

---

# La culture<sup>1</sup>, un objet rebel ?

## Défis majeurs pour la socio-anthropologie

Issiaka-P. Latoundji Lalèyè

### I

Les sciences sociales ont investi le domaine des sciences humaines avec une ampleur et à un degré tels que l'idée de les soupçonner de n'être pas *scientifiques* paraît incongrue. Elles sont présentes dans notre vie quotidienne avec une telle fréquence et une telle régularité qu'elles renforcent continuellement leur légitimité. Pourtant, les sciences sociales n'ont eu leur première chaire qu'il y a à peine 125 ans<sup>2</sup>.

Quand on songe que le premier laboratoire de psychologie expérimentale fut ouvert par Wundt en 1879<sup>3</sup> et que les deux ouvrages auxquels les spécialistes attribuent le mérite d'avoir vigoureusement fait démarrer l'étude scientifique de la culture remontent à 1877<sup>4</sup> et 1871<sup>5</sup>, mais que c'est seulement en 1894 que furent publiées *Les Règles de la méthode sociologique*<sup>6</sup>, tandis que certaines sciences humaines comme la philosophie et l'histoire sont des pratiques multi-millénaires et multi-séculaires, on admet volontiers que nonobstant leur présence et leur envahissement constants, les sciences sociales peuvent être considérées comme des sciences relativement jeunes.

Dans les *Règles de la méthode sociologique* que la plupart des sociologues tiennent pour l'un des grands textes fondateurs de la sociologie, cette jeunesse des sciences sociales apparaît sur plus d'un point. Car, qu'il s'agisse de distinguer le normal du pathologique ou de constituer le substrat<sup>7</sup> sans lequel aucune explication ne saurait se prétendre à la fois sociologique et scientifique, Emile Durkheim laisse entendre clairement que la recherche à peine commencée doit encore être poursuivie<sup>8</sup>.

La méthode comparative que les sciences sociales naissantes s'assignent nécessite en effet, d'une part, que le normal puisse être distingué de l'anormal – et en l'occurrence du pathologique<sup>9</sup> – et que, d'autre part, le sociologue ait à sa disposition une *morphologie*

*sociale*<sup>10</sup> aussi complète que possible, c'est-à-dire une description de toutes les formes possibles que la société peut prendre.

On voit facilement le lien qui unit ces deux soucis, à l'intérieur du souci comparatiste en tant que tel ; étant donné que c'est dans la mesure dans laquelle la *morphologie sociale* aura repéré une forme de société et l'aura classée parmi les *sociétés normales* que le sociologue, dans son explication, sera fondé à considérer cette société comme non anormale et donc son « cas » comme « non pathologique ».

Or la réflexion consacrée à la distinction du normal et du pathologique, bien que convaincante, n'est pas définitive. Et si l'idée de l'inventaire descriptif de toutes les formes de société possibles est une idée claire, la *morphologie sociale* qui correspond à cette idée n'est pas encore achevée<sup>11</sup> et il est même possible qu'elle ne puisse jamais l'être totalement, étant donné la propension de la société à produire de l'autre à partir du même<sup>12</sup>.

Le premier chapitre des *Règles de la méthode sociologique* a été, comme l'on sait, consacré au *fait social*. On peut donc considérer qu'au moins sur la question de son objet formel<sup>13</sup>, la sociologie dispose, à partir de Durkheim, d'une théorie qui devrait bénéficier du consensus des sociologues et de tous les praticiens des sciences sociales. De fait, les discussions entraînées par la conception durkheimienne du fait social prouvent amplement que c'est de haute lutte<sup>14</sup> et avec beaucoup de mérite que l'objet formel de la sociologie a été circonscrit et défini.

Nonobstant les mérites incontestables, mais limités du *raisonnement expérimental*<sup>15</sup>, comment ne pas maintenir cette conception de l'objet de la sociologie dans le voisinage des deux projets idéaux terminés, mais non point achevés, de la distinction du normal et du pathologique, d'une part, et de l'inventaire des formes possibles de société, de l'autre ?

Ce travail de contextualisation – ou de recontextualisation – de l'objet de la sociologie par rapport au raisonnement expérimental et par rapport à *l'explication sociologique* replacé dans le voisinage de *la morphologie sociale* et de la distinction entre le normal et l'anormal réapparaît dans le cas de certains objets qui semblent, pour la sociologie, des objets idéaux. C'est le cas de la culture qui paraît avoir tant de ressemblances avec la société que l'on a tendance à établir une homologie totale entre l'une et l'autre.

Autrement dit, à supposer que l'on veuille se livrer à une *sociologie classique* de la culture, et par *sociologie classique*, convenons d'entendre une sociologie conforme aux intuitions et aux principales règles de Durkheim<sup>16</sup>, lesquelles furent, à n'en point douter, aussi méritoires et magistrales les unes que les autres, quelle serait cette sociologie de la culture ? Qu'apprendrions-nous de cette sociologie de la culture qui nous aiderait à comprendre toute autre théorie et toute autre explication de la culture ?

Car si pour être scientifique, *l'explication sociologique*<sup>17</sup> a intérêt à se conformer à certaines règles, il ne s'ensuit pas que l'explication sociologique puisse prétendre épuiser l'explication du phénomène humain. A condition qu'elle soit bien faite, l'analyse sociologique d'un phénomène humain est certainement bonne à

rechercher ; mais de là à exclure les autres regards, aucun sociologue ne saurait le prétendre.

La culture nous force ainsi dès le départ à ne privilégier aucune approche, mais à chercher à pratiquer chaque approche avec le maximum de rigueur si nous voulons investir cet objet qu'est la culture et pouvoir, à terme, agir sur la réalité ainsi désignée, sans oublier que c'est toujours de l'intérieur de la culture qu'on essaie d'agir sur la culture.

Pour mettre en évidence les raisons pour lesquelles nous considérons la culture comme un *objet rebelle* et que nous nous proposons, en soumettant cet objet à un regard socioanthropologique, de dégager les défis majeurs qu'il faut relever pour qu'une connaissance de la culture soit possible, nous voudrions procéder en trois étapes :

- dans la première, nous nous proposons de considérer la culture comme objet de connaissance en général afin de pouvoir circonscrire la culture encore mais comme objet du regard socio-anthropologique ;
- dans une deuxième étape, nous reprendrons quelques points majeurs des réflexions que Durkheim a consacrées à la distinction du normal et du pathologique afin de mettre en lumière la portée et les limites des règles définies par Durkheim pour le *fait social*, mais dans le cas précis du *fait culturel* ;
- et dans la dernière étape, nous verrons comment venir à bout de la rébellion que la culture, comme objet, semble opposer à l'approche sociologique et même anthropologique ; en sorte qu'il y a lieu de rechercher un nouvel humanisme susceptible de donner à l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle, sinon une maîtrise totale sur la culture, mais une emprise suffisante pour continuer de combattre pour l'homme en même temps que pour la culture et pour la culture en même temps que pour l'homme.

