

Le relativisme

Le relativisme a de nombreux sens. Pour ne pas être mis dans la confusion par le « pédantisme aveugle de l'école » qui s'épuise lui-même et épuise son auditoire à « éclaircir les significations » et ne va jamais au-delà des mots, je m'ouvrirai un chemin dans notre objet en examinant la déclaration récente d'un célèbre contemporain sur « la question cardinale », le problème politique fondamental de notre temps. En tant que problème fondamental, c'est un problème théorique ; ce n'est pas le problème de mesures politiques particulières, mais celui de l'esprit qui doit les informer. Isaiah Berlin désigne ce problème comme le problème de la liberté.

Berlin distingue deux sens de la liberté, un sens négatif et un sens positif. Au sens négatif, qu'utilisaient « les philosophes politiques anglais classiques » ou « les pères du libéralisme », « liberté » signifie « liberté par rapport à » : il faut qu'une « partie de l'existence humaine demeure indépendante du contrôle social » ; « il doit exister un certain domaine minimum de liberté personnelle qu'il ne faut violer pour aucune raison ». Au contraire, la liberté positive est une « liberté pour » : la liberté de l'individu « d'être son propre maître », ou de participer au contrôle social auquel il est lui-même soumis. Cette alternative à propos de la liberté en recouvre partiellement une autre : celle entre la liberté du moi empirique et la liberté du vrai moi. Pourtant, la liberté négative, la liberté par rapport à, risque plus vraisemblablement d'être la liberté pour le moi empirique, tandis que la liberté positive, la liberté pour, a une plus grande tendance à être entendue comme une liberté pour le vrai moi seul et donc comme compatible avec l'exercice de la contrainte la plus extrême sur les moi empiriques afin qu'ils deviennent ce que l'on prétend que leur vrai moi désire.

La liberté que chérit Berlin est la liberté négative de « nos pauvres moi empiriques passionnés, mûs par le désir » : « un degré maximum de non-intervention compatible avec les exigences minimales de la vie sociale », ou la « liberté de vivre comme on le veut ». Il semble chérir cette liberté comme « une fin en soi » ou « une valeur ultime ». Il ne croit certainement pas que le raisonnement plus ancien en faveur de la liberté négative soit valide. Car, contrairement à cette opinion plus ancienne, la liberté négative n'est pas la « condition nécessaire à la croissance du génie humain » : « l'honnêteté, l'amour de la vérité et un individualisme ombrageux » poussent au moins aussi souvent dans les communautés à la discipline sévère ou sous une discipline militaire, que dans les sociétés plus tolérantes ou indifférentes » ; la liberté négative est un idéal spécifiquement occidental et même un idéal occidental spécifiquement moderne, et même dans le monde occidental moderne, ce sont quelques individus plutôt que les larges masses de la population qui chérissent cet idéal ; il n'y a aucune liaison nécessaire entre la liberté négative et la démocratie.

Berlin trouve la vraie justification de la liberté négative dans l'absurdité de son contraire. Cette opinion contraire est la notion que les hommes ne peuvent être libres qu'en prenant part à l'unique société juste, rationnelle ou parfaite, dans laquelle toutes les fins justes ou rationnelles de tous les membres de la société sont satisfaites de manière harmonieuse, ou dans laquelle chacun n'obéit qu'à lui-même, c'est-à-dire à son vrai moi. Cette notion présuppose qu'il y a une hiérarchie, et donc une harmonie fondamentale, entre les fins humaines. Mais on peut « démontrer » que cette présupposition est « fausse » ; elle se fonde sur une « certitude dogmatique et a priori » ; elle « n'est pas compatible avec l'empirisme », c'est-à-dire avec « toute doctrine fondée sur une connaissance tirée de l'expérience de ce que sont les hommes et de ce qu'ils cherchent » ; elle est la racine de « la vision métaphysique sur la politique » qui s'oppose à la vision « empirique ». L'expérience nous montre que « les fins des hommes sont multiples et que toutes ne sont pas en principe compatibles entre elles... C'est donc une caractéristique de la condition humaine à laquelle on ne peut échapper que de devoir choisir entre des affirmations absolues. Cela donne sa valeur à la liberté... en tant que fin en soi et non en tant que besoin temporaire... »

L'expérience, la connaissance de ce que l'on peut observer, semble conduire d'une manière parfaitement incontestable à la connaissance du devoir être. La prémisse prétendument empirique semble l'égalité de toutes les fins humaines. « Mill, et en général les libéraux lorsqu'ils sont le plus cohérents... souhaitent que les frontières entre les individus et les groupes d'hommes ne soient tracées que dans le but d'empêcher les chocs entre les fins humaines, qui doivent nécessairement être toutes considérées comme pareillement ultimes, comme des fins que l'on ne saurait critiquer en elles-mêmes. Kant et les rationalistes de son genre ne considèrent pas toutes les fins comme ayant une valeur égale. » Le contexte montre que les fins qu'il faut regarder comme égales incluent « les diverses fins personnelles que les hommes sont poussés à poursuivre par leur imagination individuelle et leurs idiosyncrasies. »

Il n'est légitime d'intervenir dans la poursuite de telles fins que dans la mesure où la poursuite d'une fin par un homme se heurte à celle d'un autre. Cependant, il apparaît que l'on ne saurait empêcher de telles oppositions : « La possibilité du conflit — et de la tragédie — ne peut jamais être totalement éliminée de la vie humaine, qu'elle soit personnelle ou sociale. » Le contrôle social ne peut et ne doit pas empêcher toutes les oppositions, mais seulement certains genres d'opposition : « il faut qu'il y ait *certaines* frontières de la liberté que personne ne devrait jamais être autorisé à franchir. » Il faut que ces frontières soient telles qu'elles protègent un domaine raisonnablement large ; il ne suffirait pas d'exiger que chaque homme ait la liberté de rêver poursuivre toute fin qui lui plaise.

