

B. La critique du relativisme : la tartine et les mathématiques



1. L'idée de progrès et de supériorité

Toutefois, ce relativisme culturel peut être nuancé et critiqué. D'abord, dans la mesure où la culture vise à atteindre certains buts, on peut évaluer objectivement sa capacité à y parvenir, et à moindre coût. Dans cette optique on peut évaluer objectivement la manière dont répondent les différentes techniques à des problèmes donnés. Même Lévi-Strauss reconnaît que l'histoire humaine est marquée par un certain progrès :

Les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont si manifestes et si éclatants que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique. Et pourtant, il n'est pas si facile qu'on le croit de les ordonner en une série régulière et continue. (...)

Encore une fois, tout cela ne vise pas à nier la réalité d'un progrès de l'humanité, mais nous invite à le concevoir avec plus de prudence. Le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à *étaler dans l'espace* des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme *échelonnées dans le temps*. Cela signifie deux choses : d'abord que le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations.

Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chap. 5.

De plus, l'idée d'un progrès « en soi » et surtout d'une supériorité « en soi » n'a pas de sens. Ces idées supposent un certain *critère*, qui reste souvent implicite, à l'aune duquel on juge les formes culturelles en présence. Il y a donc des hiérarchies et des supériorités objectives entre les cultures, mais elles dépendent directement du critère retenu :

La civilisation occidentale s'est entièrement tournée, depuis deux ou trois siècles, vers la mise à disposition de l'homme de moyens mécaniques de plus en plus puissants. Si l'on adopte ce critère, on fera de la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant l'expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines. La civilisation occidentale, sous sa forme nord-américaine, occupera la place de tête, les sociétés européennes venant ensuite, avec, à la traîne, une masse de sociétés asiatiques et africaines qui deviendront vite indistinctes. Or ces centaines ou même ces milliers de sociétés qu'on appelle « insuffisamment développées » et « primitives », qui se fondent dans un ensemble confus quand on les envisage sous le rapport que nous venons de citer (et qui n'est guère propre à les qualifier, puisque cette ligne de développement leur manque ou occupe chez elles une place très secondaire), elles se placent aux antipodes les unes des autres ; selon le point de vue choisi, on aboutirait donc à des classements différents.

Si le critère retenu avait été le degré d'aptitude à triompher des milieux géographiques les plus hostiles, il n'y a guère de doute que les Eskimos d'une part, les Bédouins de l'autre, emporteraient la palme. L'Inde a su, mieux qu'aucune autre civilisation, élaborer un système philosophico-religieux, et la Chine, un genre de vie, capables de réduire les conséquences psychologiques d'un déséquilibre démographique. Il y a déjà treize siècles, l'Islam a formulé une théorie de la solidarité de toutes les formes de la vie humaine : technique, économique, sociale, spirituelle, que l'Occident ne devait retrouver que tout récemment, avec certains aspects de la pensée marxiste et la naissance de l'ethnologie moderne.

Lévi-Strauss, *Race et histoire*, chap. 6

Retenons-en cette évidence : le concept de supériorité n'a aucun sens indépendamment d'un critère particulier donné. Il n'existe pas de supériorité en soi. On peut parler de la supériorité d'une technique, d'une culture ou d'un être humain sur un autre, mais il s'agit toujours d'une supériorité à *un certain égard*, donc d'une supériorité locale et partielle, et jamais d'une supériorité absolue.

2. La valeur de la pensée (Finkielkraut)

Les critères que nous avons donnés s'appliquent aux cultures en tant que moyens de réaliser certaines fins. Mais l'idée d'une évaluation objective des cultures peut s'étendre aux productions les plus inutiles de la culture comme la science, l'art et la religion. Le critère à retenir ici n'est plus celui de l'utilité mais celui de la pensée et de la vérité. Toutes les productions culturelles auxquelles la pensée prend part peuvent être jugées à partir de cette dimension. C'est évident pour la science, mais dans les beaux-arts aussi on peut dépasser ainsi le pur relativisme (« des goûts et des couleurs, on ne discute pas »). Ainsi, la littérature n'est pas purement relative à une culture donnée. Un Français peut se reconnaître et trouver un écho dans la littérature chinoise. C'est que par-delà les différences culturelles, les différentes productions artistiques de grande valeur atteignent à quelque chose de suffisamment profond pour valoir universellement. C'est particulièrement clair pour la littérature, dont l'histoire peut être considérée comme une véritable histoire des découvertes existentielles²¹. Mais on pourrait dire la même chose, dans une certaine mesure, de l'architecture, de la sculpture, de la musique, de la danse, etc.

C'est le sens de la critique du relativisme culturel donnée par Alain Finkielkraut. Il faut revenir des excès relativistes, écrit-il, et prendre en compte la valeur de la pensée et la hiérarchie objective qu'elle permet d'instaurer entre les différentes productions culturelles. Finkielkraut propose ainsi de distinguer *ma* culture et *la* culture. D'un côté, les particularités locales, les manières de faire, les traditions gastronomiques où la pensée n'a guère de part et qui sont particulières à chaque région. D'un autre côté, les productions humaines qui participent de la pensée et qui, dans cette mesure, sont universelles. Bref, d'un côté la tartine, de l'autre les mathématiques. A partir de là, Finkielkraut nous invite à reconnaître qu'une paire de bottes, si utile soit-elle, ne vaut pas et ne vaudra jamais une œuvre de Shakespeare²².

Enfin, peut-être est-il possible de juger objectivement une culture à partir de son efficacité, c'est-à-dire de son adéquation à un peuple, de sa capacité à maintenir ce peuple en vie et à accroître sa puissance. Les cultures seraient comme des formes susceptibles de mouvoir les hommes, et la meilleure culture serait la forme qui « prendrait » le mieux. Ce genre de considérations, aujourd'hui politiquement incorrectes, auraient sans doute séduit certains philosophes allemands du XIX^e siècle, par exemple Nietzsche. Malgré le fumet quelque peu sulfureux de cette approche, il y a peut-être quelque chose de bon à retirer de l'idée que les idées et les manières de faire s'accordent plus ou moins bien à un peuple donné. Il s'agit au fond, dans cette perspective, de s'interroger sur les lois d'évolution des cultures, afin de savoir comment faire évoluer une culture.



²¹ C'est notamment l'interprétation que donne Milan Kundera de l'histoire du roman européen. Selon lui, au moment où la science s'est mise à analyser le monde physique, l'immense champ d'investigation laissé libre, à savoir le « monde de la vie », le monde de l'existence humaine tel que nous le connaissons, a été progressivement conquis par le roman, dont l'histoire peut se lire comme une succession de découvertes existentielles, une sorte de cartographie des possibilités existentielles. Le roman d'aventures (Cervantès) tente de saisir le moi à partir de l'action ; le roman psychologique (Richardson) à partir de l'intimité de la conscience, voie qui culmine chez Proust et Joyce ; le roman historique (Balzac) à partir de la société, Kafka tirant les conséquences ultimes de cette possibilité ; etc. Cf. *L'Art du roman*, de Milan Kundera.

²² Ces thèses ont été exprimées par Finkielkraut dans *La Défaite de la pensée*, 1987.