



Koula Mellos et Patrick Savidan (dir.)

## Pluralisme et délibération Enjeux en philosophie politique contemporaine

Les Presses de l'Université d'Ottawa | University of Ottawa Press

---

## Chapitre septième. Vers une éthique du droit : critique de l'éthique du bien chez Taylor

Koula Mellos

---

Éditeur : Les Presses de l'Université d'Ottawa | University of Ottawa Press

Lieu d'édition : Ottawa

Année d'édition : 1999

Date de mise en ligne : 27 septembre 2017

Collection : Philosophica

EAN électronique : 9782760326880



<http://books.openedition.org>

Ce document vous est offert par Université de Tours



### Référence électronique

MELLOS, Koula. *Chapitre septième. Vers une éthique du droit : critique de l'éthique du bien chez Taylor* In : *Pluralisme et délibération : Enjeux en philosophie politique contemporaine* [en ligne]. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa | University of Ottawa Press, 1999 (généré le 09 novembre 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/uop/1893>>. ISBN : 9782760326880.

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 février 2021. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

---

# Chapitre septième. Vers une éthique du droit : critique de l'éthique du bien chez Taylor

Koula Mellos

---

- <sup>1</sup> La philosophie éthique et la philosophie politique n'ont jamais été si intimement liées que dans certaines écoles de pensée contemporaines. L'humanisme civique de penseurs tels que Hannah Arendt<sup>1</sup>, Quentin Skinner<sup>2</sup>, William Sullivan<sup>3</sup> et l'humanisme spirituel de Charles Taylor sont des tentatives néo-aristotéliciennes visant à replacer le bien au cœur du politique. Ils se proposent de rappeler le sens d'une communauté constituée historiquement et culturellement et de fonder la communauté politique sur une éthique du bien.
- <sup>2</sup> Le néo-aristotélisme présente un défi de taille pour le néolibéralisme. Ce dernier, défendu par Robert Nozick<sup>4</sup>, Friedrich von Hayek<sup>5</sup>, et Milton Friedman<sup>6</sup>, n'admet le bien qu'en tant que valeur déterminée subjectivement. Ici, la morale est circonscrite par un principe fortement exclusif du droit fondé sur l'idée de liberté comme indépendance. L'action éthique correspond au libre engagement de ne pas intervenir dans les affaires d'autrui. La communauté devient alors un agrégat d'individus indépendants poursuivant des intérêts personnels. Cette subjectivité ne reconnaît pas à l'histoire et à la culture de rôle dans la détermination privée du bien et, par conséquent, elle ramène le politique à un ensemble de moyens mis en œuvre pour sauvegarder l'indépendance individuelle.
- <sup>3</sup> La philosophie du droit associée à John Rawls<sup>7</sup> et à Ronald Dworkin<sup>8</sup> et l'éthique discursive de Jürgen Habermas<sup>9</sup> et de Karl-Otto Apel<sup>10</sup> rejettent–comme, avant elles, la philosophie néo-aristotélicienne du bien – cette conception de l'indépendance radicale. Il s'agit d'une perspective néokantienne, retenant le principe d'universalité et l'idée d'un sujet rationnel moral. À la différence de Kant toutefois, elle fonde l'universalité non pas sur l'autonomie de la raison pure pratique, mais plutôt sur l'autonomie de la raison pratique discursive. Les acteurs moraux y déterminent leurs plans d'action en fonction du principe d'universalité, garant de l'impartialité. Cette réhabilitation

intersubjective de l'autonomie morale ne peut satisfaire les néo-aristotéliciens dans la mesure où l'autonomie morale y a la préséance sur une raison pratique enracinée dans l'*ethos* de la communauté. Selon eux, une éthique du bien requiert davantage une raison pratique plongeant dans les traditions communautaires et concevant des idéaux capables d'inspirer le bien et de nous amener à le faire.

