans le texte de départ peut-elle être traduite par n'importe quelle personne connaissant la langue dans laquelle s'exprime cette expérience ?

Une querelle éclata en Hollande autour de la question de savoir qui pouvait être autorisé à traduire. L'éditeur Meulenhoff, qui avait choisi de confier la traduction à la poétesse Marieke Lucas Rijneveld, une jeune hollandaise non binaire, a dû reculer devant les interventions d'une activiste défendant l'idée que c'était une personne noire qui devait traduire le poème de l'auteur d'Amanda Gorman. La tâche de « faire une expérience » avec la poésie de la jeune Afro-Américaine devait revenir, selon cette militante, à une traductrice partageant la même expérience de vie que l'autrice du poème. La militante qui soutenait que seule une traductrice noire pouvait rendre l'esprit du poème de Gorman s'inspirait, on peut le penser, de la mouvance « woke ». Devant le tollé médiatique, Marieke Lucas Rijneveld a fini par refuser l'invitation que lui avait faite l'éditeur.

À une époque où la pensée dite « woke » n'existait pas encore, nous avons vécu au Québec quelque chose de relativement semblable à ce qui s'est récemment passé en Hollande. En écrivant *Nègres blancs d'Amérique* (1967), l'écrivain québécois Pierre Vallières a transformé les Canadiens-Français en « nègres » et en « autochtones ». En réalité, Vallières voulait établir une analogie entre la situation de colonisés qui a été celle des descendants des colons de la Nouvelle-France aux mains de l'Angleterre et l'expérience historique du colonialisme vécue par les Africains et les Autochtones. Aujourd'hui, de plus en plus de gens jugent que Vallières est allé trop loin car les expériences historiques vécues par les Franco-Canadiens et par les Africains et les Autochtones ne furent pas exactement les mêmes.

Ce qui s'est passé autour de la traduction du poème de Gorman par une poétesse blanche et de l'utilisation du mot « nègre » par Vallières nous invite à nous poser les questions suivantes : faut-il avoir nécessairement partagé les mêmes traumatismes pour pouvoir entrer dans l'expérience vécue par l'auteur/autrice du texte à traduire ? En quoi la distance et le dépaysement viennent-ils fausser le travail de traduction ? En étant porté à l'extrême, le mouvement « woke », qui est parfaitement légitime dans les luttes menées pour la réparation des injustices, provoque une crise grave de la représentation : d'une part, il tend à transformer le vécu parfois tragique des Afro-Américains en une expérience si singulière qu'elle échappe à quiconque ne fait pas partie des descendants de ceux et celles qui ont vécu l'esclavage ; d'autre part, il transforme les mots en signes chargés d'une expérience qui devient irréprésentable dans la langue de la traductrice qui n'a pas vécu l'expérience de l'autrice. Cependant, en mettant l'accent sur le caractère incommensurable des expériences, on risque de ne pas reconnaître la part d'universalité existant au sein de l'humanité.

La *fatwa* prononcée, en 1989, à l'encontre de Salman Rushdie met en lumière, plus que dans les deux cas précédents, les dangers que peut provoquer la traduction entre des textes appartenant à deux univers étrangers. En recourant à la fiction pour évoquer la révélation faite par Allah au prophète Mohamed, Salman Rushdie a opposé, dans *Les Versets sataniques* (1988), au Livre saint une autre modalité textuelle, celle du roman, qui représente par excellence la textualité désacralisée de l'Occident. Le roman est en effet une création occidentale fondée sur le droit d'un auteur d'inventer des récits que ses lecteurs considèrent, dans des conditions normales, comme des fictions. En tant que roman, *Les Versets sataniques* contrastent radicalement avec les montages anciens du texte tels qu'ils existent encore dans les sociétés dans lesquelles des « livres saints » continuent à être significatifs pour une communauté de croyants. Le roman écrit par Rushdie a ainsi subverti radicalement le texte coranique en substituant la textualité moderne de l'Occident à l'écriture sacrée : c'est là un blasphème, ont dit les ayatollahs d'Iran.

Fethi Benslama, un psychanalyste tunisien installé en France, a écrit qu'on trouve dans le roman de Rushdie « des personnages qui tombent de l'avion dans un livre qui raconte comment ces personnages sont en fait tombés hors le Livre » (1994 : 19). Et avec une extraordinaire justesse de ton, Benslama conclut : « Que la littérature commence avec la sortie du Livre et que sa condition soit la condition d'un exil du texte, voici peut-être l'évidence que rappelle l'affaire Rushdie » (1994 : 14).