## II

### Une homologie trompeuse ?

On admet, plus ou moins spontanément, que la culture ressemble à la société et qu'elle pourrait même être considérée comme un *objet idéal* de la sociologie<sup>18</sup>. Il convient néanmoins de se méfier d'une homologie si spontanément perçue, car elle pourrait être trompeuse.

Certes, la société et la culture ont des liens ; elles ont des rapports et même des relations<sup>19</sup>. La particularité de ces liens est d'avoir eu lieu au commencement de l'existence de la culture et de la société<sup>20</sup>. Mais ces liens persistent plus ou moins longtemps après que ces deux réalités auront été séparées l'une de l'autre. Comme il en va de toutes ces sociétés du passé qui ont cessé de vivre, mais desquelles les cultures nous demeurent accessibles en des lambeaux plus ou moins importants<sup>21</sup>.

Il n'est pas aisé de dire en quoi consiste cette ressemblance qui semble unir une société et une culture. Ces deux réalités se ressemblent-elles à la manière dont les pots d'un potier ressemblent à celui-ci ou bien se ressemblent-elles à la façon dont tous les différents pots d'un même potier se ressemblent entre eux ? Car nous devons commencer par exclure une identité complète entre la culture et la société, puisque, de toute évidence, l'une n'est pas l'autre.

La relation la plus intéressante parmi toutes celles qui unissent une société à une culture nous paraît être celle qu'il y a entre le producteur et le produit. La culture serait un produit dont la société serait la productrice. En admettant, de la sorte, une relation d'efficience entre la société et la culture, bien des aspects de chacune de ces deux réalités pourraient déjà être tirés de l'ombre et soustraits, plus ou moins radicalement, aux suggestions et aux allusions du mythe et de la légende<sup>22</sup>. Même en ne considérant que cette relation d'efficience, l'on est comme dérouté par le fait qu'elle se révèle être réversible. Il semble, en effet, que toute culture ait pour principale fonction de produire et reproduire sa société<sup>23</sup>.

On le voit, le statut d'objet social idéal que l'on voudrait conférer à la culture nécessite un certain nombre d'ajustements méthodologiques, voire doctrinaux, qu'il faut encore concevoir, analyser et appliquer. Tant il est vrai que, comme le dit Durkheim lui-même, « ... En fait de méthode, d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance ».<sup>24</sup>

Il faut donc s'apprêter à parcourir le vecteur de la causalité efficiente tantôt de la société à la culture et tantôt de la culture à la société. Mais si par hasard la société et la culture devaient se ressembler à la manière dont les différents pots d'un même potier peuvent se ressembler et avoir quelque chose de celui qui les a fabriqués, il faudrait alors admettre qu'en dehors, au-delà et pourquoi pas au-dessus de la société et de la culture, quelque chose ou quelqu'un serait la source d'où la société et la culture puisent leur ressemblance.

En fait, la ressemblance n'est pas un concept qui puisse permettre une connaissance suffisamment objective et impartiale : elle peut, du premier coup d'œil, sauter aux yeux de certains qui voient deux objets ressemblants, mais exiger que certains autres transitent par des analyses plus ou moins détaillées de ces deux objets avant de percevoir leur ressemblance.

La culture comme objet de la connaissance générale et spontanée est victime des multiples approximations et imprécisions qui vont avec cette ressemblance spontanée que l'on croit pouvoir établir entre la société et la culture comme objet de la sociologie. Ce qui est en cause, ce n'est ni l'extériorité, ni la contrainte à laquelle devrait satisfaire la culture pour être un objet social. Car dans ce cas précis de la culture, l'objet, en plus du fait d'être extérieur et contraignant, possède sur le sujet connaissant, qu'il soit sociologue ou non, un pouvoir de détermination qu'il faut encore connaître.

## La culture, une totalité et/ou une partie ?

Le concept d'objet implique pour le sujet connaissant un énorme pouvoir dont il faut savoir prendre toute la mesure : c'est précisément le pouvoir pour un *sujet* de dire quel est son *objet*. Ce qui revient à reconnaître à ce sujet le pouvoir de découper la partie de sa représentation<sup>25</sup> qu'il décide de soumettre à son pouvoir d'observation, d'analyse, bref, de connaissance.

De ce point de vue, pour un sujet connaissant, la totalité de son objet lui est toujours accessible. Bien plus, le sujet connaissant ne considère une chose comme objet qu'à la condition *sine qua non* que la totalité de cette chose lui soit accessible. Mais l'on dit bien *accessible*, car, ainsi conçu, l'objet n'en possède pas moins une épaisseur et une profondeur qui permettent – justement – au pouvoir de connaissance de se déployer et de s'effectuer.

Lorsque, s'agissant de la culture, l'on convoque les notions opposables de totalité et de partie(s), on veut attirer l'attention sur le fait que l'objet auquel nous donnons le nom de *culture* se présente à nous tantôt comme une totalité et tantôt comme une partie.

Certes, à la conception élitiste de la culture qui permettait de distinguer les personnes cultivées de celles qui, ou bien le sont moins ou bien ne le sont pas du tout, a été substituée une autre conception que l'on peut qualifier d'anthropologique et qui considère la culture comme une caractéristique que possède toute société, et par conséquent tout individu, quelle que soit par ailleurs la position de cet individu dans sa société. Même en se limitant à cette acception anthropologique de la culture, la question reste posée de savoir si l'objet ainsi désigné est lui-même une totalité ou plutôt une partie (de l'une de ses parties).

Ainsi, par exemple, chacun admet qu'une religion est une partie d'une culture ; en même temps, comment ne voyons-nous pas que plusieurs cultures peuvent embrasser une même religion ou une religion investir plusieurs cultures ? Il est vrai que investir et embrasser ne sont pas des termes bien précis.

La science a beau naître et se développer d'abord dans une culture particulière, nous voyons bien de quelles manières progressivement, les autres cultures sont capables de s'approprier cette « science née ailleurs », de la développer et parfois de la porter à un point plus élevé que celui auquel l'avaient hissée ses initiateurs. On peut voir que pour la culture et la science comme pour la religion et la culture, en ne nous limitant qu'à ces deux exemples, contenir, investir et embrasser sont essentiellement affaire d'échelle et affaire de temps. Ce qui signifie qu'être une totalité ou une partie, lorsqu'on considère la culture et ses propres parties n'est jamais donné une fois pour toutes ; ce n'est pas une relation stable ; elle aussi se révèle réversible avec le temps.

