Cahiers de Psychologie Politique

N° 26 | 2015
numéro 26 - Janvier 2015

Deux attitudes politico-philosophiques : universalisme et relativisme

Benjamin MATALON

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-26/1781-deux-attitudes-politico-philosophiques-universalisme-et-relativisme
DOI : numerev_941
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 16/01/2015

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : MATALON, B. (2015) Deux attitudes politico-philosophiques : universalisme et relativisme. *Cahiers de Psychologie Politique*, (26). https://doi.org/10.34745/numerev_941

Mots-clés :

Depuis quelques années, on évoque souvent un relativisme qui se répandrait et saperait toutes les valeurs. Les politiques et les journalistes qui en parlent en général le déplorent. Mais, d'un autre côté, des philosophes et des sociologues s'affirment relativistes. En fait, plus ou moins explicites et élaborées, deux conceptions de la société, des valeurs et de leurs différences s'opposent, l'universalisme et le relativisme, qui peuvent avoir des conséquences pratiques importantes, très diverses, qui vont de l'attitude à l'égard des droits de l'homme aux programmes d'enseignement, pour ne prendre que deux exemples. Ce sont deux manières d'aborder les différences entre croyances et entre valeurs.

Deux conceptions des différences

L'universaliste pense qu'il y a des valeurs, des conceptions du Vrai, du Bien, du Juste, du Beau, qui ont une portée universelle et qui donc devraient être communes à tous. Constater qu'elles ne le sont pas, qu'il y a des différences sur des points importants entre des individus ou des groupes le choque, et il pourra considérer de son devoir de les réduire, s'il en a le pouvoir, à moins qu'il ne soit guidé par une valeur particulière, la tolérance, à laquelle il peut éventuellement accorder aussi une valeur universelle, à moins qu'il n'y soit contraint, faute de moyens suffisants pour imposer son point de vue. Il pourra aussi s'efforcer de hiérarchiser ces différences selon leur plus ou moins grande distance à son idéal. Et si vraiment aucune de ces solutions n'est possible, il s'efforcera d'ignorer ces différences, de les renvoyer à l'inessentiel, au privé. Pour lui, ce qui est commun à tous les hommes, ce qui fait de nous des humains et que nous partageons avec tous, est plus important que ce qui nous distingue. Même s'il n'en est pas pleinement convaincu, il redoutera que les différences ne deviennent très vite des inégalités ou des sources de conflits.

Ce point de vue est largement répandu : chacun de nous pense que, sur certains points tout au moins, ses convictions, ou celles de son groupe, sont naturelles et devraient être celles de tous. Mais alors plusieurs questions se posent : comment l'universaliste justifiera-t-il cette confiance dans ses propres valeurs ? Qu'est-ce qui les fonde ? Est-il exceptionnellement lucide et sage, ou bénéficie-t-il d'une situation privilégiée ? Pourquoi tant d'autres ne reconnaissent-ils pas l'évidence, sont-ils insensibles à ses

arguments, et restent-ils dans l'erreur ? Sont-ils des ignorants, des sauvages qui n'ont pas encore été mis en présence de la vérité ? Ou sont-ils intellectuellement limités, ou pervers, exagérément attachés à des traditions dépassées, et donc incapables de la reconnaître ? Il s'expose alors à ce que ceux qui sont en face, mais ont d'autres valeurs ou d'autres croyances, soient aussi convaincus que lui-même, et soupçonnent que, sous prétexte d'universalisme, il ne fasse que chercher à imposer sa propre conception du monde et de la morale. Le conflit risque d'être inévitable. Ceci dit, la plupart des « universalistes spontanés » ne se pose que rarement ces problèmes, et seulement lorsqu'ils sont confrontés à des différences trop flagrantes, chez des personnes ou des groupes proches.trop proches d'eux-mêmes pour qu'ils puissent les ignorer.

C'est que l'universalisme est loin d'être une position homogène. Il faut en distinguer au moins deux catégories, qui vont entraîner des comportements très différents : rationalistes, humanistes, insistant sur l'unité de l'humanité, au delà de toutes les différences, mais aussi religieux ou idéologiques, chacun estimant que c'est son groupe ou son point de vue qui sont porteurs des valeurs universelles, et pouvant alors être tentés de les imposer, contre les autres universalismes, qu'ils ne reconnaîtront évidemment pas comme tels.

Le relativiste, à l'opposé, part de la constatation de la réalité des différences, qu'il considère comme irréductibles, quand il ne les valorise pas. Il ne croit pas à la possibilité de critères absolus qui permettraient de les juger et de les hiérarchiser. Pour lui, chaque conception du monde, chaque groupe, ont leurs propres critères de jugement, et il est abusif de vouloir les juger selon des critères qui leur sont extérieurs, étrangers. De plus, le point de vue universaliste lui semble exagérément abstrait. Les différences, l'appartenance à des groupes distincts, existent et sont en général vécues comme importantes. On passe donc à côté de l'expérience concrète, donc à côté de la réalité, en les négligeant.

On peut être tenté de rapprocher le relativisme du scepticisme. Ne refusent-ils pas l'un et l'autre les certitudes ? Mais on a pu dire que si, pour le sceptique, rien n'est vrai, pour le relativiste tout l'est. La différence est-elle importante ? Les conséquences pratiques ne sont-elles pas les mêmes ? En fait, non : le scepticisme a un côté négatif ou critique qu'on ne retrouve pas chez les tenants du relativisme. Loin de douter de tout, le relativiste pourra être fortement attaché à ses propres croyances ou à ses propres valeurs, tout en admettant qu'elles ne valent que pour lui. Ce n'est pas le refus de la possibilité de jugement ou de conviction, c'est l'affirmation de l'impossibilité de comparer des systèmes de valeurs, et donc d'établir une hiérarchie entre eux. Le sceptique a une idée exigeante de la vérité et du bien, si exigeante qu'il ne les reconnaîtra nulle part. Il pourra alors être actif, lutter contre le tyrannie des opinions admises et dénoncer leurs faiblesses, alors que le relativiste n'a, en principe au moins, pas de raisons de s'opposer. S'il agit, ce sera pour assurer le respect des autres, défendre les droits des minorités, ou pour refuser qu'on lui impose un point de vue. Enfin, une autre différence, de moins en moins effective, avec le scepticisme porte sur l'objet de la réflexion ; le scepticisme s'attache -s'attaque- essentiellement aux connaissances et aux croyances, alors que le relativisme s'est intéressé en premier lieu

aux valeurs. Ce n'est que très récemment qu'on a commencé à soutenir explicitement un relativisme de la connaissance.

On peut objecter au relativiste qu'il devrait pratiquer la réflexivité, et reconnaître que le relativisme, de son propre point de vue, ne devrait pas avoir plus de fondement que les autres positions. Avec une certaine ironie, ne pourrait-on pas résumer sa position en disant que, pour lui, toutes les opinions sont vraies, sauf l'universalisme ? Il est évident que les problèmes que cela devrait poser, au moins au théoricien, ne sont pas négligeables. Néanmoins, la plupart des relativistes préfèrent les ignorer, de même que la plupart des universalistes évitent de se demander pourquoi tout le monde ne partage pas leur point de vue[1].

Universalisme et relativisme ne constituent pas nécessairement des catégories générales, caractérisant globalement une position théorique, ou l'attitude générale d'un individu. En fait, personne n'est relativiste ou universaliste toujours et partout, bien que certains se rapprochent plus ou moins systématiquement de l'une ou l'autre de ces positions extrêmes. On peut très bien, et c'est d'ailleurs fréquent, avoir des positions différentes, voire opposées, selon le *domaine* considéré. On pourra, par exemple, et c'est d'ailleurs fréquent, sans contradiction, être relativiste dans le domaine moral, tout en étant convaincu que, dans le domaine de la connaissance, il n'y a qu'une seule vérité, celle qu'affirme la science.

D'autre part, selon le *niveau de généralité*, chacun de nous peut être, et en fait est, à la fois universaliste et relativiste dans le même domaine, et l'attitude à l'égard des différences pourra donc varier. Les exemples ne manquent pas, certains importants, d'autres mineurs. Un souverainiste pourchassera l'expression de toute différence dans son pays, mais luttera pour préserver la spécificité de celui-ci dans tout ensemble plus vaste. On en a un bon exemple avec les positions opposées des jacobins français actuels, les « souverainistes » face à la décentralisation d'un côté et face à l'Europe de l'autre.

