

Qui a peur du relativisme ?

Florent Coste, Paul Costey, Eric Monnet

► **To cite this version:**

Florent Coste, Paul Costey, Eric Monnet. Qui a peur du relativisme?. Tracés : Revue de Sciences Humaines, ENS Éditions, 2007, Faut-il avoir peur du relativisme ?, pp.5-22. hal-00813315

HAL Id: hal-00813315

<https://hal-pjse.archives-ouvertes.fr/hal-00813315>

Submitted on 7 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.





Qui a peur du relativisme ?

Florent Coste, Paul Costey et Éric Monnet



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/traces/209>

DOI : 10.4000/traces.209

ISSN : 1963-1812

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 31 mai 2007

Pagination : 5-22

ISBN : 978-2-84788-115-8

ISSN : 1763-0061

Ce document vous est offert par Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Florent Coste, Paul Costey et Éric Monnet, « Qui a peur du relativisme ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 07 août 2008, consulté le 02 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/traces/209> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.209>



Tracés est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.



ÉDITORIAL

Qui a peur du relativisme ?

Cette large distribution du relativisme en fait un sujet difficile à discuter. Différentes cultures mettent l'accent sur différents aspects et les expriment dans les styles les plus appropriés à leurs intérêts. Il existe des versions simples, desquelles nous pouvons tous tirer des leçons, et des versions élaborées, qui s'adressent aux seuls spécialistes. Certaines versions sont fondées sur un sentiment ou une attitude, d'autres ressemblent à des solutions de problèmes mathématiques. Parfois, on ne peut même pas parler de version ; il n'y a que le mot – « relativisme » – et la réaction qu'il suscite (d'attrance ou de haine mais, en tout cas, toujours vive). Pour faire face à cette abondance, je renoncerai à l'unité suggérée par le seul mot « relativisme » et discuterai plutôt différents points de vue.

Paul Feyerabend, *Adieu la raison*

Le relativisme au pluriel

Il serait vain de dresser à nouveau un état des lieux des craintes que fait naître le relativisme. En dépit de sa très large diffusion, il suscite encore de vives réactions de rejet ou des professions de foi enthousiastes : l'appellation ne prédispose généralement ni à la sérénité, ni à l'indifférence. L'inquiétude naît sans doute de l'incapacité à dire quand commence et finit le relativisme, où sont les frontières qui séparent un relativisme dur et revendiqué et un relativisme spontané, pour ne pas dire clandestin. Paul Feyerabend, comme pour dédramatiser et relativiser le relativisme, ne s'empresse pas de réduire le flou :

Le contact avec des races, des cultures, des coutumes, des points de vue non familiers provoque des réactions différentes. Les gens peuvent être surpris, curieux et désireux d'apprendre ; ils peuvent concevoir du mépris et se targuer d'une supériorité naturelle ; ils peuvent montrer de l'aversion, voire une véritable haine. Comme ils sont équipés d'un cerveau et d'une langue, ils ne sont

pas seulement en proie à des sentiments, ils parlent aussi – ils articulent leurs émotions et essaient de les justifier. Le relativisme est l'une des conceptions qui a été engendrée par un tel processus. Il représente une tentative pour donner sens au phénomène de la diversité culturelle. (Feyerabend, 1989, p. 27)

Cela dit, il n'est pas garanti que les ardeurs soient apaisées par un tel sang-froid. Car, que ce soit pour localiser « l'ennemi » ou pour se situer précisément par rapport à un référent, il n'est pas simple de circonscrire le territoire du relativisme, tant le thème recouvre une nébuleuse de positions parfois non congruentes : culturalisme dans les sciences sociales, incommensurabilité en philosophie des sciences, communautarisme en philosophie morale et politique.

Malgré la pluralité de ses déclinaisons, sa logique, souvent usuelle, ne varie pas, obéissant à une même mécanique : un raisonnement relativiste articule en effet dans un rapport asymétrique une variable dépendante (A) à une variable indépendante (B) ; dire que A est relatif à B n'est pas dire que B est relatif à A. Le vocabulaire comme la grammaire du relativisme doivent donc attirer notre attention : qu'est-ce qui est relatif à quoi ? Et selon quelle dynamique ? À l'intérieur de ce cadre commun qui pourrait paraître par trop général et niveleur, ce sont le choix des variables et la détermination de la force de la relation (nécessité, probabilité, suffisance) qui définiront les modalités de ces débats. Les querelles autour du relativisme seront ainsi beaucoup plus virulentes si la vérité ou le langage sont placés à l'intérieur du raisonnement comme variables dépendantes plutôt que comme variables indépendantes. Le vocabulaire du relativiste fluctue donc en fonction des échelles (locale ou globale), des champs d'application (moral, épistémologique ou culturel) ou des prétentions (descriptive ou normative, théorique ou empirique, faible ou forte) qui sont les siennes. Car, et il faut en convenir dès maintenant, il y a à peu près autant de définitions du relativisme qu'il a de thuriféraires ou de contempteurs. Très souvent, à côté de cette présentation analytique, les thèses relativistes sont condensées (ou caricaturées) dans des formules-étiquettes du type : « tout se vaut », « il n'y a pas de vérité », « la réalité n'existe pas », ou des principes en apparence plus élaborés : « l'incommensurabilité des paradigmes », « la sous-détermination des théories par les faits », « le choix arbitraire entre des théories rivales »¹. Sans même évoquer un refus de considérer le relativisme

1 Paul Boghossian, dans son dernier livre, *Fear of Knowledge* (qui fait l'objet d'une note dans ce numéro), tombe selon nous dans l'un de ces travers, en résumant l'ensemble des positions relativistes par un slogan simpliste, « tout se vaut », traduisant la thèse « d'une égale validité de tous les discours ». Si l'on ne peut nier le fait que certains relativistes adoptent, explicitement

en raison de son caractère dirimant : l'accusation de relativisme ayant chez beaucoup de chercheurs un effet inhibiteur, ce dernier sonnerait le glas de toute recherche sérieuse, féconde ou juste. Quoi de plus fréquent que de voir un penseur influent réfuter avec véhémence les accusations de relativisme qui lui sont adressées, comme si celles-ci disqualifiaient automatiquement l'ensemble de ses écrits ? Nombreux sont les débats où l'on voit le moindre soupçon de relativisme méthodologique se transformer d'emblée en accusation de relativisme moral radical et dangereux.