### **La culture, une réalité nouménale ou simplement phénoménale ?**

Nous devons à Kant<sup>26</sup>, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, une distinction à laquelle les sciences sociales devraient avoir recours plus souvent qu'elles ne se l'imaginent, plutôt que d'en faire un apanage des philosophes et des métaphysiciens. Cette distinction porte sur le *phénoménal* et le *nouménal*. Il faut commencer par dire que ces deux niveaux de réalité ainsi conçus ne s'opposent pas et ne s'excluent pas ; au contraire, une bonne compréhension de ce que peut être le nouménal permet de conférer au phénoménal toute sa réalité, toute son épaisseur et, pour tout dire, toute son inépuisabilité. Le concept dont l'inintelligence ou la mécompréhension pourrait entraîner de graves confusions dans la relation entre le nouménal et le phénoménal est, bien au contraire, celui de *réalité*. Car, que le phénoménal soit réel, nul ne saurait en douter puisque la seule réalité que nous ayons est justement la *réalité phénoménale*. La difficulté commence lorsqu'il s'agit de penser la réalité du nouménal. Cette réalité est tout au plus intelligible et elle se trouve être de l'ordre de l'idée plutôt que de l'ordre de la matière et du sensible. Nous parlons du monde nouménal et nous pensons à lui tout en reconnaissant qu'il ne nous est pas matériellement et sensiblement accessible<sup>27</sup>.

Cela étant, concevoir la culture comme une réalité du monde phénoménal ne change rien à tout ce que nous sommes en mesure de dire aujourd'hui au sujet de l'objet qu'est la culture. Non seulement nos connaissances de tous ordres – et selon toutes nos sciences – portant sur la culture nous sont laissées intactes, mais il nous est loisible de continuer à les produire, à les corriger, à les défendre et à les appliquer comme bon nous semble.

Cependant, le danger encouru est de tenir cette réalité phénoménale de la culture pour ce qu'elle n'est pas, à savoir une réalité nouménale. Car alors, notre connaissance actuelle de la culture serait purement et simplement assimilée à une connaissance nouménale, c'est-à-dire à une connaissance parfaite et donc définitive.

C'est là où apparaît l'utilité de la distinction entre une connaissance ordinaire de la culture et une connaissance scientifique de la culture, c'est-à-dire, et pour reprendre les mots mêmes d'Emile Durkheim, une connaissance objective, spécifique et méthodique<sup>28</sup>. Or la sociologie est en droit d'aspirer à une telle connaissance. Elle doit donc, en même temps que les sciences sociales, venir à bout des apories<sup>29</sup> brièvement mentionnées sur les points de savoir si la culture ressemble ou non à la société, si la culture est une totalité ou plutôt une partie ou si la culture est une réalité du monde phénoménal ou plutôt du monde nouménal.

### III

Pour la distinction du normal et de l'anormal (pathologique), Durkheim, dans les *Règles*, a énoncé trois règles. Nous voulons ici considérer la principale de ces règles :

Un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution<sup>30</sup>.

On pourrait se demander pourquoi il faudrait d'abord distinguer le normal de l'anormal pour qu'une science soit possible. Durkheim répond à cette légitime interrogation puisqu'il affirme : « ...Pour que la sociologie soit vraiment une science de choses, il faut que la généralité des phénomènes soit prise comme critère de leur normalité. »<sup>31</sup>. Il n'y a donc pas de doute, le caractère normal ou anormal des faits sociaux doit être décidé d'après leur degré de généralité<sup>32</sup>.

Lorsqu'on regarde de près cette principale règle qu'il faut appliquer pour distinguer le fait social normal du fait social qui ne l'est pas, deux choses permettent d'apprécier la généralité présentée comme le critère de cette normalité : la première est l'appartenance du fait social donné à un certain type, c'est-à-dire le fait pour ce fait social d'être observé sur une société préalablement rangée dans un type de société. La seconde est que le fait social considéré comme normal soit pris dans une société dont le degré d'évolution a été identifié et déterminé.

C'est dans la partie des *Règles* qui vient après celle de la distinction du normal et du pathologique que Durkheim énoncera les règles à suivre pour établir les types sociaux. Cela signifie que la référence faite aux types sociaux n'aura de contenu utilisable que lorsque ces règles seront connues. Mais pour savoir le degré d'évolution d'une société, une difficulté se présente, c'est celle de traiter le cas des sociétés qui n'ont pas achevé leur histoire<sup>33</sup>.

Cette difficulté n'est pas à confondre avec celle qui se présente à celui qui cherche à établir une morphologie complète dont on pourrait croire qu'il lui faudrait connaître toutes les sociétés avant de pouvoir commencer la sociologie<sup>34</sup>. Cet autre objectif supposerait en effet que les sociétés soient connues dans tout l'espace et dans tous les temps, ce qui, évidemment, est impossible. Le quatrième chapitre des *Règles* expose comment Durkheim résout cette difficulté en ayant recours, d'une part, à l'unité la plus simple dont toute société se compose et, de l'autre, aux différentes manières dont cette unité s'amalgame à ses semblables pour former différents types ou espèces de sociétés<sup>35</sup>. Georges Gurvitch a donc eu raison de définir la sociologie comme une *typologie qualitative et discontinuiste des phénomènes sociaux totaux...*<sup>36</sup>.

Ce qui nous préoccupe, c'est de savoir si l'objet de connaissance qu'est la culture en tant que fait social pourrait permettre de résoudre ces deux difficultés en se calquant sur la manière dont Durkheim les a résolues pour la société et la sociologie. Autrement dit, faut-il, d'une part, que nous ayons une typologie complète des cultures<sup>37</sup> et que, d'autre part, nous puissions dire si une culture donnée a oui ou non déjà terminé son histoire ? Quelle est l'unité de culture simple qui pourrait jouer, pour une typologie de la culture<sup>38</sup>, le rôle que Durkheim a fait jouer à la horde pour la société en tant que substrat du fait social ? Et a-t-on idée des différentes manières dont cette unité de culture simple va s'amalgamer à elle-même pour nous donner

différents types de cultures ? La sociologie est définissable comme une typologie qualitative et discontinuiste, soit. La sociologie de la culture devrait-elle aussi être une typologie qualitative et discontinuiste des cultures ?