Mais on acceptera sans trop de peine, par exemple, que les normes de mariage puissent varier selon les pays, les religions, les cultures, ne pas être choqué que certains peuples pratiquent la polygamie, et en même temps trouver normal qu'elle ne soit pas tolérée chez soi. On peut estimer que la démocratie est le meilleur système politique et qu'il devrait s'imposer (être imposé ?) partout, et accepter que les institutions qui l'incarnent puissent prendre des formes très différentes. On admet sans peine la diversité des usages culinaires, même si certains plats exotiques nous dégoûtent, et néanmoins être scandalisé en apprenant que les Chinois mangent du chien et souhaiter que ce soit interdit partout. Rien de tout cela ne peut être jugé déraisonnable, contrairement à ce que disent certains critiques qui estiment peu cohérent qu'un relativiste reconnaisse que nous appartenons tous à l'espèce humaine, ou qu'un universaliste accepte certaines différences.

En effet, même le relativiste le plus convaincu reconnaîtra que tous les humains ont quelque chose en commun sans cesser d'être relativiste, de même que tout

universaliste admettra qu'il y a des différences qu'il n'y a pas lieu de condamner ni de réduire, tout en restant universaliste. Ce sont les limites de ces traits communs qui font problème, et surtout l'importance à leur accorder par rapport aux différences qui existent de toute façon. L'articulation entre universalisme et relativisme peut ainsi être très variable, d'autant que ces différentes attitudes ne sont souvent pas théorisées ni même explicitées. Mais nous verrons que, même chez les théoriciens, ce n'est pas toujours clair, et les relations entre les deux positions peuvent être complexes. Il n'est pas toujours facile de penser à la fois l'unité du genre humain et la diversité des cultures ou des individus, mais personne ne peut nier l'une ni l'autre.

Les deux positions peuvent même s'articuler l'une à l'autre. On pourra expliquer, et justifier, certaines différences par des différences dans les conditions matérielles ou sociales des groupes concernés, et en rendre compte en montrant que c'est le même principe universel qui s'incarne autrement dans ces diverses situations, entraînant des différences incomparables. On pourra donc traiter ces différences en relativiste, en admettant qu'on ne peut pas les juger d'un point de vue extérieur, mais les expliquer en universaliste, en se référant à des principes universels. L'essentiel de l'œuvre de l'anthropologue Marvin Harris, par exemple, consiste à expliquer diverses pratiques ou croyances par un principe général, universel, la recherche de la maximisation de la nourriture disponible dans des conditions écologiques différentes. Mais cette unicité d'explication n'en rend pas moins ces différences irréductibles.

Lorsqu'on regarde ce qui est écrit sur le sujet, et qui est devenu abondant depuis quelques années, on ne peut qu'être frappé du fait que l'attention se focalise sur le relativisme, et pas sur l'universalisme, auquel il n'est fait de référence explicite que pour le réfuter. Et souvent le mot n'est même pas employé[2], y compris dans des ouvrages entièrement consacrés à défendre cette position.[3] Manifestement, c'est le relativisme qui fait problème, même pour ceux qui le défendent. Il semblerait que l'universalisme aille de soi, et qu'il faille un effort de réflexion et d'argumentation particulier pour le mettre en cause ou même le reconnaître comme une position distincte. C'est probablement l'attitude spontanée la plus fréquente : nos croyances, nos normes, nos usages nous semblent naturels. On pense facilement que tout le monde les partage, et que si certains ne le font pas, c'est parce qu'ils sont ignorants, arriérés, au moins bizarres. Tout au plus admettra-t-on des différences sur des points mineurs : des goûts et des couleurs on ne peut pas discuter. Cela explique peut-être l'absence fréquente du terme, comme si cette position n'avait pas besoin d'être nommée : ce ne serait pas une thèse opposée à une autre thèse, mais l'évidence contre une déviance.[4] On peut envisager d'écrire un livre sur le relativisme, pas sur l'universalisme, même si leurs contenus seraient en définitive assez semblables.

Le traitement des deux positions opposées n'est donc que rarement symétrique, et il en sera de même ici : c'est le relativisme qui nous servira de point de départ, alors même que nous utiliserons le terme « universalisme » qui nous semble désigner correctement une position cohérente. Mais nous nous efforcerons malgré tout de ne pas nous laisser prendre au piège d'une évidence, qui d'ailleurs, nous le verrons, s'impose de moins en moins, chaque position ne prenant son sens que par opposition à l'autre..

Les thèses relativistes sont exposées explicitement dans des ouvrages de philosophes, d'historiens, de sociologues, de juristes. Mais elles sont aussi parfois implicites dans des opinions, des conduites ou des décisions pratiques, par exemple lorsqu'on constate qu'il n'y a pas consensus et qu'on veut maintenir la diversité. Les controverses à propos de problèmes aussi hétéroclites que, par exemple, la situation faite aux minorités, l'élaboration des programmes scolaires, la définition des droits de l'homme ou la place à accorder aux médecines douces, peuvent souvent s'analyser en termes d'opposition entre des points de vue liés à l'universalisme ou au relativisme, même s'il n'est pas fréquent de s'y référer explicitement. En allant plus loin dans l'informel, l'implicite, il semble qu'on rencontre le plus en plus souvent un refus de juger, de discuter, de critiquer, ce qu'on pourrait considérer comme un relativisme fruste, qui n'est peut-être que de l'indifférence. Je tenterai de mettre en évidence ces positions pratiques, tout en étant conscient du risque qu'il y a à appliquer une grille de lecture trop rigide, et en évitant de confondre le relativisme (ou l'universalisme) théoriques explicites et leurs correspondants pratiques implicites.

Ce qui distingue fondamentalement, par définition, universalistes et relativistes, c'est donc évidemment la croyance ou non à la possibilité de valeurs ou à de connaissances universelles. Mais autour de ce noyau dur se sont greffées d'autres oppositions, plus ou moins reliées entre elles, que nous retrouverons constamment, isolées ou associées en configurations diverses, même lorsque l'opposition universalisme / relativisme n'est pas invoquée :

Appartenance / autonomie

Diversité / unité

Différence / équivalence

Hiérarchie / égalité

Sentiments / rationalité

Tradition / progrès

Concret / abstrait

Réalité / théorie

Groupe / individu

Historique / intemporel

Communauté / humanité

Selon les circonstances, c'est l'une ou l'autre de ces oppositions qui sera mise en évidence, ou certaines combinaisons d'entre elles qui interviendront. Leur composition,

s’appuyant sur les liens entre elles, pourra nous permettre de mieux comprendre la diversité des expressions des deux positions de base.

Croyances, valeurs et groupes

Les façons d’aborder les problèmes soulevés par les différences qui existent dans toute société peuvent se diviser en deux grandes catégories : selon les cas, on se centrera soit sur les différences entre *valeurs ou croyances*, et sur la possibilité ou l’impossibilité de les comparer, donc de les évaluer et les juger, soit sur les différents *groupes* qui appellent ou non un traitement spécifique. Les problèmes qu’on se posera ne seront pas les mêmes, bien qu’il y ait souvent recouvrement : certains groupes peuvent être définis par leurs valeurs ou leurs croyances.

Dans la première direction, on s’intéressera donc aux valeurs, et se demandera s’il y a une morale universelle, si par exemple les droits de l’homme, tels qu’ils sont codifiés dans les différentes Déclarations ou Chartes, doivent s’imposer à tous, s’il est légitime d’user de la force pour les imposer et de lutter contre des pratiques que nous, occidentaux, jugeons inadmissibles, que ces déclarations condamnent, mais que dans d’autres cultures on trouve normales et auxquelles on est attaché.