Cependant, la question première concerne, non le lieu des frontières, mais leur statut. Il faut que ces frontières soient « sacrées ». Il faut qu'elles soient « absolues » : « une croyance authentique en l'inviolabilité d'une étendue minimum de liberté individuelle implique une certaine... position absolue. » Le « relativisme » ou l'affirmation que toutes les fins sont relatives pour celui qui choisit et donc égales, semble exiger une espèce d'« absolutisme ». Cependant, Berlin hésite à aller aussi loin. « On peut donner différents *noms ou natures* aux règles » qui déterminent ces frontières : on peut les appeler droits naturels ou la parole de Dieu, ou la loi naturelle, ou les exigences de l'utilité ou « des intérêts les plus profonds de l'homme » ; je puis croire qu'elles sont valables a priori, ou affirmer qu'elles sont *mes propres fins subjectives ou les fins de ma société ou de ma culture*. Ce que ces règles ou ces commandement auront en commun, c'est qu'elles sont acceptées si largement, et qu'elles sont si profondément enracinées dans la nature effective des hommes tels qu'ils ont évolué dans l'histoire, qu'elles font aujourd'hui essentiellement partie de ce que nous entendons par un être humain normal. Une authentique croyance en l'inviolabilité d'un espace minimum de liberté individuelle implique *une telle position absolue*.

En d'autres termes, l'exigence du caractère sacré d'une sphère privée a besoin d'une base, d'une base « absolue », mais elle n'a aucune base ; n'importe quelle base fera l'affaire, n'importe quelle « telle position absolue », comme l'invocation de ma propre volonté subjective ou de la volonté de ma société. Il serait inconsideré de nier que la formule générale de Berlin soit très utile politiquement — en vue d'un manifeste anti-communiste visant à rallier tous les anticommunistes. Mais nous nous occupons ici d'un problème théorique, et de ce point de vue, nous sommes forcés de dire que Berlin se contredit. La « liberté par rapport à » et la « liberté pour » sont « deux attitudes profondément divergentes et inconciliables envers les fins de la vie... chacune d'elles émet des prétentions absolues. Leurs deux prétentions ne peuvent être pleinement satisfaites. Mais... la satisfaction que recherche chacune d'elles est une valeur ultime qui... a un droit égal à être classée parmi les intérêts les plus profonds de l'humanité. » On ne peut pas pleinement satisfaire la prétention absolue à un minimum de sphère privée ; il faut l'édulcorer, car la prétention opposée a un droit égal. Le libéralisme, tel que le comprend Berlin, ne peut pas vivre sans une base absolue et il ne peut pas vivre avec une base absolue.

Examinons plus précisément la base du libéralisme telle que la voit Berlin. « Ce que ces règles et ces commandements [c'est-à-dire ceux qui déterminent les frontières de la liberté que personne ne doit être autorisé à franchir] auront en commun, c'est qu'elles sont acceptées si largement, qu'elles sont enracinées si profondément dans la nature réelle des hommes tels qu'ils se sont développés dans l'histoire, qu'elles font aujourd'hui

essentiellement partie de ce que nous entendons par un être humain normal ». » Mais Berlin nous a dit auparavant que « la domination de cet idéal a été davantage l'exception que la règle, même dans l'histoire récente de l'occident », c'est-à-dire que l'idéal de la liberté négative n'est pas naturel à l'homme en tant qu'homme. Laissons donc ces règles être naturelles à l'homme occidental tel qu'il est aujourd'hui. Mais qu'en sera-t-il dans l'avenir ?

Il se peut que l'idéal de la liberté de vivre comme on le souhaite... ne soit que le fruit tardif de notre civilisation capitaliste en déclin : un idéal que... la postérité considérera avec... peu de compréhension. Il se peut qu'il en soit ainsi ; mais il ne me semble pas qu'il faille en tirer des conclusions sceptiques. Les principes ne sont pas moins sacrés parce que l'on ne peut garantir leur durée.

Mais il est également vrai que les principes ne sont pas seulement sacrés parce que l'on ne peut garantir leur durée. Nous attendons encore que Berlin nous dise pourquoi il considère les principes comme sacrés. Si ces principes sont intrinsèquement valables, éternellement valables, on pourrait assurément dire que la question de savoir s'ils seront ou non reconnus comme valables dans l'avenir est secondaire, et que si les générations futures méprisent les vérités éternelles de la civilisation, elles se condamneront simplement à la barbarie. Mais peut-il y avoir des principes éternels sur la base de « l'empirisme », de l'expérience des hommes jusqu'à maintenant ? L'expérience du futur n'a-t-elle pas le même droit au respect que l'expérience du passé et du présent ?

La situation serait totalement différente si l'on pouvait supposer qu'il y a un point culminant de l'expérience, un moment absolu dans l'histoire, dans lequel la condition fondamentale de l'homme serait réalisée pour la première fois et en principe pleinement. Mais cela signifierait aussi que du point de vue le plus important, l'histoire, ou le progrès, serait parvenu à sa fin. Cependant, Berlin semble considérer comme acquis que du point de vue le plus important, l'histoire n'est pas finie et qu'elle ne peut pas l'être. Par suite, l'idéal de la liberté négative ne peut être que « relativement valable » : il ne peut valoir que pour le moment. En plein accord avec l'esprit de notre temps, il cite « un écrivain admirable de notre temps » qui dit : « Prendre conscience de la validité relative de ses convictions et cependant les défendre sans fléchir, voilà ce qui distingue un homme civilisé d'un barbare. »

En d'autres termes, non seulement toutes nos fins premières ne sont que relativement valables, mais même la fin qui se suggère comme nécessaire à cause de la découverte absolue de la validité relative de toutes nos fins premières, est elle aussi valable seulement relativement. D'un autre côté, cette dernière fin, ou la position juste envers toute fin première, est si absolument valable que Berlin ou l'autorité qu'il invoque peut faire reposer

sur elle la distinction absolue entre les hommes civilisés et les barbares. Car cette distinction, telle qu'elle est avancée dans le passage cité, vise manifestement à être ultime et à ne pas être sujette à une révision à la lumière de l'expérience future.

Berlin ne peut échapper à la nécessité à laquelle tout être pensant est soumis : adopter une posture ultime, une position absolue conforme à ce qu'il considère comme la nature de l'homme ou comme la nature de la condition humaine ou comme la vérité décisive et par suite d'affirmer la validité absolue de sa conviction fondamentale. Bien sûr, cela ne veut pas dire que sa conviction fondamentale est fondée. Une raison pour laquelle j'en doute est que si l'autorité qu'il invoque avait raison, n'importe quel libéral résolu, même pirate ou malfrat, serait un homme civilisé, alors que Platon et Kant seraient des barbares.