Les avocats du relativisme témoignent, eux, de temps à autre, des mêmes réflexes que leurs opposants, qui consistent à faire de leur position la position légitime et à dénoncer les dangers de l'ethnocentrisme, de l'absolutisme ou de l'objectivisme... Sans ménagement, ils critiquent, selon les cas, le scientisme de leurs adversaires, leur impérialisme latent, leur déni de la diversité humaine, et non sans une ironie corrosive, moquent la naïveté des épistémologies datées, l'illusion de la neutralité ou la niaiserie positiviste.

Il convient donc de parler avec prudence, et sans soupçons faciles, des relativismes rendus à leur pluralité. En diversifiant ainsi autant que possible les lexiques touchant aux relativismes, en distinguant minutieusement les rapports entre les variables, on pourra dessiner, par-delà les crispations, un spectre nuancé de versions plus ou moins fortes, qui peuvent éviter tant les pièges de l'auto-réfutation que ceux d'un contextualisme naïf. Au-delà de toute prise de position partisane pour ou contre le relativisme, l'enjeu serait plutôt d'en étudier les usages et les conflits pratiques qui en découlent. Pour reprendre les mots de Bernard Williams : au lieu de « savoir si nous devons penser de façon relativiste, pour des raisons logiques ou conceptuelles, ou si cela est impossible, nous devrions plutôt demander quelle place nous pouvons raisonnablement trouver pour une pensée de ce genre, et dans quelle mesure elle répond plus adéquatement à la réflexion » (Williams, 1990, p. 173).

C'est dans cette perspective que la revue *Tracés* a souhaité consacrer un numéro au relativisme. Non pour prendre parti ou bien conclure cette discussion (tâche bien trop ambitieuse), mais plutôt pour permettre à des positions contradictoires de s'exprimer, offrir l'occasion de réunir dans un même volume tenants et adversaires du relativisme, respecter la complexité des argumentaires². Mettre en suspens les accusations grossières et les

ou non, ce principe naïf, il paraît extrêmement contestable de réunir l'ensemble des positions relativistes sous une telle formule.

2 L'une des rares tentatives pour faire se confronter thèses relativistes et rationalistes reste l'ouvrage maintenant ancien de Hollis et Lukes, 1982.

amalgames faciles permet également de poser la question de l'importance du relativisme aussi bien dans le travail quotidien des chercheurs que dans les débats généraux qui parcourent aujourd'hui les sciences de l'homme.

Relativisme descriptif / relativisme normatif

Le relativisme est sans doute une des manières les plus communes d'aborder un sujet dans les sciences humaines : que l'on pense aux travaux qui consistent à rapporter un type de discours à une position dans l'espace social ou bien à relier une conduite à un moment historique, cette perspective attentive à la situation des discours, à la détermination contextuelle des comportements ne surprend plus guère et la plupart ne verront là aucun raisonnement relativiste. Ce relativisme tacite est gage d'une description plus adéquate, sinon plus correcte et pertinente. Seules certaines de ses déclinaisons qui touchent à la morale, au savoir ou à la culture suscitent davantage de craintes. On pourrait d'ailleurs reconduire à l'occasion une distinction familière entre relativisme descriptif et relativisme normatif et la prolonger entre les sujets et les notions qui supportent ce genre de raisonnements sans susciter de vives réactions, et ceux qui, au contraire, déclenchent les polémiques.

Le relativisme normatif consisterait à affirmer que toute vérité (morale ou scientifique) est contextuelle et que des systèmes de vérité sont donc incommensurables. Le relativisme que l'on qualifie de « descriptif » pourrait en revanche s'appeler aussi « méthodologique » ou « analytique », puisqu'il refuse de se prononcer sur le statut ultime des objets dont il parle et récusé tout jugement de valeur. Le relativisme culturel en anthropologie, dans sa version analytique, postule ainsi que toutes les cultures sont dignes d'intérêt, préalable essentiel à l'étude d'un autre peuple. Toute la question réside alors dans la possibilité d'une telle posture, détachée de toute implication normative.

Sacha Bourgeois-Gironde revient à cet égard sur les possibles glissements du scepticisme au relativisme et les interroge. Que peut bien vouloir signifier un individu soutenant que « $2 + 2 = 5$ » ? Comment interpréter une violation aussi manifeste de la règle d'addition ? Et de quelle sorte de relativisme a-t-on besoin pour expliquer qu'un agent puisse affirmer que « $2 + 2 = 5$ » ? Face à une telle infraction, la réflexion de l'auteur ne postule ni une pluralité des normes de rationalité (on n'a pas à changer les règles), ni même une pluralité de manières de les comprendre (on n'a pas plus à les

réinterpréter), et débouche de la sorte sur la modélisation d'un relativisme qui valorise l'ancrage contextuel des jugements normatifs. Le propos est donc d'accentuer la dimension sociale d'une règle et de ses applications et de substituer à un examen en termes de rationalité et de normativité un examen en termes de proximité et d'éloignement, pour tout dire de pertinence. Il s'agit donc de tracer des frontières et des lignes de contact entre des communautés de rationalité ou de normes, sans jamais oublier que rien ne nous dit qu'en dehors d'une communauté, il est possible qu'une règle soit appliquée de la même manière qu'à l'intérieur. Bref, ce tracé n'est jamais dessiné que depuis les normes de l'observateur telles qu'il les conçoit.