Si on s’intéresse aux connaissances, on s’interrogera sur l’objectivité de la science, donc sur sa validité universelle. C’est ainsi qu’on pourra poser le problème de savoir quoi enseigner : y a-t-il une culture ou des connaissances auxquelles chacun devrait accéder, et donc avoir les moyens de le faire ? Faut-il s’opposer à des croyances non validées par elle ? Faut-il, par exemple, autoriser les traitements homéopathiques, et les rembourser par la Sécurité Sociale, alors que de nombreux médecins estiment prouvé qu’ils ne sont pas plus efficaces qu’un placebo ? Doit-on enseigner la conception biblique de la création sur le même plan que la théorie de l ‘évolution ? Sur tous ces points, et bien d’autres, il s’agit de savoir si on dispose ou non de critères de jugement incontestables, ou si les différences entre les critères adoptés par différentes personnes ou différents groupes sont irréductibles ; et dans ce cas, comment néanmoins agir en l’absence de critères absolus et partagés.

Dans chacun de ces exemples, les conclusions différentes découlant des les positions relativiste ou universaliste sont évidentes.

Dans la seconde direction, il s’agit de savoir quelle place reconnaître aux différents groupes sociaux : nations, ethnies, communautés…[5] Quels sont, et quelles doivent être, leurs relations entre eux, avec les ensembles plus vastes dont ils font partie, et quelles sont les situations des sous-groupes ou des individus qui les constituent ? Quels contacts ou échanges entre groupes sont-ils possibles et souhaitables ? On touche là, en particulier, aux problèmes du nationalisme, du communautarisme et du multiculturalisme, du statut des minorités. Ici, la problématique des valeurs et celle des groupes peuvent se rejoindre, certains groupes, par exemple les groupes religieux, pouvant être définis par leurs valeurs, plus largement par leur conception du monde..Le

droit à la différence peut-il être considéré comme un des Droits de l'homme, donc ayant paradoxalement une valeur universelle ? De quelles différences s'agit-il ?

L'universaliste aura tendance à considérer ces différences comme secondaires, négligeables ou vouées à disparaître, quand il ne les désapprouve pas. Il refusera de leur reconnaître, sur les plans légal ou institutionnel, tout droit ou traitement spécifique. Il ne voudrait, à la limite, ne prendre en considération que des individus ou l'humanité entière. Le relativiste, à l'opposé, jugera cette position exagérément abstraite, théorique : les groupes sont bien réels aux yeux de leurs membres, et souvent pour les autres aussi. Ne pas en tenir compte, c'est passer à côté de la réalité. Il estimera souvent que l'universalisme n'est que le déguisement d'un ethnocentrisme. Les conséquences pratiques de ces divergences, politiques ou autres, sont évidentes.

Mais au delà de ces problématiques communes, des différences importantes apparaissent quant à l'idée qu'on se fait de ces groupes, de leurs relations entre eux, et avec les individus qui les composent. Pour le nationalisme, dont certaines variétés peuvent être considérées comme une forme de relativisme, une nation est le produit de son histoire, son organisation et donc sa culture, son mode de vie sont ancrés dans une tradition. Elle est radicalement différente des autres nations avec lesquelles aucune association profonde n'est possible. Les individus sont détermines par leur appartenance à laquelle ils ne peuvent échapper, et les métissages se font au détriment des deux origines. Sur un point toutefois, le nationaliste n'est en général pas relativiste : il est persuadé que son peuple, sa culture sont supérieurs à tous les autres. Cette description est certes extrême, à la limite de la caricature, mais elle décrit assez bien les nationalismes du début du XX^{ème}. Siècle et la position de groupes d'extrême-droite actuels, pour qui la notion d'identité est centrale.

Pour l'universaliste, l'essentiel est la conviction qu'il existe des valeurs absolues, donc en principe valables pour tous, qu'il s'agisse du bien ou du vrai. Il s'estime donc en droit de porter un jugement sur les usages, les valeurs et les connaissances de chacun. S'il ne lutte pas contre les différences lorsqu'il les juge peu importantes, il a tendance à les ignorer, comme de simples accidents. Ce que nous avons tous en commun, le fait d'être des humains, la rationalité, sont pour lui plus importants que ce qui nous distingue. Mais il se heurte à deux difficultés principales.

Premièrement, quelles sont les valeurs qu'on peut considérer comme universelles ? En principe, le bon sens, la raison, un sens inné, les intérêts bien compris de chacun, peut-être une révélation, devraient nous les indiquer. Mais on se heurte à la deuxième difficulté : quelles que soient les convictions de l'universaliste, il ne peut que constater que tout le monde n'est pas d'accord avec lui. D'autres, qui s'affirment tout aussi universalistes, défendent d'autres valeurs qu'ils affirment eux aussi universelles. D'autres encore, tout en ayant la même prétention à l'universalité, se montrent en fait plus attachés à leur propre groupe et à ses valeurs qu'à l'humanité dans son ensemble, alors que lui se méfie de tout particularisme, et donc de tous les groupes (nations, ethnies, communautés…) qui le manifestent. Il voudrait ne prendre en considération que des individus d'une part, (l'universalisme est un individualisme) et l'humanité

entière d'autre part. Mais c'est une position théorique que bien peu maintiennent jusqu'au bout.

Pour le relativiste, nous l'avons dit, cette position est exagérément abstraite, théorique, trop liée au rationalisme et à l'individualisme. Les individus concrets appartiennent à des groupes auxquels ils sont affectivement attachés et qui déterminent leurs valeurs et leurs croyances. L'ignorer, c'est se condamner à l'irréalisme, donc à l'inefficacité ou, pire, devenir oppressif en imposant les mêmes valeurs à tous.

Comme nous le verrons à plusieurs reprises, invoquer l'universalisme ou le relativisme peut constituer une ressource rhétorique ou stratégique, indépendamment des convictions réelles de ceux qui y recourent. (Mais on sait bien qu'on se convainc facilement de la validité de ce qu'on est amené à affirmer). Les groupes dominants, que ce soit parce qu'ils sont majoritaires ou pour d'autres raisons, s'affirmeront volontiers universalistes : ils veulent faire admettre que leurs valeurs, leurs normes, leurs croyances ont une valeur universelle, ce qui renforce évidemment les autres groupes dans leur infériorité. Ceux-ci, en réaction, pourront prêcher le relativisme pour échapper à cette emprise et maintenir leur spécificité. Lemaine (196 ?) a montré dans différentes recherches que, lorsqu'un groupe ou un individu se trouvent dans une situation d'infériorité, ils cherchent à échapper à une comparaison qui leur sera défavorable en introduisant de nouveaux critères qui rendent la comparaison impossible, en espérant d'ailleurs que plus tard ce sont leurs critères qui s'imposeront, et que ce sont eux qui domineront. Le relativisme peut être ainsi une manière d'échapper à toute comparaison, à tout jugement. Politiquement, ce peut être une manière de dire : « Ne vous mêlez pas de nos affaires, nous avons notre propre manière de vivre, nos traditions et nos valeurs, qui ne sont pas les vôtres, et vous n'avez pas à nous les imposer ».

Esquisse d'une histoire

Il n'est pas facile de faire l'historique de l'opposition entre universalisme et relativisme, car ce sont des idées qui ne se présentent pas toujours explicitement comme telles. Je me contenterai donc d'un bref survol, sans chercher à en mettre à jour les interventions implicites. En effet, le relativisme n'est apparu explicitement que fort tard, à la fin du XVIII^{ème} siècle, et le mot lui-même ne semble apparaître qu'au cours de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, précédé il est vrai par « historicisme », dont le sens est voisin[6], et qui en constitue une première forme. Auparavant, on trouve évidemment des positions qui en sont peut-être proches, mais qu'il ne faut pas vouloir analyser ou catégoriser à tout prix avec des concepts contemporains. Ainsi, le sophiste Protagoras soutenait que « sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre. ». On peut prendre cette affirmation comme relativiste, mais on peut tout aussi bien -les deux interprétations ne s'excluent pas- y voir une première formulation de la pensée dialectique à cause de l'importance de la contradiction, qui ne joue pas un rôle particulier dans le relativisme actuel. Inversement, pour Platon, la réalité des idées leur

donne évidemment une valeur absolue, universelle.

Dans les religions primitives, il semblerait que chaque peuple ait eu ses dieux. Même chez les Hébreux, le dieu unique n'était encore que le Dieu d'Israël. Ce n'est que peu à peu, avec les Prophètes, qu'il a pris une valeur universelle, idée reprise par le christianisme, puis par l'islam. Le mythe de Babel nous dit que les différences sont le résultat d'une malédiction divine, et le rôle du Messie, dans la conception juive, sera de rétablir l'unité du genre humain.

