

## « Et si c'était faux? »

# La pauvreté du discours international sur la misère

De Bruno Mallard

**Chercheur associé au Groupe de Recherche en Sciences Sociales sur l'Amérique latine (GRESAL), Maison des Sciences de l'Homme, Grenoble - France**

Dans le livre intitulé *Eradiquer la misère*, récemment publié par un collectif d'ATD Quart Monde, est rapportée cette affirmation d'un professeur d'université, conseiller à l'ONU pour les questions de pauvreté : « *La pauvreté existe dans les pays riches, mais pas l'extrême pauvreté, [qu'on ne trouve que] dans les pays en développement* »<sup>1</sup>. Le coordinateur du livre fait alors ce commentaire : « *Une telle affirmation est véritablement stupéfiante sous la plume d'un économiste aussi informé, originaire des Etats-Unis, où l'extrême pauvreté tue tous les jours dans les quartiers les plus déshérités* ». On comprend l'étonnement qui est exprimé : comment un expert de si haute compétence peut-il commettre pareil oubli ? Le présent texte se propose d'examiner ce paradoxe au fil de cinq étapes : a) la méconnaissance des phénomènes de pauvreté et de misère (partie I) ; b) les causes de cette méconnaissance (partie II) ; c) l'interrogation sur la production du savoir dans le domaine social (partie III) ; d) la présentation du principe de relativité (parties IV) ; e) l'approche interculturelle (partie V).

## I Une exploration de la méconnaissance

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la première phrase citée n'est pas le fruit de la maladresse isolée d'un professionnel trop pressé. On trouve chez d'autres spécialistes des remarques similaires, voire plus étonnantes encore. Un économiste de l'Université de Columbia, conseiller spécial sur la mondialisation aux Nations unies, déclarait ainsi dernièrement : « *Pendant des décennies, l'Inde [&] a stagné économiquement avec pour résultat une constante pauvreté de masse. Puis nous avons engagé de grandes réformes en ouvrant le pays au marché et à la mondialisation. Ce qui a sorti l'Inde de la pauvreté* »<sup>2</sup>. La thèse est ici formulée avec une désarmante simplicité : il y avait naguère en Inde une pauvreté de masse ; aujourd'hui, elle n'existe plus. Pourtant, officiellement (PNUD), environ 200 millions d'Indiens souffrent de façon chronique de la faim ; pourtant, tout un chacun peut constater qu'une part énorme de la nation indienne est, aujourd'hui comme hier, confinée dans des bidonvilles insalubres et confrontée à un dénuement matériel patent. Mais cela ne semble pas compter dans l'avis qui est exprimé. Tout se passe comme si, dans un certain discours technocratique, non seulement les enseignements d'autres disciplines que l'économie étaient ignorés, mais le bon sens lui-même était oublié.

### § 1 Difficultés méthodologiques et d'interprétation

Il va sans dire que toutes les analyses économiques ne versent pas dans de tels excès. Sur

<sup>1</sup> Jeffrey SACHS, *The End of Poverty: Economic Possibilities for our Time*, The Penguin Press, New York, 2005, p. 18 et 20, cité dans Xavier GODINOT (coord.), *Eradiquer la misère. Mondialisation, démocratie et droits de l'homme*, PUF, Paris, 2008, p. 364.

<sup>2</sup> « Le capitalisme corrompt-il le sens moral ? Entretien avec Jagdish Bhagwati », *Philosophie magazine*, n° 26, février 2009.

le fond néanmoins, les lacunes que l'on peut souvent y trouver participent d'une logique analogue. Un essai publié en France l'an dernier en offre une illustration. « *Le niveau de vie moyen de l'humanité peut-on lire dans le résumé, a davantage augmenté entre 1990 et 2000 qu'entre l'an 1 de notre ère et 1820. Plusieurs milliards d'individus sont ainsi sortis de la misère ou sont sur le point de s'en extraire* »<sup>3</sup>. D'un point de vue comptable, le formidable essor de la production de richesses au cours du dernier demi-siècle est indéniable. Cet énoncé n'en apparaît pas moins téméraire s'agissant de la partie sociale. Les statisticiens savent que les seuils chiffrés séparant les populations « très pauvres » des populations « non-pauvres » ou « moins pauvres » sont largement arbitraires. A l'échelle internationale, est typiquement utilisé un critère monétaire simple : un ou deux dollars par jour et par personne. Or, les limites de ce genre sont très sujettes à caution dès lors que l'on a affaire à des populations d'origines géographiques diverses, *a fortiori* quand on s'intéresse à des époques différentes. Déplacer un peu ces seuils modifie souvent grandement les résultats obtenus, et l'écart peut être plus spectaculaire encore si l'on change de critère de mesure. Un exemple parmi d'autres en 1989, la Banque mondiale évaluait le nombre d'individus « extrêmement pauvres » à 630 millions dans le monde ; mais un autre organisme, le World Watch Institute, avançait, lui, le chiffre de 1 225 millions, soit quasiment le double<sup>4</sup>. Dans ces conditions, soutenir qu'au cours des deux ou trois dernières décennies, des « milliards de personnes » se sont extraites de la misère ou seraient sur le point d'y arriver tient largement de l'affirmation gratuite, sans justification suffisante.

Au demeurant, même sans être spécialiste, on perçoit bien l'insuffisance du seuil monétaire : une personne disposant quotidiennement non plus d'un, mais de deux ou trois dollars peut-elle être déclarée, sans plus d'informations, comme « sortie de la misère » ? Les choses ne sont évidemment pas si simples. D'autant que la diversité des sociétés humaines est source de surprises. On rencontre ainsi des groupes sociaux qui, bien qu'émergeant sous la limite administrative de la « grande pauvreté », ne sont pas « dans la misère », et, inversement, des gens qui, quoique situés au-dessus de cette limite, connaissent une situation d'extrême précarité. Le cas est fréquent dans les pays du Sud. En Amérique latine par exemple, une communauté amazonienne isolée pourra entrer dans le premier cas de figure (la « grande pauvreté » officielle ne correspond pas à une misère réelle), et les habitants de certains quartiers populaires dans le second (il n'y a officiellement pas de « pauvreté », alors que la misère est bien présente). Un autre exemple, célèbre, est celui de certaines communautés villageoises de l'Himalaya qui vivent en quasi-autarcie. Leurs revenus étant très faibles, elles sont classées parmi les indigents. Cependant, les observateurs attentifs notent qu'elles ne connaissent pas la misère. Leur existence peut être extrêmement rude, mais elles disposent généralement du nécessaire pour vivre dignement. Plus encore, au dire de ceux qui ont partagé leur quotidien, leur vie est souvent empreinte « de joie et de paix »<sup>5</sup>, au point que les troubles de la santé psychologique leur sont quasi inconnus. Dans ces conditions, qui est dans la misère et qui ne l'est pas ?

