

MICHEL MAHÉ
Lucée Sainte-Marie
Saint-Chamond, France

Le relativisme idéologique

Un relativisme idéologique caractérise incontestablement la pensée actuelle. Au niveau des idées, considérer que 'tout est relatif' semble la seule attitude légitime. Cela signifie que la vérité dépend de celui qui l'énonce, qu'il s'agisse d'un individu, ou d'un groupe, un peuple, une culture. Cette affirmation du relativisme exprime le triomphe de la liberté de l'homme, sur le totalitarisme du vrai, justement toujours véhiculé par une culture, un peuple, un groupe, un individu, au détriment d'autres, des autres. L'histoire montre, au fil des siècles, divers méfaits de ce totalitarisme.

Pourtant s'interroger sur la valeur de cette attitude intellectuelle demeure pertinent. Le relativisme est plus complexe qu'on pourrait le penser. Immédiatement, il adopte une forme commune, qui en fait une attitude intellectuelle très répandue. La grande faiblesse de cette forme la décrédibilise rapidement. Mais se laisser leurrer par cette vacuité présente des risques. Le relativisme commun renvoie à des éléments philosophiques plus solides, qui l'étaient fondamentalement, et le rendent plus problématique. Or leur développement ouvre sur des perspectives dangereuses.

Le refus de la vérité signe-t-il vraiment une conquête de l'homme moderne, ou ne manifeste-t-il pas plutôt son impuissance à saisir la vérité de l'être? Prétendre la vanité de toute tentative d'affirmation ne signifie-t-elle pas, à cause de trop d'espairs déçus, un renoncement de l'homme à ses capacités, à sa vocation naturelle? Si sous l'apparence du triomphe se dissimule la blessure de la désillusion, le relativisme s'avère peut-être plus négatif qu'il ne le semble de prime abord. Une telle négativité ne conduit-elle pas, alors, à des conséquences dommageables, dangereuses, pour l'homme, pour sa liberté, son espérance?

Si tel est le cas, un développement croissant du relativisme, et l'apologie qui l'accompagne, doivent nous inciter fortement à repenser les rapports de l'homme à la vérité, les modalités de l'exercice de son élan rationnel.

I) Relativisme et liberté

A) Le relativisme idéologique:

Le relativisme, globalement, affirme que la vérité d'une proposition, d'un discours, d'une idée, dépend du point de vue de celui qui l'énonce, le référentiel. Une même proposition peut être vraie pour un référentiel, fausse pour un autre. On considère communément que ce relativisme concerne surtout les domaines qui ne relèvent pas des sciences. Celles-ci bénéficient, auprès du sens

commun —tel qu'il se développe actuellement—, d'un certain crédit qui les protège plus facilement de la critique.

Les sciences expérimentales, de par leur recours à l'expérience, profitent d'une certaine conception de l'objectivité, qui ignore les développements épistémologiques sur l'influence du sujet, de son idéologie, sur l'objet, l'observation, l'établissement des propositions. Le discours scientifique appartient à l'expert, auquel on oublie de demander la justification complète de ses assertions. Cette exigence appartient pourtant aux principes épistémologiques fondamentaux, mais elle disparaît car le relativisme, nous y reviendrons, supprime toute véritable démarche critique.

Certaines sciences humaines, —l'économie, la sociologie, la psychologie— au détriment d'autres —surtout l'histoire, trop idéologique—, disposent d'un crédit semblable. En revanche, la philosophie, la théologie relèvent de l'opinion, où aucun point de vue singulier ne possède plus de valeur qu'un autre.¹ Cette différence de considération montre que le relativisme concerne plus particulièrement les idées, distinguées des connaissances, et associées à la subjectivité. Plus les idées se manifestent dans un discours, plus celui-ci est reçu avec réserve. C'est pourquoi nous parlons d'un relativisme idéologique.

Il ressort globalement de cette conception commune du relativisme idéologique que chaque individu singulier, chaque groupe particulier —quelle que puisse être l'extension que l'on attribue à ce terme, association politique, peuple, culture, etc.— peut énoncer une proposition, dans un domaine qui ne relève pas de la science ou d'une quelconque maîtrise experte, dont nul autre ne peut affirmer l'erreur d'une manière radicale. Chacun, chaque groupe, devient alors un référentiel principe de vérité. Pour prévenir, ou lever ambiguïtés et incompréhensions, il faut préciser le point de vue initial duquel est proposé l'énoncé.

Mais la relativité des affirmations courantes signifie celle de propositions sous-jacentes, qui les déterminent. L'essentiel des propositions, même scientifiques, se construit sur des positions idéologiques plus profondes, qui concernent ces objets fondamentaux que sont l'homme, la vie, le monde, le divin, leurs rapports. Chacun, chaque groupe, possède des conceptions, sur ces objets fondamentaux, dont nul ne peut affirmer la fausseté absolue. L'autre peut ne pas les partager. Elles sont alors fausses pour lui, mais vraie pour celui qui les énonce. Il en est de même, dans un rapport inversé, des propositions divergentes émises par l'autre référentiel.

B) Protagoras et les Lumières:

L'introduction de la relativité dans la physique — par le modèle einsteinien, justement nommé 'théorie de la relativité générale'— a peut-être exercé une influence sur la pensée commune actuelle. Ainsi, malgré les grandes difficultés pour concevoir, ou même accepter, la relativité du temps et de l'espace, il est

¹ Il est remarquable que dans un échange, entre un scientifique et un philosophe, ou un théologien, qui porte sur un sujet légitimement abordé par l'un et l'autre, puisqu'il relève de chacune des démarches —sur l'origine de l'être, de l'homme; sur les commencements de la vie; sur les rapports entre l'esprit et le corps— le scientifique est celui qui sait, d'un savoir sûr et dûment établi, alors que son interlocuteur est celui qui entend imposer un point de vue personnel, qui ne vaut que pour lui. Une telle confiance ignore la structure profonde de tout savoir, y compris scientifique; et manifeste la paresse intellectuelle de certains qui n'usent plus véritablement de leur faculté critique.

commun d'user de l'expression 'tout est relatif', couramment attribuée à Einstein. Elle devient la sentence qui clôt un échange qui ne peut aboutir, car il renvoie à une divergence de propositions. "Tout est relatif" signifie alors que chacun des locuteurs en présence est un référentiel, qui doit être reconnu en tant que tel; ses assertions, quoiqu'il n'ait pu les rendre apodictiques, sont vraies; du moins pour lui, ce qui suffit.

Plus évidente est la relation entre le relativisme idéologique actuel et la pensée de Protagoras d'Abdère. Par Platon, nous savons que celui-ci écrit que "l'homme est la mesure de toutes choses."² Platon précise ainsi le propos du sophiste: "Ne veut-il pas dire à peu près ceci, que telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi et que telle elle l'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi? Car toi et moi, nous sommes des hommes."³

L'individu est le référentiel d'une perception du monde, incommunicable de par l'unicité irréductible de l'individu singulier. Nul ne peut, du fait de cette incommunicabilité même, la remettre en question.

L'homme dont parle Protagoras est, nous précise Platon, l'individu. Mais pour le relativisme idéologique actuel, l'homme-principe est aussi le peuple, la culture, soit un homme plus général. Quoi qu'il en soit, le référentiel est toujours érigé comme principe de vérité face à un autre, autre individu, autre culture.

Si le relativisme idéologique actuel exprime la thèse capitale de la pensée de Protagoras, la pensée des Lumières en permet la résurgence. La fin des Lumières est la contribution à l'avènement de la liberté de l'homme. Il faut lui permettre de s'émanciper de toute autorité qui lui serait extérieure. Une telle autorité, qu'elle soit ou non acceptée par l'homme —l'acceptation manifeste toujours une minorité intellectuelle, dont l'homme se satisfait d'autant plus facilement qu'il y a été habitué— est nécessairement un autoritarisme aliénant.