Le Moyen-âge chrétien sera donc universaliste. Saint Paul avait proclamé qu'« il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » (Galates 3.28). L'idée même d'un dieu unique, créateur de l'univers, source de toute connaissance et de toute morale, est à l'opposé du relativisme. Les païens, les juifs, les « mahométans » sont dans l'erreur, et il faut les convertir pour leur salut, ou les condamner. Tout être humain peut -doit- devenir chrétien. De façon plus précise, Thomas d'Aquin, par exemple, ne doute pas de l'existence d'un droit naturel, auquel il consacre une part importante de son oeuvre. C'est d'ailleurs chez les juristes, dans leurs réflexions sur les fondements du droit naturel et ses relations avec le droit positif, qu'on peut éventuellement trouver quelques antécédents aux discussions modernes sur le sujet.

C'est toutefois Montaigne qui est souvent mentionné comme un des premiers relativistes. Par ses propres observations ou par les récits des voyageurs, il constate la grande diversité des usages, et cherche à les expliquer plutôt qu'à les juger, car il remarque qu'on condamne souvent comme barbares des coutumes simplement différentes des siennes. On peut rapprocher cette volonté de compréhension d'autrui du relativisme, mais ce qu'il désapprouve surtout, c'est ce qu'on appellerait aujourd'hui l'ethnocentrisme, le fait d'accorder à ses propres valeurs ou usages une valeur universelle : « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». D'ailleurs, il revient à une forme d'universalisme quand, par un retournement qui va se développer plus tard dans les évocations du « bon sauvage », il s'appuie sur cette diversité pour critiquer les coutumes de son propre pays. Pendant les siècles suivants, de nombreux auteurs, comme La Bruyère ou Diderot, et plus récemment, dans un esprit tout différent, certains tiers-mondistes, accorderont le même intérêt bienveillant aux autres, de préférence lointains, et les donneront en exemple.

Le cas de Pascal est très différent et plus complexe. Son célèbre « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » semble typiquement une affirmation relativiste. Mais pour lui la religion chrétienne a évidemment une valeur absolue, et ses allusions à la diversité des coutumes et des jugements ne lui servent qu'à montrer la faiblesse de l'esprit humain. Il est en même temps conscient qu'on peut toujours lui objecter que chacun reste fidèle à la religion dans laquelle il a été élevé, et que lui-même n'y échappe pas, argument typiquement relativiste. Pascal est alors confronté à la nécessité de trouver des arguments qui dépassent « la coutume », donc ayant une valeur universelle, ce qui l'amène non à une argumentation rationnelle (« le chrétien ne peut pas rendre raison de sa foi »), mais au pari, qui représente d'ailleurs une autre forme de rationalité.

La pensée des Lumières fournit le premier exemple élaboré d'un universalisme qui n'est plus religieux, mais qui se veut fondé sur la Raison, et donc doit s'imposer à tous. Elle a été précédée, mais avec un impact beaucoup plus limité, par les conceptions du droit naturel moderne, qui n'est plus fondé sur la foi, mais sur la Nature. Mais c'est alors qu'apparaissent, par réaction, les premières expressions d'un relativisme moderne, qui se développera avec le romantisme, surtout allemand7, et, plus politiquement, mais ces aspects sont liés, avec la pensée contre-révolutionnaire. Durant la dernière décennie du XVIII^{ème} siècle, et même longtemps plus tard, on sera à la fois pour ou contre les Lumièreset pour ou contre la Révolution.

La philosophie des Lumières a été universaliste et rationaliste, ces deux aspects étant solidaires, puisqu'elle admettait que la raison est commune à tous les hommes. La première Déclaration des Droits de l'Homme, qui en est une expression, se voulait universelle En France, les premières critiques des Lumières se sont exprimées au nom d'un autre universalisme, religieux, opposé à l'universalisme rationaliste et humaniste, opposition qu'on retrouve encore aujourd'hui. En revanche en Allemagne apparaissent des critiques plus fondamentales, dont l'influence s'exercera longtemps et qui constituent une des sources du relativisme.

Leur première expression se trouve dans l'ouvrage de Herder « Une autre philosophie de l'histoire » (1774), qui a eu une influence considérable. C'est un auteur difficile, plein de contradictions, et qu'on a compris de façons très diverses, contradictoires elles-aussi. Ce qui semble en avoir été le plus retenu, ou en tout cas ce qui a eu le plus d'influence, c'est son attaque contre l'idée de progrès, essentielle dans la pensée des Lumières. Pour lui, croire à un progrès continu, c'est juger les époques passées avec nos propres critères, érigés en absolu, et donc ignorer ou mépriser le passé. On ne peut pas juger une époque, on dirait aujourd'hui une culture, de l'extérieur. Il en est de même pour les nations : façonnées par l'histoire, elles ont chacune leurs spécificités, dont le rationalisme des Lumières ne tient aucun compte, si ce n'est éventuellement comme obstacles à surmonter. Les principaux thèmes du relativisme sont déjà présents : l'importance des différences, l'impossibilité de les juger, le rôle de l'histoire, le refus de l'abstraction. Ce qu'on a appelé alors l'historicisme est bien un relativisme. Mais, sous sa forme actuelle, il n'accorde pas une place aussi centrale à l'histoire comme source de différences.

Mais Herder ne s'arrête pas là. Pour lui, ce qui est vrai des époques historiques l'est aussi des nations, produites par l'histoire. Influencé par Leibniz, il les assimile à des monades, unités indivisibles et fermées sur elles-mêmes. Les individus ne sont que des éléments d'un ensemble qui les englobe et les transcende. Même si, en même temps, il rappelle l'appartenance de chacun à l'humanité, il formule les bases de ce que seront les thèmes essentiels du nationalisme : les nations sont radicalement différentes les unes des autres, les contacts entre elles n'étant ni possibles ni souhaitables, les individus qui les composent, unis par une langue et une culture communes, leur étant entièrement subordonnés et déterminés par elles. Pour cela, on a présenté Herder comme un précurseur du nationalisme allemand, voire du racisme, ce que d'autres commentateurs ont contesté. Certes, Herder n'était pas nationaliste au sens moderne

du terme, ce qui n'aurait eu d'ailleurs aucun sens à son époque. Mais par son insistance sur les spécificités de chaque culture, il a fourni un cadre de pensée et des arguments au nationalisme ultérieur.

Certains de ces arguments, particulièrement la critique de l'abstraction universaliste, vont nourrir une bonne partie des attaques contre la Révolution française. Les « Considérations sur la Révolution en France », de l'Anglais Burke (1790), sont une critique particulièrement violente de l'intention, attribuée aux révolutionnaires, de vouloir construire une société rationnelle en partant de zéro, donc en négligeant les traditions, produites par l'histoire et qui constituent l'essentiel de ce qui fait une nation. Burke ne peut pas être considéré comme un relativiste au sens strict : il n'aborde pas le thème des différences et de leur comparaison. Mais il s'en rapproche par sa critique de l'abstraction et par son insistance sur la tradition. On se trouve dans le même univers de pensée.

Joseph de Maistre, un des principaux théoriciens français de la Contre-révolution, affirme dans une phrase souvent citée : « Il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; mais quant à l'*homm*e je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie. » (Considérations sur la France, 1796). Comme Burke, il reproche à la Constitution républicaine de ne s'adresser qu'à des hommes abstraits, dépouillés de leurs caractères concrets et coupés artificiellement des groupes dont ils font partie et de leur histoire. Cette idée s'est perpétuée. Un siècle plus tard, on la retrouve dans la distinction que fait Maurras entre le *pays légal* et le *pays réel*. Paradoxalement, elle apparaît de nouveau après 1968 chez Sartre (1973) et certains gauchistes anarchisants qui refusent des élections ne prenant en compte que des individus coupés de leur cadre social, (sérialisés, pour reprendre le vocabulaire sartrien) coupure rendue visible, matériellement et symboliquement, par l'*isoloir*. « Tous les électeurs font partie des groupements les plus divers. Mais ce n'est pas en tant que membre d'un groupe, mais comme *citoyens* que l'urne les attend. L'isoloir, planté dans une sale d'école ou de mairie, est le symbole de toutes les trahisons que l'individu peut commettre envers les groupes dont il fait partie ». Mais, dans ce contexte, les groupes concrets sont en premier lieu les classes sociales, complètement ignorées par les nationalistes.