La condamnation de Rushdie met en cause les rapports contradictoires existant entre sociétés séculières et religieuses : avec les *Versets sataniques*, nous passons d'une humanité faite par un texte fondateur – dans ce cas-ci, il s'agit d'un texte religieux – à une humanité qui fait le texte. Le livre de Rushdie est le récit même de ce renversement et illustre d'une manière tragique pour l'auteur le dangereux passage d'une modalité textuelle à une autre. C'est tout l'Occident qui a écrit, me semble-t-il, cette fiction à travers Rushdie, d'abord l'Occident littéraire qui revendique le droit à la liberté totale dans l'acte de la création romanesque, mais aussi l'Occident séculier qui a désacralisé, depuis longtemps déjà, ses propres livres saints.

Il me semble que celles et ceux qui s'opposèrent à la traduction du poème d'Amanda Gorman par une poétesse hollandaise non noire, à l'utilisation des mots « nègres » et « autochtones » par Vallières pour décrire les Québécois colonisés, et au recours de la fiction pour décrire la révélation faite au prophète Mohammed, n'ont

rien compris à ce qu'est l'inter-traduction. À la connaissance des langues de départ et d'arrivée qui est évidemment nécessaire pour traduire un texte, les trois exemples présentés superposent l'idée qu'une bonne traduction exige que l'histoire et l'expérience de l'auteur du texte de départ soient partagées, dans une certaine mesure, par le traducteur ou la traductrice.

Se peut-il qu'une langue universelle ait existé ? Comme point de départ pour répondre à cette question, je suggère de relire le mythe de la Tour de Babel (Genèse 11, versets 1 à 9), lequel nous apprend qu'il fut un temps où l'humanité ne parlait qu'une seule langue. Ce mythe biblique renvoie à une époque très ancienne, celle d'avant la dispersion des humains sur la terre et d'avant l'invention des langues. On peut penser que les différentes sociétés humaines ont gardé la mémoire de ce temps primordial dont parle le mythe de la Tour de Babel. Au creux de cette mémoire, il y a l'idée que l'humanité ne formait, à l'origine, qu'une seule communauté et que cette communauté originelle s'est fragmentée en une diversité de versions de l'humanité partageant un fond commun tout en se donnant des spécificités particulières.

Toute vision d'une humanité mosaïque divisée en une pluralité de races, de cultures et de langues, et fondée sur l'idée que les humains n'arrivent jamais à échapper aux déterminations du sang, du sol et de la langue, ne peut que tenir pour illusoire l'existence d'une époque où l'humanité a vraiment été une. En réalité, les sociétés humaines qui sont toutes forcées d'apporter des réponses aux mêmes grands défis ont bel et bien conservé une parenté fondamentale ; partout, elles ont dû penser la question de l'origine, construire la filiation et la descendance, se relier aux ancêtres morts, donner une place au passé, défendre la terre commune, se donner des chefs et des rois, établir des relations avec les groupes étrangers, accorder un statut aux esprits et aux dieux, inventer des systèmes de sens, etc. Comme les réponses apportées à ces différents défis existent en nombre limité, les groupes humains peuvent reconnaître l'existence d'une part d'eux-mêmes dans d'autres groupes voisins ou même éloignés. Cette part commune confère une ressemblance aux différentes formes d'humanité qui sont apparues avec la fragmentation en tribus ; chacune des versions de l'humanité est une production historique datée et contextualisée en tant que résultat des expériences singulières vécues par chaque peuple.

Toutes les langues qui ont résulté de la dispersion sur la terre évoquée par le mythe de la Tour de Babel sont également imparfaites dans leur capacité à rendre l'ontologie adamique postulée par le mythe. Au temps de notre condition post-Babel qui est celle de la perte de la langue adamique commune à l'humanité, il ne nous reste plus que le chemin de l'inter-traduction des langues si l'on veut faire advenir un universalisme qui ne pourra être, bien entendu, qu'un universalisme *a posteriori*. L'inter-traduction et la comparaison qu'elle implique s'imposent comme une des voies à privilégier – elle n'est pas la seule – si l'on veut pouvoir accéder à un universel qui soit en prise sur une définition transcendantale de l'humain. En tant que fondée sur le logos et la raison, l'inter-traduction nous renvoie au nécessaire dialogue entre les langues et les cultures qui sont à la fois semblables et diverses.