Il semble plutôt que du temps même de Durkheim et autour de lui, des chercheurs acquis à sa vision de la sociologie se soient contentés d'introduire parmi les cultures observables un ordre, voire une hiérarchie au terme de laquelle les sociétés supérieures ont des cultures supérieures et les sociétés inférieures ont des cultures inférieures. Car le présupposé durkheimien, cette croyance si profonde en l'existence du genre et des espèces pour permettre cette typologie des faits sociaux sans laquelle aucune explication sociologique véritablement scientifique ne peut se déployer, était un présupposé évolutionniste. Et au regard de cette évolution, certaines sociétés et certaines cultures étaient considérées comme supérieures tandis que d'autres étaient tenues pour inférieures.

Car il ne faut point oublier que lorsque Tylor s'est penché sur la culture, c'est la culture primitive qu'il a choisi d'étudier. Et lorsque Lewis Henri Morgan s'est penché sur la famille, c'est la société ancienne qu'il a choisi d'étudier. De la même manière que Durkheim s'est attelé à étudier le fait religieux en tant que fait social en étudiant les formes élémentaires<sup>39</sup> et que Lucien Lévy-Bruhl a étudié les fonctions mentales dans les sociétés inférieures avant de statuer sur ce qu'il a appelé la mentalité primitive<sup>40</sup>.

De fait, Lévy-Bruhl aurait pu étudier les fonctions mentales dans sa propre société, Tylor étudier la culture dans laquelle il vivait, Morgan étudier la société qui lui était contemporaine et Durkheim prendre à bras le corps l'étude d'une au moins des religions qu'il connaissait et qui étaient de son temps. La quête du simple et de l'originel les a tous engagés dans le primitivisme et l'archaïsme en même temps que dans le dogme de l'infériorité des cultures.

C'est contre tout cet évolutionnisme et tout le primitivisme qui le portait que semble s'insurger et se rebeller notre objet actuel nommé culture. Un vent d'égalitarisme né – à n'en pas douter – de la Révolution française de 1789 et revigoré par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948<sup>41</sup> semble avoir atteint notre conception de la culture. Qu'il s'agisse de Lévi-Strauss que nous célébrons comme le plus grand ethno-anthropologue du XXe siècle ou qu'il s'agisse du cadre de l'UNESCO dans lequel les plus grands anthropologues et sociologues du XXe siècle ont poursuivi leurs réflexions, les cultures sont désormais reconnues comme égales en dignité et c'est de bonne foi que nous œuvrons à la promotion et à la protection de leur diversité<sup>42</sup>.

## IV

Pourtant, l'évolutionnisme est loin d'être faux. Le primitivisme ne l'est pas davantage. Et il n'est point erroné ni criminel de distinguer l'inférieur et le supérieur, ni de comparer l'un à l'autre. En nous et autour de nous, dans la culture comme dans la



société, il y a de l'évolution comme il y a de l'organisation et de la désorganisation. L'esprit humain, en sa qualité d'esprit connaissant, ne peut faire autrement que d'analyser, de juger, de synthétiser, de comparer sans cesse et sans cesse.

Ce qui est en cause, ce n'est pas seulement de voir la différence ni d'essayer de l'expliquer, mais de constater qu'elle est sans cesse produite ; que chaque société et chaque culture la produisent sans cesse. Ce qui est en cause, c'est donc de gérer la différence et de chercher inlassablement à maîtriser nos rapports avec elle. Mais ce qui est, en revanche inadmissible, c'est que l'on admette que parce qu'il y a évolution, l'ancien soit inférieur à l'actuel et que le prix à payer pour l'explication de l'humain soit l'infériorité d'une de ses parties.

Car à quelque moment qu'on prenne l'humanité, toutes ses composantes ont le même âge ; les différences qui apparaissent sans cesse au plan social et au plan culturel, quand on observe ces différentes composantes de l'humanité, posent à la science – et à chaque science – davantage un problème d'utilisation qu'une simple question d'explication. Chaque science particulière (les sciences sociales et humaines non exceptées) a le droit, sinon même la tâche et le devoir de produire, en la construisant méthodiquement, sa part d'explication, sa part d'éclairage.

La sociologie encore en train de se structurer se doit de soupeser avec les outils qu'elle se donne les différents objets qu'on lui présente ou qu'elle choisit d'étudier ; la culture n'est qu'un de ces objets et elle suscite en notre temps un tel engouement qu'il faudra bien que chaque science s'assure de la contribution qu'elle est en mesure d'apporter à sa connaissance.

Nous suggérons pour notre part, que l'on parte de l'hypothèse que l'objet que désigne le mot culture, jusqu'à plus ample informé, soit considéré comme une structure dont l'une des caractéristiques essentielles est de toujours et déjà contenir le sujet qui se propose de la connaître, que ce sujet soit par ailleurs individuel ou collectif. Il ne s'agit pas ici de la reprise pure et simple du structuralisme lévi-straussien qui s'est, au demeurant, révélé un outil d'explication particulièrement fécond de certains aspects de la culture. Car comme la pensée durkheimienne, la pensée lévi-straussienne s'est constituée sur des présupposés encore tributaires de la vision hiérarchisante des cultures elles-mêmes. Nonobstant le fait que, comme on le voit dans l'étude lévi-straussienne de la pensée sauvage, l'attitude structuraliste de Claude Lévi-Strauss lui ait permis de ruiner une bonne partie du primitivisme et de la doctrine de l'infériorité culturelle, Lévi-Strauss plaide pour une égale valeur des cultures, de toutes les cultures.

Par rapport au structuralisme de Claude Lévi-Strauss, celui que nous suggérons ici pourrait être considéré comme plus englobant ; il nous pousserait dès le départ à admettre que nous nous trouvons toujours et déjà dans la structure et que, par conséquent, nous avons à élucider le statut que nous y avons, en relation avec les actions que nous y posons, avec et y compris nos actions de connaissance. Dans une telle perspective, les actions en cours que nous accomplissons sur nous-mêmes, les uns

sur les autres et sur la structure qui nous englobe en tant qu'individu et en tant que société, au lieu d'être péremptoirement et au plan du discours tenues éloignées de nos connaissances, seront, au contraire, maintenues dans notre voisinage immédiat comme des paramètres aussi importants les uns que les autres.

Durkheim a lui-même écrit : « Il est de règle, en effet, que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices, parce que ces dernières, en se combinant, donnent naissance à des arrangements tout à fait nouveaux. »<sup>43</sup>.