Il n'est ainsi jamais garanti qu'un relativisme descriptif ne véhicule pas des prémisses normatives, conduisant *ipso facto* à un relativisme normatif, insufflant « clandestinement » une quelconque idéologie. Un tel raisonnement rappellera au lecteur un geste dont le postmodernisme s'est attribué la spécialité. Christophe Schinckus insiste sur ce point dans son article : Richard Rorty s'oppose précisément à donner la primauté à la science, comme pouvait le faire un temps Hilary Putnam. Celle-ci ne bénéficie d'aucun privilège à nous parler du réel, précisément parce que nous ne pouvons pas en parler d'un point de vue extralinguistique. Loin de faire l'exclusivité du postmodernisme, l'argument est valide en d'autres domaines. La contribution d'Éric Monnet discute par exemple la possibilité en philosophie morale d'une position universaliste qui prétend se fonder sur un relativisme descriptif. À partir de l'exemple de la théorie des capacités d'Amartya Sen, il montre les difficultés conceptuelles de ce qu'on nomme parfois un « universalisme paramétrique », c'est-à-dire la revendication d'une objectivité morale pouvant dépendre de la position de celui qui évalue l'action.

Relativisme et réalisme, relativisme et constructivisme, relativisme et...

Le problème reste que le relativisme normatif cultive un rapport ambigu au réalisme³. S'il pose de prime abord un anti-réalisme de principe, il se doit aussi d'affirmer qu'il existe des faits qui lui permettent de se prononcer sur tel

3 Par réalisme, nous désignons, en reprenant les termes de Ruwen Ogien (2006, p. 963), « l'idée que ce qui est vrai ou ce qui existe pourrait bien être indépendant de nos croyances les mieux justifiées, de nos préférences les plus raisonnables, de nos théories les plus raffinées et de nos méthodes d'investigation les plus poussées ».

ou tel phénomène social. Le numéro explore ainsi à plusieurs reprises les multiples interactions entre relativisme et réalisme.

Les affaires se compliquent en effet tendancieusement lorsqu'un dialogue s'instaure entre le relativisme et le réalisme, décalant ainsi le problème de la relativité de normes ou de schèmes vers celui de l'incommensurabilité entre des éléments réels. Et c'est là une ornière dont la pensée peinerait légitimement à se déprendre : car de la sorte, ce qui serait vrai de ce côté des Pyrénées ne le serait pas de l'autre, et une telle discontinuité pourrait compromettre les possibilités d'établir une communication avec d'autres latitudes, et à plus long terme de vivre tout simplement dans un monde commun. Réalisme et relativisme se mettent donc sans cesse et comme mutuellement en crise. Les débats autour de l'interprétation de la relativité einsteinienne, comme nous le rappelle François-Xavier Desmoures, se sont cristallisés autour d'un conflit entre promotion d'un relativisme et maintien d'une ontologie. L'auteur souligne qu'il repose sur le concept de relation et son usage : c'est la relation entre les phénomènes, et non les phénomènes isolés, qui est l'objet de la science. Alors même que la théorie de la relativité en physique n'a rien à voir avec une position philosophique relativiste, elle a déchaîné les passions entre les penseurs qui participaient à la construction d'une vision cohérentiste de la science⁴ et les réalistes d'influence thomiste, qui, attachés à maintenir une adéquation entre le réel et ce qu'on en dit, accusent leurs adversaires d'une déviance intellectuelle dangereuse consistant à renoncer au réel.

C'est peut-être dans ce cas que le relativisme fait vraiment peur. Il est une chose d'affirmer que toute pensée, toute vérité ou tout fait est construit relativement à un contexte particulier. Une telle position, aussi radicale qu'elle puisse être, se dissout par elle-même dans une argumentation normative. C'est autre chose que de revendiquer une position réaliste du langage, des valeurs ou de la vérité, et de prétendre à l'incommensurabilité de ces variables. Prétendre qu'il existe différents schèmes de vérité dont nous ne pouvons pas juger la validité semble être une position beaucoup plus grave que le déni de tout réalisme.

Une telle question traverse notamment le pragmatisme américain. En

4 On entend par « cohérentisme » l'idée selon laquelle la justification d'une proposition ne peut se faire qu'à l'intérieur d'un réseau plus vaste de propositions ; ce sont les relations entre les croyances qui sont le seul fondement possible d'une justification de ces propositions. Il s'oppose en cela au « fondationnalisme », qui défend l'existence de croyances de base ou de propositions élémentaires sur lesquelles reposent de manière hiérarchisée et non symétrique toutes les autres. Pour plus de précisions, voir Sosa, 2005.

remettant en cause la distinction entre jugement analytique (vrai en vertu du sens : un carré a quatre angles droits) et jugement synthétique (vrai en vertu des faits : cette forme géométrique est un carré), Willard O. Quine privilégiait la cohérence (holiste) de nos croyances et de nos théories sur leur correspondance à la réalité. Si, selon lui, la science de la nature est une institution culturelle qui mérite d'être étudiée en tant que telle, Quine, laissant apparaître quelques résidus d'un positivisme logique, continuait néanmoins de croire que la philosophie de la nature et des sciences était la philosophie tout court. Et cela un peu trop au goût du pragmatisme américain, qui radicalisait sa vision en transformant la philosophie en une philosophie de la culture (White, 2006). Il est assez remarquable que le pragmatisme holiste, échappant à l'écueil des dichotomies rigides, ait pour une part décliné l'opposition relativisme/réalisme en des formes alternatives et décalées. Ainsi, à partir de l'argument (issu des réflexions de Davidson) d'une indissociabilité du schème et du contenu qu'il véhicule, Rorty admettait ne pas pouvoir concevoir la vérité comme correspondance à une réalité, qui n'était précisément plus indépendante de nos catégories.