L'affirmation de Berlin me semble un témoignage caractéristique de la crise du libéralisme — d'une crise due au fait que le libéralisme a abandonné sa base absolutiste et s'efforce de devenir totalement relativiste. Il est probable que la majorité de nos collègues universitaires dira que l'on ne peut tirer aucune conclusion contre le relativisme en se fondant sur les insuffisances de l'affirmation de Berlin, parce que ces insuffisances viennent de son souhait de trouver un impossible moyen terme entre le relativisme et l'absolutisme ; s'il s'était limité à dire que le libéralisme est simplement sa « propre fin subjective », qui n'est pas intrinsèquement supérieure à n'importe quelle autre fin subjective, que, dans la mesure où la croyance au libéralisme se fonde sur un jugement de valeur, on ne peut pas défendre ou attaquer de manière définitive le libéralisme, en d'autres termes, s'il n'avait pas rejeté les positions non-libérales comme « barbares », mais avait reconnu qu'il y a une diversité indéfiniment grande de notions de la civilisation qui défendent chacune à sa manière propre la barbarie, bref, s'il était resté dans les limites du positivisme de notre temps, il ne se serait jamais contredit. Le retrait dans la citadelle de ce positivisme ou d'un « relativisme des valeurs » sans réserve surmonte-t-il la crise du libéralisme, ou se contente-t-il de la dissimuler ? C'est une autre question.

La défense du relativisme a été récemment reformulée par Arnold Brecht. Il s'en prend à certains arguments que j'avais avancés contre le relativisme. Il n'est pas impressionné par mon raisonnement. Il en parle principalement en le qualifiant de « fausse représentation ». Dans la mesure où je sais que le Dr Brecht est un homme poli, j'ai eu tendance à supposer qu'il a considéré comme impoli de m'accuser de simplement mal comprendre : le relativisme n'est pas une doctrine si profonde que l'on puisse mal la comprendre. Il me blâme d'avoir attribué à Max Weber l'opinion selon laquelle toutes les valeurs sont de même rang : Weber a seulement affirmé que les valeurs « ultimes » sont « pareillement indémonstrables ». Cependant, cela signifie que, à ce que nous savons et que nous pourrions jamais savoir au cours de notre vie sur la terre, ou devant le

tribunal de la raison humaine, les modes de vies que Amos ou Socrate recommandent sont égaux en valeur aux modes de vie de spécialistes sans esprit ni vision et de voluptueux sans cœur. Et cette affirmation me semble aussi absurde que l'affirmation selon laquelle, à ce que nous savons et que nous pourrions jamais savoir, un homme qui est aveugle ou atteint d'une maladie mortelle a un corps aussi parfait qu'un homme au corps sans aucun défaut.

Brecht me blâme également pour avoir vu de « l'incohérence dans le fait que les relativistes ne peuvent s'empêcher de porter eux-mêmes des jugements de valeur ».

Aucun relativiste scientifique ne condamnera des mots comme *cruauté*, *civilisation*, *prostitution*, ni, d'ailleurs, *crime* ou *bidonville*, chaque fois qu'ils sont utilisés à des fins descriptives dans un cadre de référence clair et conformément à des critères connus, *tant que ces critères eux-mêmes ne sont pas en cause*.

Mais, sur la base du relativisme, les critères sont nécessairement en cause, dans la mesure où tous les jugements de valeur sont rationnellement contestables ; le relativisme cohérent ne devrait utiliser les « expressions impliquant des jugements de valeur » qu'entre guillemets.

Dans l'Appendice à son livre, dans une partie intitulée « mauvaises compréhensions », Brecht me reproche d'avoir affirmé que, selon le relativisme, « la civilisation n'est pas intrinsèquement supérieure au cannibalisme ». Il dit :

Où et quand un relativiste scientifique a-t-il jamais affirmé comme un fait que la civilisation *n'est pas* supérieure au cannibalisme ? De telles affirmations apodictiques seraient tout à fait contraires aux principes de la méthode scientifique.

Je répète simplement que, selon la thèse du relativisme scientifique, telle que l'exprime à nouveau Brecht, la civilisation n'est pas, à ce que nous savons et que nous serons jamais capables de *savoir*, supérieure au cannibalisme, pourvu que l'un comme l'autre — la civilisation comme le cannibalisme — repose sur une valeur ultime qui lui est propre. Sans rien dire du tout ici du fait que l'emploi des expressions « civilisations » ou « cultures » par l'anthropologie scientifique présuppose l'abolition de la distinction entre la civilisation et la barbarie, et avec elle en particulier l'abolition de la distinction entre la civilisation et le cannibalisme.

La « seule question », poursuit Brecht, « que pourrait poser un relativiste pédant du point de vue de l'argumentation méthodologique est : Quelle *preuve* scientifique avons-nous de la supériorité de civilisations non-cannibales ? » Dans la mesure où la question est de savoir si la raison est totalement incapable de distinguer entre le juste et l'injuste ou entre le noble

et le vil, il ne faut pas avoir peur d'être pédant. « Et que dire des civilisations », poursuit Brecht, « qui abhorrent le fait de manger du bétail ou du cochon ? » Ici, Brecht semble dire que, selon le relativisme scientifique, le fait de manger des êtres humains est du même ordre que manger du bœuf ou du porc.

Le relativisme des valeurs scientifique... n'a aucun mal à montrer la supériorité du non-cannibalisme, une fois que l'on a défini "la supériorité"... autrement que par la satisfaction égoïste de passions personnelles ou tribales, et en référence à l'humanité... même si le mot "supérieur" était employé en un sens strictement égoïste... La méthode scientifique ne serait pas au bout de ses ressources ; la supériorité à long terme d'un modèle de conduite sur un autre peut souvent être démontrée même lorsqu'il ne s'agit que de la satisfaction personnelle.