Ce n'est pas seulement dans les sciences de la nature, et nous savons cela depuis Galilée et Bacon, que notre connaissance du monde et notre action sur le monde sont inséparables l'une de l'autre et apparaissent ainsi comme les conditions conjointes de l'efficacité et de notre connaissance et de notre action en tant que telles.

Le fait social, parce qu'il est d'abord un fait humain, ne saurait être soustrait à un regard si consciemment et intelligemment soucieux d'articuler la connaissance à l'action et vice versa. Dans un effort digne d'éloge qu'il a entrepris pour renouveler le regard socio-anthropologique, Mike Singleton a conçu une anthropologie qu'il a nommée *anthropologie prospective*<sup>44</sup>. A cette anthropologie prospective, il a assigné une méthode tripartite qui comporte *l'épaississement empirique, l'ampliation analogique et l'interpellation interprétative*. C'est la troisième de ces composantes qui retient notre attention, car elle fait de l'action une partie intégrante de la connaissance que l'anthropologie prospective est appelée à produire et à être.

C'est l'interpellation que préconise Singleton comme action appelée à prolonger la connaissance. Interpellation de l'indigène que *l'anthropologue prospectif* vient d'observer et sur lequel son épaississement empirique et son ampliation analogique lui permettent de détenir, pour les avoir construites, un nombre de connaissances qui sont, à certains égards, pour lui autant de vérités. En *interpellant* l'indigène, l'anthropologue prospectif l'arrache du monde des *objets* pour en faire un *sujet* et un sujet humain capable de recevoir l'interpellation en tant que telle.

Sur ce premier point déjà, Singleton va plus loin que Lévi-Strauss qui refuse catégoriquement de nouer le dialogue avec l'indigène pour mieux le retrouver dans son inconscient, puisque les structures lévi-straussiennes existent et agissent surtout dans l'inconscient.

Cependant, l'interpellation interprétative ne se limite pas à donner à un objet son statut de sujet. Comme élément de méthode, elle instaure un dialogue entre deux sujets dont l'un a pris la peine de connaître l'autre sans pouvoir ignorer que l'autre a également pris le soin de le connaître, quand bien même ces deux connaissances seraient acquises avec des outils inégaux, et seraient à ce titre des *armes inégales*. Ce faisant, la connaissance anthropologique à peine acquise est remise dans le jeu des relations interpersonnelles et se trouve appelée, grâce à cela, à se construire et se reconstruire sans cesse.

C'est ce cadre interpersonnel entre le connaissant et le connu que nous souhaitons voir structural et c'est dans cette structure-là que la connaissance est bien obligée de

s'articuler à l'action, au vu et au su de celui qui a commencé par la produire et de celui à propos de qui et sur qui elle a été produite.

## V

Sur la base des considérations qui précèdent, le moins qu'on puisse dire de la culture est qu'elle n'est pas un objet quelconque et ne peut pas être traitée, dans sa totalité ou dans ses parties, comme un fait social quelconque. On doit même avoir le courage d'admettre, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse de travail, que l'étude objective et méthodique de la culture n'est pas encore née. Les tentatives méritoires déjà réalisées ici et là nous placent tout au plus dans ce que nous aimerions pouvoir considérer comme une *préhistoire*. Préhistoire de la culturologie si nous convenons de nommer ainsi une étude objective et méthodique de la réalité culturelle.

A cet égard, le raisonnement expérimental dont parle Michel Berthelot ne saurait suffire. Encore faudrait-il s'entendre sur ce qu'il signifie. Car si c'est le raisonnement appelé à tenir lieu de l'expérimentation, nul ne saurait l'admettre, l'expérience ayant une valeur incontournable, surtout lorsque le raisonnement essaie de se substituer à elle. Mais le raisonnement expérimental conserve un sens et peut, selon nous, avoir une utilité si on le place et le maintient dans le cadre d'un dialogue ou même d'un plurilogue<sup>45</sup> ; ce sera alors sur la base de son expérience de la culture et de sa culture que chaque participant au dialogue/plurilogue entreprendra de faire advenir une connaissance de l'homme dans laquelle ce dernier n'aura pas été abusivement réduit au statut d'objet<sup>46</sup>.

De même, et comme méthode, le comparatisme ne saurait suffire. Certes, le récit de voyage ayant été l'ancêtre du discours ethno-anthropologique, on comprend aisément que la comparaison ait eu et conserve une place dans le savoir anthropologique comme tel. Il s'en faut pourtant de beaucoup que cette place accordée à la comparaison soit essentielle. Car non seulement toutes les sciences usent de la comparaison, mais il semble que tout esprit connaissant soit condamné à comparer. De fait, lorsqu'on désire utiliser un procédé si légitime, si répandu et si constant comme une méthode, le moins qu'on puisse exiger c'est que soient clairement indiqués les termes que l'on compare, l'échelle de la comparaison et, par-dessus tout, le but de la comparaison. Ce qui fait de la comparaison un procédé constitutif de toute méthode, certes, mais un procédé clairement subordonné au but que se propose d'atteindre celui qui en use.

On voit qu'en prétendant ne s'être servis que de la comparaison, les anthropologues d'antan ont trouvé tout naturel de considérer leurs propres cultures comme le terme supérieur de la comparaison et de s'évertuer ensuite à classer les autres cultures dans l'autre terme qui est, inévitablement, l'inférieur. Pendant ce temps, que les cultures qui ont conçu une telle anthropologie aient pratiqué la colonisation pour guérir l'humanité de la traite esclavagiste trop visiblement inadmissible, ou que les États des sociétés pétries de ces cultures aient entrepris un partage du reste du monde

presqu'exclusivement assorti à leurs intérêts du moment, une telle anthropologie n'a pas, semble-t-il, besoin de s'en préoccuper. Au contraire, une anthropologie comparatiste peut en toute sérénité se décliner en « anthropologie du développement, en anthropologie du sous-équipement ou en anthropologie de la pauvreté, puisqu'il lui suffit, à ses yeux, de comparer pour pouvoir classer et enrichir inlassablement les types de cultures.

Dans le cas de la culture comme objet de connaissance et comme fait social, le comparatisme se révèle particulièrement stérile ou à tout le moins fallacieux. Pour comparer les cultures, il faut les connaître et il faut en connaître le plus grand nombre possible. Cependant, les cultures n'ont que faire d'être comparées. Dès qu'une culture apparaît à l'horizon d'une autre culture, la comparaison se déclenche comme un procédé tout à fait naturel d'acquisition de connaissance. Ce qui fait problème, c'est que ce soit sur la base de cette comparaison spontanée que sont conçues et exécutées les actions entreprises par les sociétés porteuses de ces cultures et portées par elles pour agir l'une sur l'autre. Une anthropologie qui érige cette comparaison spontanée en une méthode systématique ne peut donc que prolonger le sens commun et se rendre complice consciemment ou inconsciemment de toutes les actions et de toutes les exactions subséquentes à cette anthropologie.