Cependant la rencontre entre réalisme et relativisme n'est pas toujours là où on l'attend, des rencontres brisant même les clivages traditionnels. La contribution de Jean-Luc Gautero, sensible aux évolutions de Feyerabend, dégage à juste titre les fécondes ambiguïtés d'une pensée qui ne saurait se réduire à un relativisme monolithique. Bien plus, cette dernière fait coexister sans mal relativisme et réalisme et réduit le fossé dressé entre ces deux positions : dire que l'homme participe à la construction du réel, qu'il contribue à sa fabrication, ne prive pas le réel de son historicité et de sa capacité de résistance. Si l'homme intervient sur le réel, ce dernier n'en affirme pas moins sa tendance à durer et à subsister indépendamment de l'*homo faber*. En dynamisant des catégories trop vite figées, la pensée de Feyerabend parvient à concilier, sans compromis ni compromissions, des positions philosophiques traditionnellement aveugles l'une à l'autre.

D'autres alliances de ce genre sont concevables. David Bloor, dans l'entretien qu'il a accordé à François Briatte, revendique à la fois le positivisme et le relativisme, deux positions qui, faute de définitions précises, paraissent tantôt conciliables, tantôt incompatibles. Malgré tout, cette posture, qui peut sembler pour beaucoup intenable, est défendue par le sociologue d'Edimbourg comme la condition d'un relativisme conséquent. Inverser les perspectives, rejeter l'absolutisme, c'est-à-dire une connaissance sans restriction, établie et éternellement vraie, telle est l'ambition de David Bloor qui défend par ailleurs le maintien d'une démarcation franche entre

croyances vraies et fausses contrairement à des versions vulgaires du relativisme. À ce sujet, la note d'Ophélie Deroy portant sur le récent ouvrage de Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, rappelle la force de l'association entre relativisme et constructivisme. C'est en tout cas la thèse principale du philosophe de New York University qui analyse derrière le slogan « tout se vaut », censé synthétiser l'ensemble des postures relativistes, trois constructivismes : un « constructivisme à propos des faits » (la connaissance ne saurait porter sur des faits indépendants de nous), un « constructivisme à propos de la justification » (il est impossible de faire le tri entre de bonnes et de mauvaises façons de connaître) et un « constructivisme à propos de l'explication rationnelle » (nos croyances n'ont pas nécessairement de fondement rationnel) ; il s'efforce ensuite de réfuter ces trois thèses.

Relativisme et réalisme, relativisme et positivisme, relativisme et constructivisme, d'autres combinaisons (ou déclinaisons) sont possibles, plus ou moins crédibles, plus ou moins défendues. En la matière, la seule règle reste une définition précise de ces notions-valises charriant tant de connotations qu'il est impossible de se fier aux seuls termes.

Questions d'échelle

Le désenclavement contemporain des cultures à l'heure de la dernière mondialisation a tout du mythe. Malgré l'accélération bien réelle des échanges commerciaux, il ne faudrait pas oublier les premières étapes de ce processus déjà ancien qui a pris un tour véritablement mondial avec les « Grandes Découvertes » et les premières circumnavigations. Mais cette thèse d'une transformation subite a au moins le mérite de renouveler les réflexions sur les échanges culturels, proposant des versions « liquides » ou « monadiques » des cultures, mobilisées par les tenants du choc des civilisations (Huntington, 1997) ou bien les défenseurs d'identités culturelles dialogiques, critiques de l'occidentalo-centrisme (Appadurai, 2001 ; Marcus, 1995). Parmi ce second groupe, il est frappant de noter que certains de ses membres éminents, à l'origine des *subaltern studies*, ont fait l'expérience de la migration ou de la diaspora, c'est le cas notamment d'émigrés indiens enseignant dans les meilleures universités américaines dont les figures de proue sont Gayatri Spivak et Homi Bhabha⁵, comme si le déplacement et l'écart étaient la

5 Saluons la publication en français, au moment où nous rédigeons ce texte, d'un des classiques

condition d'une réflexion nouvelle sur leur propre culture (Assayag, Bénéï, 2000). Serge Gruzinski ne démentirait sans doute pas ce point de vue puisqu'il souligne, dans l'entretien qu'il a donné à Boris Jeanne, l'importance de ces voyages incessants entre l'Europe et l'Amérique, permettant d'occuper / éprouver ce qu'il appelle « l'entrechoc des cultures », moyen certes essentiel de faire l'histoire de l'Amérique, mais aussi condition indispensable pour opérer une critique de l'eurocentrisme.