- 4 C'est dans les traditions de la modernité que Charles Taylor recherche une éthique du bien, dans ces mêmes traditions que la plupart des néo-aristotéliciens regardent comme étrangères à une telle éthique. Taylor considère que la construction d'une éthique moderne du bien réclame l'articulation des idéaux spécifiques à la modernité tels que l'universalité, comme reconnaissance des valeurs de la vie, la dignité et l'intégrité de la personne humaine. Dans la mesure toutefois où la tradition moderne du droit énonce cet idéal en faisant intervenir une raison morale qui proclame son autonomie par rapport aux déterminations culturelles, elle prévient plutôt qu'elle n'engendre une éthique du bien. Le présent chapitre examine l'éthique « moderne » du bien telle que la conçoit Taylor et plaide la cause d'une rationalité morale qui concilie l'éthique du bien et l'éthique du droit. Je commencerai par une brève étude synoptique de la lecture faite par Taylor de la culture moderne et je tenterai ensuite d'apporter certains arguments en faveur d'une éthique moderne du droit. L'éthique du droit que je propose est inhérente ou unifiée au Bien à l'opposé des éthiques discursives dualistes. Je conclus en examinant les limites de l'éthique discursive en tant qu'éthique du droit.

## Le réalisme moral de Taylor

- 5 Le réalisme moral à partir duquel Taylor interprète la culture moderne et la possibilité d'une identité moderne avec sa propre éthique du bien ont une portée qui s'étend au-delà de la culture moderne<sup>11</sup>. La thèse générale du réalisme moral consiste à soutenir que l'intuition morale est inhérente aux êtres humains et qu'elle trouve son expression dans des formes de vie déterminées. Ceci revient à dire que les critères de la vie bonne sont non pas subjectifs, mais objectifs. Ce sont ces critères objectifs du bien et leur façon d'interpeller l'acteur moral qui constituent la particularité d'une forme de vie donnée. Taylor s'intéresse en particulier à la culture moderne, aux critères objectifs du bien qui la caractérisent comme forme de vie déterminée et en particulier à la relation de l'acteur moral aux idéaux modernes ou, selon ses termes, aux « biens constitutifs ». Je voudrais m'arrêter à cette relation entre l'acteur moral et les biens objectifs, pour examiner le rapport entre l'éthique du bien et l'éthique du droit, car je crois que c'est ici, tout autant que dans la conception moderne des « biens constitutifs », que se trouve le lien entre l'éthique du bien et l'éthique du droit. Le caractère proprement moderne de la relation entre l'agent moral et le bien objectif est le moment subjectif qui désormais est partie intégrante de ce rapport.
- 6 L'émergence de la subjectivité moderne a en effet modifié la relation au bien, mais, selon le réalisme moral, non pas dans le sens où la subjectivité détermine le ou les biens, en se prenant comme point de référence de l'intelligibilité et comme source du sens. Le réalisme moral ne peut considérer que comme le signe d'une illusion la prétention de la subjectivité moderne à avoir des propriétés constitutives. Le bien demeure toujours, pour Taylor, substantif, objectif et public. Sa réalité va bien au-delà de la subjectivité. Dans la relation moderne au bien, la subjectivité est un moyen d'accéder au bien objectif, non de le constituer. Mais cette relation change le sens de

l'objectivité du bien. Le bien n'est plus alors envisagé comme vérité objective, au sens que revêt encore l'objectivité pour les prémodernes. La subjectivité rompt avec cette vision à l'occasion de ce que l'on peut définir comme un changement de paradigme marquant le passage d'une ontologie cosmologique à une ontologie historique sur la base de laquelle le sujet moderne acquiert le sens de sa participation immédiate au bien.