Dans cette perspective, relativisme et nationalisme peuvent se confondre. Pas le nationalisme de la Révolution française, qui se voulait porteur de valeurs universelles, mais celui qui met l'accent sur les spécificités, et donc les différences. Ce qui importe, c'est le refus de l'universalisme, considéré comme abstrait, éloigné des réalités issues de l'histoire et de la tradition, « de la terre et des morts » comme le résumait Barrès ou, comme on le disait plus volontiers en Allemagne, du « sang et de la terre » (Blut und Boden). Le nationalisme ainsi compris n'a rien d'une adhésion rationnelle, c'est un sentiment d'appartenance très fort, dont la spécificité peu l'apparenter à un relativisme.

À la fin du XIX^{ème} siècle, un nouveau relativisme apparaît, dans un contexte très différent, celui de l'anthropologie. Jusqu'alors, on avait une conception évolutionniste de la diversité des sociétés, fondée sur l'idée d'un progrès plus ou moins unilinéaire, allant

des primitifs aux civilisés, les Européens, bien entendu. C'est cette marche vers la civilisation et le retard des « primitifs » qui a constitué le principal argument humaniste pour justifier la colonisation. Mais autour de Franz Boas, des anthropologues refusent cette conception et estiment que toutes les cultures ont une égale dignité, et qu'on ne peut pas en juger une avec les critères d'une autre, retrouvant, probablement sans les connaître, les arguments de Herder.

C'est donc bien un relativisme, mais alors que celui dont il a été question auparavant mettait en avant la séparation entre les cultures ou les nations, celui-ci insiste sur le respect des autres, et la nécessité de comprendre une culture de l'intérieur. Mais ce relativisme est difficile à maintenir jusqu'au bout. On résiste mal à la tentation de porter des jugements de valeur. Une des principales disciples de Boas, Margaret Mead, lorsqu'elle décrit les mœurs des Samoans (1928), montre leurs spécificités, mais laisse entendre que les Américains feraient bien de les imiter. Le « bon sauvage » a la vie dure.

Au nom du respect des cultures et de leur diversité, la plupart des anthropologues vont refuser d'avaliser tout ce qui leur semble passer outre aux spécificités des sociétés qu'ils étudient. C'est ainsi, par exemple, que certains d'entre eux refusent de s'associer aux campagnes contre les mutilations sexuelles, en particulier l'excision, au nom de la culture propre des peuples qui les pratiquent, et du refus de leur imposer nos propres normes d'occidentaux (par exemple, Lefeuvre, 1988). Mais cette position extrême est difficile à tenir et reste minoritaire. Comme toutes les formes de relativisme, celle-ci a ses limites et ses difficultés. Nous y reviendrons

On le voit, ce relativisme humaniste peut entrer en contradiction, autant que l'autre, mais pour de toutes autres raisons, avec, par exemple, la conception des droits de l'homme qui, dès leur première formulation en 1789, se sont voulus universels. Les uns s'y opposent au nom des droits de la société, ou de Dieu, les autres au nom du respect de chaque culture. Les droits de l'homme, ou d'autres aspects de la morale en principe admise en Occident, apparaissent comme propres à une culture particulière, individualiste, et vouloir les imposer au reste du monde est ressenti comme la manifestation d'un ethnocentrisme ou, pire, d'un impérialisme déguisé en universalisme[8].

Durant toute la période que je viens de résumer, disons à peu près entre 1770 et 1970, le problème n'est pas de se situer explicitement par rapport à universalisme ou au relativisme. Ces termes eux-mêmes ne sont guère utilisés. Ce ne sont pas eux qui font problème, mais la nation, la culture, la civilisation, l'histoire, les droits de l'homme et c'est maintenant qu'on peut interpréter rétrospectivement les positions par rapports à ces notions en fonction de l'opposition qui nous occupe et nous guide ici.

Certes, depuis Hegel, de nombreux philosophes discutent de l'historicisme et de l'histoire, mais ils s'interrogent sur le déterminisme historique, le sens de l'histoire, son intelligibilité, beaucoup moins sur les différences qu'elle peut engendrer. Certes, il y a des exceptions, mais marginales. Par exemple, l'ouvrage de Leo Strauss « Droit naturel

et histoire », qui date de 1953, est une attaque violente et argumentée contre l'historicisme et un plaidoyer en faveur de la nécessité d'un droit naturel, en fait d'un universalisme éthique. Mais, bien que traduit très rapidement en français, il a eu peu d'influence à l'époque : le contexte idéologique était alors favorable au marxisme, dans une interprétation sinon relativiste (y échapper est un problème pour les théoriciens marxistes), du moins accordant un rôle central à l'histoire. Ce n'est que plus tard que cette problématique a pris de l'importance, et Leo Strauss est maintenant considéré comme un penseur majeur, principalement par des conservateurs, qui trouvent dans l'affirmation de valeurs universelles le fondement et la justification de leur lutte contre l'évolution actuelle, ce qu'ils considèrent comme le laxisme contemporain lié au relativisme, et un abandon des « vraies valeurs ».

Un tournant s'amorce vers le début des années 70. Des philosophes et, ce qui nouveau, des sociologues (et aussi des anthropologues, mais dans une perspective nouvelle), se disent explicitement relativistes (Barnes, 1974, en est une des premières expressions en tant que sociologue, puis Feyerabend, 1975, Bloor, 1976 comme philosophes). Ils ne se contentent plus, comme jusqu'alors, de constater les différences et de les valoriser, ils cherchent à les expliquer. Plus exactement, sous l'influence du marxisme, et des sciences sociales en général, ils croient à la détermination sociale des connaissances et des normes et cherchent à la montrer empiriquement ou logiquement. Mais au lieu d'aller étudier des populations lointaines, c'est au cœur de notre culture, dans ce qu'elle a de plus spécifique, qu'ils vont chercher des différences irréductibles : chez les chercheurs scientifiques. Ils prennent pour objet la connaissance scientifique, le meilleur exemple d'une connaissance qui se prétend objective. Si, comme le soutiennent ces sociologues, les connaissances dépendent du contexte socio-historique dans lequel elles sont produites, alors elles ne peuvent pas prétendre avoir une valeur universelle. Les philosophes, eux, argumentent sur les difficultés logiques des relations entre l'expérience, les conclusions qu'on peut en tirer et la généralisation théorique. Il y a là évidemment matière à controverse, et elle se poursuit. On va jusqu'à parler de « science war ».

À peu près en même temps se développent, surtout aux États-Unis, des revendications « communautaristes ». Des groupes minoritaires ou dominés réclament non seulement l'égalité des droits, et parfois de bénéficier d'une discrimination positive, mais aussi d'être reconnus dans leur spécificité. En réponse à ces demandes, de nombreuses universités mettent en place des départements consacrés à l'étude des cultures de groupes minoritaires et/ou dominés, qui refusent la culture dominante dont ils nient la valeur universelle. Et ici aussi, des philosophes interviennent et théorisent ces revendications, critiquant, comme d'autres l'ont fait longtemps auparavant et dans un autre contexte, l'idée d'un individu séparé des groupes auxquels il appartient, et la croyance en une culture universelle. D'autres justifient ces revendications au nom d'un « droit à la différence ».

Sur un plan plus intellectuel, le relativisme est maintenant explicité, théorisé. Sous les influences simultanées, parfois contradictoires, mais sur ce point convergentes, de la psychanalyse, du marxisme, du structuralisme, plus généralement des sciences

sociales, on met en cause, d'une part l'idée même d'un sujet conscient, source de ses pensées et de ses désirs, et d'autre part la croyance à la possibilité d'une connaissance objective. Malgré leurs différences, Marx, Freud, Nietzsche sont réunis sous l'étiquette des « Maîtres du Soupçon ».