C'est pourquoi l'anthropologie à construire ne peut être que *critique*. Tant mieux si le fait de se vouloir prospective, comme le souhaite Mike Singleton, peut contribuer à accentuer son parti-pris critique. Parti pris critique qui portera sur l'objet irrémédiablement sujet aussi bien que sur la méthode consciente, pour sa part, de prolonger la comparaison par la construction. Construction de la connaissance anthropologique elle-même certes, mais surtout construction de la convivialité, de la coexistence des individus et des groupes engagés dans cette connaissance.

Nous avons opté, voici déjà quelques années, d'œuvrer à la construction de cette *anthropologie critique* au plan de la théorie et aux deux plans de la pratique scientifique et de la pratique humaine. C'est à cette anthropologie critique que nous proposons la *phénoménologie évocative* comme attitude méthodologique globale et la *restitution phénoménologique*<sup>47</sup> comme un des procédés constitutifs.

Comment une telle connaissance est-elle possible ? C'est là toute la question qu'il faut oser se poser ; question qui mérite d'être transformée en un problème pour la résolution duquel chacun conviendra que la méthode (ou les méthodes) que l'on décidera d'utiliser sera (ou seront) toujours une méthode (ou des méthodes) provisoire(s).

C'est là qu'un véritable humanisme<sup>48</sup> s'impose comme partie intégrante d'une attitude intellectuelle désireuse de s'offrir *la culture* comme objet de connaissance. Il s'agit bien d'un humanisme puisqu'il faut poser dès le départ, comme à l'arrivée, l'homme que l'on est, l'homme que l'on étudie et que l'on cherche à connaître comme une *valeur*.

## Notes

1. Cf. I.-P. L. Lalèyè, *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone, étude valant outil pour informer, sensibiliser et éduquer*, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture-ISESCO, 1431H/2010, 51 p.
2. L'arrêté ministériel nommant Emile Durkheim dans la première chaire de sciences sociales date du 20 juillet 1887. Jean-Michel Berthelot donne à lire à ce sujet, en citant au demeurant Jean Duvignaud : « Mesure révolutionnaire, car cette discipline n'existait pas encore. » Cf. J.-M. Berthelot, Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p.246.
3. Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) est le fondateur, en 1879, du premier laboratoire de psychologie expérimentale, à Leipzig en Allemagne.
4. Lewis Henry Morgan, Américain et premier anthropologue à avoir fait du terrain (chez les Iroquois), publia en 1877 le livre intitulé *Ancient Society* où il exposa, entre autres, les premiers éléments de l'évolutionnisme dans les sciences sociales.
5. *Primitive Culture* d'Edward B. Tylor fut publié en 1871.
6. Cette première édition des *Règles* fut faite dans la *Revue Philosophique* (fondée en 1876). Les citations des *Règles* faites dans le présent article seront prélevées de deux éditions différentes de cet important ouvrage ; la première édition est celle des Presses Universitaires de France (PUF) faite en 1973 ; et la seconde, celle faite par les éditions Flammarion en 1988 et dont la caractéristique est d'avoir été préparée par Jean-Michel Berthelot qui a fait précéder le texte de Durkheim d'une longue introduction intitulée : « Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie ». Cf. l'ouvrage cité, pp.7 à 67.
7. Ce substrat sera fourni à la sociologie par ce que Durkheim appelle la *morphologie sociale* : « ... on pourrait appeler *Morphologie sociale* la partie de la sociologie qui a pour tâche de constituer et de classer les types sociaux ». Cf. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, 1973, p.81.
8. Durkheim a écrit : « ... En fait de méthode, d'ailleurs, on ne peut jamais faire que du provisoire ; car les méthodes changent à mesure que la science avance ». Cf. *Les règles...* PUF, 1973, p. XII.
9. Et il s'en faut de beaucoup que tout ce qui n'est pas normal soit pathologique. Durkheim donne à lire : « ... C'est ainsi que, du point de vue purement biologique, ce qui est normal pour le sauvage ne l'est pas toujours pour le civilisé et réciproquement. ... La santé du vieillard n'est pas celle de l'enfant ; et il en est de même des sociétés. Un fait social ne peut donc être dit normal pour une espèce sociale déterminée que par rapport à une phase, également déterminée, de son développement ; par conséquent, pour savoir s'il a droit à cette dénomination, il ne suffit pas d'observer sous quelle forme il se présente dans la généralité des sociétés qui appartiennent à cette espèce, il faut encore avoir soin de les considérer à la phase correspondante de leur évolution ». (Cf. *Les règles*, 1973:57).
10. Dans son livre intitulé *Morphologie sociale* et publié en 1938, Maurice Halbwachs a écrit : « Durkheim s'est inspiré d'une vue plus systématique. Il proposait d'appeler *morphologie sociale* une étude qui porterait sur la forme matérielle des sociétés, c'est-à-dire sur le nombre et la nature de leurs parties, et la manière dont elles-mêmes sont

*disposées sur le sol, et, encore, sur les migrations internes et de pays à pays, la forme des agglomérations, des habitations, etc. L'auteur des Règles de la méthode sociologique, qui recommandait d'étudier les réalités sociales « comme des choses », devrait attribuer une importance particulière à ce qui, dans les sociétés, emprunte davantage les caractères des choses physiques : étendue, nombre, densité, mouvement, aspects quantitatifs, tout ce qui peut être mesuré et compté. C'est de cette définition que nous sommes parti.* », Cf. *Les Classiques des Sciences sociales*, p. 5, consulté sur internet, le 12 mars 2012.