Si le relativisme des valeurs scientifique peut prouver la supériorité de la civilisation sur le cannibalisme à la fois en termes de satisfaction égoïste et de satisfaction non-égoïste, il semblerait en fait que le relativisme des valeurs scientifique peut prouver en principe la supériorité de la civilisation sur le cannibalisme. A moins que la disjonction soit incomplète ? Mais ne faut-il pas qu'elle le soit si l'on veut maintenir le relativisme ? La référence à la « définition » de la supériorité ne revient-elle pas à une référence à une telle incomplétude ? Y a-t-il donc quelque chose d'autre que la satisfaction (égoïste ou non-égoïste) qui soit de rang égal à la satisfaction devant le tribunal de la raison humaine, de sorte que l'on puisse choisir l'insatisfaction (la douleur, la souffrance, l'angoisse, l'échec) comme valeur ultime avec un titre égal à la satisfaction ? Et l'insatisfaction ne peut-elle justifier le cannibalisme ?

Brecht conclut son argumentation par la remarque que le relativisme scientifique des valeurs ne nie pas « qu'il y a peut-être des critères divins, absolument valables, de valeur morale ; il nie seulement que cela puisse être montré par des moyens scientifiques dans une controverse sérieuse menée de bonne foi. » Brecht me reproche également d'avoir opposé l'humilité apparente du relativisme à son arrogance cachée. Il y répond de la manière suivante :

Il se peut assurément que le relativisme scientifique des valeurs soit trop humble pour proposer une décision *scientifique* d'une question comme celle-ci : Doit-on condamner le capitaine d'un navire naufragé pour avoir autorisé à ses hommes de manger la chair d'autres hommes tombés au combat ou morts par hasard, alors que la seule alternative était de mourir de faim ? Le sentiment religieux et l'éducation traditionnelle peuvent nous dire qu'ils auraient dû préférer mourir de faim, mais cela n'est pas une décision *scientifique*.

Pourquoi Brecht a-t-il choisi cet exemple de préférence à celui d'homme mangeant de la chair humaine alors qu'ils disposent en abondance d'une autre alimentation ? Sa science peut-elle légitimer la « condamnation » de ce que l'on peut appeler un cannibalisme frivole sans faire de suppositions sur les « valeurs ultimes » que cette science même doit nécessairement considérer comme contestables ? Par ailleurs, je reconnais avec joie que la version du relativisme que donne Brecht est humble, dans la mesure où elle se fonde sur la distinction kantienne entre les phénomènes connaissables et la chose en soi inconnaissable.

Selon l'interprétation positiviste du relativisme qui prévaut dans la science sociale d'aujourd'hui et que Brecht nuance très faiblement, la raison est incapable de montrer la supériorité de la satisfaction non-égoïste sur la satisfaction égoïste, pas plus que l'absurdité de toute fin que l'on puisse atteindre et « que l'imagination et les idiosyncrasies poussent les hommes à poursuivre ». Il suit de là qu'un célibataire sans famille qui consacre toute sa vie à amasser la plus grande quantité possible d'argent, pourvu qu'il le fasse de la manière la plus efficace, mène, en principe, une vie aussi raisonnable que le plus grand bienfaiteur de son pays ou du genre humain. Le choix entre des fins accessibles peut être fait *en pleine connaissance de cause*, c'est-à-dire en pleine clarté sur les conséquences probables de ce choix ; mais il ne peut en soi être rationnel. La raison peut nous dire quels sont les moyens qui mènent à certaines fins ; elle ne peut pas nous dire les fins accessibles qu'il faut préférer à d'autres fins accessibles. La raison ne peut même pas nous dire que nous devrions choisir des fins accessibles ; si quelqu'un « aime celui qui désire l'impossible », la raison peut lui dire qu'il agit de manière irrationnelle, mais elle ne peut lui dire qu'il devrait agir rationnellement ou que le fait d'agir irrationnellement est mauvais ou vil. Si la conduite rationnelle consiste à choisir le bon moyen d'atteindre la fin appropriée, le relativisme enseigne effectivement que la conduite rationnelle est impossible. On peut donc dire que la science sociale relativiste est une branche de l'étude rationnelle de la conduite non-rationnelle.

Mais en quel sens cette étude est-elle rationnelle ? La science sociale procède par raisonnement inductif, ou elle se soucie de prévoir ou de découvrir des causes. Cependant, quel est le statut du principe de causalité dans le relativisme de la science sociale ? Le modéré Brecht se contente d'affirmer que, en ce qui concerne la causalité, la méthode scientifique se fonde sur le sens commun ; il penche lui-même vers ce qu'il appelle l'opinion kantienne selon laquelle « l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut pas penser [ou comme il dit également « imaginer »] que les changements n'ont pas de causes. » Selon une opinion plus largement reçue, le principe de causalité est une pure supposition. Il n'y a aucune objection rationnelle à la supposition que l'univers peut disparaître à tout instant, non seulement en s'évanouissant dans l'air, mais dans un néant absolu, et que cet événement peut être une disparition, non seulement en rien, mais

également par rien. Ce qui vaut pour la fin possible du monde vaut également pour son commencement. Dans la mesure où le principe de causalité n'est pas intrinsèquement évident, rien ne nous empêche de supposer que le monde est venu à l'existence à partir de rien et par rien. Non seulement la rationalité a disparu de la conduite que la science étudie ; la rationalité de cette étude elle-même est devenue radicalement problématique. Toute cohérence n'est plus. Nous sommes donc autorisés à dire que la science positiviste en général, et donc la science sociale positiviste en particulier, se caractérise par l'abandon de la raison ou par la fuite de la raison. La fuite devant la raison scientifique, que l'on a remarquée avec regret, est la réponse raisonnable à la fuite de la science devant la raison.

Un écrivain marxiste, Georg Lukacs a écrit une histoire de la pensée allemande du 19^e et du 20^e siècles sous le titre de *Destruction de la Raison*. Je crois que beaucoup d'entre nous parmi les spécialistes de science sociale occidentaux doivent plaider coupables de cette accusation. Pour des raisons évidentes, il nous faut nous intéresser spécialement à la critique par Lukacs de la conception de la science sociale de Max Weber. On peut résumer cette critique de la manière suivante. Weber plus que tout autre savant allemand de sa génération a essayé de sauver l'objectivité de la science sociale ; il a cru que pour ce faire il fallait que la science sociale devienne « sans jugement de valeur » parce qu'il supposait que les évaluations sont irrationnelles ou au-delà de la raison ; mais l'étude sans jugements de valeur des « faits » et de leurs causes présuppose de l'aveu général le choix des faits pertinents ; ce choix se fait nécessairement en référence à des valeurs ; les valeurs en fonction desquelles il faut choisir les faits doivent également être elles-mêmes choisies ; et ce choix, qui détermine en dernière analyse le cadre conceptuel précis du spécialiste de science sociale, est en principe arbitraire ; par suite, la science sociale est fondamentalement irrationnelle ou subjectiviste.