L'individu autonome est alors considéré comme une illusion idéologique. Pour les psychanalystes, il est mu par son inconscient. Pour les marxistes et pour beaucoup de sociologues, ce qui est réel, c'est le social. Le titre du livre de deux sociologues, Berger et Lückman (1967) qui a eu un grand succès chez les spécialistes, résume bien ce point de vue : *The Social Construction of Reality.* Le champ de ce qu'on cherche à montrer être socialement ou historiquement déterminé s'élargit. Tels qu'ils s'exprimaient dans les années soixante et soixante-dix, ces points de vue ont suscité des fortes réactions de rejet, en général au nom du réalisme ou d'une forme d'individualisme, mais il en reste un relativisme qui n'est pas toujours pleinement assumé, mais qui reste influent.

La psychologie expérimentale, en montrant que la perception n'est pas simple enregistrement, mais un processus actif, où interviennent les attentes et les présupposés de celui qui perçoit, a pu contribuer à rendre moins évidente l'idée d'une connaissance objective immédiate

Les historiens ont exercé dans le même sens une influence semblable, vraisemblablement sans le vouloir. L'École des Annales, en abandonnant l'histoire événementielle, et en prenant pour objets les modes de vie et les sentiments (la famille, la sexualité, l'enfance, la sociabilité, la santé, la mort…), a montré que ce qui nous semble aller de soi, être naturel, a en fait varié au cours de l'histoire, est donc historiquement déterminé. Auparavant, on avait déjà eu les récits des voyageurs qui rapportaient des pays lointains des descriptions de mœurs et de croyances étonnantes. Mais qu'ailleurs on vive autrement que nous n'a rien d'étonnant. Il est beaucoup plus perturbant d'apprendre que notre propre façon de vivre, nos croyances, nos usages n'ont pas toujours été les mêmes et ne peuvent donc pas être considérés comme des absolus, comme naturels. L'évidence de ce que nous avons sous les yeux ne peut plus être un critère de valeur et de stabilité. Le champ du « naturel » rétrécit.

Des philosophes qui n'emploient pas le mot « relativisme » développent des points de vue très semblables et exercent une influence considérable : Foucault avec l'idée d'épistémé plongée dans l'histoire, Derrida avec la déconstruction qui ramène les connaissances à des textes, l'insistance sur la connaissance qui est discours et qui est rendue possible par des discours, contribuent à un contexte où toute idée d'universel, d'absolu, de stable et échappant au contexte social est considérée avec réticence. D'une façon générale, ce qu'on a appelé, d'un terme aux connotations multiples, post-modernisme, désigne tous ces refus ou ces méfiances. Mais il y a aussi, bien sûr, une réaction à la fois universaliste et de réhabilitation de l'individu, dont en France le représentant le plus visible est probablement Finkielkraut (1987), à qui l'on peut ajouter Ferry et Renaut (1987).

En France, le relativisme culturel a été invoqué vers 1975-1980 par la Nouvelle Droite

pour s'opposer à l'accueil des immigrés, considérés comme impossibles à intégrer, puisque appartenant inéluctablement à des cultures autres, avec lesquelles aucun contact n'est possible. L'exclusion n'est plus préconisée au nom de la race, comme auparavant, mais de la culture, et ses partisans peuvent donc avec raison refuser d'être considérés comme racistes, mais les conséquences, et probablement les motivations, sont semblables. Avec toutefois une différence, au moins en paroles : alors que la plupart des racistes établissaient une hiérarchie des races, supérieures ou inférieures, les partisans de l'exclusion au nom de la culture affirment, en bons relativistes, ne porter aucun jugement de valeur9. Ils se contentent d'affirmer l'existence de différences insurmontables. Finalement, il s'agit toujours d'exclure. On trouve le même point de vue, avec un autre vocabulaire, dans l'extrême-droite actuelle, qui s'affirme « identitaire » et veut lutter pour le respect de l'identité européenne ou, selon les cas, nationale. En même temps, mais à l'extrémité opposée du spectre des positions politiques, on commence à réclamer le « droit à la différence », avec des conclusions très différentes : il ne s'agit plus d'exclure, mais de vivre ensemble avec nos différences.

La simultanéité de l'apparition ou du renforcement de ces diverses formes de relativisme est-elle fortuite ? Rien n'indique en tout cas une influence directe des unes sur les autres, sauf peut-être par l'exemple fourni par les premiers groupes qui ont revendiqué d'être reconnus dans leur spécificité. Mais elles ont peut-être des causes communes, comme par exemple le développement d'une sensibilité libertaire non explicitée, (très différente de la pensée des théoriciens de l'anarchisme) qui considèrerait tout absolu comme potentiellement répressif. Mais ce n'est qu'une hypothèse, certainement insuffisante car elle n'expliquerait qu'une des formes du relativisme alors que, comme nous l'avons déjà suggéré, le relativisme peut aussi être autoritaire Comme l'universalisme, il peut avoir des conséquences très diverses. Une autre explication de ces développements pourrait être cherchée du côté du déclin des grandes croyances politiques ou religieuses. Plusieurs facteurs ont pu jouer simultanément.

Difficultés et contradictions

Le relativisme comme l'universalisme, sont des positions intellectuellement défendables. Mais peut-on *vivre* en relativiste ? Mener une politique sur de telles bases ? Peut-on ne pas avoir de convictions, ou en avoir et ne pas les croire supérieures aux autres ? Estimer savoir quelque chose, et ne pas penser que ceux qui croient autre chose sont dans l'erreur ? C'est difficile, sauf à minimiser l'importance de ces différences, n'être relativiste que pour le secondaire, le mineur, relativisme banal qui est le fait de chacun et qui n'a pas besoin d'être théorisé. Ou alors se manifestera une indifférence générale, qui accompagne certaines formes d'individualisme qui semblent se développer, mais qu'il est difficile de maintenir dès que les enjeux deviennent importants. Il faut noter, d'ailleurs, que les auteurs qui se disent explicitement relativiste ne semblent pas se poser ce genre de question, et n'abordent que très

rarement le problème des conséquences de leur position. Ils se contentent d'argumenter en sa faveur.

Récemment, on a répété des expériences de psychologie sociale plusieurs années après qu'elles aient été réalisées pour la première fois, après quarante plus tard pour certaines (par exemple Paicheler, Flath, 1988 Flieller, 199 ?). Résumés très grossièrement, les résultats ont montré qu'on est moins influençable qu'avant, et en même temps qu'on cherche moins à influencer les autres : « crois ce que tu veux, je ne chercherai pas à te faire changer d'avis, mais de ton côté il est inutile de chercher à me convaincre, tu n'y arriveras pas. Et d'ailleurs, quelle importance ? ». Cette forme de relativisme d'indifférence, souvent confondue avec la tolérance, n'est probablement possible que pour des croyances ou des valeurs peu explicites, peu structurées, et qui ne sont pas soutenues par un groupe, même si en fait elles peuvent être partagées. Que, dans ces expériences, des opinions résistent à certaines tentatives d'influence ne signifie toutefois pas qu'elles soient stables ou qu'on en soit pleinement convaincu. Il semblerait plutôt qu'on estime sans intérêt d'en discuter : à quoi bon, puisqu'on n'a pas de critère solide[10] pour trancher ?

On peut peut-être ne pas avoir, en principe, de convictions fortes, mais on ne peut pas toujours suspendre son jugement ; quoi qu'on pense théoriquement, il y a des décisions à prendre, des actions à entreprendre. Faute de véritable justification, le relativiste se rabat souvent sur la tradition. Ce peut être simple inertie : on a la religion de ses parents, on est attaché à son pays parce qu'on y est né, on respecte les usages qu'on a toujours vu pratiquer… Mais ce recours à la tradition peut être beaucoup plus réfléchi. Nous avons vu qu'elle jouait déjà un rôle central dans les attaques des contre-révolutionnaires non-religieux à l'égard de la République, ceux qui n'invoquaient pas la Providence ou la volonté de Dieu.