La liberté recherchée est principalement idéologique. L'homme libre, que prônent les Lumières, pense par lui-même, use de sa propre intelligence, de sa propre raison.⁴ Il acquiert cette liberté quand il décide de déterminer par soi-même ce qui est bon, juste, etc. Il doit s'accepter seul principe de toutes ses affirmations, et des actions qui en découlent. Ceci concerne tout aussi bien son devoir moral que son régime, sa médication. Nulle autorité extérieure —pas plus celle du roi que celle des prêtres— ne peut légitimement imposer à la raison humaine le sens du vrai, du juste, du bien, etc. Ce refus radical naît de la conviction inébranlable, caractéristique des philosophes des Lumières, que la raison humaine fonde toute vérité, toute valeur.

Cette autorité unique et irréductible de la raison est, notamment, inhérente à la distinction que Kant établit entre connaissance et pensée. Pour s'orienter dans la connaissance, des données sensibles, accessibles par l'expérience, sont nécessaires. Même si les structures fondamentales du monde sensible sont dues aux différentes structures a priori du sujet transcendantal, cet élément objectif —ces données arrachées au monde— demeure nécessaire. En revan-

² PLATON, *Théétète*, 152a, trad. E. Chambry, GF 163, Flammarion, 1967, p. 73.

³ *Ibidem*.

⁴ Pour Kant, la devise des lumières est: "Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement" (Qu'est-ce que les *Lumières*?, trad. J.- F. Poirier et F. Proust, GF 573, Flammarion, 1991, p. 43).

che, pour s'orienter dans la pensée, au-delà des limites du sensible, la raison est l'unique autorité que l'homme peut et doit accepter.⁵

Le progrès des lumières se manifeste par la proposition, par la raison de plus en plus libérée, épanouie, de nouvelles structures, de nouvelles lois, toujours plus favorables à l'exercice de cette liberté, de cet épanouissement.

L'esprit des Lumières est présent dans les sociétés occidentales actuelles, qui ne cessent d'ailleurs de le revendiquer, et d'en faire la promotion universelle, notamment en privilégiant le fonctionnement démocratique, inséparable de l'incitation à l'autonomie de la pensée, à la responsabilité de chacun.

Certes Kant, entre autres philosophes des Lumières, ne fait pas l'apologie de cette singularité, que l'on retrouve dans le relativisme idéologique actuel. Le point de vue de référence est toujours universel. La philosophie pratique le manifeste clairement.

L'action véritablement morale, celle qui est libre, et qui, seule, permet d'envisager l'accès au Souverain Bien, est pure soumission à la loi. Or celle-ci est universelle. Elle ne dépend d'aucune détermination singulière, due aux passions individuelles, à la culture, etc. Les formulations de l'impératif catégorique expriment cette universalité, qui doit caractériser le point de vue de l'agent singulier.⁶

En outre, la promotion politique, religieuse, de l'humanité, de la raison, s'effectue dans la concertation, le long et patient échange des hommes qui pensent par eux-mêmes. La lecture de l'article "Qu'est-ce que les Lumières?" permet de comprendre immédiatement que Kant conçoit l'universalité du point de vue. L'épanouissement doit réunir, plutôt que disperser, les sujets singuliers.⁷ Mais, tout en affirmant et défendant cette universalité non relativiste, les développements kantien préparent l'avènement du relativisme idéologique actuel.

C) Le relativisme, victoire de la liberté?:

La réponse kantienne à la question sur les Lumières permet l'atomisation des points de vue. L'article aborde principalement la question de la dogmatique religieuse. Dans ce domaine, aucune vérité ne doit être imposée définitivement à la raison des hommes, actuels et surtout à venir. Prétendre le contraire, et interdire à l'avance toute remise en cause de quelque proposition que ce soit, constitue "un crime contre la nature humaine, dont la destination originelle consiste précisément en cette progression [dans les lumières]."⁸

⁵"On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage [de la raison au delà de toute expérience possible] sera une fonction de la pure raison" (KANT, *Que signifie s'orienter dans la pensée?*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, GF 573, Flammarion, 1991, p. 58).

⁶"Il n'y a donc qu'un unique impératif catégorique, et c'est celui-ci: *Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* (...) L'impératif universel du devoir pourrait aussi s'énoncer ainsi: *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature*" (KANT, *Métaphysique des mœurs*, t. 1, trad. A. Renaut, GF 715, Flammarion, 1994, pp. 97-98).

⁷"On laisserait (...) toute liberté à chaque citoyen (...) de faire, en sa qualité de savant, publiquement, c'est-à-dire par ses écrits, des observations sur les défauts de l'institution du moment; ainsi l'ordre introduit se maintiendrait jusqu'à ce que le discernement de la nature de ces choses soit publiquement suffisamment avancé et assuré pour amener devant le trône, grâce à l'union des voies (même si ce n'est pas dans toutes), la proposition (...) pour modifier l'institution" (*Qu'est-ce que les Lumières?*, éd. cit., p. 48).

⁸*Ibidem*, pp. 47-48.

Les hommes doivent pouvoir proposer de nouveaux dogmes. Ils les définissent relativement à l'état d'éveil de leur propre raison, de son avancée dans les lumières. La constance de la progression entraîne un renouvellement continu des propositions dogmatiques.

Mais s'il est impossible à quelque pouvoir que ce soit, politique ou religieux, de s'opposer à la modification; il l'est tout autant d'imposer la réforme aux paroisses —acception désignant des groupes particuliers qui demeurent des référentiels irréductibles— qui ne souhaitent pas y adhérer. Kant précise que le pouvoir a le devoir d'entériner la nouveauté, "sans contrarier pour autant [les paroisses] qui voudraient laisser les choses en état."⁹ De réforme en réforme, une atomisation croissante peut tout à fait se concevoir. Les référentiels respectés peuvent voir leur extension s'amenuiser, et il est tout à fait possible de voir émerger des symboles professés par des individus singuliers. La limite imposée par Kant —nous reviendrons plus loin sur cet aspect important— demeure la stabilité sociale. L'autonomie dogmatique ne doit pas menacer la cohésion, toujours fragile, de la société.

Kant permet d'envisager la généralisation du processus à des domaines non religieux: "J'ai placé le point essentiel des Lumières (...) surtout dans les choses de la religion (...). Mais la manière de penser d'un chef d'Etat qui favorise les Lumières va encore plus loin et discerne que même au regard de sa législation, il est sans danger d'autoriser ses sujets à faire publiquement usage de leur propre raison et à exposer publiquement au monde leurs idées sur une meilleure rédaction de ladite législation."¹⁰ Le progrès des lumières exige cette perpétuelle remise en cause.

Dans le domaine législatif, le droit positif véhicule des conceptions fondamentales sur l'homme. Elles appartiennent à ce qu'on appelle aujourd'hui le droit naturel, et dynamisent les réformes législatives. Les modifications du droit positif peuvent être dues à l'influence du droit naturel, qui demeure immuable. Mais elles peuvent aussi répercuter des changements subis par ces principes plus fondamentaux.

Deux perspectives apparaissent alors. D'une part, les fondements, la conception du droit naturel en vigueur dans une société, livrés au travail de la raison, peuvent évoluer, se transformer, incessamment. D'autre part, le respect de l'irréductibilité des référentiels peut conduire à une autorisation, et, plus encore, à une validation de la diversification de telles conceptions, jusqu'à l'écllosion de principes contraires, voire contradictoires les uns les autres.

Certes, la nécessité de respecter l'ordre, soit les lois en vigueur, demeure. Mais cette soumission, politiquement nécessaire, n'implique pas une adhésion générale totale aux principes fondamentaux, dont dépendent les conceptions sociales, culturelles, de l'être, la vie, l'homme, le divin, leurs rapports. L'impératif moral du respect de la personne empêcherait certainement Kant de cautionner cette dérive d'un droit naturel relatif, dont les fluctuations représentent d'évidents dangers éthiques.