Selon Lukacs, une science sociale objective et portant des jugements de valeur est possible pourvu que la science sociale ne se limite pas à l'étude de « faits » ou de segments arbitrairement choisis, mais comprend les phénomènes sociaux particuliers à la lumière de l'ensemble de la situation sociale, et en dernière analyse à la lumière de l'ensemble du processus historique. « Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique est l'opinion globale dans laquelle s'expriment sous leur forme la plus haute le caractère progressif et la légitimité connaissable rationnellement de l'histoire, et en fait la seule opinion générale qui peut donner un fondement philosophique rigoureux au progressisme et à la raison. »

La tentative de Hegel pour démontrer le caractère progressif et rationnel du processus historique se fondait sur la prémisse que ce processus est fondamentalement achevé ; car s'il ne l'était pas, on ne pourrait pas

savoir, par exemple, si les étapes futures ne mèneront pas à l'autodestruction de la raison. Cependant, selon Marx, le processus historique n'est pas achevé, il n'a peut-être même pas encore commencé. Par ailleurs, Marx ne reconnaît pas de fins historiques ou naturelles par rapport auxquelles on puisse diagnostiquer un changement comme un progrès ou une régression. La question se pose donc de savoir si en passant du relativisme occidental au marxisme on échappe au relativisme. « Le matérialisme historique », avait dit Lukacs,

Peut et doit s'appliquer à lui-même. Cependant, cette application de la méthode matérialiste au matérialisme ne conduit pas au relativisme total ; il ne conduit pas à la conséquence que le matérialisme historique n'est pas la bonne méthode. Les vérités substantielles du marxisme sont de la même qualité que les vérités de l'économie classique selon l'interprétation que Marx donne de ces vérités. Ce sont des vérités dans le cadre d'un certain ordre social et économique. En tant que telles, mais seulement en tant que telles, elles ont une validité absolue. Cela n'exclut pas qu'apparaissent des sociétés dans lesquelles d'autres catégories, d'autres liaisons de vérité, seront valables en conséquence de la structure essentielle de ces sociétés.

Cela semble vouloir dire que les vérités concrètes du marxisme sont vraies jusqu'à nouvel ordre ; en principe, nous savons déjà maintenant qu'elles seront remplacées par d'autres vérités. Assurément, les vérités marxistes seront « conservées » au sens hégélien du terme : « l'objectivité de la vérité accessible sur les plans inférieurs n'est pas anéantie : cette vérité reçoit simplement une signification différente en étant intégrée dans une totalité plus concrète, plus globale. » En d'autres termes, le marxisme se révélera comme une vérité partielle, comme une demi-vérité. Lukacs compare la vérité du marxisme également à la vérité des idéologies de la Révolution Françaises. Le marxisme est aussi vrai aujourd'hui que l'étaient ces idéologies en leur temps : l'un et les autres rend et rendaient intelligible une situation historique de manière à rendre visible aux contemporains la racine de leurs difficultés et à leur montrer comment en sortir. Mais alors que les idéologues de la Révolution Française ont vu clairement le caractère pourri de l'*ancien régime* et la nécessité d'une révolution, ils se sont totalement trompés sur la bonté de la société nouvelle à laquelle leur révolution a donné naissance.

L'application au marxisme est évidente : même si le marxisme était le dernier mot touchant la cause de la pourriture de la société capitaliste et la manière dont cette société peut être anéantie et le sera, il ne saurait aucunement être le dernier mot touchant la société nouvelle que l'action révolutionnaire du prolétariat fera naître : la nouvelle société peut être aussi riche en contradictions et en oppressions que la société ancienne, bien que ses contradictions et ses oppressions seront bien sûr totalement nouvelles. Car si le marxisme est seulement la vérité de notre temps ou de notre

société, la perspective d'une société sans classes est elle aussi seulement la vérité de notre temps et de notre société ; elle pourra se révéler être l'illusion qui a donné au prolétariat le pouvoir et la force de renverser le système capitaliste, tandis qu'en fait le prolétariat sera ensuite réduit en esclavage, certes, plus par le capital, mais par une bureaucratie militaire impitoyable.

Cependant, peut-être ne faut-il pas appliquer le marxisme au marxisme et ainsi le relativiser. Peut-être que ses vérités fondamentales sont des vérités objectives, scientifiques, dont la validité ne peut être comprise en termes de leurs conditions ou de leur genèse. Le marxisme peut donc être considéré comme une vérité ultime dotée de la même dignité que la théorie de l'évolution. Cependant, dans la mesure où d'autres vérités de grande importance seront découvertes dans le futur, la « signification » du marxisme changera radicalement.

Mais peut-être le marxisme est-il la vérité ultime, dans la mesure où il appartient au moment absolu de l'histoire où le domaine de la nécessité est envisagé dans sa totalité et où avec lui les grandes lignes du domaine de la liberté peuvent être aperçues pour la première fois. Le domaine de la nécessité coïncide avec la division du travail. Le domaine de la liberté apparaît avec l'abolition de la division du travail. Cependant, la forme originelle de la division du travail est « la division du travail », non pas dans la génération de rejetons, mais « dans l'acte sexuel ». Il semblerait que le domaine de la liberté, s'il était conduit à sa perfection, sera le domaine de petits hommes produits en tube à essai par d'autres petits hommes, s'il n'est pas, comme c'est plus probable, la terre du « dernier homme », un seul troupeau sans berger. Car, pour citer Machiavel, « comme certains philosophes moraux l'ont écrit, les mains des hommes et leur langue, deux outils très nobles pouvant l'ennoblir, n'auraient pas fait parfaitement leur travail et n'auraient pas non plus porté les travaux des hommes à la hauteur qu'ils ont atteinte, s'ils n'y avaient pas été poussés par la nécessité » : le saut du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté sera la mort sans gloire de la possibilité même de l'excellence humaine.