Mais on peut être surpris de voir Feyerabend (1975, 1987), un philosophe contemporain relativiste, qui se dit anarchiste, et soutient que « tout se vaut » en méthodologie scientifique, se rabattre sur la tradition pour savoir ce qu'on peut enseigner. En véritable anarchiste, il préconise la » séparation de la science et de l'État », et donc cherche à minimiser le rôle de l'État dans la détermination des programmes d'enseignement, sans pour autant enseigner n'importe quoi. Sa réponse à ce dilemme est caractéristique : pour lui, comme pour Burke près de deux siècles plus tôt, la tradition est ce qui a surmonté les épreuves du temps et a acquis de ce fait plus de légitimité que des constructions rationnelles artificielles. Toutefois, Feyerabend, contrairement à Burke et aux autres contre-révolutionnaires, ne condamne pas celles-ci, il les met sur le même plan. C'est en cela qu'il est relativiste, et que Burke ne l'est pas. Il soutient par exemple la revendication de certains chrétiens fondamentalistes de voir enseigner le point de vue créationniste, fondé sur une lecture littérale de la Bible, en lui consacrant en classe la même durée qu'à la théorie de l'évolution. De même, de façon peut-être provocatrice, il ne voit pas d'objection à ce que l'astrologie soit enseignée dans les universités, parce que c'est une tradition qui remonte très loin, même si, regrette-t-il, elle a fortement dégénéré depuis ses débuts. Sans que ce soit explicitement dit, il y a sous-jacent à cette invocation de la tradition une forme

d'évolutionnisme sommaire, l'idée de la sélection du meilleur : la tradition, c'est ce qui a été capable de survivre sur une longue période, elle a donc de la valeur, comme l'évolution naturelle assure la sélection du plus apte.

C'est en défendant les cultures autres que la sienne, en refusant de croire que celle-ci est supérieure, que le relativiste devrait être le plus à l'aise. Quoi de plus respectable ? et c'est dans l'air du temps. Mais il risque de se heurter à des coutumes difficilement acceptables pour des occidentaux : cannibalisme, sacrifices humains ou, à notre époque, où donc la neutralité est difficile, la pratique de l'excision ou de certains châtiments comme les mutilations des voleurs ou les lapidations pour adultère. Notre révulsion devant ces pratiques n'est-elle que l'expression de nos propres valeurs ? Refuser de les respecter n'est-il que la manifestation de notre ethnocentrisme ? Ces coutumes ont un sens dans les cultures où elles sont admises, ceux qui les pratiquent ne sont pas des méchants, et ils y sont attachés. En luttant contre elles, ne risque-t-on pas de perturber gravement les sociétés où ces pratiques sont importantes, en leur imposant les nôtres ? Plus proches de nous, les camps d'extermination n'étaient-ils pas l'expression de la culture nazie ? Malgré ces arguments, peu de relativistes accepteront de maintenir jusque là leur position, bien que quelques anthropologues qui ont refusé, par exemple, de s'associer aux campagnes contre l'excision ont été très minoritaires.

On rencontre ici le problème de la tolérance et de ses limites. Un relativiste cohérent ne devrait-il pas être naturellement tolérant ? Il faut toutefois distinguer le *relativisme*, qui, en principe au moins, refuse de juger faute de critère, de la *tolérance* qui juge, désapprouve (on ne parlera évidemment pas de tolérance quand on approuve), mais refuse certains modes d'action, étatiques en particulier, de lutter contre ce que l'on condamne. L'apostrophe bien connue de Voltaire disant à un de ses adversaires » Je me battrai à mort contre vos idées, mais je me battrai aussi à mort pour que vous puissiez les exprimer » représente parfaitement une tolérance qui n'a rien de relativiste. La tolérance n'interdit pas la critique, ni le débat. Canto-Sperber et Ogien (2004) insistent sur le caractère paradoxal de la tolérance, ce qui les amène à en donner, peut-être avec ironie, une définition caricaturale : « tolérer, c'est considérer qu'il est moralement bon d'accepter une chose qu'on juge être moralement mauvaise ». Dans ce cas, pourquoi juger ? Voltaire, lui, n'acceptait pas ce qu'il désapprouvait. Saint-Just était plus radical : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ! ».

Qu'en est-il alors du relativiste ? N'ayant pas de raisons de désapprouver, il devrait pratiquer une tolérance de fait, qui ne résulte pas, comme celle de Voltaire, de convictions éthico-politiques fortes, mais du refus de juger, refus qui peut aller jusqu'au renoncement à toute manifestation d'esprit critique. Mais peut-on vivre dans une indifférence permanente, avoir des opinions, des valeurs (on ne peut pas s'en passer complètement), tout en pensant qu'elles n'ont pas plus de justification que des opinions différentes, voire contraires ? Vivre en relativiste cohérent est certainement plus difficile que de le soutenir intellectuellement. D'ailleurs, il ne me semble pas que les intellectuels relativistes, ceux qui affirment dans leurs écrits ce point de vue, vivent autrement que les autres. La traduction en actes se situe à d'autres niveaux, que nous verrons plus loin, à propos, en particulier, du communautarisme.

La position de l'universaliste pourrait sembler a priori plus confortable : elle implique des convictions sur lesquelles il doit pouvoir s'appuyer. Mais il se trouvera constamment confronté à des personnes ou à des groupes qui ne les partagent pas, qui ont leurs propres convictions dont ils sont aussi persuadés de leur valeur universelle. De son point de vue, il doit estimer qu'ils sont dans l'erreur même s'il peut leur trouver des excuses. Va-t-il alors tenter de les convaincre ou de les combattre ? Par quels moyens ? Ou, si le rapport de forces ne lui est pas favorable, devra-t-il se résigner à leur existence, peut-être même à cohabiter avec ceux qui ne pensent pas comme lui, et pour cela mettre en avant les points communs plus que les différences ? Ou encore, comme le veut l'idéologie républicaine en France, il pourra ignorer les différences sans les nier, en les renvoyant à la sphère privée, la loi ne connaissant que des individus tous traités de façon identique. Ce n'est que s'il place la tolérance au nombre des valeurs universelles qu'il pourra véritablement accepter l'existence de l'autre, du différent de lui.

Mais l'universaliste peut très facilement tomber dans l'intolérance et céder à la tentation d'imposer à tous sa vérité – pour lui La Vérité. Bien que pour nous, occidentaux du XXI^{ème} siècle, ce soit très différent, ne faut-il pas reconnaître des similitudes entre la volonté de répandre dans le monde entier la démocratie et les droits humains et celle de certains intégristes religieux d'amener toute l'humanité à partager leur foi, ou au moins à se conformer à ses prescriptions ? L'universalisme peut n'être qu'un masque de l'ethnocentrisme. L'amour de l'humanité en général peut amener à condamner et à vouloir éradiquer toute différence, tout particularisme11, et de là à dénier tout droit aux minorités si elles veulent se perpétuer et sauvegarder leurs spécificités. Un universaliste peut être un humaniste bienveillant, plus sensible à l'unité de l'espèce humaine qu'aux particularités, ou un croyant (à une religion, à une nation, à une idéologie…) prêt à se battre pour imposer sa foi, puisqu'il est persuadé qu'elle vaut pour tous.

Si le relativisme est difficile à maintenir en toutes circonstances, il a intellectuellement un point fort, bien que négatif : la difficulté des universalistes à justifier leur point de vue. Ceux-ci n'ont aucune peine à montrer la *nécessité* de valeurs absolues, acceptées par tous, pour le bon fonctionnement de toute société, et même du monde entier. Mais comment les connaîtra-t-on, et au nom de quoi les justifiera-t-on ? Dans le domaine des connaissances, on peut invoquer les preuves scientifiques, en principe publiques et reproductibles. Mais dans le domaine éthique ?