Beaucoup de champs d'étude intègrent aujourd'hui ces questionnements, l'anthropologie au premier chef. Inspirée au départ par un relativisme culturel constitutif de la discipline, elle oscille aujourd'hui entre un pôle influencé par les sciences cognitives, qui cherche à mettre en avant les points communs entre les cultures (notamment des facultés d'apprentissage universellement partagées, des modes de fonctionnement neuronaux communs à tous les humains), et un autre pôle où l'on trouve des anthropologues pour qui le relativisme est une condition indispensable d'exercice de la discipline (Geertz, 1984). Ces deux positions pointent donc dans deux directions opposées : l'une vers une importation des acquis des sciences cognitives en anthropologie et la recherche d'un fondement (au moins partiellement) biologique aux comportements humains, l'autre vers une défense de l'irréductible singularité des cultures, à quoi s'ajoute tout un discours politique visant à réduire l'asymétrie entre puissances coloniales et peuples colonisés. L'article de Jérôme Ravat illustre le premier point de vue ; il se présente comme un plaidoyer pour la naturalisation de la morale, mettant en scène le débat entre anthropologies sociale et cognitive. Après avoir identifié trois types de relativisme moral : empirique (« il existe des désaccords moraux entre les sociétés »), méta-éthique (« il remet en cause la possibilité d'une justification ultime des jugements moraux ») et normatif (« position selon laquelle il ne faut pas s'opposer aux valeurs morales d'autrui »), son texte reprend des exemples typiques des approches culturalistes (l'inceste, la protection de la parentèle) pour en proposer une lecture inspirée par la psychologie, les neurosciences ou encore la biologie évolutionniste, montrant que ces comportements n'infirmes pas l'existence de structures cérébrales universelles. Il fait preuve de prudence en soulignant que si les dispositions sont universelles, c'est l'environnement et la culture qui leur attribuent un contenu, et il attire aussi notre attention sur

des *subaltern studies* paru en anglais en 1994 : Bhabha, 2007. Pour une présentation claire et synthétique, voir « Faut-il être postcolonial? », 2006 ; pour d'autres traductions, voir « Post-colonial et politique de l'histoire », 2006.

une confusion fréquente : l'existence d'un certain nombre de dispositions morales universelles (« universalisme moral ») n'implique pas qu'elles soient intrinsèquement bonnes (« réalisme moral »). À l'opposé, Serge Gruzinski nous dit « fai[re] l'expérience, dans le travail d'archive, de l'incommensurabilité du monde mésoaméricain et du monde européen », ce qui ne reste pas sans conséquence sur la définition de son travail d'historien. L'impossible traduction de « la réalité d'en face » dans notre idiome culturel débouche sur la volonté de montrer ou de faire partager cette irréductibilité. Par conséquent, la conviction qu'il n'existe pas de catégories culturelles universelles prend le contre-pied des théories naturalistes de la morale.

Si nous décrivons ici évidemment des visions polaires, bien des tenants de ces approches antagonistes défendent des thèses nuancées, dépassant le seul débat entre inné et acquis, nature et culture. Pourtant, il y a là une véritable querelle où deux modèles scientifiques (celui des sciences de la nature et celui des sciences sociales) s'affrontent. Et sans cesse, au cœur de ce nœud intellectuel, c'est la question du relativisme qui se trouve en arrière-plan, comme tapie dans l'ombre. Philippe Descola l'a rappelé lors de la conférence qu'il a prononcée à l'ENS-LSH et que nous publions ici : « [...] l'opposition entre relativisme et universalisme est la traduction épistémologique de l'oscillation entre ces deux pôles qui sont le monisme naturaliste [qui réduit la culture à n'être qu'un appendice de la nature] et le monisme culturaliste [qui dénie à la nature toute forme d'existence] ». La somme dont il est l'auteur, *Par-delà nature et culture*, propose en effet de se soustraire à cette dichotomie trop rigide : redéfinissant le relatif, comme ce qui est de l'ordre de la relation, elle focalise son attention moins sur des substances posées d'emblée (le corps ou l'esprit, la nature ou la culture) que sur leurs possibles interactions constituantes. De la sorte, un universalisme relatif devient envisageable :

Tout ce que ce programme requiert est un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience et qui admet néanmoins que le monde offre à tous le même genre de "prises" [...] ; un sujet plus attentif au réel institué par l'activité intentionnelle des subjectivités très diverses dont il étudie les produits qu'aux évidences trompeuses de sa propre intentionnalité instituant (Descola, 2005, p. 419).

Bruno Latour est à l'origine d'une partie de ces réflexions et également de la notion de « relativisme relatif » (ou « relationnisme ») qui laisse de côté le relativisme et l'absolutisme. En histoire des sciences, il existe selon lui des « localistes » (qui considèrent que « puisque les modes de production des

sciences sont locaux, idiosyncrasiques, manuels et pratiques, leurs produits doivent eux aussi devenir localisés, circonstanciels, pratiques et manuels») et plus traditionnellement des « universalistes » (qui imaginent que « puisque les produits [sont] universels, abstraits et théoriques, leur mode de production (méthode, cerveau, concepts...) devaient être eux-mêmes universels, abstraits et théoriques »). Aucun n'arrive toutefois à concevoir « des productions universelles-abstraites-théoriques qui soient elles-mêmes localement fabriquées ». Les images scientifiques (image de microscope, courbe projetée sur un moniteur, photo d'une réaction chimique en cours), par exemple, sont à la fois inscrites dans un lieu, scrutées par un œil bien réel ou soumises au bon vouloir d'un instrument de mesure (ce que les universalistes peinent à accepter), et constituent un « prélèvement sur des flux de traces en mouvement » (ce que ne pensent pas les localistes). Il ne sert à rien de chercher un référent extérieur de cette image puisqu'elle n'est qu'un instantané du réseau dans lequel circule la référence; il s'étend perpétuellement depuis le laboratoire qui a produit cette image jusque dans les revues qui reprennent le cliché; puis les manuels de sciences naturelles s'en emparent, etc. Les réseaux techniques relient local et global grâce à l'alignement et la discipline des médiateurs qui confèrent à l'opération de prélèvement un sentiment d'immédiateté (Latour, 1996, p. 159-170).