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ *Ibidem*, p. 50.

Mais, dès lors qu'il incite chacun à devenir le principe de ses propres pensées, qu'est-ce qui lui permet de préserver son universalisme des diversifications singulières? Sa certitude de la présence universelle de la loi? Mais dès qu'on aborde les questions de l'origine et des conditions de l'avènement de cette loi à la conscience, on peut s'interroger sur la validité de cette certitude. Nous reviendrons plus loin sur ce problème crucial.

D) Existence et essence:

L'atomisation du point de vue, en germe dans la pensée des Lumières, s'exacerbe avec l'existentialisme sartrien, dont on ne peut nier l'impact culturel, en France et en Europe tout du moins, à partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Le référentiel est incontestablement, dans cette conception philosophique, le sujet singulier. En effet, la célèbre assertion 'l'existence précède l'essence' signifie que l'homme n'existe plus comme un être porteur d'une essence qui permet de le définir, mais comme un individu singulier, ensemble de possibles, qui doit se déterminer selon sa propre liberté.¹¹

L'universalisme de la philosophie des Lumières, par exemple chez Kant, est clairement récusé. L'anecdote du jeune homme qui vient lui demander un avis sur l'attitude qu'il doit adopter face à la guerre, permet à Sartre de critiquer sans ambiguïté la morale kantienne, en montrant comment son universalisme la rend inopérante.¹² Certes Sartre essaie, par d'autres voies —l'engagement de l'humanité entière par chaque projet singulier, l'engagement révolutionnaire par lequel les consciences coïncident— de résoudre cette atomisation singulière. Mais, comme l'affirmation fondamentale qui pose celle-ci n'est jamais démentie, l'atomisation n'est pas surmontée.

Malgré ces différences, Sartre exacerbe l'intention des Lumières dans leur combat pour l'avènement universel de la fin, la liberté. Celle-ci est surtout comprise comme un affranchissement vis à vis de toute autorité, qui chercherait à s'imposer extérieurement à l'homme, et plus précisément à l'individu, le seul référentiel acceptable. Une vérité à laquelle il faut adhérer est un outil d'aliénation.

L'autorité dont il faut, plus que toute autre, se libérer est celle qui serait transcendante. La puissance contre laquelle se dresse l'homme tendu vers sa liberté est Dieu, le dieu du christianisme. Sartre est ouvertement athée. Si tous les philosophes des Lumières ne le sont pas, ils prennent explicitement leurs distances avec la religion chrétienne, dont le dogmatisme figé est, entre autres, un obstacle à l'épanouissement humain nécessaire.

Le relativisme idéologique actuel est le suprême aboutissement de cette conjonction d'influences philosophiques. Certes, nous y reviendrons, il se distingue de la rationalité philosophique par l'importance prise par le sentiment qui vient, souvent, contaminer, voire supplanter, la raison. Mais on y retrouve

¹¹ "Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. (...) L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait" (SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, folio essais, Gallimard, 1996, pp. 29-30).

¹² *Ibidem*, pp. 41-47.

la motivation principale de ces pensées particulières, à savoir le combat pour la liberté contre toute autorité qui chercherait à s'imposer extérieurement au seul sujet, le singulier. Le relativisme signifie donc la liberté critique de l'individu. Elle est sa meilleure arme contre l'autoritarisme aliénant et destructeur de la vérité, outil idéologique d'une culture, d'une classe.

Lorsqu'elle exige la soumission de l'homme, la vérité n'est qu'une forme d'aliénation. Elle est totalitaire et engendre des conflits, comme l'illustre l'histoire, à laquelle on se réfère toujours pour condamner l'absolutisation de quelque vérité que ce soit, qui ne conduit qu'à des intégrismes divers, à l'asservissement plus ou moins violent de groupes par d'autres, etc.

Le relativisme semble permettre le respect de la diversité, des sensibilités, des subjectivités singulières; des cultures, des histoires, etc. Un tel respect de la différence conduit à la paix. Le relativisme signe ainsi la conquête contemporaine de deux valeurs capitales pour l'humanité: la liberté et la paix. Mais ce triomphe n'est-il pas qu'une illusion qui dissimule de graves maux réels?

II) L'illusion relativiste

A) Relativisme et scepticisme:

L'expansion du relativisme idéologique radical ne signifie pas une victoire sur l'autorité de la vérité objective, mais un échec récurrent et insurmontable. Il manifeste les grandes difficultés rencontrées pour établir efficacement une vérité universelle. Le rejet, apparemment maîtrisé de la vérité, montre la méfiance de l'homme vis à vis de lui-même, de ses capacités.

Le relativisme idéologique représente alors l'ultime avatar du scepticisme, dont l'intention fondamentale s'exprime de deux façons: la vérité n'existe pas, elle est inaccessible. Ces deux formulations appartiennent au relativisme idéologique. Tout peut être vrai, parce que rien n'est objectivement, absolument vrai. Ce qui revient à dire que la vérité n'existe pas, ou qu'elle est rationnellement indéterminable. Celui qui entreprend malgré tout une recherche de la vérité universelle devient suspect.

Le scepticisme est, historiquement, très ancien. Si Pyrrhon d'Elis est considéré comme le fondateur du mouvement sceptique au IV^{ème} siècle avant notre ère, les propos et la démarche des sophistes, au siècle antérieur, en expriment déjà l'attitude. Le privilège qu'ils accordent au vraisemblable, leur attachement à prouver toute thèse, et son contraire, leur goût de l'éristique, expriment évidemment que la vérité objective n'existe pas, ou est indicible.¹³ Le scepticisme s'oppose au dogmatisme rationnel résolument vain.¹⁴

¹³Diogène Laërce écrit à propos du sophiste Protagoras: "Il fut le premier à dire que sur toute chose il y a deux arguments, qui s'opposent entre eux, et il proposait ces arguments opposés, chose qu'il fut le premier à faire. (...) Il disait (...) que toutes choses sont vraies. (...) Il mit en relief la puissance du moment opportun, il fit des concours de discours, et il fournit des sophismes aux chicaniers; il discutait sur la lettre au détriment du sens, et il donna naissance à la race aujourd'hui banale des éristiques." (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 51-52, trad. M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Livre de poche, 1999, pp. 1088-1089).

¹⁴"Les sceptiques passaient leur temps à renverser tous les dogmes des écoles philosophiques; eux-mêmes, ils n'affirmaient rien de façon dogmatique, se bornant à proférer et à raconter sans rien déterminer eux-mêmes, même pas cela" (DIOGÈNE LAËRCE, op. cit., IX, 74, p. 1111).

Cette attitude perdue à travers les siècles, tant dans l'incitation à l'épochè, la suspension du jugement, quant aux questions jugées insolubles pour la raison; que dans cette maîtrise du langage, outil de domination qui sert à éblouir, séduire, étourdir, plutôt qu'à conduire vers le vrai. Elle ressurgit chaque fois que la raison s'épuise dans de vaines confrontations, dans des systèmes dont la stérilité ne répond pas aux véritables aspirations de l'âme.

Mais, qu'il apparaisse désabusé —chez Pyrrhon, chez Montaigne— ou ludique —chez les sophistes, chez Hume— le scepticisme exprime toujours un douloureux renoncement de l'âme humaine, naturellement faite pour la vérité, à sa vocation. Platon affirme, certes très symboliquement, que la vérité, objective, immuable, universelle, est la nourriture propre de l'âme. Elle lui confère la capacité d'assumer avec santé, vigueur, son immortalité.¹⁵ Quoique immortelle, l'âme, et plus particulièrement l'âme humaine, peut connaître un dépérissement alors pire que la mort, car sans fin.¹⁶

La vérité est nécessaire à l'âme humaine, qui ne cesse de tendre vers elle, car elle y sent sa fin propre. Mais, historiquement, l'homme rencontre des difficultés pour l'atteindre. Il ressent conjointement l'espérance et la déception, la souffrance. Le sceptique, voulant préserver l'espoir de bonheur —y renoncer est humainement impossible— renonce définitivement à l'espérance d'atteindre la vérité.