On peut considérer qu'une nouvelle œuvre de civilisation permettant d'habiter ensemble cette planète a commencé avec la dispersion dont parle le mythe babélien. La Tour de Babel nous rappelle que les civilisations qui n'ont jamais cessé de s'écrire

les unes dans les autres se présentent comme un immense palimpseste fait d'emprunts mutuels, de réminiscences et de citations. Dans un monde où les masques cachent d'autres masques, à l'infini, nous voilà confrontés à un vaste paysage couvert de signes dessinés par les peuples d'hier, et repris, toujours à nouveau, par l'inlassable succession des civilisations.

De la compatibilité entre les langues. En affirmant la règle d'une « égalité de tous les humains dans le respect des différences », le temps d'aujourd'hui peut être vu comme un « moment critique » qui nous invite à rechercher, à partir des scènes locales, le commun, l'uniforme et l'universel dans les diverses cultures humaines. Ce triangle de concepts proposé par François Jullien (2008) permet de conduire des analyses comparatives centrées sur l'identification de ce qui est commun, uniforme et universel au sein de l'humanité. On ne peut vraiment répondre aux questions posées par l'inter-traduction des langues et des cultures qu'en nous appuyant, au départ, sur des ethnographies locales de manière à pouvoir mettre en évidence le particulier de chacune des versions de l'humanité. Pour avancer dans la réflexion autour de ce qui est universel, il faut poursuivre l'analyse en étant attentif à ne pas confondre l'universel avec l'*uniforme* que la mondialisation impose de plus en plus de nos jours. « Tandis que l'universel est tourné vers l'Un et traduit une aspiration à son égard, l'uniforme n'est, de cet un, qu'une répétition stérile », écrit Jullien (2008, 86).

Dans un monde où les conditions d'un dialogue équilibré entre les groupes humains tendent souvent à minimiser les singularités de chaque groupe, l'universel de surplomb hérité de la longue histoire coloniale risque de continuer encore longtemps à s'imposer. La pluralité des mondes locaux et des langues me paraît constituer une condition nécessaire si l'on veut que les diverses cultures ayant grandi sur tous les continents puissent habiter en commun la planète Terre. La longue marche vers un universel fondé sur des échanges égalitaires ne sera possible que si l'on opère, en favorisant l'articulation des univers différents de sens, une rupture avec la mise en opposition des cultures, des religions et des valeurs. La survie de la diversité et de la relativité doit précéder le questionnement portant sur l'universalité.

Face à la tension de l'universel et du particulier, deux options ont été traditionnellement mises de l'avant, celle de l'universalisme et celle du relativisme, qui s'incarnent chacune sous plusieurs figures. Le relativisme radical postulant l'impossibilité principielle de la communication entre les cultures a été catégoriquement rejeté par les anthropologues. Chez Claude Lévi-Strauss, qui assigne à l'anthropologie la mission d'atteindre les formes universelles de l'esprit humain, « les différences superficielles entre les hommes recouvrent une profonde unité » (1973 : 75). L'universalisme mis de l'avant par Lévi-Strauss s'accommode d'un relativisme modéré comme le laisse entendre sa réflexion au sujet des systèmes éthiques : « Aucune société n'est foncièrement bonne ; mais aucune n'est absolument mauvaise ; toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'une iniquité dont l'importance apparaît approximativement constante » (1973 : 416-417). Déjà dans *Tristes tropiques* (1955), Lévi-Strauss écrivait qu'il est absurde de considérer que certaines cultures sont supérieures aux autres.

L'anthropologie n'a jamais cessé de creuser, hier à travers l'interprétation primitiviste de l'autre (le barbare et le sauvage) et aujourd'hui dans un wokisme canonisant le prédicat relativiste, la question de la part d'universel existant dans les cultures humaines. La nouvelle attitude face à l'incommunicabilité des expériences

subjectives vécues par les colonisateurs et les colonisés risque d'instaurer une rupture avec l'universalisme. L'anthropologie nous invite à trancher *in fine* en faveur de l'universel dans l'homme, en nous faisant tenir pour une réalité fondamentale le sentiment d'une humanité partagée.

## Références

Braudel, F., 1987, *Grammaire des civilisations*. Paris, Flammarion.

Chaunu, P., 1969, *L'Expansion européenne du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Presses universitaires de France.

Diagne, S.B., 2022, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*. Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.

\_\_\_\_\_, 2015 [1973], *Anthropologie structurale*, tome 2. Paris, Plon.

Gorman, A., 2022, *La colline que nous gravissons*, Paris, Fayard.

Jullien, F., 2008, *De l'universel, de l'uniforme, du commun, et du dialogue entre les cultures*. Paris, Fayard.