Mais revenons à cette école qui est extérieurement la plus puissante dans l'occident d'aujourd'hui, au positivisme d'aujourd'hui. Ce positivisme est le positivisme logique. Avec une certaine vérité, il fait remonter son origine à Hume. Il s'écarte de Hume à deux points de vue importants. En premier lieu, il s'écarte de l'enseignement de Hume en ce qu'il est un enseignement logique, c'est-à-dire non psychologique. Le complément ajouté par le positivisme logique à la critique de la raison est la logique symbolique et la théorie des probabilités ; chez Hume, ce complément était la croyance naturelle et l'instinct naturel. Le seul ou le principal souci du positivisme logique est l'analyse logique de la science. Il a appris de Kant, le grand critique de Hume, ou du néo-kantisme, que la question de la

validité de la science est radicalement différente de la question de sa genèse psychologique.

Le deuxième point de vue important en quoi le positivisme d'aujourd'hui s'écarte de Hume est indiqué par le fait que Hume était encore un philosophe politique. Plus particulièrement, il enseignait encore qu'il y a des règles universellement valides de justice et que ces règles ne sont pas improprement appelées des lois de nature. Cela signifie que « il pensait et écrivait avant la naissance de l'anthropologie et des sciences connexes, ou, plus précisément, avant « la découverte de l'histoire ». Hume voyait encore les choses humaines à la lumière de la nature immuable de l'homme ; il ne se représentait pas encore l'homme comme un être essentiellement historique. Le positivisme d'aujourd'hui croit pouvoir échapper au problème posé par « la découverte de l'histoire » de la même manière qu'il se délivre de la psychologie de Hume ou de toute autre psychologie : par la distinction kantienne entre validité et genèse. Cependant, Kant a pu dépasser la psychologie parce qu'il reconnaissait un a priori ; et un a priori n'a pas de genèse, au moins pas de genèse empirique. Le positivisme logique rejette l'a priori. Par suite, il ne peut éviter d'être impliqué dans la psychologie, dans la question de la genèse empirique de la science à partir de ce qui la précède. On ne peut s'arrêter à essayer simplement de répondre à la question « Qu'est-ce que la science ? » On ne peut éviter de poser la question « Pourquoi la science ? » ou « Quelle est la signification de la science ? » Dans la mesure où le positivisme nie qu'il existe une « raison pure » ou un « esprit pur », il ne peut répondre à la question « Qu'est-ce que la science ? » qu'en fonction de « l'organisme humain ». Il lui faut comprendre la science comme une activité d'un certain genre d'organisme, une activité remplissant une fonction importante dans la vie de ce genre d'organisme. En bref, l'homme est un organisme qui ne peut pas vivre, ou vivre bien, sans être capable de prévoir, et la science est la forme la plus efficace de prévision.

Cette façon de rendre compte de la science est devenue extrêmement contestable. A l'âge des armes thermonucléaires, le rapport positif de la science à la survie de l'homme a perdu toute l'évidence apparente qu'elle a pu avoir dans le passé. En outre, le haut développement de la science dépend de sociétés industrielles hautement développées ; la prédominance de ces sociétés rend toujours plus difficile la survie de « sociétés sous-développées ». Qui ose encore dire que le développement de ces sociétés, c'est-à-dire leur transformation radicale, la destruction de leur mode de vie traditionnel, est une condition nécessaire de la survie de ces peuples ou de leur vie bonne ? Ces peuples ont survécu, parfois heureux sans avoir la moindre idée de la possibilité de la science. S'il devient nécessaire de faire remonter la science aux besoins d'un certain genre d'organismes, il est impossible de le faire. Car dans la mesure où l'on pourrait montrer que la science est nécessaire à la vie ou à la vie bonne de l'homme, on ferait en fait

un jugement de valeur rationnel portant sur la science, et nous savons que selon le positivisme, il est impossible de porter des jugements de valeur rationnels.

Certains positivistes évitent la difficulté indiquée en trouvant dans la démocratie la raison de la science, sans se laisser détourner par le fait qu'ils invoquent ainsi simplement la prémisse dogmatique ou l'inertie des ordres établis et sans faire attention aux complications auxquelles Berlin fait allusion, ou sans concevoir la science comme l'une des formes les plus passionnantes d'aventure spirituelle, sans pouvoir nous dire ce qu'ils comprennent par 'spirituel', en quoi cela diffère selon eux du non-spirituel, et en particulier, comment le spirituel se rapporte au rationnel. Le positivisme accorde que la science dépend de conditions que la science elle-même ne produit pas. Elles sont produites par le rassemblement non-voulu de différents facteurs qui peuvent diverger comme ils ont convergé. Tant qu'ils sont réunis, la science peut progresser en vertu de quelque chose qui ressemble à une tendance innée. Cependant, la science n'est pas autonome ; comme on dit, la pensée n'a pas lieu dans le vide. Ce qui rend contestable l'autonomie de la science n'est pas premièrement le fait que la science présuppose la présence disponible de conditions extérieures à la science. Si l'on se représente la science comme une aventure spirituelle, on sous-entend qu'il y a d'autres formes d'aventure spirituelle ; on ne peut exclure l'éventualité que, tout comme la science influe sur ces autres formes, la science elle-même subit leur influence. De plus, il faut supposer que l'esprit change en conséquence de ses aventures, et donc que l'esprit peut fort bien changer d'une époque à l'autre, et donc que la science peut dépendre de l'esprit du temps pour l'orientation de ses intérêts ou pour l'imagination qui forme ses hypothèses. En d'autres termes, on ne peut s'empêcher de poser la question du rapport entre le progrès scientifique et le progrès social. Etant donné le verdict positiviste sur les jugements de valeur, le positivisme ne peut plus parler de manière appropriée, ou la conscience tranquille, de progrès social ; mais il continue, même si c'est d'une manière plus ou moins subreptice, la tradition plus ancienne qui croyait en l'harmonie naturelle entre le progrès scientifique et le progrès social.

En général, en vertu de la distinction entre la validité et le genèse, le positivisme essaie de traiter la science comme autonome, mais il est incapable de le faire ; cette distinction l'empêche seulement d'accorder une importance appropriée à la question du contexte humain dont la science est issue et dans lequel elle existe. Le positivisme traite la science à la manière dont elle devrait être traitée si la science était « la plus haute puissance de l'homme », la puissance par laquelle l'homme dépasse ce qui est simplement humain ; cependant, le positivisme ne peut maintenir cette compréhension « platonicienne » de la science. La question du contexte humain de la science, que le positivisme ne pose pas et qu'il refuse de poser, son adversaire aujourd'hui le plus puissant en occident, l'historicisme

radical, ou, pour employer une expression mieux connues, l'existentialisme, la reprend.