Les justifications avancées ne manquent pas : l'évidence, la raison, l'intérêt bien compris, une révélation… Pendant longtemps, on a invoqué la nature, divine ou humaine, d'où, par exemple, l'expression « droit naturel ». Mais jusqu'à présent aucune des justifications avancées ne semble avoir convaincu tout le monde. Pourtant les affirmations ne manquent pas. Par exemple, l'Internet Encyclopaedia of Philosophy, article Moral relativism, soutient que, pour exister, une société doit admettre trois principes : il faut s'occuper des enfants, ne pas mentir et ne pas tuer. Il est probable que toutes les sociétés acceptent ces normes, en tant que principes, mais il est certain qu'elles admettent aussi des exceptions, ce qui prouve qu'on respecte des valeurs qui

leur sont supérieures auxquelles elles doivent être sacrifiées. Il n'est pas difficile d'en citer des exemples : à la guerre, on a non seulement le droit, mais le devoir de tuer ; la défense de la patrie ou d'une conviction est alors une valeur supérieure. Ces trois principes ne sont sûrement pas suffisants pour fonder une éthique universelle, même si on peut les juger nécessaires. Plus généralement, la Déclaration *Universelle* des Droits de l'Homme adoptée par l'ONU en 1948 prétend codifier ce qui devrait être une morale partagée par tous les états. Tous les pays l'ont ratifiée (c'est une condition pour pouvoir adhérer à l'ONU), mais rares sont ceux qui les respectent intégralement, et certains les critiquent ouvertement, au nom de leur histoire et de leur culture. Ces problèmes sont d'autant plus compliqués qu'on peut distinguer, nous l'avons déjà dit, plusieurs universalismes : rationaliste, religieux, idéologique. Si chacun prétend détenir une vérité valable pour tous, les conflits deviennent très probables.

Posés en termes théoriques généraux, les problèmes du relativisme comme ceux de l'universalisme, dès qu'on quitte le domaine des idées et qu'on passe à la pratique, peuvent sembler insolubles. En caricaturant à peine, on peut dire que l'universaliste ne peut pas justifier les points de vue qu'il prétend pourtant valables pour tous, et le relativiste ne peut pas agir. Toutefois, la possibilité, que nous avons mentionnée plus haut, de ne pas avoir la même position selon le domaine ou le niveau permet d'échapper à certaines de ces difficultés A ma connaissance, ceux qui soutiennent intellectuellement des positions relativistes ne vivent pas autrement que les autres. Comme souvent devant des obstacles théoriques, on bricole des solutions pratiques Nous aurons l'occasion d'en passer quelques-unes en revue. Et personne n'est obligé d'être parfaitement cohérent.

On peut souhaiter un universalisme dont la tolérance et le pluralisme seraient des valeurs majeures. Mais il peut aussi servir de justification à l'ethnocentrisme et écraser les différences, annihiler les minorités, justifier l'intolérance, qui est facilement une caractéristique de l'universalisme religieux. De même, le relativisme peut amener au respect de l'autre, mais aussi enfermer les individus dans leur groupe, justifier le nationalisme ou le rejet des droits de l'homme, et saper l'idée-même d'une humanité unique et de la possibilité de valeurs communes. Les dérives sont toujours possibles des deux côtés. Mais n'est-ce vraiment que des dérives ? Ces difficultés ne sont-elles pas consubstantielles aux deux positions ?

On peut remarquer que, bien que les positions universalistes ou relativistes aient des retombées politiques évidentes, elles ne coïncident pas avec l'opposition gauche / droite[12]. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le relativisme a son origine dans la pensée contre-révolutionnaire et le nationalisme, dans la contestation de l'idée de progrès, ce qui le situerait à droite. Mais le respect des différences serait maintenant plutôt de gauche. La foi en des valeurs universelles peut se trouver associée à des politiques opposées. L'exemple du communautarisme, et des controverses à son propos, montre que si le relativisme peut le justifier au nom du respect des minorités et du refus d'imposer une culture qui n'est qu'une parmi d'autres, il peut aussi justifier un nationalisme qui refuse toute différenciation à l'intérieur du pays et insiste sur l'impossibilité de contacts ou même de compréhension entre cultures différentes, voire

de passer d'un groupe à un autre. Mais on peut aussi arguer d'un « droit à la différence » considéré comme ayant une valeur universelle. L'universalisme des Lumières a été un des fondements de la démocratie, mais a aussi servi de justification au colonialisme, alors que le relativisme a incité au respect de toutes les cultures en même temps qu'il justifiait le nationalisme.

Malgré leurs points communs, il y a *de*s universalismes et *des* relativismes.

1 Le marxisme et la psychanalyse échappent à ce type de critique. Tous deux expliquent que, nécessairement, ils rencontreront des résistances et donc des oppositions. En revanche, la pensée des Lumières n'avait d'autre explication à proposer des oppositions qu'elle rencontrait que le poids du passé et de ses superstitions, et surtout l'ignorance.

2 En dehors de ce sens relativement précis, il a souvent le sens de l'égalité de tous les humains. Ainsi il existe dans le christianisme un courant universaliste qui affirme que le Christ a sauvé toute l'humanité par son sacrifice, et donc que tous les humains seront sauvés, quoi qu'ils aient pu faire durant leur vie.

3 Par exemple Strauss (1953), Finkielkraut (1987). Bloom (1987)

4 Une recherche sur Internet, par Google (août 2004) donne les résultats suivants : à partir de « universalism », les 100 premières références ne comprennent que 5 pertinentes, les autres étant consacrées à l'universalisme théologique. Par contre, les 100 premières références obtenues à partir de « relativism » sont toutes pertinentes.

5 On pourrait ajouter à cette liste les classes sociales, mais, en fait, leurs problèmes ne sont jamais traités dans un optique relativiste. Les marxistes, qui estiment que les idéologies sont déterminées par les position de classe, ont fait beaucoup d'efforts pour échapper au relativisme qui pourrait facilement en découler, mais qui serait incompatible avec leur foi dans la science. Peut-être faudrait faire un sort particulier à la situation des castes en Inde, mais nous nous limiterons aux problèmes des sociétés occidentales.

6 Le décalage de près d'un siècle dans l'apparition de ces deux termes est significatif. Les premières différences prises en considération ont été les différences avec le passé européen, qu'on cherchait à réhabiliter face aux idéologies du progrès ; les différences entre cultures étaient ignorées, à moins qu'on ne considère les autres peuples comme évidemment inférieurs, sauvages. Les différences avec eux étaient instrumentalisées, soit pour justifier leur domination, soit pour critiquer l'Occident. La prise en considération, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, de cultures autres pour elles-mêmes a amené à s'intéresser plus aux différences dans l'espace, qu'il n'est plus possible de négliger, qu'aux différences dans le temps.

7 Les Lumières françaises et l'Aufklärung allemande se distinguent en particulier par leur attitude à l'égard de la religion. En France les « philosophes » sont athées,

agnostiques ou au mieux déistes, alors que leurs équivalents allemands restent croyants, ce qui a pu faciliter le passage au romantisme.

8 Ces oppositions n'épuisent pas les critiques des droits de l'homme. On peut être amené à ne pas les respecter,, sans justification théorique, au nom du réalisme, de la raison d'état : face à un adversaire qui ne les respecte pas, ils peuvent paralyser ceux qui s'y tiennent et les mettre en situation de faiblesse.

9 Mais la revue Nouvelle École, organe du GRECE, porte-parole intellectuel de la Nouvelle Droite, en même temps qu'elle développait ce point de vue, publiait des articles exposant favorablement des travaux qui prétendaient prouver l'infériorité intellectuelle génétique des Noirs…

10 On n'est pas influençable dans les conditions habituelles, mais on peut s'attendre à ce que ces indifférents par manque de critères soient sans défense devant des idées ayant un fort attrait affectif, auxquelles ils n'auront aucune conviction à opposer. L'historien et philosophe des sciences A.Koyré (1973) a montré qu'en l'absence d'un cadre de pensée fort, on devient crédule : on n'a rien à opposer à n'importe quelle affirmation, aussi extraordinaire ou invraisemblable soit-elle. L'esprit critique et le scepticisme s'appuient sur des convictions fermes.

11 On trouve un bon exemple de cette condamnation des minorités au nom de l'universalisme dans les œuvres de l'auteur de romans policiers anarchiste Léo Malet. Dans plusieurs de ses romans, l'assassin est membre d'une minorité, juif, tzigane, africain, qui refuse qu'une femme de son groupe aime un Français, et la tue.

12 Bien que l'opposition gauche / droite structure explicitement la vie politique, au moins en Europe, elle ne suffit pas à décrire l'ensemble des différentiations politiques. Les nombreux problèmes qui entraînent des clivages à l'intérieur-même des partis en sont la preuve. En général, les sociologues ou politologues invoquent une deuxième dimension, l'opposition autoritarisme / libéralisme. L'opposition universalisme / relativisme pourrait s'y rajouter.