Mais son attitude conduit à une mutilation, nécessairement douloureuse, puisque l'âme doit frustrer son dynamisme essentiel. Elle ne peut s'épanouir ainsi. Poursuivant la métaphore platonicienne, nous dirions que le sceptique, renonçant à nourrir l'âme, la laisse dépérir. Il a surmonté —en l'étouffant, en feignant de l'ignorer, en usant d'analgésiques intellectuels divers— la douleur qui naît nécessairement de ce renoncement contre nature. Alors il conduit à l'extinction du désir de vérité. L'âme sceptique ne réagit plus normalement, elle subit une dynamique mortifère. Le scepticisme est une attitude spirituellement très dangereuse. C'est pourquoi, à travers l'histoire, les philosophes l'ont généralement critiqué —plus ou moins violemment— quelle que soit la forme qu'il adoptait.¹⁷

Or, le relativisme intégral, qui noie toute vérité dans une confusion d'opinions équivalentes, qui déconsidère radicalement les prétentions de la raison à la vérité, est l'aboutissement ultime du scepticisme. Plutôt que le parfum de la liberté, cette attitude fleure mauvais la mort.

¹⁵ «La pensée de Dieu, [est] nourrie par l'intelligence et la science absolue, comme d'ailleurs la pensée de toute âme qui doit recevoir l'aliment qui lui est propre» (PLATON, *Phédre*, 247d, trad. E. Chambry, GF 4, Flammarion, 1964, p. 126).

¹⁶ Le cycle de dix mille ans dont il est question dans *Phédre* (248e) peut être considéré comme une nouvelle chance pour l'âme d'échapper à l'incarnation qui l'éloigne immédiatement de sa nourriture, bien que la qualité de la vie incarnée influe sur l'aptitude de l'âme désincarnée à se hisser au-dessus de la voûte céleste, et à accéder à cette précieuse nourriture. Or, dans *Timée* (42a), Platon ne propose plus une telle possibilité. L'âme, qui ne consacre pas sa vie incarnée à la vérité, la vertu, s'alourdit de matière, et se rend de plus en plus incapable de retrouver son état originel.

¹⁷ Les ragots qui ridiculisent Pyrrhon, dont Diogène Laërce se fait l'écho (op. cit., IX, 62, p. 1100), manifestent cette critique. En outre, la réfutation philosophique insiste sur les incohérences, les excès, de cette attitude intellectuelle. Au mieux, elle peut être un moment —par exemple pour Hegel (*La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, t. 1, Aubier-Montaigne, 1941, pp. 171-176)—, un moyen —chez Descartes qui en use avec le doute hyperbolique, ou Pascal lorsqu'il la préconise pour éveiller ceux qui se leurrent sur les aptitudes réelles de la raison (*Pensées*, 185; La Pléiade, Gallimard, 1954, pp. 1134-1135)—, conduisant la raison à sa fin, mais surtout pas cette fin.

Cette résurgence nouvelle du scepticisme est consécutive aux diverses catastrophes politiques, éthiques, techniques vécues au XX^{ème} siècle. Par ses deux conflits mondiaux, ses génocides et autres massacres massifs, ses fourvoiements d'intellectuels occidentaux empressés de défendre des idéologies aliénantes et meurtrières, ce siècle a douloureusement ébranlé la confiance en lui de l'homme contemporain.

Ce scepticisme nouveau résonne avec les violentes critiques que certains philosophes récents, Horkheimer et Adorno par exemple, adressent à la raison. Ils jugent que celle-ci, telle qu'elle s'est développée dans la philosophie occidentale moderne, de la fin du Moyen-Age à l'époque des Lumières, est profondément malade et dangereuse.¹⁸

Ces développements ne sont certes ni connus, ni accessibles à tous. Mais, puisant aux mêmes désillusions, ils expriment l'état d'esprit du relativisme actuel, même dans sa forme commune. En effet l'homme occidental possède des sentiments contradictoires à l'égard de ses productions diverses, idéologiques ou scientifico-techniques. Ces critiques convergent, de façon latente, vers la raison. Source de grands progrès, elle provoque conjointement d'immenses catastrophes. Le relativisme naît des doutes actuels sur les réelles capacités de l'homme, sur lesquelles il a jusqu'à maintenant trop compté, au risque des douloureuses conséquences, théoriques et pratiques, qui émaillent l'histoire. Même si le relativiste commun ne formule pas clairement cette critique, il l'exprime dans sa réticence à l'égard d'événements passés, et de projets futurs.

B) Les conséquences du relativisme:

Le relativisme actuel est devenu commun, voire l'idéal du commun. Il n'est alors pas strictement rationnel, mais, comme nous le laissons entendre plus haut, subit une contamination du sentiment. Ce relativisme du sentiment se manifeste dans un pseudo intuitionnisme. Chacun 'sent' ce qu'il affirme, cela suffit. Cette forme de relativisme rend inutile le raisonnement et le dialogue. L'invocation du respect dû à toute opinion remplace l'argumentation défaiillante. La question de la vérité ne se pose même plus.

Cette forme de relativisme, qualitativement très indigente, dissimule une faiblesse intellectuelle, un refus des exigences de la droite pensée. D'où l'invocation récurrente à l'opinion, et au point de vue singulier. Le totalitaire est alors celui qui a des exigences de droite pensée.

En fait le commun, qui fait l'apologie du relativisme —dans lequel il pense la manifestation de sa liberté nouvelle— n'en est pas le meilleur défenseur. Il s'engue généralement dans la contradiction dès lors qu'on le pousse dans ses retranchements, exigeant qu'il se détermine par rapport aux conséquences nécessaires de cette attitude intellectuelle. L'invocation de la liberté de penser,

¹⁸ L'ouvrage *La dialectique de la raison* (Horkheimer et Adorno, trad. E. Kaufholz, Tel 82, Gallimard, 1974) contient quelques propos très durs. La Raison est destructrice des choses: "L'abstraction, instrument de la Raison, (...) envers son objet (...) est une entreprise de liquidation" (p. 30); destructrice de l'homme: "Mais comme le moi individuel n'a jamais complètement disparu, la Raison (...) a toujours sympathisé avec la contrainte sociale." (p. 30). Tout ceci parce qu'elle est négative en elle-même: "La Raison est totalitaire" (p. 24). Une telle violence signifie la profonde désillusion de philosophes envers cette faculté essentielle à l'exercice de leur démarche. Cette douleur conduira finalement Adorno vers un scepticisme de plus en plus marqué.

assimilée à la possibilité d'énoncer toute proposition sans contrôle extérieur, est l'échappatoire du relativiste commun. Elle rend caduque toute possibilité de rectification du propos. Celui qui insiste, pensant pouvoir stimuler une véritable démarche critique, représente une dangereuse résurgence totalitaire, liée aux anciens obscurantismes que la modernité a heureusement chassés. Cette attitude manifeste surtout l'indigence intellectuelle due à l'expansion du relativisme. Ce n'est d'ailleurs pas la moindre de ses conséquences négatives.

On pourrait croire que cette impuissance suffit à discréditer définitivement le relativisme. Certains adversaires du scepticisme se comportaient ainsi, lorsqu'ils estimaient qu'en montrer la contradiction suffisait pour en établir la vacuité. Mais une telle réaction occulte l'existence effective de conséquences possibles —politiques, éthiques, métaphysiques— qui représentent un danger véritable.