En définitive, si on a l'ambition de penser la complexité, on ne peut se contenter de cultures idiotes ou d'étalons « occidentalocentrés ». Dans ce cas, absolutisme et relativisme se font face; il ne sert à rien de choisir un camp, mieux vaut dessiner les contours d'une posture tenable et donc se soucier davantage des conditions pratiques des formes de pensée que de discussions stériles sur leur légitimité morale.

Enjeux politiques

Ces débats ont des répercussions politiques évidentes dans les démocraties multiculturelles, mais aussi dans les relations entre anciennes puissances coloniales et pays colonisés. Si aucun article n'a abordé frontalement la lutte pour la reconnaissance des droits des minorités, cette thématique est la toile de fond de nombreux travaux anglo-saxons où les termes du débat sont posés depuis plusieurs décennies, contrairement à notre république « universaliste » peu encline à affronter l'émergence de la problématique ethnique. Bien des recherches contemporaines en philosophie morale et politique apparaissent en réaction à la théorie de la justice de John Rawls

et prétendent faire tenir ensemble reconnaissance de la différence et égalité des droits, concilier pluralisme et hiérarchie culturels. Dans cette tradition, Charles Taylor répond au problème de l'évaluation des cultures non pas en leur accordant a priori la même valeur mais simplement une « présomption d'égalité » qui n'empêche pas ensuite de porter un jugement sur leur mérite respectif. La condition d'un tel point de vue, nous rappelle Janie Pélabay dans son article, réside dans la « fusion des horizons d'interprétation », perspective introduite par Hans-Georg Gadamer dont le principal intérêt est de revendiquer un « point oméga », lieu possible pour un dialogue culturel qui ferait ressortir les « gains épistémiques » respectifs d'une tradition dans un domaine précis de l'activité humaine. Ce raisonnement sur le fil du rasoir trace les contours d'un dialogue interculturel qui ne renonce pas à la spécificité des cultures, ni à leur évaluation. On retrouve ici, du reste, des problématiques explicitement formulées par Serge Gruzinski lorsqu'il affirme la nécessité d'entreprendre un travail critique invitant à faire l'histoire des critères d'évaluation qui ont permis au monde européen de revendiquer sa supériorité sur les autres civilisations, mais ce mouvement de déconstruction achevé, il invite à reconnaître – s'ils existent – les mérites de l'Europe et à ne pas renoncer à juger les atouts respectifs des différentes cultures. L'autre intérêt du texte de Janie Pélabay consiste à rapprocher Taylor et Habermas, issus de traditions philosophiques très éloignées, en repérant deux prémisses communes : la défense d'un engagement et la revendication « d'une raison située ». Malgré cela, des points de désaccord subsistent : le premier concerne la place accordée à la tradition ; Taylor redoute par-dessus tout la violence qu'exercent les cultures dominantes sur les communautés minoritaires (les condamnant parfois à abandonner telle ou telle tradition) tandis qu'Habermas défend, dans tous les cas, les « vertus régénérantes » d'un droit de révision des traditions guidé par une raison émancipatrice. Le second différend (qui découle du premier) porte sur les droits respectifs des individus et des communautés : si Taylor est prêt à reconnaître des droits spécifiques à des communautés au nom de la préservation d'une langue ou de pratiques même au détriment des droits individuels fondamentaux chers aux penseurs libéraux, Habermas refuse de renoncer à ces droits individuels sous le poids du collectif, fidèle en cela à une forme d'universalisme.

Loin d'incarner unilatéralement la défaite du politique, le relativisme peut constituer le terreau d'une nouvelle conception de la communauté. À côté de ces versions iréniques proposées par Taylor et Habermas, cherchant à dépasser relativisme et absolutisme, et même s'il représente à leurs yeux un postmodernisme teinté de nietzschéisme, Richard Rorty a des argu-

ments à faire valoir. Pour prolonger les perspectives de Christophe Schinkus, à opposer réalisme et relativisme, on en vient, comme le fait le néo-pragmatiste, à distinguer prétention à l'objectivité et prétention à la solidarité. En effet, si le réalisme suggère qu'il existe une réalité indépendante de la vie humaine et que la communauté peut se référer à un étalon objectif et extérieur, le relativisme, plus sensible au holisme de nos croyances et à leur cohérence interne, incline plutôt à penser la cohésion interne de la communauté. Ce « parti pris de solidarité » d'obédience relativiste pourrait dériver vers une conception des cultures comme monades autonomes et autarciques et dégénérer vers un communautarisme qui ne rimerait à rien d'autre qu'à un renoncement au dialogue interculturel. Richard Rorty se défend précisément d'en arriver à de telles extrémités, brandissant une confiance toute pragmatiste en la démocratie qu'il considère comme la culture politique qui, à ce jour, a témoigné de la plus grande ouverture sur l'autre. Redéfinissant le relativisme comme un ethnocentrisme conscient de sa contingence et de son historicité, il le transforme en un moyen de faire éclater la dichotomie entre interculturel et intraculturel et de tendre, autant que faire se peut, vers une communauté de plus en plus élargie (c'est-à-dire sans savoir ce que l'histoire nous réserve ni poser par le haut un a priori de la communauté).

Le relativisme a également été qualifié d'ethnocentrisme et critiqué pour sa vision monadique des cultures par un mouvement de la philosophie morale et politique dont ce numéro rend compte grâce aux articles de Nader Chokr et Éric Monnet. Ces deux articles analysent respectivement les écrits de Martha Nussbaum et Amartya Sen en mettant en évidence la recherche d'un universalisme pluraliste ou paramétrique que partagent ces auteurs. La principale critique que Sen et Nussbaum adressent à Rawls est de rester à un niveau trop formel et de ne pas prendre en compte, dans sa théorie de la justice, ce que les individus peuvent réellement atteindre ou obtenir. Mais cette critique ne rejoint pas la critique « communautarienne » ; elle prétend substituer à l'influence kantienne de Rawls une éthique aristotélicienne et défend à la fois un pluralisme des valeurs, mais aussi la possibilité de déterminer des principes communs permettant une évaluation universelle des problèmes de justice et de liberté. Moins formelle et structurée que la théorie rawlsienne, elle prône un refus du relativisme culturel reposant au final sur une articulation fine entre la réflexion philosophique et des études empiriques. À partir de cette méthode initiée par Sen, Nussbaum a proposé une célèbre liste de « capacités » de bases (capacités de choisir librement entre plusieurs modes de vie) dont le respect forme la

base d'une théorie universaliste et pluraliste de la justice. Si l'article d'Éric Monnet revient aux fondements analytiques de cette approche et en expose les rouages et les limites, celui de Nader Chokr – dont nous publions seulement une partie – livre une longue défense et un prolongement précis de la philosophie de Nussbaum. La version complète de cet article intitulé « Who is (not) afraid of (cultural) relativism ? », dans lequel Nader Chokr répond point par point à l'appel à contribution de *Tracés* et confronte sa théorie de la complexité culturelle au problème du relativisme, sera disponible sur le site internet de la revue.

Les angles morts du relativisme

Les articles qui composent ce numéro offrent une représentation (très partielle, mais pour le moins située) du traitement que reçoit la question du relativisme dans la pratique des sciences humaines et des sciences naturelles. L'attention portée par François-Xavier Desmoures aux réceptions de la théorie de la relativité dans le milieu philosophique propose un éclairage salutaire sur le rôle des usages d'une théorie scientifique dans l'émergence conflictuelle de nouvelles épistémologies. Si l'on peut regretter par ailleurs l'absence d'articles d'anthropologie ou d'un texte revenant directement sur l'affaire Sokal (à l'exception peut-être de la note d'Ophélie Deroy, qui rappelle l'influence de cet événement aux États-Unis), la réflexion méthodologique menée par Aurélien Robert dans sa contribution « Relativismes et jurisprudence », à propos de la querelle entre Claude Panaccio et Alain de Libera sur le statut de l'histoire de la philosophie médiévale, ouvre des perspectives aussi fécondes qu'exemplaires pour les sciences humaines, du moins pour la médiévistique. L'histoire médiévale, même si elle ne formule que trop rarement les problèmes épistémologiques qui sont les siens en termes de relativisme, ne cesse depuis l'anthropologie historique de mettre en avant l'exotisme de l'homme médiéval comme un préalable indispensable au bon exercice de ses analyses : ainsi les *Annales* se sont efforcées de s'affranchir d'une histoire intellectuelle à la Gilson qui isolait de grands penseurs et de grandes idées indépendamment des contextes culturels et sociopolitiques. Le débat entre Panaccio et de Libera rejoue ainsi, sur le mode de la variation, la grande question du texte et du contexte : l'histoire de la philosophie doit-elle donc être plutôt historienne ou plutôt philosophique ? Faut-il vouloir dialoguer dans un anachronisme assumé avec Guillaume d'Ockham, au risque de le désincarner, pour empoigner des pro-

blèmes philosophiques intemporels (Panaccio), ou vouloir reconstituer un contexte de problèmes dans lequel s'inscrit le questionnement du célèbre nominaliste (de Libera) ? Aurélien Robert prend soin d'abord de montrer que les appuis théoriques de la première position (le recours au principe de charité de Donald Davidson par Claude Panaccio et Pascal Engel) sont globalement plus formels que pratiquement féconds : l'accord posé a priori entre la rationalité de l'observateur et celle de l'observé ne nous dit rien des croyances de ce dernier, pas plus du reste qu'elle ne nous met à l'abri d'un certain ethnocentrisme. Se fondant sur un arrière-plan théorique cohérent, l'auteur milite donc pour un contextualisme comparatiste doublé d'un « holisme du sens » (Louis Dumont et Vincent Descombes). Il rediscute en cela des conditions de possibilité d'un dialogue interdisciplinaire dans la pratique des sciences humaines.

Il faut dire que l'intégration de l'histoire à la classe des récits a semé le trouble au cœur de la discipline. En France, la principale victime de ces interrogations a sans doute été l'histoire quantitative qui a traversé plus d'une décennie de critique avant d'entamer sa reconstruction à partir de la fin des années quatre-vingt-dix. Le *linguistic turn* tendait en effet à instaurer une non-coïncidence entre les faits relatés et le discours qui les relate. On était invité de la sorte à cultiver une méfiance critique à l'égard d'un langage historien toujours situé, dont l'innocuité et la neutralité étaient pourtant, selon Hayden White, un peu trop vite présupposées. S'en trouvait ébranlée la capacité du discours historique à parler adéquatement du passé, à faire valoir la fonction référentielle du langage, bref à défendre sa spécificité épistémologique. Cette question de philosophie du langage au cœur même de la pratique historiographique est reposée à nouveaux frais par l'intrication d'archives écrites, de discours et de pratiques. Les inscriptions et les traces désignent-elles une réalité passée ? Ou bien l'historien est-il condamné au scepticisme ? L'épisode, essentiellement américain, du *linguistic turn* s'inscrit aussi dans cette conjoncture, accommodant des débats continentaux au vent de radicalisme qui souffle sur certains campus américains. Aurélien Robert n'oublie pas à cet égard d'ouvrir le débat Panaccio/de Libera aux questionnements trop souvent occultés par les historiens, qui ont pourtant été inaugurés par les contributions majeures de Paul Veyne, Michel de Certeau, Michel Foucault et poursuivis par Paul Ricoeur ou Hayden White. En dépassant la position anti-relativiste mais philosophante de Panaccio et l'insuffisance critique du contextualisme de de Libera, l'historien de la philosophie se doit d'interroger le statut véridictionnel du récit historique sans céder à l'assimilation entre histoire et fiction. Il n'est ainsi pas impossible

que l'historien encoure plus de risques méthodologiques et s'expose davantage à un ethnocentrisme en posant d'emblée une vérité soustraite à l'histoire. Importer à l'intérieur du récit historique le protocole méthodologique de comparaison qui rend les différences commensurables, c'est immuniser le vrai dans son indépendance par rapport à l'historien, c'est garantir au discours de l'historien la possibilité de prétendre au vrai, c'est pour tout dire se garantir la possibilité d'une relation tout à la fois fidèle et critique au passé⁶.

