

Le cœur et la raison

[Universalisme et relativisme]

Le problème de l'« universalisme » et du « relativisme » met en jeu la raison pratique autant que la raison pure, les valeurs autant que les faits, les décisions autant que les constats. Si ce problème apparaît, sous des formes plus ou moins dégradées ou simplifiées, jusque dans nos journaux et sur nos écrans de télévision, ce n'est pas sans motif. L'universalisme et le relativisme impliquent, au moins autant que l'usage de la rationalité scientifique et l'examen des faits, l'idée intuitive que les cultures se font les unes des autres, et finalement la définition, consciente ou non, que les hommes donnent de l'homme. L'universalisme et le relativisme sont moins des concepts ou des théories que des visions du monde.

Ce genre d'affirmation, cependant, risque de faire sursauter, ou simplement sourire les ethnologues, pour qui très souvent le relativisme n'apparaît guère comme une vision du monde, mais bien comme un fait acquis, ou du moins comme la conséquence logique de leurs observations, lesquelles portent sur des cultures dont la diversité paraît manifestement irréductible. Le relativisme

n'est-il pas, en ethnologie, une conquête irrécusable, beaucoup plus qu'une vision facultative du monde ? L'histoire même de cette science n'est-elle pas l'histoire d'un relativisme croissant, de l'abandon progressif des grandes thèses évolutionnistes et universalistes des pères fondateurs ? Il semble bien que le relativisme soit de mieux en mieux établi, de mieux en mieux étayé par les faits ; qu'il relève des faits et non pas des valeurs.

Vu sous cet angle, on pourrait donc penser que le débat est clos. La recherche ethnologique a établi de façon irréversible que toutes les sociétés humaines sont égales en complexité, en intelligence, en richesse relationnelle, en potentiel expressif, en capacités classificatoires. Du même mouvement, elle a souligné toujours davantage, sur ce fonds commun, leurs différences : conception du monde, découpage de ce monde en catégories spatio-temporelles, usage de la rationalité, usage du temps, rapports à autrui, etc. Toutes ces différences, elles aussi, apparaissent comme des constats d'ordre scientifique.

On se demande alors comment l'universalisme pourrait encore revendiquer une légitimité. Comment il se fait qu'existe encore un débat sur ce point. D'où vient que le relativisme, définitivement installé dans son règne par les déclarations de Lévi-Strauss devant l'Unesco (sans parler de celles, encore plus appuyées, que ce même ethnologue fit plus récemment à l'intention des parlementaires français), ce relativisme qui, pour les grands noms de l'ethnologie anglo-saxonne, comme Edmund Leach ou Marshall Sahlins, semble également tenir de l'évidence

indépassable, et qui vise en outre à rien de moins qu'à réconcilier tous les hommes avec tous les hommes en leur apprenant le respect mutuel — que ce relativisme soit aujourd'hui rediscuté, remis en cause, voire battu en brèche.

C'est paradoxal, oui, mais la cause en est pourtant simple. Le relativisme affirme qu'existe, entre les diverses cultures, identité formelle et structurelle, mais incommunicabilité des *valeurs*, intraduisibilité essentielle. Or c'est sur ce terrain que le débat s'est rouvert avec l'universalisme. Ce dernier, une fois débouté de ses prétentions impérialistes ou ethnocentristes, apparaît comme l'espoir maintenu ou renouvelé d'une communication profonde entre toutes les cultures ; une communication des valeurs et pas seulement une équivalence des qualités abstraites, comme le sont la « cohérence » ou la « complexité ». L'universalisme traduit ou voudrait traduire l'espoir qu'en dépit de leurs différences immenses, les diverses cultures aient en partage un fonds d'humanité commune ; en d'autres termes, l'universalisme parie qu'il existe, au-delà des universaux abstraits ou formels, seuls reconnus par l'ethnologie lévi-straussienne, des universaux de valeur et de sens, des universaux sémantiques.