L'existentialisme est venu à l'existence par la rencontre, qui a eu lieu tout d'abord en Allemagne, de la pensée de Kierkegaard et de la pensée de Nietzsche. Tout en étant lié à ces deux noms illustres, l'existentialisme est aussi anonyme que le positivisme ou l'idéalisme. Mais cette affirmation est trompeuse. L'existentialisme, comme bien d'autres mouvements, a une périphérie molle et un centre dur. Ce noyau dur, ou la pensée qui donne seule à l'existentialisme une dignité intellectuelle, est la pensée de Heidegger. Dans le premier grand livre publié par Heidegger, l'influence de Kierkegaard était en fait aussi puissante que celle de Nietzsche. Mais avec la plus grande clarté à laquelle Heidegger est parvenu ensuite, il devint clair que la racine de l'existentialisme doit nécessairement être cherchée dans Nietzsche plus que dans Kierkegaard : l'existentialisme est apparu à cause de la « réception » de Kierkegaard par un monde philosophique qui avait été préalablement formé par Nietzsche.

Nietzsche est le philosophe par excellence du relativisme : le premier penseur à affronter le problème du relativisme dans toute son ampleur et à faire signe vers la manière dont on pourrait surmonter le relativisme. Nietzsche s'est penché sur le relativisme sous la forme de l'historicisme — plus précisément, sous la forme d'un hégélianisme dégradé. Hegel avait concilié « la découverte de l'Histoire » — la prétendue découverte du fait que l'individu est, au sens le plus radical, le fils ou le beau-fils de son temps, ou de la dépendance des pensées les plus hautes et les plus pures de l'homme par rapport à son époque — et la philosophie au sens originel du mot en affirmant que l'époque de Hegel était le moment absolu, la fin du temps qui eût un sens : la religion absolue, le christianisme, s'était totalement réconciliée avec le monde ; elle s'était totalement sécularisée, ou le *sæculum* (le siècle) s'était totalement christianisé dans et par l'Etat post-révolutionnaire ; l'histoire en tant que processus significatif était arrivée à son terme ; tous les problèmes théoriques et pratiques avaient été fondamentalement résolus ; par suite, on pouvait démontrer que le processus historique était rationnel.

L'hégélianisme dégradé auquel Nietzsche était confronté conservait l'« optimisme » de Hegel après avoir abandonné le fondement de cet « optimisme », c'est-à-dire le caractère achevé du processus historique. En fait, son « optimisme » se fondait sur l'espérance d'un progrès futur infini, ou sur la croyance au caractère infinissable de l'histoire. Dans cette condition, comme Nietzsche l'a vu, nos propres principes, y compris la croyance au progrès, deviendra aussi relative que se sont révélés tous les autres principes antérieurs ; il faut comprendre que non seulement la pensée du passé, mais également notre propre pensée, dépendent de prémisses auxquelles nous ne pouvons pas échapper, mais que nous savons condamnées à disparaître. L'histoire devient un spectacle stimulant à la

surface des choses, mais accablant en ce qui concerne les choses sérieuses. Elle enseigne une vérité mortelle. Elle nous montre que la culture n'est possible que si les hommes se consacrent pleinement à des principes de pensée et d'action qu'ils ne mettent pas en question et qu'ils ne peuvent mettre en question, qui limitent leur horizon et leur permet ainsi d'avoir un caractère et un style. Elle nous montre en même temps que l'on peut contester et même rejeter n'importe quel principe de ce genre.

La seule issue semble consister à tourner le dos à cette leçon de l'histoire, à choisir délibérément l'illusion qui fait vivre plutôt que la vérité mortelle, à fabriquer un mythe. Mais cela est évidemment impossible pour des hommes de probité intellectuelle. La véritable solution apparaît une fois que l'on comprend la limitation essentielle de l'histoire objective ou de la connaissance objective en général. L'histoire objective suffit à détruire l'illusion de la validité objective de tous les principes de pensée et d'action ; elle ne suffit pas à ouvrir la voie d'une authentique compréhension de l'histoire. L'historien objectif ne peut saisir la substance du passé parce qu'il n'est qu'un simple spectateur, qui ne se consacre pas tout entier à des principes concrets de pensée et d'action, et cela vient de ce qu'il a compris que de tels principes n'ont aucune validité objective. Mais on peut et il faut tirer de la prise de conscience de cette vérité objective une conclusion tout différente. Les différentes valeurs respectées dans les différentes époques n'avaient pas de soutien objectif, c'est-à-dire qu'elles n'étaient que des créations humaines ; elles devaient leur existence à un projet humain libre qui a formé l'horizon dans lequel une culture a été possible. Ce que l'homme a fait inconsciemment dans le passé, et sous l'emprise de l'illusion de se soumettre à ce qui est indépendant de son action créatrice, il lui faut désormais le faire consciemment. Ce projet radicalement nouveau — la réévaluation de toutes les valeurs — implique le rejet de toutes les valeurs antérieures, car la prise de conscience du caractère infondé de leur prétention à une validité objective les a rendues elles-mêmes infondées, puisqu'elles reposent entièrement sur cette prétention. Mais la prise de conscience même de l'origine de tous ces principes rend possible une nouvelle création qui présuppose cette prise de conscience et qui s'accorde avec elle, sans pouvoir en être déduite ; si elle pouvait en être déduite, cette création ne serait pas un acte créateur accompli avec probité intellectuelle.