Notion aux contours mouvants, à l'assise vacillante et aux définitions ou flottantes ou réductrices, le relativisme est une étiquette aussi commode qu'explosive pour comprendre la pensée dans ses limites propres : de Protagoras au libertinage érudit, d'Averroès et de la double vérité à la critique des Lumières (Sternhell, 2006), le dialogue avec le relativisme ne s'est pas toujours établi sans acrimonie ni radicalisme. Il est le signe et la manifestation – sous les traits parfois de la crise – d'une pensée qui se confronte à la différence, avec tous les défis et les difficultés qui en découlent : même si l'on peut en minimiser la priorité ou en dissiper l'aspect polémique, faire disparaître la question tenace du relativisme est une tâche bien difficile. Les textes rassemblés dans ce numéro nous le signalent, une moitié prend clairement parti pour l'une ou l'autre des options, tantôt en faveur d'un relativisme, tantôt du côté du réalisme moral, de l'universalisme républicain ou du naturalisme ; l'autre se contente de porter un regard analytique sur ces débats sans clairement privilégier telle ou telle option. Souhaiter suggérer des pistes possibles et constructives pour dialoguer avec le relativisme, quitte à en redéfinir les frontières, fut l'une des entreprises de ce numéro ; gageons qu'elle a été menée à bien. Attentive en cela aux efforts de la pensée face à ses propres obstacles, elle invite d'un même mouvement à préparer les réflexions du prochain numéro de *Tracés* : « Où en est la critique ? »

Pour le comité de rédaction de *Tracés*,
Florent Coste, Paul Costey et Éric Monnet

6 Roger Chartier (2006) évoque sur ce point le travail de Lynn Hunt et Margaret Jacob pré-supposant un « réalisme pratique » qui « postule que les “perceptions du monde ont quelque correspondance avec ce monde” et que “des critères, même s'ils sont historiquement construits, peuvent être établis pour distinguer entre les affirmations recevables et celles qui ne le sont pas” ». D'autres pistes existent, comme celle défrichée par Paul Ricœur, elle aussi présentée par Chartier.

Bibliographie

- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Hachette.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, trad. F. Bouillot, Paris, Payot.
- ASSAYAG Jackie et BÉNÉÏ Véronique éd., 2000, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », *L'Homme*, n° 156.
- BHABHA Homi K., 2007, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. F. Bouillot, Paris, Payot.
- CERTEAU Michel (DE), 1975, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- CHARTIER Roger, 2006, « Récit et histoire », *Dictionnaire des sciences humaines*, S. Mesure et P. Savidan éd., Paris, PUF, p. 969-972.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- DUBREUIL Laurent éd., 2006, « Faut-il être postcolonial ? », *Labyrinthe*, n° 24.
- FEYERABEND Paul, 1989, *Adieu la raison*, trad. B. Jurdant, Paris, Le Seuil.
- FOUCAULT Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).
- GEERTZ Clifford, 1984, « Anti anti-relativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, juin, p. 263-278.
- HACKING Ian, 2001, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, trad. B. Jurdant, Paris, La Découverte.
- HUNTINGTON Samuel, 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- LATOUR Bruno, 1996, *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Le Seuil (Points Sciences).
- LUKES Steven et HOLLIS Martin éd., 1982, *Rationality and Relativism*, Cambridge, MIT Press.
- MARCUS George E., 1995, « Ethnography in/of the world system : the emergence of multi-sited ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 95-117.
- OIGEN Ruwen, 2006, « Réalisme et sciences humaines », *Dictionnaire des sciences humaines*, S. Mesure et P. Savidan éd., Paris, PUF, p. 963-965.
- MOULIER-BOUTANG Yann et VIDAL Jérôme éd., 2006, « Postcolonial et politique de l'histoire », *Multitudes*, n° 26.
- PESTRE Dominique, 1995, « Pour une histoire sociale et culturelle des sciences. Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques », *Annales HSS*, vol. 50, n° 3, p. 487-522.
- 1998, « Autour de "l'affaire Sokal" ou comment parler des sciences aujourd'hui », *Revue M*, n° 93, janvier-février, p. 56-62.
- 2006, *Introduction aux Science studies*, Paris, La Découverte (Repères).
- SOSA Ernest, 2005, « Le radeau et la pyramide », *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, J. Dutant et P. Engel éd., Paris, Vrin (Textes clés), p. 143-180.

- STERNHELL Zeev, 2006, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard (L'espace du politique).
- SWOYER Chris, 2003, « Relativism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta éd., en ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/relativism/>
- TAYLOR Charles, 1993, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Hachette.
- VEYNE Paul, 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- WHITE Hayden, 1975, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WHITE Morton, 2006, *Une philosophie de la culture*, trad. G. Kervoas, Paris, Vrin (Analyse et philosophie).
- WILLIAMS Bernard, 1990, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard (NRF Essais).