## § 2 Distinction entre « pauvreté » et « misère »

Cette observation renvoie à un problème d'ordre conceptuel : dans la phrase examinée, il n'est pas fait de distinction entre « pauvreté » et « misère ». Or, ces deux notions renvoient à des phénomènes sociaux différents.

<sup>3</sup> Jean-Paul FITOUSSI et Eloi LAURENT, *La nouvelle écologie politique*, coll. « La République des idées », Seuil, 2008, quatrième de couverture.

<sup>4</sup> Cité par Susan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *Crédits sans frontières. La religion séculière de la Banque mondiale*, La Découverte, coll. « Essais », Paris, 1994, p. 226.

<sup>5</sup> Peter MATTHIESSEN, « Introduction », in Helena NORBERG-HODGE, *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh*, Fayard, Paris, 2002, p. 17.

La misère, parfois appelée « extrême pauvreté » ou « indigence », est présente partout dans le monde, quoique dans des proportions variables. Elle peut prendre différents visages mais s'accompagne toujours d'une dégradation de la condition humaine. Elle reflète un ensemble de privations et d'effets d'exclusion générateurs d'une forte souffrance morale et matérielle. Autrement dit, elle voisine avec le malheur, la détresse, l'infortune, ainsi que le suggère la consultation de ce mot dans le dictionnaire.

La pauvreté, elle, est non moins omniprésente, mais recouvre des réalités très contrastées et multiformes. On considère habituellement que la « pauvreté » désigne un état de carence matérielle qui est subi, ce qui correspond bien aux connotations véhiculées en particulier par le terme anglais de *poverty*. Une telle interprétation peut bien sûr parfois se justifier. On pense ici aux nombreuses personnes qui, à l'instar de certains « travailleurs précaires », sont assez bien « insérées » socialement mais demeurent dans une gêne matérielle évidente. Toutefois, globalement, la pauvreté ne doit pas être pensée comme synonyme de déchéance ou de privation douloureusement vécue. Autrement dit, même si la condition de pauvre peut occasionner des difficultés, elle n'a pas pour corollaires nécessaires une dignité blessée, une souffrance physique ou une marginalisation sociale dommageable.

Figurent en effet parmi les « pauvres » des populations ou groupes sociaux qui ont simplement un mode de vie frugal. Il peut s'agir de personnes ayant opté pour une forme de sobriété matérielle, comme dans le cas des communautés monastiques et des diverses formes de « simplicité volontaire ». Il peut s'agir aussi de collectivités autochtones au mode de vie « traditionnel » : ethnies mélanésiennes, amérindiennes & Mais les pauvres les plus nombreux comptent parmi les populations ordinaires des pays du Sud. Ces dernières sont officiellement désignées comme étant « en développement », mais cette appellation unique recouvre des réalités très diverses. Si beaucoup d'entre elles connaissent un état de misère manifeste, pour les autres, non moins nombreuses, prévaut bien une simple « pauvreté » dont la nature est ambiguë et variable. Il existe toute une palette de situations, allant de la précarité difficilement vécue à des états plus stabilisés et de confort relatif, avec parfois des niveaux de « bien-être subjectif » élevés. Il importe d'insister sur ce panorama hautement diversifié, car il peut surprendre tant il se révèle parfois contraire à ce que suggère l'intuition : au cS ur de certains milieux très pauvres, il est des cas où la « misère » au sens strict se révèle peu présente. Le Français Matthieu Ricard en donnait un exemple extrême avec les conducteurs de tricycles de Delhi, en Inde : « [Ceux-ci], écrivait-il, *n'ont pas la vie facile, loin de là, mais je ne peux m'empêcher de penser que leur côté bon enfant et leur insouciance les rendent plus heureux que bien des victimes du stress qui règne dans une agence de publicité parisienne ou à la Bourse* »<sup>6</sup>. Ce phénomène de pauvreté sans misère véritable explique sans doute partiellement certains résultats paradoxaux auxquels aboutissent les enquêtes internationales sur le « bonheur ressenti » par les personnes. Tout en concédant que la fiabilité de telles études subjectives est loin d'être parfaite, il est frappant de voir par exemple que le pourcentage d'individus se déclarant « heureux » apparaît plus élevé dans certains pays latino-américains qu'en Allemagne ou au Japon<sup>7</sup> (!). C'est dire si l'identification des « populations en détresse » requiert une analyse attentive et sans *a priori*.

### § 3 Le travers de l'anachronisme

La nécessité d'adopter un regard nuancé conduit à évoquer un autre point faisant difficulté dans la citation étudiée : le schéma historique servant de toile de fond au propos. Inspiré par le mythe classique du Progrès irrésistible, celui-ci se fonde sur une opposition binaire entre une époque ancienne en proie à la pauvreté la plus extrême et une époque contemporaine à la prospérité grandissante grâce au dynamisme du capitalisme. On ne saurait

<sup>6</sup> Matthieu RICARD, *Plaidoyer pour le bonheur*, Nil, Paris, 2003, p. 270.

<sup>7</sup> Richard LAYARD, *Le prix du bonheur*, Armand Colin, Paris, 2005.

adhérer sans réserve à une telle représentation. Celle-ci participe d'une forme d'anachronisme consistant à projeter nos normes et références actuelles sur des sociétés antérieures pour suggérer que la misère était jadis omniprésente – ce qui est loin d'être certain – et qu'elle recule désormais à grands pas à travers la planète – ce qui est non moins discutable. Comme l'expliquait un universitaire: « *On aura beau de souligner que [les nouveaux] pauvres le sont bien peu puisque nombre d'entre eux disposent de plus de confort et de calories que la majorité des habitants [d'il] y a deux siècles: cette comparaison n'a aucune valeur, car chacun de nous côtoie dans la rue ses contemporains et non les fantômes [des individus des siècles passés]. La consommation n'est jamais un phénomène en soi: c'est un phénomène social, le signe d'appartenance à une société* »<sup>8</sup>. Autrement dit, s'en tenir à la seule croissance économique conduit à surestimer l'amélioration du sort des personnes défavorisées à l'époque moderne et, inversement, à sous-estimer la condition des hommes d'autrefois. Cette idée est renforcée par le fait que, si la misère a vraisemblablement existé à toutes les époques et dans toutes les grandes sociétés, la création *systématique* d'une misère *de masse* semble bien être, elle, un phénomène historiquement assez récent. Celui-ci serait lié au déploiement des formes socio-économiques modernes, et, plus précisément, à la logique contradictoire qui les traverse. Selon Majid Rahnema et Jean Robert: « *Pour la première fois dans l'histoire, un système techno-économique offre aux sociétés de les conduire vers l'abondance tout en fomentant structurellement la production de raretés qui est l'essence de la misère moderne* »<sup>9</sup>. Par « raretés », il faut ici entendre le décalage permanent qui existe entre les besoins ou carences qui sont ressentis et les ressources dont les personnes disposent pour y subvenir. Une partie de ces besoins peuvent être qualifiés d'« objectifs »: il s'agit alors de contraintes matérielles d'achat liées au mode de vie, contraintes proportionnelles à l'emprise des systèmes techniques sur l'organisation sociale<sup>10</sup>. Les autres sont « subjectifs » mais non moins impérieux: ce sont alors des dépenses individuelles destinées à garantir une insertion et un statut minimal au sein de la société, ces dépenses étant proportionnelles au niveau de vie médian et à la dépréciation de la pauvreté par l'opinion publique.

Il ne s'agit pas de minimiser les grands progrès accomplis dans de nombreux domaines (technique, sanitaire, etc.) au fil du temps, mais de souligner qu'on ne peut avoir une vision manichéenne de l'histoire dès lors que l'on s'intéresse à l'expérience de toutes les catégories sociales et de tous les peuples du monde, et non simplement à celle des groupes favorisés. Concluons en rappelant un dernier élément: les spécialistes considèrent ordinairement que le succès en matière de développement se mesure au progrès de la classe moyenne, censée regrouper l'essentiel des « gagnants » du jeu économique, ceux qui ont « réussi » du point de vue du capitalisme contemporain. Or, la « classe moyenne mondiale » – celle dont le niveau de vie est proche de celui des classes moyennes occidentales – ne compterait pas plus de 500 millions de personnes, soit environ 8 % de la population mondiale<sup>11</sup>. Et il va sans dire que ce n'est pas la crise actuelle qui va faire croître ce chiffre. Quant à atteindre une proportion majoritaire de l'humanité, nous savons que c'est impossible, ne serait-ce que pour des raisons écologiques et de disponibilité de ressources.

## II Tentatives d'explication du « paradoxe de l'expertise »

### § 1 - Absence d'une perception directe de la misère

<sup>8</sup> Denis CLERC, *Déchiffrer l'économie* La Découverte/Poche, coll. « Essais », Paris, 2004, p. 69.

<sup>9</sup> Majid RAHNEMA et Jean ROBERT, *La puissance des pauvres.*, Actes Sud, 2008, Paris, p. 48.

<sup>10</sup> Le philosophe Ivan Illich parlait de « monopole radical » exercé par certaines institutions ou technologies.

<sup>11</sup> Hervé KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, Seuil, « Points/Essais », Paris, 2007, p. 90; Wolfgang SACHS, « L'anatomie politique du développement durable », *Interculture*, n° 130, hiver 1996, p. 18.

Au terme de ce tour d'horizon, on en revient à l'interrogation initiale comment se fait-il que ces distinctions et contre-argumentations sont ignorées dans certains travaux d'experts? Dans le livre cité au début, *Eradiquer la misère*, une première explication est avancée : c'est parce que les auteurs concernés n'ont jamais vraiment rencontré les ménages déshérités, et notamment ceux des pays riches, qu'ils peuvent se laisser aller à de telles omissions ou simplifications<sup>12</sup>. De fait, il est avéré que dans plusieurs grandes organisations internationales traitant de la « pauvreté », officient des macro-économistes qui n'ont pas de véritable connaissance du terrain<sup>13</sup>. Et il est tout aussi indéniable que le fait de prendre conscience concrètement du problème de la misère, de constater personnellement ce qu'il signifie pour ceux qui le vivent, tend à infléchir la représentation que l'on en a. Bref, après cette expérience, on ne voit plus les choses de la même façon.

Toutefois, cette explication ne suffit pas pour deux raisons au moins. D'une part, parmi les auteurs concernés, certains se rendent effectivement dans les pays qu'ils analysent afin de mieux connaître la situation des populations<sup>14</sup>. D'autre part, il est difficile de croire que les professionnels soient si mal informés de la réalité de la misère alors que la majorité des citoyens ordinaires semblent, eux, bien conscients du caractère invasif de la grande précarité.

## § 2 Les contraintes institutionnelles

Le livre mentionné suggère également une autre piste : il se demande si l'« *aveuglement ne serait pas utile, voire nécessaire à [la] démonstration* »<sup>15</sup>. L'idée mérite qu'on s'y arrête. Les commentaires d'experts plaident typiquement pour un rattrapage, de la part des pays du Sud, des nations industrialisées. Il en résulte la nécessité de présenter une image flatteuse de ces dernières. L'existence d'un aveuglement « fonctionnel » sur le plan du discours semble donc plausible. Il importe cependant de préciser cette hypothèse. Il ne s'agit pas nécessairement d'une stratégie délibérée de la part des auteurs. Sachant que beaucoup de ces professionnels sont ou ont été membres d'institutions internationales spécialisées (Banque mondiale, Fonds monétaire international & ), une autre explication peut être suggérée : celle de la capacité bien connue de ces institutions à « orienter » les idées de leurs employés en fonction de certaines options préférentielles, généralement conservatrices. L'économiste Nicholas Stern expliquait à propos de la Banque mondiale : « *des recherches non conformes au style dominant sont rejetées d'emblée. [ & ] Les chercheurs ne sont pas libres de suivre leur inspiration intellectuelle. Ils sont sous la contrainte de priorités explicites* ».

## § 3 L'emprise de l'imaginaire du «développement»

L'explication par les contraintes institutionnelles est donc à retenir. Néanmoins, une fois de plus, on ne peut s'en contenter. En effet, les experts concernés ne sont pas tous passés par ces organisations, ou ne sont pas directement influencés par elles. L'analyse doit par conséquent être encore élargie.

On peut soutenir que la minimisation de la grande pauvreté est également la conséquence de la place éminente qu'occupe, dans l'imaginaire des sociétés industrialisées, le modèle de développement productiviste et du caractère nécessairement vertueux qui lui est attribué<sup>16</sup>. Ce

<sup>12</sup> Xavier GODINOT, « Eradiquer la misère par la démarche Wresinski », *Revue Quart Monde*, n° 209, février 2009, p. 58-61.

<sup>13</sup> Susan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 228.

<sup>14</sup> Cf., par exemple, Joseph STIGLITZ, *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Fayard/Livre de Poche, Paris, 2006.

<sup>15</sup> Xavier GODINOT (coord.), *op. cit.*, p. 365.

<sup>16</sup> Cependant, pour être tout à fait juste, il faut préciser que l'adhésion au modèle en place ne repose pas seulement sur la conviction personnelle plus ou moins forte des acteurs impliqués. Cette inclination est renforcée par la logique d'imitation qui s'exerce au sein de la communauté internationale. En effet, conformément au principe dit du « mimétisme acquisif » (cf. René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset/Livre de Poche, Paris, 1978), dans toute collectivité, le désir croît en spirale dès lors qu'il trouve un point de focalisation : je désire cet objet, en l'occurrence ce

modèle particulier est censé incarner le « sens de l'histoire » et le progrès de l'humanité, au point d'être érigé en référence pour le monde entier. Bien sûr, rien ne prouve qu'il y ait, en réalité, un tel déterminisme et une telle prédestination historiques. On peut tout aussi bien penser qu'il existe de multiples directions d'évolution sociale, effectives ou potentielles, et que, dans le temps long de l'histoire, les discontinuités dans les trajectoires suivies sont un fait majeur<sup>17</sup>. Mais il reste que la croyance largement partagée est que les sociétés capitalistes avancées détiennent une sorte de monopole de l'excellence, pour le présent comme pour l'avenir, et pour toutes les parties de l'humanité. Dès lors, il apparaît symboliquement et socialement inconcevable de pointer l'existence, dans le dispositif en place, d'une défaillance majeure. En outre, les conséquences pratiques pourraient en être redoutables puisque le système économique doit son dynamisme à la confiance qui lui est accordée. Des contraintes matérielles puissantes pèsent aussi en faveur d'un *status quo*.

#### § 4 Autres contraintes psychologiques

Malgré tout, le paradigme économique dominant est davantage critiqué aujourd'hui par certains observateurs. Son application a montré trop de contreparties sociales négatives pour qu'il en aille autrement : inégalités extrêmes, paupérisation omniprésente, exclusion de masse. Pour autant, même quand elles ont conscience de la situation, les autorités technocratiques peuvent difficilement infléchir leur position pour les raisons citées plus haut, et aussi à cause d'un phénomène d'influence mutuelle – l'interaction en miroir » (ou « spéculaire ») – bien connu en psychologie sociale : un sujet agit en tenant compte de l'opinion que l'autre a de lui, et inversement, ce qui le conduit, sous peine de perdre toute crédibilité, à souscrire au consensus en vigueur<sup>18</sup>.

Enfin, à supposer que les experts puissent s'affranchir de cette pression collective, il n'est pas sûr que tous s'empresseraient de rectifier leur approche. D'abord, parce qu'ils n'ont *a priori* aucun intérêt personnel à ébranler la légitimité d'un système dont ils sont les premiers bénéficiaires. « [ & ] *Le discours sur le développement et la pauvreté*, notait la Banque mondiale elle-même, est dominé par le point de vue de ceux qui ne sont pas pauvres professionnels, politiciens, fonctionnaires »<sup>19</sup>. Ensuite, parce qu'à la vérité, certains technocrates ne se sentent, au fond, pas très concernés par le destin des plus défavorisés. Un fonctionnaire de la Banque mondiale expliquait naguère : « [ *L'évaluation de la pauvreté* ] est un autre fardeau que nous devons porter alors que nous manquons de ressources, ce qui veut dire que nous allons y aller à contrecourant. Alors nous ferons un petit déplacement dans un quartier pauvre et rassemblerons quelques statistiques pour montrer que nous faisons quelque chose »<sup>20</sup>.

### III Interrogations épistémologiques générales

Ces multiples facteurs d'influence aident à mieux comprendre le caractère lacunaire du savoir qui peut être produit. Certaines des orientations à suivre pour y porter remède apparaissent clairement : réformes institutionnelles garantissant une plus grande liberté de

---

modèle de société, parce que les autres le désirent – et d'autant plus qu'ils le désirent –, et réciproquement. Il en résulte une réplique et un approfondissement dudit modèle à travers le monde.

<sup>17</sup> Alain GRAS, *Le Choix du feu*, Fayard, Paris, 2007.

<sup>18</sup> Certains parlent d'« interaction spéculaire », c'est-à-dire d'influence « en miroir » (cf. Yves COCHET, *Antimanuel d'écologie*, Bréal, Rosny-sous-Bois, 2009, p. 130-137).

<sup>19</sup> Deepa NARAYAN et alii, *Voices of the Poor. Crying out for change*, World Bank, 2000, cité par Xavier GODINOT (coord.), p. 26.

<sup>20</sup> Susan GEORGE et Fabrizio SABELLI, *op. cit.*, p. 229.

l'expertise, meilleure sensibilisation des milieux professionnels, ouverture à de nouveaux questionnements & Leur mise en pratique est certes loin d'être aisée, mais on notera que certaines évolutions actuelles poussent timidement dans cette direction, avec un affaiblissement des positions dogmatiques et de quelques certitudes jusqu'alors solidement ancrées.

Cela étant, pour en revenir au « paradoxe de la méconnaissance », celui-ci n'apparaît pas encore totalement éclairci. Les commentaires d'experts font appel aux ressources des sciences sociales, au premier rang desquelles l'économie. On doit par conséquent s'interroger aussi sur ce qui rend possible qu'une discipline scientifique puisse autoriser de telles entorses à la réalité, réalité qu'elle a normalement vocation à éclairer.

### § 1 Abstraction et raisonnement circulaire

Une raison majeure est la surenchère dans l'abstraction à laquelle se livre la pensée économique orthodoxe depuis plusieurs décennies. La plupart des modèles théoriques n'entretiennent qu'un rapport assez ténu avec les réalités sociales, et des libertés sont facilement prises avec les faits. Souvent, est à l'œuvre un raisonnement sommaire du type : la misère recule grâce au développement économique ; par conséquent, si l'on constate un développement économique, c'est que la misère recule. Cette argumentation est censée être confirmée par des données empiriques. Le problème est que les progrès en matière de lutte contre la misère sont couramment évalués à l'aide de critères économiques (revenu, consommation & ), si bien qu'au lieu de vérifier la validité de la proposition centrale (« le développement économique fait reculer la misère »), on admet d'emblée cette dernière. Il y a donc un raisonnement circulaire, tautologique, et les conclusions présentées peuvent se trouver faussées.

### § 2 Une conceptualisation inadéquate

Par ailleurs, la propension excessive à décrire les populations pauvres à travers des catégories abstraites préétablies et des séries statistiques pose problème. Le Guatémaltèque Otto Rivera expliquait à propos de son pays : « *Actuellement, on parle [des familles pauvres] sans savoir qui elles sont [ & ]. On ignore leurs rêves, leurs aspirations et leurs désirs. Les pauvres ne sont pas des statistiques. Ce sont des êtres humains comme nous* »<sup>21</sup>. Pour le dire dans un langage plus théorique, la conceptualisation et la quantification qui sont ordinairement de mise apparaissent contestables d'un point de vue épistémologique : non seulement elles aboutissent surtout à connaître « par la négative » ces personnes (elles ne sont « pas intégrées », « pas riches », « sans domicile » & ) ce qui revient, en fait, à ne pas les connaître, mais, de surcroît, les données utilisées évacuent des aspects qualitatifs sans lesquels la compréhension de la vie des gens concernés est impossible. Enfin, circonstance aggravante, cette déficience a des conséquences sur le plan normatif, attendu qu'une présentation mettant en avant une liste de « défauts » ou de « manques » mène fatalement à une (auto)dévalorisation statutaire des personnes visées. Est-il besoin de préciser que rares sont les pauvres qui se définissent eux-mêmes d'abord par leurs carences ?<sup>22</sup> Il est tentant de conclure avec cette réflexion récente de Marcel Gauchet : « *L'économie a, d'une certaine manière, dévoré la connaissance. Elle lui a imposé un modèle qui en fait une machine à produire des résultats dans l'indifférence à la compréhension et à l'intelligibilité des*

<sup>21</sup> Otto RIVERA, « Les plus pauvres en tant qu'acteurs politiques. Un regard prospectif depuis le Guatemala », colloque international « La démocratie à l'épreuve de l'exclusion. Quelle est l'actualité de la pensée politique de Joseph Wresinski », Sciences Po, Paris – ATD Quart Monde, AFSP, CEVIPOF, 17-19 décembre 2008.

<sup>22</sup> Voir entre autres José BENGEOA, *La comunidad perdida*, SUR, coll. « Estudios sociales », Santiago, 1996, p. 148, pour l'exemple de Valparaíso (Chili), et Gustavo ESTEVA, « Une nouvelle source d'espoir : les marginaux », *Interculture*, n° 119, printemps 1993, pour celui de Mexico.

*phénomènes* »<sup>23</sup>.

### § 3 Une ouverture disciplinaire difficile

Pour se prémunir contre tout réductionnisme abusif, il serait envisageable d assigner à l économie une place plus modeste. Mais il n est pas facile de pousser à une telle évolution. En raison de ses liens avec le pouvoir politique<sup>24</sup>, le discours économique occupe une position dominante dans la hiérarchie des connaissances et la prise de décision, notamment s agissant des questions de « développement ».

A défaut de pouvoir amoindrir le poids de la discipline, une autre solution serait de réaménager cette dernière. A cet égard, il est inutile de songer à une restructuration de l économie par elle-même, c est-à-dire à travers une démarche méta-économique, car un discours méta-économique n est, par définition, pas économique (le regard économique ne peut pas se regarder lui-même). La voie qui est préconisée par certains chercheurs est différente : elle consiste à doter les études économiques d une perspective plus ample, incluant les apports de l histoire, de l ethnologie ou de la sociologie. Cet effort est louable et utile. Néanmoins, il ne peut que donner des résultats limités. En effet, poussé à son terme, il débouche sur une contradiction : soit on intègre vraiment les principes d interprétation venant d autres sciences, ce qui conduit à quitter le domaine proprement économique; soit on ajoute seulement de façon périphérique des éléments extérieurs, mais on renonce alors à réformer en profondeur le cadre d analyse initial.

En pratique, le dilemme est tranché en faveur du second cas de figure. On aboutit alors à une approche économique « élargie », plus proche des faits, mais dont les explications qui restent liées au schéma de pensée propre à la discipline. La question est alors de savoir si cette « matrice » de raisonnement est universellement applicable. Celle-ci correspond un certain mode de questionnement de la réalité, fondé sur une conception schématique préalable du sujet étudié. Autrement dit, elle sélectionne certaines « questions » et manières de les formuler, ce qui conditionne les réponses qui sont apportées. Toutefois, il n est pas garanti que ces réponses, qui sont un découpage et une première « mise en forme » de la réalité, soient en adéquation avec la nature du problème examiné. En d autres termes, on peut bien « solliciter » un phénomène pour qu il livre des informations, mais ces informations ne s inscrivent pas forcément dans une cohérence faisant sens au regard de la nature véritable dudit phénomène. L argument est exposé ici sous une forme abstraite, mais renvoie à des expériences vécues. Il y a quelques décennies, une universitaire africaine notait par exemple : « *Notre histoire, nos cultures et nos pratiques, bonnes ou mauvaises, sont découvertes et traduites dans les disciplines spécialisées du Nord et nous reviennent reconceptualisées dans des langages et des modèles où tout semble différent et nouveau* »<sup>25</sup>.

## IV Introduction au principe de relativité

Il s impose par conséquent d adopter une approche différente. On ne peut s en tenir à un cadre de pensée limité et à des catégories ou concepts prédéterminés. La problématique à considérer ici est que, dès lors que l on aborde l humain et le social, on entre dans un domaine de mises en relation multiples, c est-à-dire dans un ordre de la « relativité » (ou de la « relationnalité ») : il y a la relation à soi-même, la relation aux autres, la relation à un espace

<sup>23</sup> *Le Monde*, 23/04/2009.

<sup>24</sup> André LEBEAU, *L enfermement planétaire*, Gallimard, coll. « Le débat », Paris, 2008, p. 203-204.

<sup>25</sup> Catherine NAMUDDU, *Problems of Communication Between Northern and Southern Researchers in the Context of Africa*, World Congress of Comparative Education, Montréal, 1989, cité par Arturo ESCOBAR, *op. cit.*, p. 97.

géographique donné et à une certaine époque de l'histoire<sup>26</sup>. Cette idée de relativité peut être conçue, avec les précautions qui s'imposent, comme l'équivalent, dans les sciences sociales, de celle qui a été introduite en physique au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pour éclairer cette analogie, il convient de donner un aperçu de ce que représente la relativité dans ce dernier cas.

### § 1 La relativité en physique

En science physique, le principe de relativité pose qu'un même événement donne lieu à des observations différentes selon le *système de référence* (la situation locale de l'observateur) à partir duquel celles-ci sont réalisées<sup>27</sup>. C'est ainsi, par exemple, que l'on ne peut parler de la position d'un objet dans l'absolu, c'est-à-dire dans un espace vide. De même, énoncer une vitesse dans l'absolu n'a pas de sens. On peut seulement préciser la position ou la vitesse d'un objet *par rapport* à un autre, ou à un point de référence quelconque<sup>28</sup>. Et si, dans la conversation ordinaire, on ne mentionne pas le deuxième terme de la comparaison, c'est-à-dire le repère utilisé, c'est que celui-ci (la planète Terre) est sous-entendu.

Il est intéressant de voir que le principe de relativité peut déstabiliser des notions très familières, comme l'espace et le temps. Celles-ci ne renvoient pas non plus à des réalités absolues et autonomes. Par exemple, pour un objet en déplacement rapide par rapport à un autre, le temps s'écoule moins vite (par rapport au temps propre de l'autre objet). Les physiciens parlent de « dilatation du temps ». De manière similaire, les distances se modifient. On parle alors de « contraction des longueurs ». La même logique s'applique à la gravitation, c'est-à-dire la chute des corps. Contrairement à la vision courante, celle-ci ne doit pas être interprétée comme une propriété interne aux objets — une force attirant les corps et qui serait liée à leur masse —, mais comme l'effet d'une modification de la géométrie de leur environnement. Plus précisément, les objets restent animés d'un mouvement inertiel, c'est-à-dire un mouvement libre, mais leur trajectoire est infléchie par la courbure locale de l'espace-temps.

On peut voir dans cette idée de relativité un principe cognitif à portée globale. En témoignent, dans le champ même de la physique, les recherches actuellement menées, dans l'infiniment petit, sur la mécanique quantique dite « relationnelle », qui « *met l'accent non pas sur le phénomène physique [lui-même], mais sur sa description* »<sup>29</sup>, c'est-à-dire sur les informations accessibles à un observateur donné.

Sur un plan général, comme l'ont noté certains scientifiques, cette pensée de la relation est proche, sur le plan philosophique, des concepts bouddhistes de vacuité et d'interdépendance, selon lesquels aucun phénomène n'existe par lui-même et ne possède de propriétés autonomes<sup>30</sup>. Sous certaines conditions, ces idées peuvent être transposées aux domaines qui intéressent en propre les sociétés humaines.

### § 2 Extension au domaine de l'homme

On peut admettre que ce qui sépare l'étude des phénomènes physiques de celle de l'homme est le fait que les communautés humaines vivent et s'organisent en fonction du *sens*, autrement dit d'un exercice spécifique de la conscience. Cette dimension essentielle du vécu humain s'enracine toujours dans un contexte sociohistorique ou d'un milieu culturel donné (l'homme est « culturellement naturel et naturellement culturel », dirait le sociologue Edgar Morin). C'est donc ce contexte qui tient lieu de « système de référence ».

<sup>26</sup> Xavier GODINOT (coord.), *op. cit.*, p.252.

<sup>27</sup> Valérie CHAROLLES, *Et si les chiffres ne disaient pas toute la vérité ?*, Fayard, Paris, 2008, p. 240.

<sup>28</sup> « L'espace-temps fractal. Entretien avec Laurent Nottale », in Réda BENKIRANE, *La complexité, vertiges et promesses*, Le Pommier Poche, Paris, 2006, p. 317-340.

<sup>29</sup> Roman IKONICOFF, « Quand les physiciens refusent de devenir fous », *Science & Vie*, n° 1097, février 2009, p. 57.

<sup>30</sup> Matthieu RICARD et TRINH XUAN Thuan, *L'infini dans la paume de la main*, Nil/Pocket, Paris, 2000.

Dans le domaine philosophique et religieux, les illustrations ne manquent pas. Par exemple, en Occident, il est tenu pour évident que la vie s'oppose à la mort. Mais dans certaines sociétés orientales, on pense que c'est la naissance qui est l'inverse de la mort, la vie, dans sa dimension profonde, ne relevant pas du même ordre de réalité et n'étant pas directement concernée par cette alternance des contraires. On voit ainsi que même les notions renvoyant aux expériences humaines fondamentales peuvent ne prendre leur véritable signification que rapportées à un certain repère socioculturel<sup>31</sup>.

La psychologie clinique offre d'autres exemples parlants. S'agissant, par exemple, du syndrome dépressif, on croit ordinairement qu'il existe une liste universelle de critères pour l'identifier. Il n'en est rien. Selon les cultures, cette liste varie. C'est ainsi que le sentiment de tristesse, qui est, en Occident, un élément majeur d'identification de cette pathologie, ne se retrouve pas dans certaines sociétés, où l'on relève seulement un ralentissement psychomoteur (une apathie physique et mentale)<sup>32</sup>.

Dans le champ des sciences sociales, il apparaît tout aussi clairement que le choix du contexte de référence est décisif pour la réflexion. Cette dernière doit prendre acte du fait que chaque culture ouvre une « fenêtre » différente sur le monde et dessine son propre paysage. Par exemple, les notions de « droits » ou de « Loi » au sens juridique, qui nous semblent si fondamentales, ne font pas partie du « système de coordonnées » approprié pour saisir ce qui, en certains lieux, fonde ultimement la dignité humaine et l'ordre social, et donc pour comprendre dans sa profondeur la nature de la misère et de l'exclusion qui sont susceptibles d'apparaître. On peut penser, parmi bien d'autres exemples, au cas des ethnies amérindiennes. Dans ces communautés, ce qui fonde la société n'est pas la Loi ou le droit individuel, mais un sentiment de reconnaissance et de solidarité vis-à-vis du milieu où l'on vit<sup>33</sup>. Chez les Indiens Mohawk d'Amérique du Nord, cette idée se traduit par le mot de *Kayanerekowa*, ou principe de la « Paix cosmique »<sup>34</sup>.

On voit ainsi qu'il faut se garder de trop vite considérer comme universellement partagées certaines catégories d'interprétation. Et cela ne vaut pas seulement pour des cultures éloignées de l'héritage européen. Dans des environnements plus familiers, comme le sont les quartiers populaires des villes latino-américaines, des redéfinitions subtiles sont parfois aussi requises du fait de l'existence de formes culturelles hybrides, issues de « traditions qui ne sont pas encore parties et d'une modernité qui n'en finit pas d'arriver »<sup>35</sup>.

## V Pluralisme de la connaissance et perspective interculturelle

Une tâche importante de la recherche consiste donc à mieux connaître la relation

<sup>31</sup> Il est bien question ici de l'empreinte laissée dans les attitudes dominantes par les traditions religieuses. La précision est importante, car s'agissant du binôme vie-mort au sens biologique, la pensée chrétienne originelle n'est peut-être, au fond, pas si éloignée de la tradition orientale que ce qui est ici suggéré. En effet, les textes des évangiles traduisent la notion de « vie » soit par le terme grec de *bios* (la « vie », au sens physique), soit par celui de *zoé* (la « vie », comme expérience intérieure). Or, le message transmis se concentre sur la *zoé* (la « vie » qui est promise « en abondance » et est « éternelle » & ), laquelle n'entre pas en opposition directe avec la mort physique et n'est pas réductible à une existence inscrite dans un temps historique. Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et la cosmos*, Albin Michel, Paris, 1998.

<sup>32</sup> Marie-Rose MORO, « Par-delà les cultures », *Sciences Humaines*, « Les psychothérapies », série « Grands dossiers », n° 15, juin 2009, p. 36-37.

<sup>33</sup> Robert VACHON, « L'étude du pluralisme juridique. Une étude diatopique et dialogale », *Interculture*, n° 144, avril 2003, p. 35.

<sup>34</sup> Robert VACHON, « La nation Mohawk et ses communautés (chapitre 2) », *Interculture*, n° 114, hiver 1992, p. 7.

<sup>35</sup> Néstor GARCÍA-CANCLINI, *Culturas híbridadas, estrategias para entrar y salir de la modernidad* (1990), cité par Arturo ESCÓBAR, *La invención del Tercer Mundo*, Ed. Norma, coll. « Vitral », Bogota, 1996, p. 408 ; cf. aussi Gustavo ESTEVA, « Une nouvelle source d'espoir: les marginaux », *Interculture*, n° 119, printemps 1993.

qu'entretiennent les populations pauvres avec leur société d'appartenance<sup>36</sup>. Les données empiriques manquent pour dresser des typologies précises et appréhender les « situations limites » au-delà desquelles les personnes passent d'un « statut » à l'autre au sein de leur communauté, par exemple de la simple « pauvreté » à la véritable misère<sup>37</sup>.

### § 1 Epreuve de la complexité et du pluralisme

La difficulté pour le commentateur vient de ce que les phénomènes de pauvreté et de misère présentent une double difficulté de compréhension. D'une part, on a affaire à des problématiques « complexes », au sens où elles naissent du tissage de plusieurs logiques<sup>38</sup>. D'autre part, le principe de relativité, c'est-à-dire de pluralité des contextes, impose de construire une connaissance adaptée son objet.

Face à ce défi, les réponses qu'apporte la recherche multidisciplinaire, et plus encore interdisciplinaire, sont indispensables mais insuffisantes. En effet, même adossée à des concepts généraux, la connaissance produite garde nécessairement l'empreinte d'une même méthode « locale », un « langage » particulier relié à un certain modèle d'intelligibilité et à un certain rapport symbolique à la réalité. Il faut rappeler que le principe de relativité a pour conséquence que la misère ou tout autre phénomène n'est jamais analysé ou évalué « dans l'absolu ». Autrement dit, il n'existe pas et ne peut exister de point de vue « métaculturel » ou « universel »<sup>39</sup> à partir duquel on pourrait appréhender les réalités humaines<sup>40</sup>.

Une question se pose alors : s'il n'existe pas de perspective située au-dessus ou en dehors des sociétés et des cultures, de quel lieu peut partir la réflexion, et comment passer d'un contexte à un autre ? L'enjeu est de rendre la démarche « diatopique »<sup>41</sup> (du grec *dia*, « à travers », et *topos*, « lieu »), c'est-à-dire, pour filer le parallèle avec les sciences physiques, de concevoir une sorte d'analogie aux « transformations de Lorentz », qui sont les équations qui permettent de changer de référentiel, de relier les points de vue de différents observateurs.

### § 2 Limites de l'anthropologie

En tant que discipline d'étude des cultures, l'anthropologie peut bien sûr fournir des éclairages intéressants dans ce domaine. Toutefois, elle se heurte également à certaines limites, dont les plus radicales tiennent au fait qu'elle n'est, pas plus que les autres spécialités académiques, un savoir métaculturel. Elle est d'abord tributaire d'un certain découpage de la connaissance et d'un certain répertoire de concepts lié au développement historique des sociétés modernes<sup>42</sup>. Plus profondément, elle participe de ce que l'on peut appeler le « registre scientifique », qui implique l'adhésion à une série de conventions rigoureuses. Parmi ces dernières, figure le recours à une méthode « objective », au sens où il s'agit d'étudier l'autre comme un « objet » de savoir. Or, une culture n'est pas seulement ce que l'on sait d'elle objectivement, les informations que l'on peut réunir à son propos, mais « aussi et surtout ce qui rend possible que l'on en prenne conscience »<sup>43</sup>, c'est-à-dire ce qu'elle représente comme expérience personnelle du réel. En d'autres termes, ce que je pense de l'autre n'est pas suffisant ; il faut aussi que je saisisse, autant que faire se peut, ce que l'autre pense et que je puisse partager sa vision du monde, sa sensibilité aux choses. Dans cette mesure, il faut donc

<sup>36</sup> Xavier GODINOT (coord.), *op. cit.*, p. 253-254.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> « Le *complexus*, ce qui est tissé ensemble. Entretien avec Edgar Morin », in Réda BENKIRANE, *op. cit.*, p. 21-35.

<sup>39</sup> Il est d'ailleurs significatif que l'expression de point de vue universel apparaisse comme une contradiction dans les termes.

<sup>40</sup> Raimon PANIKKAR, « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, n° 135, octobre 1998, p. 110.

<sup>41</sup> Raimon PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme est-elle un concept occidental? », *Interculture*, n° 143, octobre 2002, p. 42.

<sup>42</sup> Immanuel WALLERSTEIN, *Comprendre le monde*, La découverte/Poche, Paris, 2006 (rééd. 2009), p. 118-119.

<sup>43</sup> Robert VACHON, « L'étude du pluralisme & », *art. cit.*, p. 38-39.

aussi pouvoir aller humainement, existentiellement, au-delà des théories, méthodologies et concepts des sciences sociales. La « vérité », dans sa dimension existentielle, est nécessairement transdisciplinaire et même, plus encore, « métadisciplinaire », et ne se réduit pas à un catalogue de propositions exactes au regard des critères d'un certain type de savoir.

### § 3 L'approche interculturelle

L'absence de cadre de référence universel ne mène toutefois pas à une impasse dans la connaissance. Car s'il n'est pas de dispositif de pensée métaculturel, rien n'interdit d'envisager une démarche de compréhension passant *entre* les cultures, c'est-à-dire *interculturelle*<sup>44</sup>. Une approche faisant appel à un dialogue interculturel méthodique est susceptible de conduire à la découverte d'« équivalents homéomorphiques » (du grec *homoios*, semblable, et *morphê*, forme), c'est-à-dire des correspondances, d'un univers culturel à l'autre, entre des notions existentielles qui ne sont pas identiques mais remplissent des fonctions comparables au sein de leurs systèmes culturels respectifs<sup>45</sup>. Par exemple, dans la culture indoue, la « Loi », au sens de système juridique, n'est pas le symbole qui est au fondement dernier de l'ordre social. La notion clé est ici celle de *Svadharna*, qui est généralement traduite par « devoirs ». Toutefois, « ces devoirs n'ont rien de l'obligation imposée de l'extérieur [et] n'exigent pas de coercition », car ils sont censés relever de « l'ordre naturel des choses »<sup>46</sup>. Ou encore : dans la tradition intellectuelle occidentale, la valeur centrale est la « vérité » telle que la conçoit la philosophie platonicienne. Celle-ci est comprise comme absolue et unique, et transcendant les contingences humaines. Dans la pensée chinoise traditionnelle, notamment d'inspiration taoïste, l'équivalent homéomorphique est le *dào*, c'est-à-dire la « voie » ; mais cette dernière est inséparable de la nature humaine et peut donc évoluer<sup>47</sup>.

Les notions de pauvreté, de misère ou d'exclusion mériteraient d'être interrogées dans la même optique. Et cela vaut davantage encore pour la notion opposée, mais dangereusement ambiguë, de « développement »<sup>48</sup>, et, plus profondément, pour celle de « qualité de vie » ou de « bonheur ». « Aucune culture, explique le Canadien Robert Vachon, n'a et ne peut avoir le monopole de la notion de bonheur »<sup>49</sup> ; il n'existe pas un seul « paradigme pour formuler la dignité et le bien-être des peuples »<sup>50</sup>. Sur le plan des valeurs, il convient de préciser que cette approche interculturelle n'exclut pas la possibilité d'établir, dans des domaines déterminés, une hiérarchie entre les différentes traditions. Cependant, elle postule qu'une telle hiérarchie ne saurait être définie unilatéralement, c'est-à-dire être énoncée par une seule culture et en faisant abstraction des autres manières de comprendre le monde<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Dans la mesure où il n'exclut pas la possibilité d'établir des vérités interculturelles (quoique non absolues ou universelles), le principe de relativité et de pluralisme ici évoqué apparaît comme une sorte de « voie moyenne » entre le « relativisme agnostique », qui postule la séparation et l'égalité *a priori* de toutes les cultures, coutumes et traditions, et « l'absolutisme dogmatique », qui impose *a priori* une certaine conception de la vérité. Robert VACHON, *Droits de l'Homme et Dharma*, *Interculture*, n° 144, avril 2003, p. 20.

<sup>45</sup> Raimon PANIKKAR, *art. cit.*, p. 104. En mathématiques, le terme d'homéomorphie désigne le passage continu d'une forme A à une forme B en conservant les mêmes propriétés topologiques. Par exemple, la déformation est autorisée, mais pas le percement ou le déchirement. On peut ainsi passer d'un cube à une sphère, mais pas d'un cube à un tore (anneau).

<sup>46</sup> Robert VACHON, « Droits de l'Homme et Dharma », *art. cit.*, p. 18.

<sup>47</sup> André CHIENG, *La pratique de la Chine*, Grasset (rééd. Livre de Poche), Paris, 2006, p. 20-21.

<sup>48</sup> La notion de « développement » (comme état) renvoie aux idées générales de « vie bonne » et d'organisation sociale de qualité, mais le concept de développement désigne ordinairement seulement la condition des sociétés capitalistes avancées.

<sup>49</sup> Robert VACHON, « L'IIM et sa revue: une alternative interculturelle et un interculturel alternatif », *Interculture*, n° 135, octobre 1998, p. 18.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> « Il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantales à la pluralité des cultures, pour la simple raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné. Mais il peut y avoir des valeurs transculturelles, et la critique transculturelle est tout à fait possible ». Raimon PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme », *art. cit.*, p. 50.

L'interculturalité est nécessairement le fruit d'un *dialogue*, dans l'acception profonde du terme, et la vérité qu'elle engendre est « pluraliste », au sens où elle résulte de la fécondation mutuelle de différentes perspectives<sup>52</sup>. D'un certain point de vue, ce dialogue se situe aux antipodes du « débat contradictoire ». Ce dernier est souvent un simple affrontement d'idées sans apports réciproques. Qui plus est, comme toutes les oppositions frontales, il présente l'inconvénient d'entraver la pensée novatrice « *Plus on s'oppose, note le philosophe Michel Serres, plus on demeure dans le même cadre de pensée [&]. Une idée contre une autre idée est toujours la même idée quoique affectée du signe négatif* »<sup>53</sup>. Au contraire, il s'agit ici de faire place à la créativité de l'échange, de se laisser questionner sur un plan existentiel pour découvrir la réalité d'un Si neuf et pouvoir mieux accueillir l'autre.

On ne détaillera pas davantage ici cette approche. D'autres études y ont été consacrées<sup>54</sup>. L'idée était simplement de montrer sa nécessité pour appréhender les problématiques humaines, dont celle de la grande pauvreté, dans une perspective authentiquement internationale.

### Conclusion

S'interroger sur la méconnaissance de la misère ou de la pauvreté peut ainsi entraîner la réflexion fort loin. En définitive, c'est rien moins qu'à une mutation culturelle que la pensée sociale est conviée afin de s'éveiller aux moyens de désamorcer les processus d'exclusion et de paupérisation. Le chemin est certes long et incertain, comme dans toute aventure historique. Cependant, la période troublée que le monde traverse aujourd'hui semble propice aux remises en question radicales. À l'avenir, un signe, peut-être, indiquera qu'une étape décisive aura été franchie : l'émergence d'un discours international plus lucide sur les réalités de la pauvreté et de la misère.

---

<sup>52</sup> *Ibid*

<sup>53</sup> Michel SERRES, *Eclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*, François Bourin, Paris, 1992, p. 123.

<sup>54</sup> Plusieurs d'entre elles sont présentées dans *Interculture*, n° 135, octobre 1998.