Le relativisme, hostile à la définition univoque de valeurs — le bien, l'humanité et ses droits —, rend impossible tout jugement. Toute valeur est issue d'une culture, ethnique, de classe, d'une éducation. Elles n'est vraie que relativement à son référentiel. Cette relativité s'étend aux actes qui en découlent. Ainsi certaines pratiques culturelles —la mutilation sexuelle des petites filles—, certains principes politiques —l'effacement de l'individu au profit du tout— sont conçues, quoique sans incitation à leur universalisation, voire en affirmant la prise de distance à leur égard, comme tout à fait valables. Nul n'a le droit d'exercer une pression extérieure contre ces pratiques, tant qu'elles s'effectuent dans les lieux, ou sur les individus dont les mentalités ont été forgées par ces cultures.

Si on étend cette acceptation, il semble qu'aucun acte n'est absolument répréhensible, voire critiquable. Il suffit simplement de renvoyer au point de vue référentiel qui le rend juste et bon. Ainsi un crime contre l'humanité, une atteinte aux droits de l'homme, mais aussi un acte pédophile, peuvent ne plus posséder de négativité intrinsèque, mais seulement relative. Cette tolérance vaut même si le référentiel n'est plus simplement telle ou telle société, mais tel individu dans telle société. Le propos favorable à ces actes, à défaut de l'acte lui-même —mais uniquement pour les raisons politiques dont nous allons bientôt parler— ne peut pas être absolument dénoncé et condamné.

Les partisans du relativisme commun n'acceptent pas facilement ces conséquences. Beaucoup ressentent spontanément l'inacceptable de ces perspectives, même s'ils ne renoncent pas forcément à cette attitude intellectuelle. Ils s'accommodent d'une contradiction intellectuelle apparemment inconfortable, à laquelle les contraint leur renoncement préalable à une raison capable d'universalité.

D'autres maintiennent leur relativisme en imputant l'émotion des précédents à l'habitude culturelle. Malgré tout, ils reconnaissent le danger que peuvent faire peser les applications pratiques du relativisme sur la vie politique, la survie et la sérénité individuelles. Seul l'établissement de règles, de valeurs, entraînant l'accord entre les individus, protégerait la cohésion sociale. La conciliation de telles exigences avec le relativisme pose un nouveau problème. Puisque la vigilance ne s'exerce plus sur l'idée —qui n'est jamais ni fausse, ni mauvaise— mais sur l'acte qui peut en découler, quels principes peuvent fonder l'accord entre les membres d'une même société?

C) L'accord politique dans un contexte relativiste:

Rappelons que nul principe extérieur au sujet —un référentiel quelconque— ne peut bénéficier, par lui-même, d'une autorité suffisante sur celui-ci. Il n'est qu'un référentiel parmi les autres. Il en est de même de tout éventuel principe transcendant à l'être, à l'homme. La pensée de l'existence d'une telle réalité est, d'ailleurs, particulièrement relative.

La seule autorité acceptable devrait être intérieure à l'homme, commune à chacun. Ce pourrait être l'humanité qui s'exprime, notamment, par la raison. Cette faculté, seule, serait à même d'édicter le vrai, le juste, le bien. La certitude incontestable de cette universalité de la raison permit la naissance de la philosophie. Son acceptation fonde le dialogue, le raisonnement, le progrès dans la connaissance.

Mais le relativisme idéologique actuel nie cette universalité, s'appuyant sur la diversité effective des élaborations rationnelles — idées, opinions —, jugée significative de la diversité des cultures, des individus. La raison se dilue dans les raisons particulières; comme l'homme, qui n'existe plus que dans et par la diversité des hommes. Le relativisme rend caduque toute reconnaissance d'une autorité légitime, extérieure ou intérieure à l'homme, plus exactement aux hommes.

Si aucune autorité n'est suffisamment légitime par elle-même pour fonder un accord politique, il faut rechercher un consensus sur des règles accidentelles.

Les règles, les valeurs, autour desquelles se construit cet accord, sont accidentelles lorsqu'elles émergent de l'histoire de tel ou tel groupe, induites par la conjonction de différents paramètres, qui échappent à la maîtrise des hommes. Elles n'ont pas d'autorité intrinsèque qui justifie leur apparition, ou leur adoption; mais elles en acquièrent une, une fois entérinées. Cette acquisition, et l'obligation de respect qui en découle, exigent un consensus entre les membres du groupe concerné.

Compte tenu de la déficience en autorité intrinsèque des règles érigées en lois, ce consensus est nécessairement arbitraire. Kelsen, dont le positivisme juridique est un relativisme, concevait le fondement ultime du droit positif comme une norme strictement arbitraire, sur laquelle devait ensuite s'élaborer un système cohérent.¹⁹ En outre les sceptiques antiques ou modernes, notamment Sextus Empiricus, ou Montaigne, encourageaient à l'adhésion aux coutumes du lieu et de l'époque, quelle qu'elles fussent, sans qu'il soit question de leur valeur.²⁰

Mais rien de solide ne peut se construire uniquement sur de tels fondements. L'accord ne perdure qu'aussi longtemps que se maintient le consensus. Or celui-ci reste précaire. Effectivement il dépend de la seule bonne volonté des parties en présence, puisqu'il n'existe aucun principe qui le rende absolu-

¹⁹ «[Les normes du droit positif] tirent leur origine de l'arbitraire d'une autorité humaine et ne peuvent, précisément à cause de cette source (...) avoir cette qualité d'immédiate évidence» (KELSEN, *Théorie pure du droit*, trad. C. Eisenmann, Dalloz, 1962, p. 438).

²⁰ «Il suffit, je pense, de vivre selon l'expérience et sans opinion dogmatique d'après les observances communes et les opinions préconçues et de suspendre le jugement sur ce qui se dit par curiosité chez les Dogmatiques et qui est tout à fait sans utilité pour la vie» (SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, ch. XXII, 246; *Œuvres choisies*, trad. J. Grenier et G. Goron, Aubier Montaigne, 1948, p. 271).

ment nécessaire. On peut certes s'appuyer sur des critères pragmatiques, arguant que la valeur des règles suivies est établie par leur efficacité vérifiable dans les faits. Mais, en aucune façon, ces considérations ne seront suffisantes pour rendre l'accord définitif. Adaptant la remarque de Kant à cette situation, nous ne voyons pas comment une génération peut imposer un tel accord à celles qui la suivent.

Le consensus est continûment remis en cause, du moins potentiellement. Son maintien dépend de son acceptation par chaque nouveau membre de la société, qui devient un nouveau référentiel. Le relativisme, qui tolère, ou valorise, toute position singulière, ne peut empêcher le refus du consensus, qu'il s'agisse de l'ancien ou d'un nouveau. Si la remise en cause ne s'effectue pas, ce n'est pas par respect de la valeur des principes proposés, mais par le désintérêt politique du relativiste, consécutif à sa négation préalable de l'objectivité intellectuelle.

Mais l'éventualité de tels refus, comme la persévérance de la précarité de l'accord, hypothèquent dangereusement le bien vivre ensemble. La nécessité d'instaurer une autorité, à laquelle tous devront se soumettre, semble toujours plus accrue, alors même que les critères d'une légitimité, autre que l'exigence du maintien de l'ordre social, de la sécurité et de l'aptitude de chacun à jouir comme il l'entend de ce dont il dispose, s'effacent de plus en plus. Il faut forcer un consensus, et empêcher toute remise en question de celui-ci, qui représenterait un risque social. Cette double exigence signifie un recours à la force.

D) Force et despotisme:

Le droit d'utiliser la force pour soutenir l'autorité est une constante de la pensée politique. La société se protège de l'extérieur et de l'intérieur. Ses membres sont, individuellement, de possibles ferments destructeurs qui s'opposent aux règles établies. La force protège celles-ci, donc la cohésion et le projet sociaux, en prévenant, ou punissant les actions aux conséquences négatives.