La question mérite au moins d'être posée. Et j'ai tendance à croire que le relativisme extrême, ou le relativisme « absolu », si l'on ose ainsi parler, est fondamentalement en contradiction avec l'élan de pensée au nom duquel est né, singulièrement chez les ethnologues, le relativisme dit « scientifique » : à savoir un élan de reconnaissance de ce qu'il faut bien appeler la *dignité* humaine

universelle. C'est là que gît le mystère : le relativisme lévi-straussien concède qu'il existe chez l'homme des universaux. Mais ces universaux, précise-t-il immédiatement, sont de nature strictement formelle et structurale. Est-ce bien sûr ? N'est-il pas au contraire évident que le souci premier des ethnologues (et d'abord de l'auteur des *Mythologiques*) est de saluer dans toutes les cultures et chez tout homme une égale dignité *morale* ? Je tiens donc pour probable qu'un universalisme « sémantique », voire un universalisme éthique, est partagé, pour ne pas dire promu, fût-ce à leur insu, par les tenants les plus éclairés du relativisme. Je crois que le relativisme, s'il veut échapper à un insupportable paradoxe, doit reconnaître sa propre dimension universaliste.

Constatons en tout cas que le paradoxe ou l'aporie du relativisme, ou peut-être simplement le caractère parfois outrancier de ses formulations, a non seulement soulevé des inquiétudes et donné lieu, ces toutes dernières années, à des interrogations d'ordre éthique, proférées au nom des Droits de l'Homme et de leur visée universelle, mais qu'il a provoqué un véritable retour du balancier idéologique. On assiste ces toutes dernières années à des tentatives explicites de restaurer ou de réhabiliter scientifiquement l'universalisme.

*

Révélateur apparaît à cet égard un livre comme *La fin de*

l'histoire et le dernier homme, de Francis Fukuyama, qui, comme on le sait, tente tout bonnement de réintroduire l'idée de progrès universel et de redessiner les lignes de forces d'un devenir global de l'humanité, par-delà toutes les différences culturelles. Cependant je voudrais réfléchir ici sur un ouvrage qui fit moins de bruit que celui de l'universitaire américain, mais qui se situe sans doute à un niveau philosophique beaucoup plus profond, et mérite assurément toute notre attention : *Les puissances de l'expérience*¹, du philosophe français Jean-Marc Ferry. Ce livre ambitieux et dense renoue, lui aussi, avec des réflexions sur l'Histoire universelle, et, sans méconnaître les acquis de la pensée ethnologique, il n'hésite pas à qualifier le relativisme d'« idéologie dominante de notre culture ». Il affirme que l'Histoire universelle peut être pensée comme telle, même et surtout dans notre aujourd'hui. Pour la raison fondamentale et méconnue que cette Histoire n'est pas une « rhapsodie de mondes culturels qui se succèdent arbitrairement », mais au contraire un univers de la « communication entre les mondes historiques² ». Dans cette formule, le mot important est celui de *communication*. Il nous évoque immédiatement la pensée d'Habermas.

L'idée est que les différentes cultures humaines, si elles ne sont pas complètement coupées les unes des autres comme le voudrait le relativisme, ne s'influencent pas non plus de manière causale ou

¹ Ed. du Cerf, tomes I-II, 1991.

² *Op. cit.*, tome I, p. 200.

mécanique comme le prétendait l'évolutionnisme, mais s'intègrent dans un devenir harmonieux, sensé, et, à certains égards cumulatif. Pourquoi ? Parce qu'elles *communiquent* entre elles. Et si elles communiquent, c'est parce qu'en deçà des différences culturelles, l'unité du monde vécu par toutes les cultures s'atteste dans l'existence universelle du *langage* humain. Le langage considéré non dans son aspect sémantique au sens traditionnel du terme (la conception de Humboldt-Sapir-Whorf, strictement parlant, n'est pas réfutable), mais en tant que structure syntaxique ordonnant le monde, structure elle-même indissociable de notre rapport à autrui, de notre geste de communiquer avec autrui.

Oui, si la communication se révèle possible entre les cultures comme entre les individus et les époques, si les langues humaines peuvent toujours se traduire les unes dans les autres, c'est que la syntaxe et la dimension communicationnelle, pragmatique, « illocutoire » de chaque langue transcende les différences sémantiques entre les cultures³. La grammaire revêt à ce titre une véritable « signification ontologique⁴ ». Toute langue use de modes, de personnes, de temps. Toute langue configure de la même manière fondamentale notre être au monde. On peut ainsi postuler *une* structure du monde vécu, structure qui est celle même de la grammaire universelle. Structure qui ordonne aussi

³ *Op. cit.*, I, p. 153.

⁴ I, p. 9.

bien la représentation du monde que l'action sur le monde et les relations réciproques entre tous les hommes de toutes les cultures. Bref, il peut exister quelque chose comme une « Histoire universelle » parce que les hommes, universellement, communiquent, et que cette communication n'est pas un simple échange d'informations, mais la construction collective du monde par des individus et des cultures qui s'estiment originellement dignes de communiquer.

Cette affirmation, placée sous le signe d'Habermas, d'une raison « communicationnelle » et « pragmatique », à la validité universelle, ne clôt évidemment pas le débat. Mais du moins tente-t-elle de penser la relation des faits et des valeurs, et de répondre aux thèses relativistes sans quitter leur terrain. En effet, le relativisme lévi-straussien postulait préalablement l'existence d'un universel : l'universel purement formel de la logique et de la rationalité abstraite. C'est justement parce que les primitifs ou présumés tels raisonnent aussi bien que les Occidentaux que nous n'avons pas à juger de ce que leurs cultures sont par ailleurs. Sur cet universel abstrait, Lévi-Strauss fonde implicitement l'égale validité de toutes les cultures. Or lorsque Jean-Marc Ferry, après Habermas, invoque la grammaire et la syntaxe universelles pour s'opposer au relativisme, on peut d'abord s'étonner : ne s'agit-il pas là d'universaux tout aussi abstraits que celui de Lévi-Strauss ? Mieux, ne s'agit-il pas des mêmes universaux, dont on avait craint qu'ils ne fussent pas à établir, au-delà de l'égale validité de toutes les cultures, l'égale dignité de tous les hommes ?

Mais précisément, l'entreprise de la « pragmatique universelle » consiste à poser que la syntaxe est sémantique, et que finalement *la grammaire même est éthique* : un universel apparemment formel est en réalité un universel moral. La rationalité même est morale par définition. Par conséquent, proclamer l'universalité de la grammaire et de la logique, cela comportera des conséquences beaucoup plus riches que ne le pensait Lévi-Strauss. Cela signifiera tout simplement qu'au-delà ou en deçà des différences culturelles, il existe une éthique universelle, ou du moins sa possibilité. Ferry prend en somme les relativistes à revers : vous ne pouvez pas, leur dit-il, proclamer votre relativisme sans le détacher sur un fond d'universalisme. Vous décrivez ce fond comme la simple possession universelle de la logique combinatoire ou de la rationalité classificatoire. Mais ce fond n'est ni simple ni neutre, contrairement à ce que vous croyez. Ce n'est pas une affaire de pures capacités épistémiques, c'est une affaire d'exigence éthique. Votre fond neutre est en réalité coloré, éclatant ; ce n'est pas un fait, c'est une valeur. Et s'il en est ainsi, votre culturalisme est alors caduc.

Ferry élabore une solution extrêmement suggestive, pour ne pas dire astucieuse, qui consiste en quelque sorte à tirer le fait vers la valeur (la syntaxe devient sémantique, la grammaire devient éthique) ; il nous transforme tous en M. Jourdain de la morale : dès lors que nous communiquons, nous faisons de l'éthique comme on fait de la prose, sans le savoir. Mais les relativistes dénonceront sans doute, dans ce tour mirobolant, un tour de

passé-passe. Ils douteront que réellement Ferry, après Habermas, puisse les contraindre à se découvrir universellement éthiques. N'y a-t-il pas une pétition de principe là où l'on annonce une démonstration ? Qui dit que la dimension éthique de la communication soit un *fait*, et non pas un acte de foi ? Que cet étrange réinvestissement de la forme par le sens et des structures par les valeurs ne tienne pas du vœu pie ? Il est douteux, par conséquent, que l'autoproclamation de la « raison communicationnelle » porte un coup mortel au relativisme des ethnologues.

*

Ce coup mortel, je crois décidément que les relativistes ne laissent à personne d'autre qu'à eux-mêmes le soin de se le porter. Leur faiblesse réelle, leur contradiction la plus profonde, ce n'est pas tant de méconnaître l'universalité de l'éthique communicationnelle, c'est tout simplement d'occulter à la fois la prétention universelle et la dimension morale *de leur science elle-même*. Ce n'est pas tellement quand ils « communiquent » qu'ils font de la morale sans le savoir, mais tout simplement quand ils obéissent à leur vocation scientifique.

Car enfin la démarche de la science, au nom de laquelle ils purent à la fois repérer des universaux structuraux et syntaxiques et nier les universaux sémantiques ou éthiques, les relativistes ne lui donnent-ils pas, implicitement mais inévitablement une *valeur*

universelle ? Leur science ne se proclame-t-elle pas elle-même comme un universel de valeur ? N'est-il pas extraordinaire que la découverte d'une équivalence de « validité » entre toutes les cultures soit conquise à la pointe de ce que les relativistes eux-mêmes saluent comme un « progrès » de la science, donc, peu ou prou, comme une avancée de la *ratio* occidentale, créditée par conséquent de dégager des vérités générales, objectives, et qui précisément légifèrent sur l'ensemble des cultures ?

La science, c'est-à-dire l'instance même qui a permis aux relativistes de reconnaître l'égalité de toutes les cultures, est une instance ignorée, *de facto*, par la plupart de ces cultures. La science prétend donc bel et bien formuler dans son propre langage la vérité d'autres langages humains qui l'ignorent. N'est-ce pas se poser ainsi comme une valeur éminente et transcendante aux réalités culturelles envisagées ? De cette attitude, sinon ethnocentriste, du moins « ratiocentriste », je donne un exemple tout frais, et qui me paraît fort significatif : actuellement paraît en France une nouvelle *Encyclopédie philosophique*, laquelle se fait une gloire d'avoir, pour la première fois, accueilli dans ses pages « la pensée réflexive des cultures orales et la valorisation de leurs constructions intellectuelles », en annonçant explicitement que cet accueil réalise enfin l'application intégrale et définitive du « principe d'égalité » proclamé par la Révolution française, et resté jusqu'aujourd'hui lettre morte, s'agissant de nos relations avec les cultures sans écriture⁵. Attitude ambiguë, pour ne pas dire

⁵ *L'Univers philosophique*, publié sous la direction d'A. Jacob, PUF, 1989, p. 1439.

naïve dans sa volonté trop appliquée d'échapper à tout ethnocentrisme : introduire dans une encyclopédie philosophique occidentale la pensée des Bantous ou des Indiens d'Amazonie, cela peut entraîner certes une « valorisation de leurs constructions intellectuelles », mais cela peut aussi signifier : voyez, ce sont des humains comme nous, puisqu'ils font de la philosophie autant que les Grecs et les Allemands. N'est-ce pas l'ultime manière que nous avons trouvée de les phagocyter, et de nier leur altérité, jusqu'à l'absurde ? Comment réagirions-nous si des penseurs Azandé disaient des Grecs ou des Allemands : voyez, ils sont humains comme nous, car contrairement aux apparences, ils font aussi de la magie ? (C'est d'ailleurs ce qu'Evans-Pritchard insinuait naguère : les primitifs selon Lévy-Bruhl, remarquait-il, ne se comportent pas d'une manière plus magique que les Occidentaux selon Pareto.)

Parce qu'ils reconnaissent à la science le pouvoir de dégager des faits indiscutables, les relativistes font de la science une *valeur*. Ils se trouvent alors placés devant un choix : ou bien, fidèles à leur propre logique, ils confessent l'ethnocentrisme et l'universalisme impérialiste de leur démarche scientifique, eux qui avaient mis tant d'énergie à combattre ces défauts. Mais alors ils s'auto-détruisent. Ou bien ils estiment que, même monté en épingle par l'Occident, l'universel rationnel, qui leur a permis de relativiser toutes les cultures, n'est pas lui-même relatif ; et que, d'une manière ou d'une autre, il transcende bel et bien les différences humaines.

Je crois qu'ils peuvent sans crime pencher pour cette seconde solution. Pourvu qu'ils reconnaissent dans la science autre chose que la science : rien de moins et rien de plus que *l'une des figures de l'exigence universelle de reconnaissance de l'homme par l'homme*. En d'autres mots, c'est précisément s'ils saluent, dans leur universel formel-rationnel, beaucoup plus que le formel-rationnel, qu'ils éviteront de sombrer dans un universalisme de type impérialiste. La volonté scientifique elle-même qui consiste à trouver des égalités structurales entre les cultures apparaît inséparable d'une volonté éthique de trouver l'égalité tout court entre les hommes. Le rationalisme est un humanisme. C'est bien parce que les ethnologues, Lévi-Strauss en tête, voulaient respecter l'homme dans tout homme, et pas seulement parce qu'ils voulaient corriger des erreurs scientifiques, qu'ils se sont proclamés relativistes.

Quand je dis que le formel-rationnel est plus que le formel-rationnel, est-ce que je ne rejoins pas ici la pensée d'Habermas et de ses disciples dans leur affirmation que la raison « communicationnelle » est une raison morale ? Est-ce que je ne tire pas, moi aussi, la syntaxe vers la sémantique et la grammaire (ou la logique) vers l'éthique ? Pas tout à fait. Les philosophes de la « communication » restent des rationalistes purs. Ils font de la raison la mère de la morale. Pour moi, je voudrais en faire plutôt la fille, ou tout au moins la sœur. La raison n'est pas le soubassement ontologique de notre être, le foyer universel des valeurs, le *primum movens*. Elle n'est qu'une des figures de

l'exigence humaine. Le rationalisme est un humanisme, mais il ne l'est pas automatiquement ni par définition ; nous ne naissons pas à l'âge de raison communicationnelle. Le rationalisme est un humanisme dans la seule mesure où notre humanité, à un certain moment de l'histoire ethnologique et de l'histoire tout court, a choisi, pour des motifs dont on ne pourra peut-être jamais *rendre raison*, la voie du rationalisme.

Naguère, dans un ouvrage intitulé *La ressemblance humaine*, je suis parti, comme le titre le suggère, en quête d'universaux. J'ai placé ma recherche sous l'invocation de Shylock, ce personnage shakespearien qui, pour crier son humanité face à ses persécuteurs, invoque le corps souffrant, le corps sensible de tous les hommes, et cette ressemblance des corps qui entraîne celle des âmes et des esprits : « Un Juif n'a-t-il pas des yeux ? Un Juif n'a-t-il pas des mains, des organes, des proportions, des sens, des affections, des passions ? N'est-il pas nourri de la même nourriture, blessé des mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes moyens, échauffé et refroidi par le même été et le même hiver qu'un chrétien ? Si vous nous piquez, est-ce que nous ne saignons pas ? Si vous nous chatouillez, est-ce que nous ne rions pas ? Si vous nous empoisonnez, est-ce que nous ne mourrons pas ? Et si vous nous outragez, est-ce que nous ne nous vengerons pas ? Si nous sommes comme vous du reste, nous vous ressemblerons aussi en cela⁶. »

⁶ *Le Marchand de Venise*, acte III, scène I, trad. de F.V. Hugo.

Je me suis demandé, sur la foi de ce prodigieux discours, prodigieux d'évidence, mais d'évidence si mal reconnue de par le monde, si les expériences concrètes et communes à toute l'humanité, en tout premier lieu l'expérience de la souffrance physique, ne pouvaient pas nous guider en quelque manière vers la reconnaissance de tous par tous.

Indirectement, je plaçais donc ma confiance dans ce qu'on appelle le Droit naturel ; je prenais pour point de départ, plutôt que la considération de nos pouvoirs classificatoires communs ou notre grammaire universelle, le simple élan qui nous porte vers ce corps souffrant et anonyme dont la vision nous assaille au hasard d'un journal télévisé. L'homme comme être sensible, l'homme qui, sur toute la surface de la terre, ne trouve pas qu'il soit bon d'avoir mal dans son corps ou d'être emprisonné, cet homme-là, et d'abord lui, reconnaît spontanément, avant tout usage de la raison, sa ressemblance avec l'autre homme. La tentative scientifique de reconnaissance de l'égalité universelle n'est-elle pas une simple et magnifique dérivation de ce sentiment premier, dont les grandes traditions religieuses, puis les pensées du Droit naturel se font l'écho depuis bien longtemps ?

Certes la souffrance, les désirs, les besoins, malgré leur évidence irrécusable, ne sont pas des « faits » objectifs, pas plus que rien de ce qui touche à l'homme ; la douleur elle-même ne devient un universel signifiant que si nous décidons qu'elle le sera. Etre universaliste, c'est seulement croire que les différences, certes immenses, entre les cultures, ne sont jamais irréductibles —

si l'on veut bien écouter le cri d'autrui derrière ses paroles. Les universaux, même « sensibles », ne peuvent être reconnus comme on reconnaît une évidence de fait, un théorème scientifique. Ils peuvent simplement être partagés comme on partage une conviction.