11. C'est le lieu de distinguer entre *terminer* et *achever* : mettre un terme à une chose et notamment à une activité, c'est tout simplement observer une pause ou un arrêt dans cette activité ; au contraire, *achever* une œuvre implique que son auteur pense y avoir réalisé une certaine perfection.
12. a) « ...*Il est de règle, en effet, que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices, parce que ces dernières, en se combinant, donnent naissance à des arrangements tout à fait nouveaux.* » (Cf. *Les règles*, 1973:87).  
 b) Cf. I.-P. L. Lalèyè, « Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence », dans in *Philosophies africaines : traversées des expériences, Rue Descartes n°36*, Collège International de Philosophie, Juin 2002, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 75-91.
13. Distinction entre l'objet formel et l'objet matériel : en simplifiant les choses sans nécessairement les dénaturer, disons que l'objet matériel des sciences humaines est l'homme et que l'objet formel de chacune de ces sciences est la perspective particulière, l'angle spécial sous lequel cette science considère l'homme.
14. La lecture de la préface à la 2<sup>ème</sup> édition des *Règles* est instructive à ce sujet ; Durkheim y a écrit : « *Quand ce livre parut pour la première fois, il souleva d'assez vives controverses. Les idées courantes, comme déconcertées, résistèrent d'abord avec une telle énergie que, pendant un temps, il nous fut presque impossible de nous faire entendre. Sur les points mêmes où nous nous étions exprimé le plus explicitement, on nous prêta gratuitement des vues qui n'avaient rien de commun avec les nôtres, et l'on crut nous réfuter en les réfutant.* » (Cf. *Les règles*, 1973:XI).
15. Cf. Michel Berthelot, « Les *Règles de la méthode sociologique* ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie », in E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, pp.7 à 67.
16. Durkheim donne une idée de cette sociologie scientifique lorsqu'il écrit, dans la préface à la première édition : « *Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique, en faisant voir que, considérée dans le passé, elle est réductible à des rapports de cause à effet qu'une opération non moins rationnelle peut transformer ensuite en règles d'action pour l'avenir.* » Cf. *Les règles*, 1973, p. IX. ; et lorsqu'il parle, dans la préface à la seconde édition, de la *sociologie objective, spécifique et méthodique* dont la cause aura *gagné du terrain sans interruption*, en dépit des oppositions... (Cf. *Les règles*, 1973:XII).
17. Voir le cinquième chapitre des *Règles* consacré à l'explication des faits sociaux où l'on peut lire, notamment : « *Quand donc on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit.* » (Cf. *Les règles*, 1973:95).
18. On peut citer à titre purement illustratif : Philippe Coulangeon, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 2005, 124 p., ou bien Laurent Fleury, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris, Armand Colin, 2006, 128 p.

19. Le sujet connaissant voit des *rapports* entre deux objets ou deux aspects d'un même objet ; il déclare alors que ces deux objets ont des *liens*. Mais parler de *relations*, c'est dire que ces deux objets sont actifs l'un et/ou l'autre et agissent l'un sur l'autre.
20. Même si nous ne savons pas, comme le dit d'ailleurs Durkheim lui-même, le moment précis où naît ou meurt une société : « *Nous ne savons même pas distinguer avec une exactitude simplement approchée à quel moment naît une société et à quel moment elle meurt* ». (Cf. *Les règles*, 1973:53).
21. C'est le cas pour toutes ces cultures du passé qui, comme les cultures égyptienne, grecque ou romaine, nous demeurent accessibles par les nombreux vestiges qui nous en sont conservés.
22. A moins que ces intuitions conservées par les mythes et les légendes n'aient été de véritables révélations.
23. Il devient intéressant de chercher à savoir ce qui se passe en cas d'acculturation et d'acculturation.
24. Cf. *Les règles*, 1973, Préface à la 2<sup>e</sup> édition, p. XII.
25. Cf. E. Durkheim, 1898. « Représentations individuelles et représentations collectives. » Publié en 1898 dans la *Revue de métaphysique et de morale* 6:273-302.
26. E. Kant, 1724-1804.
27. Pour illustrer sommairement cette distinction kantienne entre les phénomènes ( les choses telles qu'elles nous apparaissent) et les noumènes (les choses telles qu'elles sont), on peut citer la *Critique de la raison pure* qui donne à lire : « *Quand donc nous disons que les sens nous représentent les objets tels qu'ils apparaissent et l'entendement tels qu'ils sont, il faut prendre cette dernière expression non pas dans son sens transcendantal, mais simplement dans un sens empirique ; c'est-à-dire qu'elle désigne les objets tels qu'ils doivent être représentés, comme objets de l'expérience, dans l'enchaînement universel des phénomènes, et non d'après ce qu'ils peuvent être indépendamment de leur relation à une expérience possible, et par conséquent aux sens en général, c'est-à-dire...* » Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 6<sup>e</sup> édition, pp.230-231.
28. Cf. E. Durkheim, *Les règles*, 1973, p. XII.
29. Une *aporie* est un problème insoluble ou difficile à résoudre.
30. Cf. *Les règles*, 1973, p. 64.
31. Id., p. 74.
32. Nous lisons dans *Les règles* : « *Nous ne croyons pas que jamais on se soit systématiquement astreint à décider du caractère normal ou anormal des faits sociaux d'après leur degré de généralité. C'est toujours à grand renfort de dialectique que ces questions sont tranchées* ». *Les règles*, 1973, p. 73.
33. « *...; par suite, on peut savoir à chaque moment du développement de l'animal, et même aux périodes de crise, en quoi consiste l'état normal. Il en est encore ainsi en sociologie pour les sociétés qui appartiennent aux espèces inférieures. Car, comme nombre d'entre elles ont déjà accompli toute leur carrière, la loi de leur évolution normale est ou, du moins, peut être établie. Mais quand il s'agit des sociétés les plus élevées et les plus récentes, cette loi est inconnue par définition, puisqu'elles n'ont pas encore parcouru toute leur histoire. Le sociologue peut ainsi se trouver embarrassé de savoir si un phénomène est normal ou non, tout point de repère lui faisant défaut* ». (Cf. *Les règles*, 1973:61.