C'est ainsi que l'on peut dire que Nietzsche a transformé la vérité mortelle du relativisme en la vérité la plus vivifiante. Pour exprimer cela avec le vague nécessaire, il a découvert que la vérité générale qui donne la vie est subjective ou au-delà de la théorie en ce qu'elle ne peut être comprise de manière détachée et qu'elle ne peut être la même pour tous les hommes ou tous les temps. Nous ne pouvons que faire allusion ici aux difficultés que rencontra Nietzsche lorsqu'il essaya de surmonter les difficultés que sa solution implique. Je pense à son interprétation de la créativité humaine en tant que forme spéciale de la volonté de puissance

universelle, et à la question que cette interprétation fait naître, à savoir, s'il n'essaie pas ainsi à nouveau de trouver un fondement théorique suffisant à un enseignement ou un message au-delà de la théorie. Je pense, en d'autres termes, à son hésitation entre l'affirmation que la doctrine de la volonté de puissance est son propre projet subjectif qui sera remplacé par d'autres projets semblables dans l'avenir, et l'affirmation qu'elle est la vérité ultime. Limitons-nous ici à dire que le mouvement de la pensée de Nietzsche peut être compris comme un mouvement allant de la suprématie de l'histoire vers la suprématie de la nature, un mouvement qui évite la suprématie de la raison ou qui tente de remplacer l'opposition entre le subjectif et l'objectif (ou entre le conventionnel et le naturel) par l'opposition entre le superficiel et le profond. L'existentialisme est la tentative de délivrer le prétendu dépassement du relativisme par Nietzsche des conséquences de sa rechute dans la métaphysique ou de son recours à la nature.

L'existentialisme commence là où s'arrête le positivisme. L'existentialisme est la réaction d'hommes sérieux à leur propre relativisme. Le positivisme est essentiellement la tentative de comprendre la science ; il fait comme s'il savait que la science est la seule chose nécessaire ou en tout cas la plus haute possibilité. Il se représente la science comme essentiellement progressive, et donc elle se représente le futur du développement scientifique comme imprévisible dans les faits. En fait, il se représente la science comme susceptible d'un progrès infini. Cependant, il faut faire remonter ce caractère de la science au caractère de l'objet de la science. Cet objet est essentiellement accessible à la raison ; sinon, il ne pourrait pas y avoir de science. Mais dans la mesure où il ne se révèle à la science que dans un processus infini, on peut dire avec un droit au moins égal qu'il est radicalement mystérieux. Car celui qui enseigne, par exemple, que la paix perpétuelle est le but d'un processus infini enseigne en fait la perpétuité de la guerre. L'existentialisme est la vérité du positivisme, dans la mesure où il enseigne que l'être est essentiellement ou radicalement mystérieux et que le défaut fondamental de la métaphysique est la supposition sur laquelle elle se fonde : la supposition que l'être est intelligible.

Cependant, l'existentialisme n'est pas simplement l'expression « pessimiste » de la même chose dont le positivisme est l'expression « optimiste ». Le positivisme affirme que la science ou la philosophie scientifique ne peut pas établir la bonté de la science : le choix de la science, de l'orientation vers la science, et avec elle de la « représentation scientifique du monde » n'est pas un choix rationnel ; il est aussi possible et aussi dépourvu de fondement que le choix de n'importe quelle autre orientation. Ces choix fondamentaux ne sont pas interprétés proprement par la psychologie scientifique, car cette dernière les explique en se fondant sur un choix fondamental spécifique qui n'est pas nécessaire, à savoir le choix de s'orienter vers la science. Le phénomène fondamental, le seul

phénomène à ne pas être hypothétique, c'est l'abîme de la liberté : le fait que l'homme est contraint à choisir sans pouvoir fonder son choix ; l'expérience fondamentale, c'est-à-dire une expérience plus fondamentale que toute science, est l'expérience que tous les principes de pensée et d'action sont objectivement dépourvus de fondement, c'est l'expérience du néant.

Il faut comprendre l'homme et en fin de compte tout à la lumière de cette expérience fondamentale. La manière précise dont l'homme est, et l'homme seul, est directement constituée par le néant fondamental. On appelle *Existenz* cette manière d'être. L'*Existenz* est déterminée par l'analyse de *Existenz*, qui est la partie fondamentale de la philosophie. *Existenz* est authentique ou inauthentique : authentique quand elle affronte la situation fondamentale de l'homme, inauthentique lorsqu'elle la fuit. L'analytique de *Existenz* contient donc une éthique, même si ce n'est qu'une éthique formelle : à mesure que l'on comprend *Existenz*, on prend conscience du caractère général de ce qui est véritablement humain. L'éthique est formelle dans la mesure où elle ne se fonde pas sur la nature de l'homme, sur l'être de l'homme, mais sur la situation de l'homme ou, un peu plus précisément, sur la manière dont l'homme est. Par suite, elle ne dit pas que la vie bonne est la vie conforme à la nature, conforme à la nature de l'homme, mais elle dit en effet que la vie bonne est la vie conforme au caractère essentiel de *Existenz*. Cependant, elle ne dit pas cela conformément à la déclaration décisive de Heidegger lui-même. Car si l'analyse de *Existenz* contenait une éthique, son statut cognitif serait le même que celui de l'analytique transcendantale de la subjectivité chez Kant ; elle serait un enseignement objectif ou elle donnerait une connaissance ultime, une connaissance infinie. Cependant, l'analytique de *Existenz* se fonde nécessairement sur un idéal précis de *Existenz*, sur un engagement spécifique ; car seule une pensée engagée peut comprendre l'engagement et donc *Existenz*. En d'autres termes, la philosophie existentialiste est la vérité subjective de la subjectivité de la vérité ou la connaissance finie de la finitude de l'homme.

Cependant, comment la finitude peut-elle être vue comme finitude si elle n'est pas vue à la lumière de l'infini ? Cette difficulté avec d'autres semblables semblent avoir conduit Heidegger à revoir sa doctrine de fond en comble. On peut douter que le relativisme fondamental en ait été surmonté par cette révision. Je ne peux ici que faire allusion à un point, l'enseignement de Heidegger sur la vérité historique. La compréhension de l'interprète d'un penseur est vraie si elle comprend sa pensée telle qu'il l'a comprise lui-même. Selon Heidegger, c'est totalement impossible ; ce n'est même pas un but raisonnable. Il n'est pas non plus possible, selon lui, de comprendre un penseur mieux qu'il ne s'est compris lui-même ; la compréhension vraie d'un penseur consiste à le comprendre de façon créatrice, c'est-à-dire à le comprendre autrement qu'il ne se comprenait lui-même. Cette compréhension implique nécessairement une critique, une

critique fondamentale du penseur en question. Selon Heidegger, tous les penseurs avant lui ont oublié l'*être*, c'est-à-dire le fondement des fondements. Cette affirmation implique en fait la prétention que d'un point de vue décisif, Heidegger comprend les grands penseurs du passé mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes.