

Le triomphe politique du relativisme moderne

José Colen

(Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho)

jose.colen.pt@gmail.com

1. Platon et la réfutation du relativisme?

Le relativisme en ce qui concerne la vérité se contredit-il lui-même ? Beaucoup de gens pensent que la question n'est pas nouvelle et qu'elle était définitivement résolue par Platon. Ce n'est pas par esprit de contradiction, ni pour l'amour de la controverse que l'on va défendre le contraire dans cet essai, mais seulement parce que nous préférons réservier le terme « relativisme » à sa forme plus moderne, qui est désormais presque incontournable dans la pensée politique contemporaine.

Non pas qu'il soit impossible, ni même moins correct d'utiliser l'expression ou le terme « relativisme » dans un sens plus large. Le relativisme serait donc une doctrine, ou un état d'esprit d'incrédulité, qui traverserait l'histoire humaine : parfois endormi, d'autres fois virulent, peut-être en alternance avec les «âges de Foi», ou succédant à l'«âge de la Raison» – enfin, des moments où le relativisme aurait été tenu à l'écart, sans jamais être complètement écrasé.

Si nous définissons le relativisme *lato sensu* comme une doctrine qui considère que tout dépend du point de vue, car aucun objet ne correspond aux jugements, aux préférences, aux émotions ou aux visions du monde d'un homme ou d'un groupe, de sorte que cela n'a aucun sens de parler de vérité ou de fausseté (« j'aime la montagne, vous aimez plutôt la mer, j'aime l'étude de l'histoire, il pense que c'est ennuyeux¹ »), nous sommes amenés à penser

¹ Cf. Berlin, 1992, 80.

que les théories d'Héraclite, de Gorgias, et peut-être aussi d'Hérodote seraient parmi ses manifestations les plus anciennes.

L'expression la plus brillante, qui a suscité l'intérêt de Platon, serait cependant celle de Protagoras. À son tour, Platon serait celui qui montra avec plus d'ingéniosité, que la théorie est contradictoire et se réfute elle-même. Bref, « l'argument qui dit que l'homme est la mesure de toutes choses », c'est-à-dire qui prétend « qu'ils sont d'accord pour dire la vérité tous ceux qui opinent² », tombe sous son propre poids car, par la voix de Socrate, Platon conduit Théodore à concéder « qu'est vraie l'opinion de ceux qui ont une opinion contraire à la sienne, en vertu de laquelle ils pensent qu'il a tort³ ».

L'argument que Socrate présente en ce qui concerne la Vérité de Protagoras prouverait la fausseté du relativisme. Si toute vérité est relative, cette vérité est aussi relative et on ne peut être certain de cela, ni d'aucune autre affirmation.

Toutefois, un examen attentif du *Théétète* montre qu'il ne s'agit pas du relativisme tel qu'il est compris aujourd'hui; ce dont il est question à ce moment-là, c'est plutôt du scepticisme ou, au mieux, d'une forme particulière de « subjectivisme ». Les arguments classiques du scepticisme sont déjà identifiés dans le dialogue: la perception des sens nous trompe et est différente d'une personne à l'autre ; on juge être éveillé quand nous rêvons; ce qui nous semble chaud ou doux aujourd'hui, demain nous semblera froid et amer ; le fou se juge sain: on ne distingue pas les illusions de la réalité. Autant de raisons de douter de la possibilité de connaître la vérité, c'est-à-dire d'être sceptique. Les arguments du pyrrhonisme de Sextus Empiricus et de ses successeurs modernes, Montaigne et parfois, Pascal, s'inscrivent dès lors dans cette lignée vénérable. Tout est flux. Il n'y a que des apparences et des conventions, nous pouvons défendre une chose et son contraire.

La même enquête montre cependant que Socrate et Théodore jugent encore disposer de ressources logiques suffisantes pour discuter ces paradoxes apparents. Le Socrate de Platon n'a pas hésité à se prévaloir de l'*aporie* (et même de la *fallacie*) pour réveiller son auditeur et cet argument n'est pas différent par son style ou sa substance de beaucoup d'autres qu'il a utilisés contre les sophistes et qui, pourtant, les a laissés si souvent dans la perplexité à la fin de ses dialogues. Devant le jeune Théétète, il avait

² Platon, *Théétète*, 170d.

³ Platon, *Théétète*, 171 a.

présenté les arguments d'Héraclite et de Protagoras comme très crédibles, avant de les mettre à l'épreuve, laissant les questions ouvertes.

Que Platon ne considère pas que la question soit réglée, c'est évident à la lecture du dialogue. Et, si des doutes demeurent encore, il suffit simplement de se souvenir du tournant sceptique de l'Académie de Carnéade ou des objections que Sextus Empiricus a présentées avec une égale clarté. L'argument est symétrique à celui de Platon et sape toute connaissance :

Ceux qui proclament juger la vérité doivent nécessairement posséder un critère de vérité. Ce critère, alors, ou il n'a pas l'approbation du juge, ou il a été approuvé. Mais s'il n'a pas été approuvé, comment savons nous qu'il est véritable ? Puisqu'aucun sujet disputé ne mérite la confiance sans jugement. Et s'il a été approuvé, celui qui l'a approuvé, à son tour, ou il a été approuvé, ou il n'a pas été approuvé, et comme ça *ad infinitum*⁴.

On pourrait alors penser que si le problème ne semble pas nouveau, c'est qu'il y a de bonnes raisons pour classer cette question persistante et obstinée parmi les questions véritablement philosophiques, qui ne sont – comme Isaiah Berlin avait l'habitude de le dire – ni empiriques, ni *a priori*, et qui ne peuvent être déterminées scientifiquement, parce que nous ne savons même pas où et comment obtenir la réponse, ou quelle est la méthode qui nous permettrait de la dévoiler. Le scepticisme serait presque aussi vieux que la philosophie ; son arrivée ne serait retardée que de quelques instants, car il faut quand même réfléchir avant de douter. Mais depuis qu'Héraclite, Protagoras, Gorgias et d'autres ont été placés par Platon dans la position d'étayer leurs affirmations sceptiques, certains ont pensé que c'était suffisant pour détruire le scepticisme de montrer combien il est difficile qu'il ne se contredise pas.

Historiquement, de nombreux penseurs ont même jugé que la contradiction était si profonde que la radicalisation de la position relativiste ou sceptique était un bon moyen de nettoyer l'ardoise (c'est-à-dire faire *tabula rasa*) pour commencer à construire sur des bases plus solides et non sur du sable. Commencer par douter de tout, admettre la relativité de toute connaissance, serait *a contrario* une féconde et riche corne d'abondance, d'où sortiraient non seulement l'esprit et ses idées (y compris Dieu), mais aussi le monde entier et tous les couples d'animaux qui pourraient être contenus dans l'Arche de Noé, même les plus dégoûtants.

⁴ Sextus Empiricus, 179.

L'expédient de réduire le relatif à une contradiction a donc continué à être utilisé à plusieurs reprises, en essayant de réduire tout ce qui n'a pas de réponse solide à l'absence de signification.

2. L'ancien scepticisme et le relativisme moderne

Outre les différences de langage pourtant, ni Socrate ni Théodore n'auraient laissé abasourdi le jeune Théétète s'ils l'avaient confronté avec les formes plus modernes qui prétendent montrer que le nombre douze n'est pas nécessairement différent du nombre onze. Ces formes, on peut les énumérer de manière non systématique et non exhaustive de la façon suivante:

Tout est relatif à la langue, qui ne peut pas être séparé de la pensée abstraite. Il y a par exemple, certaines langues primitives ne contenant que deux numéros, « un » et « plusieurs » ; dans ces cultures, toute pensée mathématique est alors impossible. Tout dépend du cadre conceptuel. Il est nécessaire par exemple de prendre en compte l'espace géométrique dans lequel nous nous trouvons ; dans une géométrie où deux lignes droites reliant deux points entre eux sont innombrables, on va obtenir des résultats différents de ceux de la géométrie euclidienne. On ne peut ignorer les passions et les intérêts ; toute décision démocratique est incohérente et sujette à l'instabilité cyclique ; les décisions de la majorité ou du plus grand nombre se prennent selon l'ordre du vote de ceux qui guident le débat. Tout dépend enfin, des intérêts de classe ; les mathématiques ne peuvent être séparées de l'activité des marchés ou des financiers. Quoi qu'il en soit, tous les énoncés culturels, y compris scientifiques, ne peuvent être compris que dans leurs propres termes et les tentatives d'imposer nos catégories à autrui risquent nécessairement de fausser la vérité.

Si ces affirmations cependant, n'ont pas été incluses dans la panoplie des arguments du scepticisme classique, avec e.g. le flux constant des choses ou les illusions des sens, ce n'était pas parce que les conceptions ou réalités sous-jacentes sont totalement étrangères à la ville antique. La cité grecque a été menacée à plusieurs reprises par la *stasis*, ou des conflits d'intérêts entre le particulier et le collectif ; le pouvoir de la rhétorique dans la manipulation des assemblées a été traité dans les comédies; plusieurs chercheurs ou « historiens » ont rapporté de nombreux épisodes qui montrent la diversité des expressions, catégories, ou institutions, comme Hérodote par exemple, qui nous a parlé des coutumes funéraires des Grecs et des barbares.

L'absence de ces arguments, si importants soient-ils, n'est pas non plus due à l'étroitesse de vision de ceux qui n'ont jamais quitté la ville-État. Si la *polis* était conforme à la nature de l'homme, ce n'est pas parce que c'était la seule forme politique connue, mais parce que c'était la seule qui combinait liberté et civilisation.

Tout simplement, le scepticisme antique était fondamentalement une théorie de la psychologie humaine, portant surtout sur la nature du *cosmos*, qui donnait lieu à un grand nombre d'opinions contradictoires, et c'est une preuve de la sagesse de Socrate, qui a fait descendre la philosophie du ciel vers la terre. Bien qu'Aristote ait rappelé que « le feu brûle ici comme en Perse, mais que la conception de justice change sous nos yeux⁵ », cela n'a pas fait de lui un sceptique pour autant.

3. Qu'est-ce que le relativisme moderne?

Donc, même si nous pensons que les mots sont presque toujours peu importants, il est certainement utile de suivre les règles de la clarté argumentative et de commencer par expliquer ce que nous entendons par « relativisme ».

Le scepticisme antique diffère du relativisme moderne ou de l'historisme, parce que le premier jette le doute sur la possibilité de connaître la vérité ou, dans sa version la plus forte, qu'il n'y a pas de vérité. Son résultat, c'est le silence, l'empirisme ou l'*ataraxie*. Le relativisme moderne ou historisme, au contraire, ne jette pas le doute sur la possibilité de connaître la vérité, il affirme cependant, qu'il y a autant de vérités que de points de vue, autant de valeurs que de préférences, parce que toutes les « visions du monde » n'ont de sens que dans leur contexte historique et sa conséquence n'est pas le silence, mais la cacophonie (ou polyphonie, si l'on veut). Si le scepticisme est une théorie de l'individu ou de la psychologie humaine, le relativisme moderne est une théorie des groupes ou des cultures. Il n'y a plus un « moi » qui doute, mais un « nous ».

Le relativisme moderne prétend qu'une chose peut être vraie dans un certain cadre culturel (ou *framework*) et la même chose peut être fausse dans un autre contexte historique; vraie ou fausse dans certains groupes ou à certaines époques au détriment d'autres. La vérité est relative à un cadre de

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1134b26.

concepts, de normes ou de pratiques, elle ne peut être comprise ou défendue qu'au sein de sa propre norme, parce que c'est une construction sociale.

Si l'argument de Platon qui renverse les places à la table et force le sceptique à appliquer son raisonnement contre lui-même (*peritrose*), ou coupe la branche sur laquelle ce dernier était monté, le relativisme moderne est encore plus radical et coupe l'arbre tout entier, car il n'est pas même sûr que la comparaison entre des raisonnements soit possible dans différents univers mentaux.

4. Allégué relativisme avant le XVIII^e siècle: la découverte des « cultures » au pluriel

À l'époque des Lumières, il n'y avait pas de relativisme défini de cette façon, c'est-à-dire, une «idéologie selon laquelle les idées et les attitudes des individus ou des groupes sont inévitablement déterminées par des facteurs de conditionnement variables», comme le lieu dans les structures sociales, les rapports de production, des facteurs génétiques ou psychologiques, ou plusieurs combinaisons de ceux-ci⁶. Il n'y a ni relativisme scientifique, ni relativisme moral. Isaiah Berlin a souligné qu'il est admis que le siècle des Lumières, l'âge de la Raison par excellence, reposait sur l'idée que l'homme est « une pièce entière avec la nature⁷ », aussi invariant que l'univers de Newton, peut-être soumis à des lois différentes, mais toutes aussi universelles⁸. En effet, seul l'universel est vrai, c'est-à-dire, il n'est vrai que ce que tout observateur peut, en principe du moins, découvrir en tout lieu et en tout temps.

La confiance des Lumières repose dans les nouvelles méthodes, hypothèses, inférences ou déductions. Les Lumières n'ignorent pas qu'il y a souvent de grandes difficultés pratiques: le cannibale peut manger l'anthropologue avant qu'il ne puisse produire son étude. Mais tous les vrais problèmes ont normalement *une réponse* et une seule, et les échecs de la connaissance ou de l'action sont dus à l'ignorance ou à l'erreur. Certains des philosophes sont pessimistes quant à la possibilité de l'illumination universelle mais, même des contemporains comme Montesquieu et Hume ont accepté

⁶ Berlin, 1992, 77.

⁷ Geert, 1975, 34.

⁸ On suit pendant tout ce chapitre Berlin 1992, 70 à 90.

qu'il y a une nature humaine constante, avec les mêmes buts, qui ne peuvent être réduits à de simples préférences ou à des goûts.

Montesquieu non plus n'a pas remis en question l'universalité des fins de l'homme, distinguant les «mœurs» qui varient beaucoup, de la «nature», qui est immuable⁹: tous les hommes cherchent le bonheur, la justice, la sécurité, la stabilité sociale. Seules les institutions et les conditions sociales changent. Il n'est pas moins «objectiviste» qu'Helvétius, tout simplement «il prêche moins¹⁰».

Hume, dit-on, a détruit le ciment qui liait l'univers avec des lois d'acier, mais il a remplacé la nécessité de *l'a priori* par une forte probabilité, i.e., il fait une simple transposition vers le mode empirique et accepte aussi le caractère immuable de la nature de l'homme. Il a prétendu que les vertus sont partout les mêmes: si un voyageur décrit un homme qui n'est pas mû par l'ambition, l'avarice, l'amour-propre, la vanité ou, au contraire, l'amitié, la générosité et l'esprit public «on doit immédiatement (...) détecter la fausseté et c'est la preuve de son mensonge, aussi sûrement que s'il avait nourri son récit avec des histoires de centaures et de dragons, des miracles et des prodiges¹¹».

Locke, en dépit de sa liste des sociétés qui n'ont pas blâmé le parricide, l'infanticide, le cannibalisme, ou «autres monstruosités», n'a pas manqué d'affirmer que «les vertus et les vices (...) [sont] partout les mêmes¹²». Pour tout le monde, il semblait évident que «le goût de Paris [était] conforme à celui d'Athènes¹³» et que c'étaient les mêmes choses qui émouvaient ou faisaient pleurer les spectateurs de ces deux villes.

Quoi qu'il en soit, quand on fait abstraction de la culture, ce qui reste c'est l'homme naturel de Rousseau, nu, celui qui veut briser ce vêtement d'homme civilisé – au moins jusqu'à Burke, affirme Berlin.

Seuls Vico et Herder ont mis en cause la stabilité des valeurs et ont suggéré la variabilité des visions du monde. Mais ils n'ont pas questionné la possibilité de communication entre ces différentes visions du monde, et n'ont pas réduit les cultures à des îles incompréhensibles, sauf à leurs propres termes. Leur dénonciation de l'anachronisme et de l'ethnocentrisme n'a pas

⁹ Montesquieu, 1950-55, vol. 2 p. 846: *Pensées*, 122.

¹⁰ Berlin, 1992, p. 72.

¹¹ Hume, 1975, s. 8, part 1, 83-84.

¹² Parce que sans eux, une société ne peut se maintenir, c'est un utilitarisme «fort» comme justification de la morale.

¹³ Racine, 1966, vol. 1, 167.

abouti à la reconnaissance d'une variété infinie. Si l'histoire de l'homme a beaucoup de «demeures», la variété humaine reste finie.

La clarté de l'argument nous oblige à faire une seconde distinction et à séparer le relativisme des faits du relativisme des valeurs, ou si l'on veut, *Descriptive Relativism* (DR) et *Normative Relativism* (NR). Le second est une version édulcorée qui exempte les sciences naturelles ou qui identifie des groupes privilégiés (comme l'*intelligentsia*, selon Karl Mannheim). Le doute quant à la possibilité de la connaissance objective, qui mène à Max Weber et à la «sociologie de la connaissance» n'interviennent, selon Isaiah Berlin, qu'après les jeunes hégéliens. «Le vrai relativisme se développe à partir de sources postérieures : l'irrationalisme romantique allemand, la métaphysique de Nietzsche et de Schopenhauer, les écoles de l'anthropologie sociale, etc.¹⁴», sous l'influence de penseurs qui n'étaient pas eux-mêmes des relativistes et qui ont défendu l'objectivité de leurs disciplines en se consacrant à l'analyse des différences entre l'apparence et la réalité, la surface et les explications profondes.

Le relativisme dans sa forme moderne a tendance à germer de l'idée que la vision humaine du monde est inévitablement déterminée par des forces inconnues, soit la force cosmique irrationnelle de Schopenhauer, soit la dérive de l'inconscient de Freud, ou encore le panorama des coutumes inconciliables de l'anthropologie sociale¹⁵.

Le relativisme moral, i.e. l'idée qu'il n'existe pas de valeurs ou de fins objectives, car toutes sont conditionnées, dépend de la thèse selon laquelle l'homme est inexorablement lié par la tradition, la culture, la classe sociale, et qu'il n'y a pas de normes objectives. Il s'agit d'une thèse beaucoup plus discutable que la simple variabilité des valeurs et que la pluralité des fins – au moins selon Isaiah Berlin qui considère que l'universalisme n'est pas la seule alternative au relativisme. Il ne faut pas juger une culture selon les règles d'une autre culture, mais il y a des moyens de dépasser notre propre culture; nos préjugés ne sont pas insurmontables. Tout comprendre ne signifie donc pas tout accepter. Le relativisme de la connaissance est un héritage du marxisme, de la psychologie des profondeurs, de la sociologie de Pareto, Simmel ou Mannheim¹⁶.

¹⁴ Berlin, 1992, 77-78, cf. la note 1 sur la possibilité de l'auto-réfutation, porté à ces dernières conséquences.

¹⁵ Berlin, 1992, p. 78.

¹⁶ Berlin, 1992, p. 90.

5. Évincement et prospérité du relativisme

Comment le relativisme moderne, ou l'historisme, a-t-il été évincé, avant la fin du XIX^e siècle ? Ni les Lumières, ni le XIX^e siècle n'ont ignoré les révolutions de la science et les changements historiques dans les domaines de la morale et de la politique et pourtant, ils n'ont pas communément accepté une explication réduite à la structure sociale. Même si le marxisme et la psychologie des profondeurs étaient déjà connus, la culture occidentale conservait plusieurs façons de se protéger de cette forme de relativisme.

Le premier de ces moyens était typique de la tradition rationaliste, qui a interprété l'évolution *de fait* des connaissances et des moeurs comme un progrès *de droit*. Les sciences physiques sont des sciences d'accumulation où une théorie meilleure remplace la théorie précédente; l'évolution de l'univers moral serait aussi un progrès, par lequel l'individu passerait de l'animalité à l'humanité, de l'égoïsme et de l'aveuglement à la réflexion et à la civilisation.

Cependant, cette tradition risquait la confusion entre la science newtonienne avec «la science vraie» et notre existence actuelle avec «l'essence de l'humanité», en leur donnant une valeur absolue, et a finalement parfois dégénéré dans un relativisme *de fait* au moment où elle était soudainement confrontée à la variété des théories et des cultures; le fait étant plus choquant dans la juste mesure où le critère retenu était plus étroit. C'est ce que nous pouvons appeler une surprise ou une «tempête dans le thé des victoriens¹⁷». En effet, personne n'est destiné à d'aussi grandes déceptions que celui qui sert des seigneurs qui périssent.

Cette défense n'est plus à notre disposition depuis le milieu du XX^e siècle car, selon Raymond Aron, la foi dans le progrès du droit implique un certain optimisme quant à l'évolution des faits. Si cet optimisme s'affaiblit, cela suppose que nous doutons de la supériorité de la civilisation occidentale.

Une autre défense ou interprétation non-relativiste de l'évolution culturelle est fondée sur l'opposition entre «éthique» personnelle et «valeurs» sociales:

La première définit les vertus individuelles, sincérité, courage, désintéressement, bonté, etc., des résidus laïcisés des vertus chrétiennes, transposition humaniste de la vie conforme aux enseignements de la religion. Mais ces impératifs formels (ils sont généraux, s'adressent à l'intention, ne précisent pas le contenu des actes), on ne saurait déduire les institutions, domestiques, politiques, économiques. Celles-ci, comme la religion et la

¹⁷ Popper, 1998, 106, note 1 qui cite Raven.

culture, se transforment à travers le temps. Elles constituent une histoire, c'est-à-dire un devenir fait de totalités originales, enchaînés les unes aux autres. Les impératifs concrets conservent leur spiritualité, leur gratuité, leur caractère obligatoire, tout en perdant leur universalité et leur éternité¹⁸.

La solution toutefois est faible, car ce que MacIntyre appellerait plus tard le «catalogue des vertus¹⁹» s'est également révélé être soumis à des variations. Plus encore : les conflits politiques échapperait à toutes règles et perdraient toutes références, car le domaine politique comporte plus d'incertitudes que la morale personnelle.

Bien sûr, il fût possible d'extraire de l'évolution de la science et du fait multiculturel une interprétation relativiste : en France, elle a souvent pris la forme de la sociologie durkheimienne, en Allemagne plutôt celle de l'historicisme de Dilthey.

La première lecture est une interprétation relativiste «franchement sociologique» : ce ne sont pas des valeurs qui reflètent leur société, mais la société – et non plus Dieu – qui est, en droit, l'origine et le fondement de toute obligation. La société moderne exige des idéaux égalitaires et des individus autonomes. La morale des sociologues français, libres penseurs et démocrates, dissimule les conflits moraux et sociaux qui animent les communautés, ajoutant à «une relativité sans limite la réduction des valeurs à une réalité plus naturelle que spirituelle²⁰», dont le déterminisme ne laisse aucune place à la liberté humaine.

L'autre version, l'historicisme philosophique allemand, présente une succession de *worldviews*, qui seulement sauvegardent provisoirement la méthodologie des sciences naturelles. Le positivisme cependant, finirait par céder en Allemagne avec les phénoménologues qui, comme Husserl, prétendent «que la métaphysique précède et domine toujours la théorie de la connaissance²¹» :

On a reconnu que toute philosophie était métaphysique et inséparable de l'être concret qui tend à la fois à la saisie totale et à la conscience de soi. Le sujet n'est pas le moi transcendental, mais l'homme social et personnel. La crise de l'historicisme tient à la rencontre de ces idées contradictoires : on découvrait

¹⁸ Aron, 2006, 373-374.

¹⁹ MacIntyre, 2013, chapitres 10 à 14. Un autre problème est la question de la légitimité d'interpréter ou de «sur-interpréter» la littérature, par exemple dans les romans de Jane Austen, en recherchant ces catalogues de vertus, comme si l'expression première de l'éthique se trouvait dans la culture érudite.

²⁰ Aron, 2006, 375.

²¹ Aron, 2006, 376.

l'impossibilité d'une vérité philosophique et l'impossibilité de ne pas philosopher.²²

C'est l'aboutissement de l'évolutionnisme qui conduit à la désagrégation morale: l'Histoire, le nouveau continent où se trouve la vérité de l'homme, gagne en prestige ce que les univers spirituels perdent en stabilité et en autonomie, thèse que Raymond Aron estime «théoriquement absurde, mais psychologiquement intelligible²³».

Cet auteur a tenté une exposition stylisée de l'argumentation relativiste qui ne correspond concrètement à aucun auteur, en faisant abstraction des métaphysiques sous-jacentes qui sont, de toute façon, très différentes les unes des autres, l'historicisme de Troeltsch et de Mannheim en Allemagne²⁴, la sociologie de style durkheimien en France. Dans sa recherche d'une solution au problème du droit naturel, Leo Strauss a également noté que dans le domaine des sciences sociales aujourd'hui, le rejet de la justice naturelle repose sur deux fondements distincts: au nom de l'histoire et au nom de la distinction entre les faits et les valeurs²⁵.

Aron explique que la première forme se développe surtout en Allemagne après la Première Guerre, à la suite d'un examen de la science qui échoue à énoncer des catégories éternelles dans les sciences sociales et donc «consacrait la relativité des œuvres humaines²⁶». Cette incapacité à exploiter les catégories de la pensée historique²⁷, n'est qu'une de ses origines. Deux autres éléments-clés sont la disparition du sens normatif de la société actuelle et la critique de la civilisation moderne car pendant que la civilisation occidentale demeure la référence, la norme selon laquelle les autres civilisations sont évaluées, ni la découverte des «primitifs», ni celle des autres cultures n'ont secoué le rationalisme. Cette référence a disparu au XX^e siècle avec les guerres et le totalitarisme, en même temps que la confiance que le XIX^e siècle avait placée dans la science empirique et la démocratie.

²² Aron, 2006, 376.

²³ Aron, 2006, 376.

²⁴ La méthode de Popper est semblable, car lui aussi essaye de présenter l'historicisme de façon convaincante, claire, argumentée et plus cohérente que ses défenseurs eux-mêmes, mais la conception popperienne de l'historicisme, proche de celle du déterminisme est très différente. Popper, 3.

Cf. sur ce concept Hacohen, 2002, 354 et aussi Ruelland, 1991, 29 et "remarque 2", 208-211 sur l'origine et l'évolution du mot.

²⁵ Strauss, 1953, 8.

²⁶ Aron, 2006, 367.

²⁷ Ce qui mène Max Scheler à la conclusion opposée, i.e. que l'évolution historique de la moralité est une fiction.

Une autre source du relativisme actuel est le pessimisme dérivé de l'irrationalisme, qui exprime une attitude de professeur allemand avec des prétentions à l'aristocratie (biologique et spirituelle), de ceux qui n'aiment pas «nos civilisations de masse²⁸», l'industrialisme et les socialismes.

Le *tropos* du relativisme sociologique est de réduire les principes et les valeurs à des impératifs collectifs intériorisés, qui persistent une fois ses causes et ses fonctions oubliées. Même dans les cas où cette revendication a quelque fondement, il faut montrer les nuances, au risque de confondre la morale avec l'opinion de la majorité, ce qui rendrait synonyme conformistes et immoraux et, finalement, rendrait la communauté juge suprême. Ce sociologisme est un réductionnisme. «La moralité est, comme tous les autres secteurs, de l'existence collective, relativement autonome et soumise à des influences extérieures²⁹. » La moralité n'est pas une cristallisation de la société. Seulement, la société totalitaire déifie le social de la même façon que les sociologues durkheimiens : «on n'adore plus telle communauté partielle et injuste, mais la communauté vraie ou l'idée éternelle d'une certaine communauté.³⁰» On doit cependant, parler de normes qui ne dérivent pas de ce qui existe. Avec ce stratagème, les sociologues français réintroduisent leurs valeurs dans une analyse théoriquement neutre, puisque la définition même de l'intérêt collectif ou de bien commun fait appel à des critères externes, une hiérarchie des objectifs et un ensemble de valeurs.

6. Le fait multiculturel et la vraisemblance du relativisme moderne

Le relativisme culturel provient toujours du fait multiculturel : « les morales, les philosophies, les religions changent avec les collectivités et les époques³¹ ». La diversité des visions du monde, de la science, des coutumes, de la religion, de la morale, voilà ce qui rend crédible le relativisme.

Dans le domaine des sciences spéculatives, on voit les scientifiques remplacer leurs théories: les conjectures sont soumises à des réfutations scientifiques. Copernic remplace Ptolémée, mais en réalité, toutes les descriptions du mouvement des planètes se font par rapport à un point de référence qui n'est peut-être que celui que le scientifique désire. L'évolution de

²⁸ Aron, 2006, 368.

²⁹ Aron, 2006, 383.

³⁰ Aron, 2006, 383.

³¹ Aron, 2006, 369.

la science se fait par changements de paradigme et la «science normale» prolifère, qui ne remet pas en cause le paradigme courant. Rien n'ébranle la foi dans la science.

Dans le domaine pratique, qui a été réduit à une théorie sur l'homme, l'anthropologie (y compris l'histoire), au contraire, prouve qu'aucune valeur n'est vraie ou même supérieure à une autre. L'argument historiciste nous impressionne parce qu'il se présente comme extrêmement plausible. La plausibilité de l'historicisme vient de son opposition aux dogmes du passé:

Aucun homme capable ne ferait créance aujourd'hui à la totalité de enseignement des maîtres du passé. [...] On peut affirmer avec quelque raison que ce qui est invariablement passé jusqu'à présent continuera d'arriver encore et toujours³².

Aristote, selon cette vision, ne concevait pas l'abolition de l'esclavage ou l'état mondial³³ parce que son horizon était limité par la cité grecque. Il peut arriver que dans le futur, en Birmanie, en 2100, d'autres possèdent une vision plus large ou plus profonde. Il n'y a pas de vision des affaires humaines finale ou universellement valable ; toutes les théories seront remplacées par d'autres et ces *changements sont essentiellement inconnaisables*.

Cependant, le soupçon de Leo Strauss est que l'« expérience historique » qui est à la base du relativisme historique n'est rien qu'une vision « de haut », sinon grossière – parce que la connaissance de l'histoire est toujours fragmentaire. L'histoire ne saurait légitimer l'idée que tout est variable, mais suggère plutôt qu'il y a des problèmes fondamentaux persistants, qui ne sont pas incompatibles avec des différences d'éclairage ou des différences d'approches, ni avec la diversité des solutions selon les époques.

Seulement si les réponses à ces problèmes étaient « essentiellement » contradictoires et aucune supérieure à une autre, on pourrait déduire qu'on ne peut résoudre aucun problème de façon universellement valide.

Le fait multiculturel en effet, n'est pas suffisant pour justifier le relativisme moral. Pour «passer de la variabilité observée à la relativité essentielle³⁴», fait remarquer Raymond Aron, il faut préalablement répondre à deux questions. La première concerne la profondeur du changement. Une variabilité purement superficielle, comme les vêtements à la mode, enlève beaucoup de force à

³² Strauss, 1953, 20-21.

³³ Strauss, 1953, 23: Strauss nie qu'Aristote n'ait pas perçu l'injustice de l'esclavage et affirme que son rejet de l'état mondial n'est pas nécessairement une sottise.

³⁴ Aron, 2006, 370.

l'argument. L'autre question est : peut-on déduire de la diversité de fait, la diversité de droit ?

La réponse historiciste se développe autour de deux arguments tendant à confirmer la relativité de droit et la profondeur du changement : 1) la morale, la religion et la raison elle-même, sont des ensembles solidaires qu'il faut accepter ou rejeter « en bloc » ; ils se modifient en fonction d'un principe irrationnel ; 2) il n'y a pas accumulation de vérités ou de progrès ; les créations de l'homme sont anarchiques et impliquent une diversité essentielle.

La théorie des « transformations de la raison » est basée sur les œuvres concernant la mentalité primitive ou sur la sociologie de la culture, qui essayent de présenter une pluralité de représentations du monde, de ressources conceptuelles et de catégories formelles de la raison. Lévy-Bruhl et Mannheim sont les premiers représentants.

La thèse est très discutable. Une identité logique des humanités différentes doit exister, même si le primitif préfère conjurer les « causes premières »³⁵ ou invoquer des forces mystérieuses au lieu de chercher les causes immédiates ou les antécédents empiriques, ou même si la « participation » organise sa représentation des êtres et des choses de façon non scientifique. La preuve en est que s'il n'y avait pas une identité fondamentale de cette logique, une mesure commune, ces cultures seraient aussi inintelligibles pour nous que n'importe quelles constructions de la démence.

Le relativisme religieux repose sur la « solidarité de l'univers religieux avec la réalité sociale », qui montre que le christianisme a emprunté des éléments à la pensée ancienne et aux croyances orientales. Mais, s'il y a une révélation surnaturelle, comment ne pas recourir à l'emprunt au passé pour devenir accessible aux hommes ? Le relativisme religieux se fonde également sur la difficulté de défendre la supériorité morale du christianisme face aux autres religions comme le bouddhisme ou l'islam, compte tenu de ses profondes valeurs humaines. Raymond Aron cependant, ne voit pas comment une vérité transcendante pourrait être annulée par une éthique de l'homme. Le postulat métaphysique de ces déductions est le type de religiosité diffuse qui pénètre un Troeltsch³⁶ et qui nous est devenue familière avec les syncrétismes contemporains *New Age*.

³⁵ Cf. Aron, 2006, 371.

³⁶ Aron, 2006, 371-372.

Le relativisme moral découle de la « proposition banale », selon laquelle les coutumes et les règles de conduite varient, un fait indiscutable qui prête cependant à des interprétations différentes. L'« historicisme » allemand tire de cette diversité, trois conclusions qui portent implicitement tout le relativisme : il est impossible d'atteindre les lois universelles obligatoires, toute éthique est l'expression d'une structure sociale et enfin, on ne peut définir rationnellement le devoir, «ce qu'il faut faire ou vouloir³⁷».

La première diversité est la diversité des coutumes et des institutions, des permissions et des interdictions, soumises aux prescriptions traditionnelles, «parfois aussi sacrées qu'à nos yeux les principes moraux³⁸». Ne pas manger de porc ou ne pas renoncer au tchador ne sont pas des tabous aussi importants que ne pas tuer ou ne pas voler ? Sont aussi variables les types d'hommes qui incarnent les idéaux collectifs, même sans quitter notre civilisation (le sage ancien, le citoyen moderne, le gentilhomme et l'honnête homme bourgeois) ; ils manifestent la variété irréductible des façons de vivre, des codes d'honneur, de la hiérarchie des biens.

Dans l'orientation du relativisme moral, l'argument est donc : le droit naturel doit être reconnu universellement par la raison humaine mais, les sciences sociales, c'est-à-dire, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie montrent qu'il existe une variété infinie de conceptions du droit, donc il n'y a pas de principes immuables de la justice³⁹.

Leo Strauss cependant, soutient que l'argument n'est pas pertinent : si le droit naturel demande un processus de découverte par la raison, il est très différent de constater que peut-être, il n'y a aucun principe de justice qui n'ait été refusé dans une certaine société ou culture, du moins à certaines époques historiques, que de montrer que ce refus est justifié ou raisonnable⁴⁰.

La base de la critique est en fait, autre, plus profonde : une incroyance dans la possibilité même de la connaissance de ce qui est naturellement vrai ou droit. Strauss distingue le conventionnalisme classique, qui accepte l'opposition fondamentale entre nature et convention, de la « conscience historique » du XIX^e siècle, victorieuse au XX^e. Le conventionnalisme classique appuie les lois et le droit sur le *fiat* social, une convention ou un accord qui apporte la paix à la vie sociale, mais qui ne produit pas la vérité.

³⁷ Aron, 2006, 372.

³⁸ Aron, 2006, 373.

³⁹ Strauss, 1953, 9.

⁴⁰ Strauss, 1953, 10.

Cette conception partage encore avec d'autres classiques, Platon ou Aristote par exemple, la croyance que l'opposition entre *nature* et *convention* est cruciale⁴¹.

L'historicisme ou « conscience historique » diffère sensiblement de ce conventionnalisme classique parce qu'il va beaucoup plus loin. Il considère mythologique l'idée que la nature est une norme de référence, de deux manières: soit en faisant valoir que toutes les œuvres de l'homme (y compris l'injustice) sont toutes aussi naturelles, soit en établissant un dualisme fondamental entre la nature et la liberté (ou l'histoire). Les opposants modernes à la loi naturelle rejettent la possibilité même de capturer quelque chose qui soit éternel : toute pensée est historique.

7. La victoire du relativisme contemporain et comment il échappe à la self-refutation

Ainsi, c'est en suivant l'historicisme et le positivisme sociologique que nous sommes arrivés au relativisme moderne. Selon Troeltsch, en Allemagne, avant la Seconde Guerre, les idées d'humanité et de droits de l'homme étaient presque incompréhensibles et sans couleur⁴², remplacées par le sens historique. Selon Strauss l'Amérique, fondée sur la Déclaration d'Indépendance, qui avait déclaré : «Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes ces vérités, que tous les hommes naissent égaux, qu'ils ont été investis par leur Créateur de certains Droits Inaliénables parmi lesquels sont les droits à la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur», a aujourd'hui cessé de croire aux droits de l'homme pour adopter le « sens historique » et un « relativisme sans réserves⁴³ ». Ce qui a été l'attribut de la pensée allemande d'avant-guerre est maintenant embrassé par l'Ouest d'après-guerre dans son ensemble.

À la lumière des nouvelles sciences sociales américaines, les droits de l'homme ne sont pas une expression de principes supérieurs aux lois positives, mais des idéologies et des mythes, dont les hommes sont dotés par le processus d'évolution. Tout droit est positif, les lois justes sont à peine un idéal, toutes les cultures ont la même valeur, et seule la tendance à l'inertie

⁴¹ Strauss, 1953, 12.

⁴² Cf. Gierke, 1934, 201-222.

⁴³ Strauss, 1953, 1-2.

nous empêche de retourner au parricide, à l'infanticide et au cannibalisme ou à d'« autres pratiques monstrueuses ».

Les doctrines relativistes modernes sont-elles soumises à la contradiction que Platon a signalée dans les théories plus anciennes ? Le relativisme moderne n'est pas une déclaration isolée, il est lui-même une vision transhistorique, mais qui se dispense du verdict sur la précarité de la pensée humaine⁴⁴.

Un historicisme radical, existentialiste, comme celui d'Heidegger, préparé par Nietzsche, nie le caractère transhistorique de la thèse historiciste, rejetant toute possibilité d'analyse objective, parce que toute la vie est faite de *compromis*. Leur argumentation se poursuit ainsi :

La philosophie (...) suppose que le tout est connaissable, c'est-à-dire intelligible. Cette hypothèse conduit au résultat que le tout-en-soi est assimilé au tout-intelligible; (...) cela conduit à l'identification de l'"être" avec l'"intelligible" ou l'"objet". On dit que cette présomption est enracinée dans l'identification dogmatique de l'"être" au sens le plus authentique du terme, avec "être toujours". (...) On dit que la nature dogmatique de la prémissse fondamentale de la philosophie, a été révélée par la découverte de l'histoire ou de "l'historicité" de la vie humaine (...); "être" au sens le plus authentique du terme ne peut pas signifier – ou en tout cas ne signifie pas nécessairement – "être toujours"⁴⁵.

Pour que l'historicisme radical puisse nier le caractère transhistorique de sa doctrine – ce qui serait une incohérence – l'attaque de Nietzsche contre les formes plus bénignes de l'historicisme du XIX^e siècle, a joué un rôle-clé. Pour lui, en effet, la dévaluation de toutes les visions globales du monde rendrait la vie impossible, car elle détruirait l'atmosphère protectrice indispensable à l'homme. «Comme l'analyse théorique n'a pas son fondement dans la vie, on ne peut jamais la comprendre. L'analyse théorique de la vie ne se compromet pas et c'est fatal pour l'engagement, mais la vie implique un compromis⁴⁶», de sorte que leurs descendants définissent la pensée comme essentiellement servile à la vie.

Toute connaissance, même scientifique, est fondée sur une vision du monde indémontrable et on doit choisir face au néant. La neutralité ou la suspension du jugement, que les sceptiques classiques ont suggérées, sont impossibles. Ce qui importe, c'est le sérieux de l'engagement et même l'avenir peut cacher ce qui est révélé dans un moment privilégié de l'histoire.

⁴⁴ Strauss, 1953, 25.

⁴⁵ Strauss, 1953, 29-30.

⁴⁶ Strauss, 1953, 26.

Ce type d'argument est, par nature, irréfutable, mais Strauss, par exemple, souligne que l'historicisme est seulement une interprétation douteuse qui ignore ou déforme l'expérience du droit et du tort, du bien et du mal, et ne subit lui-même aucune analyse critique. Le nouveau continent de l'histoire est une invention plus qu'une découverte, qu'il attribue à la politisation de la philosophie moderne. Emerge alors que la philosophie cesse d'être à la recherche d'un ordre éternel, pour devenir une arme dans les combats politiques⁴⁷. L'affirmation historiciste se réduit à la négation de la possibilité d'existence d'un horizon absolu, ou naturel, compte tenu des opinions multiples, car la question « commente vivre » a des conséquences politiques⁴⁸.

Selon Strauss, Max Weber est le paradigme de l'orientation qui coupe le dernier fil qui unit les faits et les valeurs. Bien qu'il le considère comme « le plus grand scientiste social de notre siècle », il le critique sans ambages :

À notre sens, la thèse de Weber conduit nécessairement au nihilisme ou à l'idée que toute préférence, qu'elle soit mauvaise, vile ou folle, doit être regardée par le tribunal de la raison comme tout aussi légitime que tout autre choix⁴⁹.

Et s'il dit essayer d'éviter l'erreur qui consiste à remplacer la démonstration de la réduction à l'absurde par une *reductio ad Hitlerum*⁵⁰, il a néanmoins déclaré que, suivant pas à pas le chemin tracé par Weber, on arrive inévitablement à un moment où les conséquences de cette doctrine nihiliste des valeurs conduisent à un scénario « noirci par l'ombre de Hitler ».

En effet, si l'on ne peut distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, la science ne peut que procéder à une analyse instrumentale que nous, libéraux généreux, avons décidé de mettre au service de la démocratie. Cela conduit à des conséquences potentiellement désastreuses : l'hypothèse que, parce que nous ne pouvons examiner les fins qui ne sont que des préférences aveugles, mais seulement les moyens, la fin du chemin mène à accepter l'engagement existentiel et absolu face au néant.

Pourquoi accepter si facilement et avec soulagement ce qui nous amène à renoncer à ce qui est vrai, bon et juste et recevoir comme respectable toutes les cultures qui tolèrent les autres ? Même les arguments en faveur de la

⁴⁷ Strauss, 1953, 33.

⁴⁸ Strauss, 1953, 35.

⁴⁹ Strauss, 1953, 42.

⁵⁰ Cela signifie que les points de vue sont faux parce qu'ils ont été partagés par Hitler, ce qui n'est pas une réfutation logique.

tolérance sont affaiblis si le choix de la tolérance est seulement un choix parmi d'autres possibles et tout aussi aveugle que les autres.

Les axiomes qui ne sont jamais discutés sont au nombre de trois : l'impossibilité de connaître le bon ou le juste, le refus passionné de tout absolu et l'égalité de toutes les cultures qui mène au respect de la diversité, sans inhibitions, axiomes qui font facilement taire la voix de la raison⁵¹.

Comment quelqu'un peut-il sérieusement imaginer qu'affirmer que « cela fait partie de sa culture » ou que « ce sont ses valeurs » peut servir à justifier un contenu ? – se demandait récemment Brian Barry :

Cependant, précisément cet appel explicite au fait de la “culture” comme une justification est très répandu et remarquablement durable. Voici un exemple daté de 1835, quand les Maoris de l'île du Nord de la Nouvelle-Zélande ont envahi les îles Chatham, cinq cents miles à l'est. Cette zone a été occupée par le peuple Moriori, issu de la même origine, mais qui s'était séparé environ un millénaire avant et avait adopté une vie simple et paisible (...) Un des Maoris a expliqué, ‘nous avons pris possession (...) selon nos coutumes et fait prisonnier l'ensemble de la population. Aucun n'en a réchappé. Certains ont fui, on les a tués, et nous avons tué aussi tous les autres, et alors ? C'est en accord avec notre coutume⁵².

Les Moriori, qui auraient pu riposter, ont préparé une négociation sur la base du partage des ressources. Les carnages furent plus nombreux par la suite, ce qui remit en cause l'idée courante qu'un monde où tous adhèrent à leurs propres normes serait nécessairement pacifique.

8. Conclusion

Dans ce bref essai on a argumenté que, malgré les apparences, le relativisme de la vérité, y compris le relativisme de la vérité sur l'homme, ne doit pas se confondre avec le scepticisme et qu'il n'est pas nécessairement contradictoire. On peut même dire que les tentatives de le rejeter rapidement en utilisant la *self-refutation* sont à l'origine de constructions intellectuelles, telles que celles de Descartes et de Hobbes, dont l'arrogance parvient toujours à nous surprendre.

Nous avons essayé de montrer que le relativisme des faits et des valeurs est historiquement récent et repose sur des hypothèses beaucoup plus fortes que le simple scepticisme. Il naît avec l'historicisme et le positivisme

⁵¹ Cf. Strauss, 1953, 6-7

⁵² Barry, 2002, 253-254.

sociologique contemporains et connaît les moyens de se soustraire à la contradiction qui semble inévitable dans le scepticisme.

Non pas qu'ils soient tout à fait dissemblables. Le scepticisme et le relativisme semblent très plausibles, car ils s'opposent aux dogmatismes du passé, mais le relativisme de la vérité, à la fois sur la nature physique et sur l'homme, peut (et à notre avis, doit) être réfuté. Tout simplement peut-être, il n'est pas possible de faire appel à une contradiction dans les termes. Certes, il est possible de montrer que ses hypothèses ne sont pas solides et que certaines de ses conséquences les plus extrêmes nous font pâlir.

Ce qui n'est pas une réfutation *a priori* valable, mais pour échapper au relativisme plus radical, il nous suffit de penser en philosophe pour qui « la vérité est normale et l'erreur anormale » et de ne pas couper le fil qui lie l'être et le devoir être, sans hypostasier les devoirs sous la forme d'une entéléchie que nous appelons les valeurs. Ce qui ne signifie pas que la vérité n'est pas pour nous aussi difficile à atteindre et à maintenir qu'une santé parfaite⁵³.

Peut-être cela pourrait impliquer un remplacement, difficile et démodé, du point de vue du point de l'observateur par le point de vue de l'observé⁵⁴, mais dans la pratique, au moment où nous ne parvenons plus à jouer un rôle⁵⁵, par exemple celui de sceptique ou de relativiste, nous avons toujours tendance à penser comme des réalistes et à croire à la possibilité de rencontrer beaucoup de vérités, sans majuscule et au pluriel.

Après tout, pourquoi devrions-nous nous tourmenter avec la variété culturelle existante dans les îles Chatham ou dans la Grèce antique, si les sociologues et les historiens les plus scrupuleux manient, en tant qu'universitaires, dans un seul colloque, des théories diverses et contradictoires, n'ignorant pas que certaines sont plus fortes ou plus vraies que d'autres, sans être renversés par le doute. La diversité des théories ne justifie pas de remettre tout en question, elle est souvent le point de départ indispensable à la réflexion et à la découverte.

En fait, le relativisme moral et politique est aujourd'hui plus important que le relativisme scientifique, non seulement par le prestige que la technique donne à la science, car la science a les ressources pour prendre soin d'elle-même, mais parce que l'éthique est devenue une théorie du bien, au lieu d'appartenir à la sphère de l'action pratique de l'agent – comme une éthique à

⁵³ Cf. Gilson, 2007, 115.

⁵⁴ Cf. Gilson, 2007, 117.

⁵⁵ Gilson, 2007, 105.

la première personne ou une politique dans la perspective de l'homme d'État ou du citoyen et non une observation du planète Mars.

C'est pourquoi le triomphe du relativisme est, avant tout, un triomphe politique. En tant que scientifiques de différentes spécialités, nous croyons aux résultats de nos enquêtes – dans la mesure où nous savons qu'ils sont fiables, s'ils le sont. En revanche, dans la vie politique, nous nous sentons obligés, non seulement de défendre le pluralisme, mais le relativisme le plus complet, comme un moyen d'éviter la rigidité de la science du passé, mais aussi par crainte que la défense du respect de la vérité sur la nature ou sur l'homme ne conduise à l'intolérance – contre l'évidence historique – sans penser que la tolérance et le respect des idées des autres dépendent, en fin de compte, d'une certaine considération de l'idéal de la vérité et de la dignité des hommes. Même sans raccourcis, comme une auto-réfutation *more geometrico*, il est possible de s'éloigner du relativisme contemporain.

Références Bibliographiques:

- Aristote, 1992, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Agora.
- Aron, R., 2006, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard.
- Barry, B., 2002, *Culture and equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Berlin, I., 1991, «Alleged Relativism in Eighteenth-century European thought», in *The Crooked timber of humanity*, Princeton, Princeton University Press.
- Geert, C., 1975, *The Interpretation of cultures*, New York, 1973, London.
- Gierke, O., 1934, *Natural Law and the theory of society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilson, E., 2007, *Le Réalisme méthodique*, Paris, Pierre Téqui Editeur.
- Hacohen, M., 2002, *Karl Popper - The formative years, 1902-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D., 1975, *An Enquiry concerning human understanding*, in *Enquiries*, Oxford, Ed. Selby-Bigge.
- Macintyre, A., 2013, *After Virtue*, London and New York, Bloomsbury.
- Montesquieu, 1950-55, *Pensées*, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, vol. 2., Paris, Ed. A Masson.
- Platon, 1923, *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Part I, *Théétète*, Paris: Belles Lettres, [ed. A. Diès],
- Popper, K., 1998, *The Poverty of historicism*, London, Routledge.
- Racine, J., 1966, *Iphigénie*, in *Œuvres Complètes* (2 vols.), Paris, Ed. Raymond Picard, vol. 1.
- Ruelland, J., 1991, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, Paris, PUF.
- Sextus Empiricus, 1935, *Against the logicians*, London, W. Heinemann [trad. R.G. Bury from the Loeb ed, de *Adversus Mathematicos*.].
- Strauss, L., 1953, *Natural right and history*, Chicago, Chicago University Press,