34. Pour ne pas se croire obligé de connaître toutes, les sociétés qui existent avant de pouvoir faire la sociologie, Durkheim fait sienne la distinction introduite par Francis Bacon entre les faits vulgaires et les faits décisifs : « *Il est inexact, en effet, que la science ne puisse instituer de lois qu'après avoir passé en revue tous les faits qu'elles expriment, ni former de genre qu'après avoir décrit, dans leur intégralité, les individus qu'ils comprennent. La vraie méthode expérimentale tend plutôt à substituer aux faits vulgaires, qui ne sont démonstratifs qu'à condition d'être très nombreux et qui, par suite, ne permettent que des conclusions toujours suspectes, des faits décisifs ou cruciaux, comme disait Bacon, qui, par eux-mêmes et indépendamment de leur nombre, ont une valeur et un intérêt scientifiques* ». (Cf. *Les règles*, 1973:79).
35. « ... *On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique ; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux* ». Cf. *Les règles*, 1973, p.86.
36. G. Gurvitch, « La sociologie est la typologie qualitative et discontinuiste – fondée sur la dialectique – des phénomènes sociaux totaux astructurels, structurables et structurés, qu'elle étudie d'emblée à tous les paliers en profondeur, à toutes les échelles et dans tous les secteurs, afin de suivre leurs mouvements de structuration, de déstructuration, de restructuration et d'éclatement, en trouvant leur explication en collaboration avec l'histoire ». Cf. G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, Tome I, Presses Universitaires de France, 1967; p.27.
37. Il est fréquent de constater chez les anthropologues le souci et le regret avoué de ne pas pouvoir étudier certaines sociétés avant leur disparition. C'est certainement la recherche d'une morphologie complète des cultures qui sous-tend ce souci. Mais c'est faire semblant d'ignorer que la distinction faite par Durkheim entre les faits vulgaires et les faits décisifs pourrait aussi s'appliquer à la culture comme fait social. Voir, *supra*, la note n°34.
38. Une typologie de la culture que l'on pourrait appeler culturologie en un sens encore à préciser.
39. Cf. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.
40. De l'aveu de Lucien Lévy-Bruhl, 1910 aurait déjà pu être l'année de la publication de la *Mentalité primitive* qu'il a publié en 1922 ; en 1910 paraissait *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.
41. Il vaut la peine de bien distinguer *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* de *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 Décembre 1948.
42. Cf. la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, Unesco, Paris, 2005.
43. Cf. *Les règles*, 1967 : 87.
44. Cf. Mike Singleton, « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'anthropologie prospective », in *Recherches sociologiques*, volume XXXII, numéro 1, 2001, pp.15-40.
45. Dans le mot dialogue, l'élément dia ne renvoie pas à deux mais bien à entre.
46. C'est dans ce sens que nous avons suggéré et pratiqué ce que nous avons appelé une *phénoménologie évocative*. Cf. I.-P. Lalèyè, "La restitution phénoménologique. Portée méthodologique pour une pensée africaine efficace", in *Problèmes de méthode en philosophie et sciences humaines en Afrique*, Actes de la Septième Semaine Philosophique



de Kinshasa (24-30 avril 1983), *Recherches Philosophiques Africaines* n°9, Kinshasa (Zaire), 1986, pp.13-35.

47. Cf. « La restitution phénoménologique... » article cité.

48. Cf. I.-P. L. Lalèyè, « L'amour du savoir, fondement d'un humanisme globalisé », in *Globalizzazione e Umanesimo Latino*, Convegno internazionale, New York 1-3 Maggio 2000, Atti del Convegno Volume II, Pubblicato a cura di : Fondazione Cassamarca, 1-31100 Treviso, Presso Europrint (Tv), 2000, pp.6-7.

## Bibliographie

Cowen, T., 2002, *Creative Destruction. How Globalization Is Changing the World's Cultures*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 180 p.

Cowen, T., 1998, *In Praise of Commercial Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 278 p.

Coulangeon, P., 2005, *Sociologie des pratiques culturelles*, Paris, La Découverte, 124 p.

Durkheim, E., 1988, *Les règles de la méthode sociologique*. Précédée de *Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, par Michel Berthelot, Flammarion, Paris, 256 p.

Durkheim, E., 1973, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, 150 p.

Fleury, L., *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, sous la direction de François de Singly, Armand Colin, Paris, 128 p.

Gurvitch, G. (sous la direction de), 1967 et 1968, *Traité de sociologie*, Tomes 1 et 2, Presses Universitaires de France, Paris, 516 p. et 466 p.

Laburthe-Tolra, P. et Warnier J.-P., 1993, *Ethnologie, Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 414 p.

Kant, E., 1968, *Critique de la raison pure, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud*, Presses Universitaires de France, Paris, 588 p.

Lalande A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10<sup>ème</sup> édition revue et augmentée, Presses Universitaires de France, 1324 p.

Lalèyè, I.-P., « La philosophie et les cultures. Flux et reflux de la rationalité », in *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique par une approche transculturelle et Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco, 2003, Paris, Unesco, 2005, pp. 39-55 [104 p.].

Lalèyè, I.-P., *Protéger et promouvoir la diversité culturelle au Maghreb et en Afrique de l'Ouest francophone, étude valant outil pour informer, sensibiliser et éduquer*, Publications de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture-ISESCO, 1431H/2010, 51 p.

Lalèyè, I.-P., 2002, 2004, « La spécificité culturelle à la lumière de la rationalité philosophique », in *Philosophie et culture et Philosophie et transculturalité*, Journée de la philosophie à l'Unesco, Paris, Unesco, pp. 47-64 [114 p.].

Lalèyè, I. -P., « La diversité culturelle, de la notion au concept », in Pierre Lemieux (sous la dir. de), *La diversité culturelle. Protection de la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques*, Conférence internationale des facultés de droit ayant en commun

- l'usage du français (CIFDUF), Réseau institutionnel de l'Agence Universitaire de la francophonie (AUF), Paris, 26 janvier 2005, Les presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp. 7-23. [216 p.].
- Lalèyè, I.-P., 2004, "Culture : merchandise or an ideal/value?", in J.-M. Baer, A. Klammer, D. Throsby et I.-P. Lalèyè, *Cultural Diversity*, British Council, Londres, pp. 54-67.
- Lalèyè, I.-P., 1999, « Comment meurent les cultures ? Interrogations philosophico-anthropologiques sur le concept de génocide culturel », in Boustany Katia et Dormoy Daniel (ss la dir. de), *GENOCIDE(S)*, Collection de Droit International, Publications du Réseau Vitoria, Editions Bruylant., Editions de l'Université de Bruxelles, pp.265-293. [520 p.]
- Lalèyè, I.-P., 1999, « En deçà de l'idéologie du développement et du culte de la culture », in *Ethiopiennes*, Revue Nègro-Africaine de Littérature et de Philosophie n°62, 1<sup>er</sup> trimestre Dakar, Fondation Léopold Sédar Senghor, pp.103-110.
- Lalèyè, I.-P., 1996, *Organisations économiques et cultures africaines, De l'homo oeconomicus à l'homo situs*, col. Etudes africaines, Paris, l'Harmattan, 500 p., ouvrage publié sous la direction d'I. P. Lalèyè, H. Panhuys, T. Verhelst et H. Zaoual.
- Lalèyè, I.-P., 1977, *Pour une anthropologie repensée. Ori l'oni she ou de la personne comme histoire. «Approche phénoménologique des cheminements de la liberté dans la pensée Yoruba»*. Paris, La Pensée Universelle, 158 p.
- Leach E. R., 1968, *Critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 240 p.