- 7 Pour Taylor, la relation moderne au bien requiert une épistémologie qui attribue au moment subjectif une part intégrale dans la structure de l'intelligibilité et de sens. Toute épistémologie objectiviste qui, avant l'émergence de la subjectivité moderne, jouissait d'un certain crédit, est désormais caduque. Le principe de Taylor de la meilleure explication (*best accounts principle - BA principle*<sup>12</sup>) est envisagé dans une perspective épistémologique qui se veut phénoménologique dans son esprit, dans la mesure où il incorpore le moment subjectif dans la relation au bien. En conséquence, et en vertu de ce principe, l'idée de preuve objective et rationnelle de l'existence du bien ou de quelque méthode objective que ce soit pour le discerner est rejetée. L'expérience intuitive devient alors le lieu où le sujet prend contact avec le bien. Cette expérience intuitive serait notre guide, notre façon d'accéder au bien dans sa réalité objective et non l'intermédiaire par lequel celui-ci serait constitué. Le fait qu'elle est indépendante de la raison, comme fondement de l'action morale, est le trait le plus caractéristique de l'expérience intuitive. Ici, à la base, il n'y a pas de médiation rationnelle. L'intuition ne peut être justifiée rationnellement. Sa qualité essentielle est le sentiment immédiat du bien comme croyance, conviction et engagement en faveur du bien à la différence d'une "expérience" du bien s'appuyant sur une preuve fondée rationnellement.
- 8 L'émergence de la subjectivité moderne met en relief la nature essentiellement historique de l'intuition morale, à l'époque moderne tout au moins. Taylor attribue un statut « transcendental » à l'orientation morale sans toutefois lui donner une connotation kantienne anhistorique. Cette relation nécessaire du sujet au monde est plutôt déterminée historiquement. L'intuition est celle de l'individu « cultivé » qui accroît sa compréhension du monde à travers le langage de la culture. Si l'on considère les trois biens « constitutifs » qui, selon Taylor, encadrent la culture moderne, Ton constate que chacun de ces biens s'ouvre sur un moment subjectif. Ces biens sont : a) la croyance chrétienne, en particulier protestante, en la valeur de la vie ordinaire, du travail et du mariage comme reflet de l'amour de Dieu ; b) la valeur prônée par les Lumières de la responsabilité en vertu de la raison inhérente au moi comme sujet ; et c) la notion romantique du bien inhérent à la Nature et la notion de l'imagination créatrice. Chacune de ces valeurs renvoie à un moment subjectif de la relation moderne au bien. Dieu demeure la source d'inspiration et d'orientation, mais la relation moderne à cette source est qualitativement différente de la relation judaïque ou chrétienne prémoderne à une autorité agissante. La raison comme source morale modifie également les rapports entre Dieu et l'homme. Même si ces biens demeurent constitutifs, leur substance est altérée par l'inclusion du moment subjectif dans le rapport au bien.
- 9 La relation moderne au bien dans la vie quotidienne comme reflet de l'amour de Dieu ainsi que la responsabilité de soi fondée sur une raison inhérente n'entraînent pas évidemment une relation intersubjective avec Dieu conçue comme rapport entre égaux communicant entre eux à l'aide d'un langage commun et cherchant à se comprendre l'un l'autre. Dans cette relation transformée, le sujet humain est disposé

intérieurement à sentir la « présence » du bien et, par là, à abandonner la position externe qu'il occupait antérieurement. Il n'est plus soumis aux commandements d'un maître extérieur auquel il doit obéir. Dans l'intuition morale moderne, il y a plutôt l'affirmation de la liberté. Le trait caractéristique de la culture moderne est, répétons-le, le moment subjectif de la relation aux biens constitutifs. Avec la subjectivité moderne, la substance même des biens change d'un « en-soi » de Dieu ou de la nature impénétrable à une substance accessible<sup>13</sup>. L'intuition morale place le sujet en communication étroite avec le bien, incite la volonté à se montrer digne de ce dernier et à mener une vie bonne.

## L'articulation des biens modernes

- 10 L'articulation des idéaux de la modernité devient une nécessité pour une éthique moderne du bien en raison du caractère paradoxal de la modernité. La subjectivité moderne, selon Taylor, a tendance à aller au-delà de ses capacités et à affirmer son autonomie par rapport au bien extérieur. C'est le cas de la raison désengagée de Descartes et de la raison constitutive de Kant. Certaines variantes de la philosophie morale, selon Taylor, possèdent cette caractéristique structurelle de la modernité. Il en va ainsi du décisionnisme de Hume qui souscrit au dualisme des faits et des valeurs et qui nie que les valeurs puissent servir de base dans une argumentation rationnelle et une justification du bien. Comme il est impossible de dériver les valeurs des faits, le choix des valeurs devient une simple affaire de décision. Taylor situe l'éthique de l'argumentation ou l'éthique discursive dans cette catégorie de la philosophie morale et soutient que la distinction qui y est faite entre les faits et les valeurs rend impossible l'appréciation de l'enracinement de la moralité de la justice dans les évaluations sur la bonne vie, en d'autres termes, l'enracinement de l'éthique du droit dans l'éthique du bien. Pour Taylor, ces perspectives ne prennent pas en compte cette relation au bien qui les précède ontologiquement, ce qui les amène à croire que l'autonomie par rapport au bien est désirable, voire possible. Leur parti pris en faveur d'une raison pratique « désengagée » – par opposition à la raison pratique substantive que prône Taylor – aboutit à séparer la raison d'avec les valeurs. Les rationalistes moraux, sont, selon Taylor, « motivés par les idéaux les plus forts : la liberté, l'altruisme et l'universalité. Ceux-ci comptent parmi les aspirations morales centrales de la culture moderne, parmi les hyperbiens qui lui sont propres. Pourtant, ce vers quoi ces idéaux entraînent les théoriciens est un refus général de tels biens. Ils s'enferment dans une étrange contradiction pragmatique qui fait que les biens mêmes qui les attirent les poussent à refuser ou à dénaturer tout bien de ce genre. Ils sont par nature incapables de préciser les sources plus profondes de leur propre pensée. Leur pensée est inéluctablement étriquée<sup>14</sup>. »
- 11 Dans le réalisme moral de Taylor, la clé pour conduire la subjectivité moderne vers les idéaux objectifs et établir une éthique du bien est l'articulation de ces idéaux de manière que les aspirations individuelles puissent trouver un écho dans des biens publics, extérieurs. Cette voie débouche sur une pluralité de langages d'articulation grâce auxquels le sujet peut développer ses rapports avec les biens publics. Plusieurs types d'articulation peuvent servir à établir cette communication. Taylor cite la philosophie, l'art et la poésie en raison de leur aptitude à exprimer des idéaux et donc à stimuler l'intuition morale permettant à la subjectivité individuelle de se lier au bien

objectif. Sa référence à la notion d'« épiphanie » est motivée par sa conviction qu'à travers elle l'individualité du moment subjectif est engagée dans l'articulation du bien. Dans la conception romantique de Taylor, l'épiphanie est la révélation de ce qui autrement demeurerait obscur. Mais, dans sa pensée, cette révélation est une activité de création et non simplement l'expression d'une vérité extérieure. L'articulation qui se qualifierait d'épiphane est non pas une « définition conceptuelle », mais un « dévoilement » du bien auquel le sujet se rapporte. Taylor conçoit ce contact avec le bien émanant de cette articulation épiphane comme une communication intersubjective. La sensibilité esthétique est ce qui médiatise cette communication. Ainsi, dans l'intersubjectivité esthétique, l'être humain éprouve un sentiment d'enchantement, d'émerveillement [awe] en face du bien.

- <sup>12</sup> Le bien a une réalité supérieure. Il est porteur d'un sens plus élevé, et le sentiment de la finalité du monde est plus intense que celui que la subjectivité réduite à elle-même peut procurer. Le sentiment d'émerveillement, distinct de celui provenant d'une compréhension rationnelle, s'explique par l'amour du bien. Taylor espère justement que cet amour du bien sera éveillé grâce à l'articulation effective des idéaux modernes dans un langage qui prend en compte les aspirations du sujet moderne.

## Moralité rationnelle : identité du bien et du juste

- <sup>13</sup> L'action morale, dans la philosophie de Taylor, est une union esthétique de l'inclinaison et du bien. Le sujet moderne a une relation interne à un bien extérieur, objectif, sous la forme d'une conscience, d'une communion esthétique avec le bien qui suscite le désir de participer. Le volontarisme moral procède ici d'un sentiment qui inspire et anime. Le sentiment d'être en contact avec le bien forge la volonté de s'engager en faveur du bien. La liberté propre à ce volontarisme moral contraste avec le rigorisme de la relation kantienne autocompulsive si l'inclinaison doit être liée au devoir dérivé rationnellement. Mais si le volontarisme moral esthétique affranchit le sujet de la compulsion intérieure, permet-il pour autant la liberté propre à l'autodétermination collective ? En d'autres termes, le sujet est-il pour autant engagé en faveur du bien public extérieur, au sens d'une activité créatrice définissant les idéaux communs dans des pratiques culturelles ? Ou n'est-il présent que de manière passive, réceptif à un sens ou à une direction dictés par le bien public extérieur ? L'intersubjectivité esthétique entre le sujet et le bien public semble admettre essentiellement une relation passive. Le sujet est ouvert et réceptif au savoir et au sens dérivant du bien objectif. L'identification avec ce bien objectif découle de l'amour du bien par lequel on aspire à vivre selon le bien. Cet amour, toutefois, est motivé par le fait que le sujet entre en contact avec quelque chose qui lui est supérieur et pour lequel il éprouve admiration et enchantement. Le rapport d'amour implique une réceptivité face à l'orientation imposée par le bien. La liberté du sujet semble consister et se limiter à découvrir en soi-même les raisons de reconnaître la valeur supérieure du bien.

- <sup>14</sup> Si l'on accepte l'idée que c'est l'amour du bien qui suscite l'inclination au bien, on peut se demander si un tel amour ne pourrait pas trouver un fondement plus solide dans un rapport d'identité où le sujet adopte une attitude active face au bien. Un tel rapport ferait intervenir la relation qui permet la reconnaissance de l'identité avec les pratiques culturelles qui incarnent les idéaux universels. Si le sujet en venait à s'identifier au bien en ce sens qu'il s'y reconnaîtrait du fait qu'il travaille en vue de

celui-ci, ne serait-il pas davantage porté par là à vouloir s'engager davantage dans la voie du bien ? Le sentiment de la reconnaissance du sujet dans le bien objectif ne serait-il pas une expérience plus motivante que le sentiment d'admiration éprouvé dans l'expérience du bien comme présence et pourvoyeuse de sens ?

- 15 Poser cette question de la solidité relative du fondement revient à soulever un doute quant à la relation d'enchantement comme base moderne de l'inclination. Un rapport esthétique avec le bien, produisant un sentiment d'émerveillement, peut être une base insuffisante pour susciter l'amour du bien chez un sujet moderne désenchanté. Un bien extérieur dont la source serait un Dieu transcendant ou qui émanerait de la nature n'est pas assez attirant pour pouvoir unir l'inclination et le bien. Pour le sujet moderne, une telle relation peut être regardée comme une compulsion plutôt que comme une inclination, car elle consiste essentiellement à admettre le bien tel qu'il se présente, à la différence d'une relation de participation à son accomplissement. Toujours pour le sujet moderne, l'identification au bien exige que l'individu se reconnaissse dans le bien sous la forme d'une participation à l'accomplissement du bien, c'est-à-dire en réalisant les idéaux dans des pratiques sociales concrètes. Autrement dit, c'est en se reconnaissant comme sujet historique du bien objectif plutôt qu'en étant simplement appelé à régler sa vie en fonction de ses exigences, que le sujet peut être conduit à mener une bonne vie, en communauté.
- 16 Le romantisme expressif de Taylor ne connaît pas cette dialectique historique de l'identité du sujet et du bien. Mais si on laisse de côté les éléments théistes de sa vision, l'ontologie historique de la culture moderne amènerait l'émergence d'une relation au bien fondée sur la raison<sup>15</sup>. Elle révélerait une éthique du bien – en termes wébériens, une éthique de la conviction – comme éthique du droit ou, autrement dit, une unité du bien et du juste. Une telle éthique du droit qui intègre le bien peut se passer de Tautocompulsion kantienne, représentative de la rationalité morale formelle. En effet, il n'est pas nécessaire qu'une éthique de la responsabilité fondée sur une morale rationnelle soit séparée de l'éthique du bien. L'identification à un bien universel, historiquement constitué, non exclusif, amène l'inclination à faire le bien.
- 17 Une moralité rationnelle, historiquement constituée, peut répondre aux exigences de l'autonomie morale de façon plus satisfaisante que ne pourrait le faire une morale intuitionniste. La reconnaissance de l'identité du sujet avec le bien extérieur a un effet plus important que celui suscité par la présence immédiate d'un bien extérieur. Elle amène le sujet à comprendre la plénitude de sa relation au bien historiquement constitué. Le sujet qui croit être totalement en union avec le bien éprouve envers ce dernier une attirance. Un tel sujet moderne, dans une communauté rationnelle, bénéficie d'un fondement plus solide que le sujet intuitif du romantisme.
- 18 Dans l'éthique du droit comme union de l'éthique de la responsabilité et de l'éthique de la conviction se trouvent les éléments essentiels de la citoyenneté. À l'opposé de l'éthique libérale du droit qui désapprouve l'immixtion dans les affaires d'autrui, on est en présence ici d'une solidarité avec les autres dans un monde où la justice est le bien constitutif. Avec l'éthique du bien comme éthique du droit, la justice n'est plus simplement considérée comme une procédure distributive équitable, mais comme un bien substantif. Cette éthique pose la question du sens et des buts de la vie dans un langage compris par tous et selon les termes de l'autoréalisation dans la communication avec autrui. L'éthique de la citoyenneté fonde la communauté rationnelle non seulement comme communauté politique, mais comme communauté

de producteurs au sein de laquelle les conditions de la réalisation de soi sont également des conditions de réalisation du potentiel créateur de tous<sup>16</sup>. L'éthique de la citoyenneté efface les frontières libérales entre l'économie et les institutions juridico-politiques de l'État. Il en est ainsi parce que la relation à autrui n'est plus uniquement conçue sur le mode du refus de l'ingérence dans les affaires d'autrui, mais plutôt comme engagement réciproque à l'égard de la réalisation de soi.

- <sup>19</sup> Le fait qu'une telle éthique n'ait pas (encore) été réalisée dans la culture moderne ne signifie pas qu'elle n'a pas en elle les moyens de se développer à tout moment. En ce sens, la modernité est un projet inachevé<sup>17</sup>.

## L'éthique discursive et ses limites

- <sup>20</sup> Cette projection historico-ontologique de l'éthique du droit diffère de plusieurs façons de la conception néokantienne de cette même éthique. La perspective néo-kantienne, adoptée entre autres par Habermas, évite d'envisager l'activité d'articulation du bien et, à vrai dire, doute même de la possibilité (et du caractère désirable) pour le monde moderne d'élaborer une conception ontologique du bien. S'appuyant sur le pluralisme wébérien, elle fait appel à une éthique du discours et de l'argumentation pour rendre compte de l'action éthique et morale dans les sphères non économiques de la vie sociale. Même dans ces sphères, l'éthique du discours fonde ses espoirs pour une compréhension des engagements moraux et des évaluations sur une démarche discursive qui traite les sujets éthiques *en général* et non pas séparément, dans leurs contextes particuliers.
- <sup>21</sup> La caractéristique essentielle de cette démarche est son impartialité. Les raisons soutenant une norme sociale donnée sont soumises à l'examen public lorsqu'une telle norme a perdu sa signification commune. Nous sommes enjoins d'expliquer pourquoi nous estimons que notre jugement moral (sur une telle norme) est bon, ainsi que l'exige le principe de la meilleure explication de Taylor. Mais les raisons présentées doivent être examinées de façon impartiale.
- <sup>22</sup> Ces raisons ne peuvent être significatives que pour un juge qui voit le monde dans une perspective particulariste. Elles ne peuvent, en d'autres termes, être relatives et préjudiciales en réclamant une validité pour des intérêts particuliers ou en tenant un intérêt particulier pour supérieur à d'autres ou plus digne de reconnaissance que d'autres. La raison communicationnelle du discours pratique est, dans cette perspective, le lieu de cet arbitrage impartial, car elle met en œuvre une raison publique où les acteurs sont engagés dans l'effort de compréhension d'une norme sociale donnée sur une base mutuellement acceptable, c'est-à-dire sur la base d'une démonstration publique de sa justesse normative.
- <sup>23</sup> La préoccupation kantienne relative à l'intrusion possible d'intérêts égoïstes ou d'autres facteurs extérieurs dans la détermination de la volonté morale est également présente dans l'éthique du discours. Dans celle-ci toutefois, la solution est à trouver non pas dans l'autonomie de la délibération purement morale de l'acteur moral isolé, mais dans l'intersubjectivité de la raison communicative. Il s'agit là d'une raison publique qui presuppose uniquement l'autorité morale de la volonté d'acteurs rationnels en interaction. La raison communicative suppose la normativité dans la mesure où son exercice, qui consiste à démontrer ou à nier la validité d'une norme donnée, est en même temps un engagement en faveur de la justesse normative, laquelle

consiste à démontrer ou à nier la validité d'une norme universalisable, non relative et non partiale<sup>18</sup>. La notion de « contradiction performative » dégagée par Karl-Otto Apel découle de cette normativité présupposée de la raison communicative. Défendre la normativité des normes, tout en se livrant à un raisonnement discursif, est contradictoire puisqu'on utilise une logique universaliste pour soutenir un point de vue relativiste<sup>19</sup>. La raison communicative suppose également un raisonnement formulé en toute liberté où le meilleur argument – ayant une validité universelle – l'emporte. Une telle présupposition, ne peut être, selon l'éthique du discours, qu'un idéal abstrait, c'est-à-dire une « situation idéale de discours », et elle doit être de portée pratique lorsque des participants recherchent effectivement la justesse normative. Ces derniers ne peuvent accepter la « meilleure raison » sans se contredire, étant donné l'activité de communication qui est la leur.

- 24 L'éthique du discours fonde le principe de base moral ou principe procédural d'universalisation « U » sur cette conception de l'activité de communication. En vertu de ce principe, les normes morales doivent satisfaire à l'exigence suivante : « les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement observée* dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout *un chacun* peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement<sup>20</sup>. » La seconde maxime kantienne du *sens commun*, à savoir, se mettre en pensée à la place de tous les autres<sup>21</sup>, réapparaît dans cette structure discursive alors que les participants sont tenus moralement – en examinant la validité d'une norme proposée – de se mettre au point de vue de tous les autres. Ce sont les conséquences de cette identification à l'autre sur les besoins et les intérêts de ceux qui sont concernés par la norme qui constituent les raisons démontrant la validité de la norme examinée.
- 25 La socialité du *sens commun* qui sous-tend l'éthique du discours est-elle suffisante pour se prémunir contre les critiques de formalisme ? La distance entre théorie et pratique peut-elle être comblée de façon à rapprocher intelligibilité et sens, connaissance et inclinaison ? S'il s'agit essentiellement d'une démarche visant à répondre aux questions morales en général, elle ne peut fournir de normes justes substantives ni motiver la volonté morale. Il est vrai que la démarche concerne des participants actifs et non pas des juges qui sont des observateurs neutres. Les participants déterminent eux-mêmes les normes de l'interaction sociale, idéalement en tant qu'acteurs moraux obéissant à l'autonomie de la volonté morale rationnelle et – en tant que membres d'une société déterminée – ayant en commun une certaine vision du monde. Pour l'éthique du discours de Habermas, les questions d'identité et de caractère, en particulier celles concernant le caractère civique (morale), relèvent de la socialisation dans un monde rationalisé qui situe la base normative de l'interaction sociale dans la structure rationnelle de la communication même. « Les morales universalistes dépendent de formes de vie qui, de leur côté, sont à ce point "rationalisées" qu'elles rendent possibles l'application intelligente des actes de compréhension moraux universels et exigent des motivations pour transformer ces actes de compréhension en action morale. Seules les formes de vie qui, en ce sens, vont au devant des morales universalistes remplissent les conditions nécessaires pour que les opérations abstractives de décontextualisation et de démotivation ne soient définitives<sup>22</sup>. » Il s'agit ici de la préparation culturelle de la citoyenneté moderne à la participation au discours public sur des questions d'intérêt public. Le principe d'universalisation, qui est un principe de justice, est par là lié au

principe de citoyenneté dans la formation démocratique de la volonté et l'éducation civique.

- 26 L'éthique du discours présente un certain nombre d'avantages : la morale de l'autonomie rationnelle peut se libérer de l'abstraction kantienne, une fois transposée sur le terrain de l'intersubjectivité de l'éthique du discours ; l'éthique universaliste renvoie à une communauté culturelle rationnelle, c'est-à-dire à un monde rationalisé comme formation sociale ; du fait que l'éthique est ordonnée aux institutions démocratiques de l'État, elle peut allier l'inclination et l'obligation, et, par là, renforcer la volonté morale. On peut concéder que l'identification qui conduit à la détermination de la volonté et à la motivation à agir est prédominante par rapport aux institutions sociales démocratiques qui appliquent le principe universel de justice et où les citoyens agissent en tant qu'êtres moraux et autonomes. Mais dans la perspective pluraliste de l'éthique du discours, ce ne sont pas toutes les institutions qui appartiennent à la sphère de la normativité. Elles ne font pas toutes appel à la formation de la volonté démocratique et n'admettent pas toutes le principe d'universalisation comme principe de justice. L'économie de marché figure ainsi parmi celles qui sont extérieures à cette sphère.
- 27 Une interprétation pluraliste de la modernité qui fait la distinction entre la justice normative et les autres valeurs exclut la production et l'échange matériel du domaine de la justice normative. La rationalité du travail est posée non pas dans les termes normatifs d'une éthique rationnelle mais sous l'angle de la rationalité des fins et des moyens, orientée vers le succès et, par conséquent, soumise aux critères de vérité et d'erreur. Cette rationalité est une rationalité instrumentale pertinente dans le contexte du rapport économique à la nature, vue comme matière première passive, et dans celui de l'action stratégique intéressée qui cherche à dominer autrui. Cette rationalité s'adapte parfaitement à l'économie de marché, car celle-ci a pour objet de satisfaire les intérêts des individus. Cette rationalité agit comme critère de vérité et la réduit à la seule dimension du succès, sans prendre, dans cette perspective pluraliste, la dimension éthique des fins. Weber n'a pas tort de souligner que le désenchantement et la perte de sens vont croissant dans le monde de l'économie de marché. À la différence de Lukács, il ne voit toutefois pas que l'économie de marché et la rationalité subjective sur laquelle elle est fondée sont en fait une forme historique réifiée. La réappropriation du sens, l'union de la rationalité cognitive et de la rationalité morale, de l'inclination et de l'obligation, de la théorie et de la pratique sont des tâches qui sont assignées à la modernité : celle-ci doit transformer l'économie de marché en une économie sociale conforme à l'idéal moderne de justice universelle fondée sur une éthique du droit.

## NOTES

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 ; *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Christien, Paris, Gallimard, 1963.
2. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

3. William Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1982.
4. Robert Nozick, *L'Anarchie, l'État et l'utopie*, traduit par Evelyne d'Auzac, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
5. Frederick von Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. 1 : *Règles et ordre*, t. 2 : *Le mirage de la justice sociale* ; t. 3 : *L'ordre politique d'un peuple libre*, traduit par R. Audouin, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
6. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962.
7. John Rawls, *Théorie de la justice*, traduit par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987 ; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
8. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
9. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. I, traduit par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987 ; vol. II, Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987 ; *Nachmetaphysisches Denken : Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, *La pensée postmétaphysique*, traduit par Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993 ; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
10. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988.
11. Charles Taylor, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998.
12. *Ibid.*, p. 86 et suiv.
13. Rorty ne tient pas compte précisément de ce moment subjectif dans sa critique de Taylor et, en conséquence, il croit à tort que l'épistémologie de Taylor intègre la théorie de la vérité comme correspondance. Voir Richard Rorty, « Taylor on Truth », dans *Philosophy in an Age of Pluralism : The Philosophy of Charles Taylor in Question*, s. la dir. de James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 20-33.
14. Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, op. cit., p. 124-125.
15. Il est curieux que, dans son examen de la dialectique hégélienne de l'identité, Taylor donne une interprétation théiste de l'ontologie de Hegel. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
16. Cette idée qui se situe au cœur de la pensée de Marx inspire l'idéal du socialisme. Georg Lukács la développe dans son ontologie (Georg Lukács, *Toward the Ontology of Social Being*, traduit par David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1980).
17. Pour différentes conceptions du projet inachevé de la modernité, voir Axel Honneth et coll., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
18. C'est ce à quoi renvoie précisément la notion de pragmatique universelle élaborée par Habermas. La structure logique « pragmatique-transcendantale » est examinée par Habermas dans *Théorie de l'agir communicationnel* et dans *Moralwusstsein und Kommunidatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, *Morale et communication*, traduit par Christian Bouchindhomme, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 82 et suiv.
19. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit.
20. Jürgen Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 86-87.
21. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995, § 40, p. 278-281.
22. Jürgen Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 130.