Mais dans la tradition philosophique, la force, dont l'autorité use, se justifie par la légitimité de celle-ci. Nous le retrouvons, par exemple, dans la conception kantienne du despotisme éclairé,²¹ ou dans l'autorité de la volonté générale prônée par Rousseau.²² La force soutient l'avènement de la fin, soit l'épanouissement des lumières, auquel les hommes, habitués à la tutelle, ou à l'expression sans entrave de la liberté naturelle, ne sont pas spontanément disposés.

Dans un contexte relativiste, l'autorité, et la force dont elle use inévitablement, ne sont acceptées que dans la mesure où elles accomplissent la tâche qui les rend nécessaires, la préservation de la paix et de la sécurité. Toute forme de pouvoir est acceptable dès lors qu'il atteint cette fin. Aucune ligne politique ne se distingue des autres, puisqu'elles se valent fondamentalement toutes, dans la seule limite de cette exigence.

²¹ «Mais seul celui qui, lui-même éclairé, n'est pas sujet à des peurs chimériques et qui a en même temps à sa disposition une armée nombreuse et bien disciplinée pour maintenir l'ordre public, peut dire ce qu'un Etat libre ne peut oser dire: *raisonnez tant que vous voulez et sur ce que vous voulez; mais obéissez!*» (KANT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, éd. cit., p. 50).

²² «Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre» (ROUSSEAU, *Du contrat social*, II, 7, GF 84, Flammarion, 1966, p. 54).

Or le risque est grand de laisser l'autorité sans contrôle idéologique véritable. L'arbitraire, s'il n'est surveillé par aucune autorité supérieure, peut vite se renforcer dangereusement, au détriment de la vérité, de valeurs comme la vie, l'homme, la liberté, et devenir oppressif. Il peut ainsi évoluer vers un despotisme, sans jamais renoncer —voire en affirmant protéger plus efficacement— à ce qui l'avait justifié, la préservation de la paix et de la sécurité de chacun et de tous. Ce paradoxe est possible car ces réalités —la vie, l'homme, etc.— auxquelles on refuse toute définition objective, peuvent voir leur acception évoluer au gré de divers mouvements politiques, historiques, et autres, jusqu'à la proposition de définitions erronées, qui soient négatrices de ces mêmes réalités.

Cette dangereuse résurgence du despotisme, qui peut adopter des formes diverses, parfois nouvelles, est favorisée par le relativisme, qui encourage au désintéret idéologique.

Nous pouvons illustrer les propos précédents en montrant comment ce processus se met en place dans notre société. Certaines valeurs, certains principes, qui déterminent les comportements, les actions, qu'il devient juste d'adopter et de défendre, y sont privilégiés. Ils permettent une uniformisation des comportements, des pensées, qui fonde l'unité minimale indispensable dont toute société a besoin pour perdurer. Ces idées représentent, immédiatement, l'instrument utilisé pour parer aux dangers de l'application pratique du relativisme. L'autorité, dont on use pour les promouvoir, se justifie par les méfaits possibles du relativisme, et parce que ces principes émanent du peuple, le seul référentiel dont les démocraties modernes tolèrent que l'autorité s'impose aux individus qui le constituent.

Mais cet instrument sert aussi à disqualifier le discours de celui —individu ou institution— qui entreprend d'éprouver, à l'aune critique d'autres valeurs métaphysiques, la validité de décisions politiques, juridiques, éthiques, prises au nom de ces principes, issus de la pensée affirmée comme celle de l'unique référentiel. Cette pensée, défendue par divers représentants de celui-ci, ne dialogue pas. Elle condamne, et dresse les membres du groupe contre l'opposant, qui devient l'ennemi du penser libre, du bien vivre; c'est-à-dire de la société.

Ces principes, éthiques, anthropologiques, etc., préservés de toute attaque, de toute discussion, sont proposés de façon exclusive. Divers moyens permettent leur diffusion et leur transmission massives, qui conduisent une très grande majorité de membres de la société à y adhérer. Ceux-ci contribuent à leur renforcement, en collaborant à leur diffusion unilatérale. Ils effectuent ce relais tout en demeurant toujours persuadés d'être les uniques principes de leur pensée personnelle. La mise en place de ce fort consensus autour de ces principes directeurs représente un tour de force politique impressionnant.

Ce processus s'explique par des motifs politiques —relatifs à la mise en place d'une certaine cohésion sociale— mais aussi par des motifs intellectuels. Le relativisme prédispose à l'accueil de tels principes et valeurs. D'abord car l'élan rationnel ne peut se manifester sans l'influence déterminante de quelque principe que ce soit. Or le renoncement préalable à la vérité affaiblit les exigences objectives du relativiste, qui n'exerce plus de véritable démarche critique. En outre ce renoncement conduit cet homme à s'abandonner facilement aux directives de ceux qui se présentent comme des experts. Enfin, car ces

valeurs et principes sont présentés comme favorables à la liberté de chacun. Or le relativisme se veut être une attitude libérale, donc favorable à cette suprême valeur.

Mais le refus de toute critique objective et remise en cause, qui fragilise la raison relativiste, l'empêche de reconnaître les motivations réelles de l'avènement de ces nouveaux principes. Leur mise en avant dans la société, à l'exclusion de tout autre, manifeste en fait l'exercice de plus en plus autoritaire, pour ne pas dire despotique, d'idéologies non relativistes, mais fondamentalement destructrices, qui profitent de l'apathie intellectuelle, permise par l'installation, et le renforcement, du relativisme. C'est certainement là un des dangers majeurs de cette attitude intellectuelle.

Le relativisme, s'il entend demeurer fidèle à lui-même, ne peut que conduire, sur le plan individuel, à l'effacement de toute véritable démarche rationnelle responsable; sur le plan politique, à l'anomie et au despotisme. Il est mortifère. La solution passe nécessairement par son rejet, en germe chez ceux que nous avons vu refuser ses perspectives jugées inacceptables. Mais leur refus ne signifie pas encore la détermination de moyens, qu'il reste à établir, pour le combattre efficacement.

III) La solution: le retour à la Vérité, à la Vie

A) Vérité et humilité:

Rappelons les diverses raisons qui contribuent à l'avènement du relativisme idéologique actuel, et que nous avons rencontrées dans les paragraphes précédents. Il est, plus précisément, le résultat de plusieurs pertes consenties par l'homme contemporain. Celui-ci a perdu l'idée d'universalité —de sa raison; de sa nature, l'humanité—, la confiance en ses propres capacités —celles de sa raison—, le sens d'une réalité irréductible à son ordre propre —à sa nature, sa raison—, la pensée de la conjonction possible de l'autorité et de la bienveillance. La solution pour éradiquer définitivement cette attitude intellectuelle passe certainement par la restauration de ces éléments.

L'homme n'est pas réductible au contexte dans lequel il vit, s'est développé. Il possède une essence unique qui peut l'amener à se rencontrer en-deçà des différences accidentelles et contingentes. L'universalité de sa raison est un signe de cette unité, tout comme la présence intérieure d'une unique vérité. C'est cela qui rend possible la pratique de la philosophie, du dialogue à l'enseignement, à la transmission des raisonnements.

Pour Platon, la présence commune des mêmes Idées permet à tous les hommes, de découvrir l'unique vérité qui les habite et les lie, en-deçà des différences accidentelles qui ne doivent pas être exacerbées. Eclairés par l'expérience vécue ensemble par le citoyen grec et l'esclave barbare, qui illustrent leur possession de la vérité éternelle en retrouvant la solution géométrique d'un problème,²³ les hommes d'aujourd'hui doivent pouvoir, s'ils en prennent la peine, malgré leurs origines culturelles différentes, et sans succomber à l'attrait d'un quelconque syncrétisme, se retrouver autour de valeurs fondamentales.

²³ PLATON, *Ménon*, 82-85, trad. E. Chambry, GF 146, Flammarion, 1967, pp. 344-352.

De par ce lien intime entre l'intelligence humaine et la vérité, la raison est naturellement tendue vers celle-ci. Elle est animée, toute l'histoire nous l'enseigne —les philosophes l'affirment ou le montrent par leurs propres démarches— par un désir essentiel vers la vérité. Celle-ci possède une indéniable nécessité pour l'homme, dans son existence singulière et collective. La résolution des conflits gagne à l'éclairage du vrai. Mais la vérité n'est pas qu'utilitaire, auquel cas un consensus arbitraire suffirait. L'homme manifeste, par la gratuité de certaines recherches de quelques-uns de ses représentants à travers l'histoire, qu'il pense son bonheur dans la découverte de cette vérité. Nombreuses sont les pensées philosophiques qui font de la possession de la vérité absolue le bonheur suprême. Nous pouvons citer, entre autres exemples possibles, Platon, Aristote, Spinoza, Hegel.²⁴

D'autres, même s'ils ne considèrent pas la connaissance absolue comme le bonheur, manifestent tout de même que celui-ci, qui demeure la fin universelle, passe par une connaissance vraie des principes et des fins de l'existence humaine. Le bonheur est inséparable de la vérité. L'illusion est aliénante, et représente l'obstacle principal au bonheur dont toute l'histoire de la philosophie veut libérer l'homme. L'homme contemporain doit retrouver la conviction que seule elle est pleinement épanouissante.

Mais cette accession suppose un bouleversement de l'attitude spirituelle habituelle. L'évolution du comportement de l'esclave est aussi riche d'enseignement que la vérification expérimentale de la réminiscence. Son enthousiasme initial, ses réponses rapides, montrent qu'il est sûr de lui, sûr de posséder la réponse à un problème qui lui apparaît simple. Ses échecs le conduisent à plus de prudence. Il manifeste alors l'attitude psychologique et spirituelle qui semble préalablement nécessaire à Socrate. Il fait enfin preuve de l'humilité dont le défaut, joint à son ignorance, le plaçait dans la pire des illusions, celle du savoir.²⁵

B) Aimer sa condition de créature:

L'homme possède l'outil adéquat à cette accession à la vérité. Mais il doit en user correctement, et, d'abord, retrouver la confiance que les temps contemporains l'ont amené à perdre. Nous avons vu comment cette perte de confiance sanctionnait les échecs des très hautes ambitions rationnelles. Dans les temps modernes, la raison s'est progressivement érigée comme unique principe, du vrai, du juste, du bien. Cet élan atteignit un paroxysme dans les idéalisations du XIX^{ème} siècle, dont celui de Hegel. La filiation entre ce système philosophique et les humanismes athées qui lui succéderont immédiatement est

²⁴ Pour Platon, la fin de l'élan philosophique est, au-delà de la contemplation des Idées, vérités éternelles et immuables, la contemplation de l'Idée suprême. Toute la démarche aristotélicienne est une démarche savante, dans de multiples domaines. Mais le sage aristotélicien est aussi celui qui goûte, certes dans les limites de sa finitude, à la connaissance métaphysique suprême. Si la fin pour Spinoza est la connaissance intuitive des essences; pour Hegel, elle est le savoir absolu, le savoir véritable et accompli de l'Esprit par l'Esprit, qui ne s'effectue que dans la raison philosophique qui s'exprime à la fin de l'histoire.

²⁵ «Remarques-tu encore, Ménon, à quel point il en est à présent dans le chemin de la réminiscence? Au commencement, il se savait pas quel est le côté du carré de huit pieds, ce que d'ailleurs il ignore encore. Mais il croyait le savoir et il répondait avec assurance comme s'il le savait, et il n'avait pas conscience de la difficulté. A présent il reconnaît son embarras, et, s'il ne sait pas, il ne croit pas non plus savoir?» (PLATON, *Ménon*, 84a, éd. cit., p. 349).

connue. Ils y puisent les éléments principaux de leur pensée démiurgique, dont nul n'ignore maintenant la responsabilité sur les diverses catastrophes politiques du XX^{ème} siècle.

Cette ambition perdue dans certaines formes actuelles d'humanisme, comme celui de Ferry, par exemple. L'homme est, par lui-même, porteur de valeurs universelles, par lesquelles il peut donner un sens à la vie. Ces valeurs, mystérieuses et irréductibles, transcendantes mais immanentes, permettront, à ceux qui accepteront de les assumer, de lutter contre les totalitarismes destructeurs, contre le relativisme désenchanté, et de construire un monde pleinement humain. Pour Ferry, ce n'est pas être orgueilleux que de reconnaître l'émergence historique de cet homme, source de telles valeurs.

Quoique louable, cette intention ne chasse pas toutes les obscurités. Ainsi, lorsque Ferry écrit: "Dans l'ordre de l'éthique, (...) certaines valeurs accèdent de manière irrésistible à l'universalité: par exemple, sans aller chercher plus loin, celles de la Déclaration des droits de l'homme, dont les islamistes eux-mêmes, par un hommage sans doute involontaire, prétendent trouver l'équivalent dans la Charia... (...) Pour être visibles au sein de la conscience de chacun, ces transcendances n'en demeurent pas moins entourées d'un mystère que l'humanisme transcendantal se doit d'assumer comme tel: sans ce mystère, ce ne sont pas seulement ces transcendances qui s'évanouiraient mais, en même temps qu'elles, l'humanité de l'homme comme tel, réduit à une simple mécanique naturelle: celle du principe de raison."²⁶, il maintient d'importantes questions.

Elles concernent l'origine et le contenu de ces valeurs. D'où vient ce qu'on peut tout à fait qualifier "d'idées innées", de vérités éternelles, de 'catégories a priori' ou 'd'existenciaux' [ce qui] importe peu ici [puisque] dans tous les cas il [s'agit] de dévoiler une transcendence radicale par rapport à la sphère 'ontique' de la simple nature"²⁷, et qui s'impose si "irrésistiblement"? Mais quel processus évolutif, nécessairement accidentel dans une pensée athée, a-t-il pu en permettre l'apparition en l'homme?

En fait d'athéisme, la pensée de Ferry est plutôt panthéiste. L'athéisme signifie pour lui le rejet de tout dieu transcendant, plus exactement de Dieu, dont la transcendence, justement, justifierait l'autorité sur l'homme, qui serait créature. L'athéisme est une victoire moderne de la liberté et de l'autonomie de l'homme.

Ferry distingue, au sein de l'athéisme contemporain, une forme 'matérialiste' d'une 'spiritualiste'. La première est réductionniste, et exclut notamment la transcendence de l'axiologique sur l'ontique, ce que préserve la seconde, qui pose un primat du spirituel sur le matériel. Ce primat s'avère nécessaire pour préserver une certaine dignité morale humaine.

Mais cette transcendence de l'axiologique sur l'ontique n'est pas une transcendence radicale. L'axiologique, le spirituel, d'une part, et l'ontique, le matériel, d'autre part, sont deux modes d'une seule réalité fondamentale, en l'occurrence l'esprit. La raison humaine, surtout dans sa dimension pratique, est l'expression réelle la plus adéquate de cette réalité fondamentale. Finalement, pour Ferry, l'homme devient Dieu parce qu'il l'est fondamentalement. Il lui restait

²⁶ FERRY, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996, pp. 238-239.

²⁷ *Ibidem*, p. 238.

simplement à en prendre conscience; c'est ce que permet l'histoire, par, notamment, l'avènement, l'épanouissement de l'amour.

Ferry perpétue l'élan des Lumières, dont l'ambition était de chasser Dieu pour mettre l'homme —un homme source de valeurs, de vérité; du juste et du bien— à sa place. Mais alors, sa philosophie souffre des mêmes faiblesses. Cette émergence progressive ne permet pas d'affirmer que leur expression actuelle soit ultime. Mais surtout l'absence d'étalon autre que la formulation actuelle des valeurs que l'homme se donne, nuit à l'appréciation objective de leur qualité.

De plus, rien n'empêche des individus singuliers, ou des groupes particuliers, de proposer d'autres principes, d'autres formulations des mêmes principes. Comment déterminer ceux qui sont acceptables de ceux qui ne le sont pas? Au nom de quels critères, dont il faudra encore justifier l'usage en tant qu'étalon.

Le consensus, qui ne peut satisfaire tout le monde, la force, qui pallie les divergences, réapparaissent, suivies des limites dont nous faisons état plus haut. Le panthéisme de Ferry ne peut évacuer le relativisme consécutif au désir d'autonomie des Lumières.

La lutte contre le relativisme serait différente si l'homme consentait à reconnaître en ces valeurs transcendantes, le dépôt effectué en lui par un tiers, effectivement transcendant, dont l'absoluité garantit leur véracité, leur universalité, et leur dimension sacrée. Cette reconnaissance soulève le voile du mystère déposé par l'humanisme transcendantal. Il recouvrait son refus de reconnaître ce qui, seul, peut fonder ces garanties.

Le refus de cette transcendance véritable —qui n'est pas seulement de l'axiologique sur l'ontique, mais du divin sur l'être— affaiblit l'humanisme de Ferry, comme tout humanisme athée, ou panthéiste. Que la présence de telles valeurs en l'homme lui paraisse nécessaire est tout à son honneur. Mais renoncer à consentir jusqu'au bout aux exigences de cette nécessité, pour préserver le statut arbitrairement attribué à l'homme, demeure significatif de l'orgueil humain —qui ne peut se vanter d'aucune légitimité— que l'humanisme transcendantal porte en lui.

La restauration d'une juste confiance dans ses capacités, dans sa raison, demande, à notre sens, que l'homme consente à sa condition de créature, finie et dépendante. Il doit accepter que la vérité, qui fait autorité, et à laquelle il doit se soumettre, ne se réduit aucunement à lui. Cela ne peut que heurter l'orgueil rationnel contemporain.

En effet, si le relativisme renonce à l'ambition rationnelle, il ne rompt pas avec l'orgueil attaché à celle-ci dans l'histoire. L'échec de la raison universelle conduit à l'élévation du sujet singulier au rang de principe. La démultiplication des principes nuit à l'idée d'une unique raison qui soit source de vérité, donc à l'idée même de vérité, mais elle exprime toujours le même orgueil. Cette attitude spirituelle signifie une persuasion dans sa suffisance. Le sujet relativiste, à l'instar de l'homme universel des siècles précédents, se suffit à lui-même quand il s'agit de déterminer les normes.

Là encore, il semble bien que le renoncement à cet orgueil, autrement dit l'acceptation sincère de sa petitesse, de son manque, le choix de l'humilité, soit la seule voie pour résoudre les problèmes posés par le relativisme.

C) La sagesse du Verbe de vie:

Pour y parvenir, pour en éviter les conséquences dangereuses, il est nécessaire que l'homme retrouve le rapport exact qu'il entretient, par son intelligence, avec la vérité, avec les vérités fondamentales qui portent sur l'être, la vie, l'homme, le divin, leurs rapports. Celle-là, celles-ci, l'habite intérieurement. Il la retrouve et ne la crée pas. Elle ne dépend pas de ses progrès intellectuels dans la lumière. La formulation qu'il en propose évolue, d'un mouvement qui ne concerne pas la vérité. Toute expression rationnelle est nécessairement inadéquate à celle-ci, telle qu'elle est déposée en lui.

Si l'intelligence humaine n'est pas créatrice, elle doit, en revanche, être accueillante. Une telle attitude exige un effort, celui de l'humiliation spirituelle. L'homme intelligent doit reconnaître préalablement sa finitude. Alors, après ce renoncement à une illusoire puissance, il devient accessible à la vérité qui brille intérieurement. Les progrès dans la formulation de la vérité dépendent de la purification de cet accueil.

Cette voie est proposée par Platon, dont la théorie de la réminiscence, soutenue par un nécessaire renoncement à l'illusion du savoir, affirme la présence intérieure à l'âme de la vérité. Mais quand il s'agit d'expliquer cette présence, le philosophe a recours au mythe.²⁸ Le moyen est insuffisant.

La lumière viendra du christianisme qui enseigne, d'une part, que Dieu grave sa loi dans le cœur des hommes, et, d'autre part, que sa Sagesse et son Esprit permettent, à ceux qui manifestent un esprit de petitesse, de reconnaître cette vérité. Seule la grâce, don de Dieu qui conjugue — dans un rapport particulier qui diffère de nos conceptions humaines de l'échange et de la collaboration — la gratuité du don et l'humilité de la demande, permet à l'âme humaine de savoir accueillir.

C'est cet apport irréductible du christianisme qui distingue la spiritualité de saint Augustin, et de sa postérité authentique, de l'élan platonicien, qui ne pouvait pénétrer, d'une claire vision, les modalités d'accès à la vérité. Dans la tradition augustiniennne authentique, la vérité n'est pas seulement intérieurement présente, accessible à la réflexion, à un retour de l'âme en soi; mais l'accueillir exige le secours de Dieu: "Mais parce que, en fait, notre nature, pour exister, a Dieu comme Auteur; aussi est-il certain que pour goûter la vérité nous devons avoir ce même Dieu comme Docteur."²⁹ La vérité habite l'homme intérieur, mais il ne peut vraiment l'atteindre que grâce au maître intérieur, la vérité elle-même, Dieu lui-même.

La démarche contemporaine, trop marquée — et parfois très douloureusement, comme dans ce désenchantement sceptique que signifie le relativisme actuel — par le volontarisme moderne doit effectuer une véritable conversion pour permettre l'humilité d'un tel accueil. Une conversion pour inciter la raison à recevoir avant de façonner.

La vérité, qui est la vie de l'âme, est un don, comme toute vie est un don. Don de celui qui est la Vérité et la Vie, du Verbe de Dieu. Cette claire connaissance, qui manquait aux Grecs, les modernes l'ont refusée. Son acceptation

²⁸ Cf. PLATON, *Phèdre*, 246a et suiv, éd. cit., pp. 124-127.

²⁹ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI, 25: *Œuvres*, t. 35, trad. G. Combès, DDB, 1959, p. 113.

est pourtant l'unique voie vers la résolution des maux rationnels actuels, dont le relativisme.

Conclusion:

Le relativisme actuel n'est pas la manifestation de la victoire de la liberté de l'homme. Il est le signe manifeste d'une dégénérescence de la pensée droite. Plus encore, il signifie la perte par l'homme de sa véritable vocation, et des voies à suivre pour l'accomplir. Les perspectives, tant métaphysiques qu'existentielles, intellectuelles que politiques, semblent suffisamment dangereuses pour éveiller l'attention, stimuler la vigilance.

Quand tout est permis, quand l'individu est élevé comme principe ultime du vrai, du bien, du juste; quand une société se réserve le droit de décider de ceux qui doivent vivre, des modes de vie légitimes, etc.; tout va faussement bien. En fait l'homme est alors coupé de la racine véritable de la vie et de la sagesse. Il n'est même plus à même de reconnaître la présence intérieure de la vérité, voie vers Celui qui l'a déposée.

Le relativisme est un symptôme mortifère. Or quand on ne sent plus la douleur inhérente à une maladie, n'est-on pas terriblement atteint?

