



PROJECT MUSE®

Pluralisme et délibération

Mellos, Koula, Savidan, Patrick

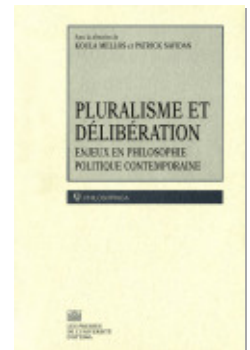
Published by University of Ottawa Press

Mellos, Koula & Savidan, Patrick.

Pluralisme et délibération: Enjeux en philosophie politique contemporaine.

Ottawa: University of Ottawa Press, 1999.

Project MUSE., <https://muse.jhu.edu/>.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/12440>

et l'objet du jugement, la production d'un espace qui s'affirme comme seul milieu possible de la critique. Gadamer est bien obligé de l'admettre lorsqu'il dit à propos de la distance, en l'occurrence temporelle, qu'elle permet « de répondre à la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir celle que pose la distinction à opérer entre les préjugés *vrais* qui assurent la *compréhension* et les préjugés *faux* qui entraînent la *mécompréhension* » (*Vérité et méthode*, p. 320). Sur le plan éthique, le problème se pose en termes identiques : que le jugement porte sur l'histoire, la tradition, ses valeurs, sur autrui ou même sur soi, c'est toujours par une mise à distance que l'on peut émettre ce jugement critique, ne serait-ce qu'en s'appuyant, comme le propose Kant, sur une idée régulatrice de l'histoire, de la raison ou du sujet.

En effet, l'idéal d'autonomie, dont les éthiques d'inspiration kantienne ont bien saisi l'importance, est précisément ce qui permet de fonder le principe de la distanciation et donc ce qui rend possible l'examen des préjugés. La critique n'est pas indifférente à la situation et à son efficace historique, elle fait face au contraire à cette réalité. Ainsi est-elle garante d'une certaine vigilance à son égard. Inversement, la reconnaissance par la raison, prônée par Gadamer, dans la mesure où elle reste à l'intérieur du cadre délimité strictement par les exigences de la situation, ne peut s'affirmer comme un pouvoir authentiquement critique. Cette reconnaissance est *impliquée* dans la situation, elle est déterminée par elle, elle n'est donc pas fondamentalement différente d'elle. Ce qui doit logiquement la caractériser dans le cadre de l'herméneutique philosophique, c'est justement le rejet de toute distanciation par rapport à la situation. Il ne saurait y avoir d'écart entre cette reconnaissance gadamérienne et la situation dont elle procède. Mais dire de cette reconnaissance qu'elle ne suppose aucun écart entre elle et la situation, n'est-ce pas aussi insister sur l'identité des deux termes de cette relation, et dès lors mettre surtout en avant le fait que la reconnaissance rationnelle dont il s'agit n'est pas essentiellement différente de la situation? En ce sens — et en ce sens seulement —, elle ne peut donc être que fondamentalement in-différente aux exigences de la situation. In-différente, au sens où cette évaluation gadamérienne des préjugés ne déboucherait finalement que sur leur légitimation. Autrement dit, du fait de cette proximité l'évaluation des préjugés serait donc sans effet sur la situation d'appartenance du sujet de cette évaluation. Nous n'aurions jamais alors qu'un dialogue de l'histoire avec elle-même.

Le problème de la rationalité pratique

Penser la possibilité d'une éthique philosophique implique, comme Gadamer le reconnaît lui-même, que l'éthique se hisse au niveau de l'universalité de la réflexion, ce sans quoi elle ne saurait être, à proprement parler, philosophique. Or, l'expérience de la réflexion suppose bien une certaine distanciation. Jürgen Habermas écrivait, à cet égard, dans un important article sur la compréhension du sens, alors qu'il se proposait de penser avec Gadamer contre Gadamer (de la même façon qu'il se proposera en une autre occasion de penser avec Heidegger contre Heidegger)²² : « Le droit de la réflexion réclame l'autolimitation de l'approche herméneutique. Il demande un système de référence qui dépasse le contexte de tradition en tant que tel; c'est alors seulement qu'il est possible de critiquer la transmission²³. » Il est clair que l'éthique philosophique qui se présente comme une *éthique de l'application*, indépendamment des mérites qui peuvent être les siens (par exemple, dans sa capacité à prendre en compte les exigences et les particularités d'une situation), ne peut dégager un espace suffisant pour que la réflexion s'exerce pleinement. Pour être philosophique, l'éthique doit s'articuler à partir d'un système de références qui, comme le souligne Habermas, dépasse le contexte de la tradition en tant que tel.

Il est clair que l'ambition première de Gadamer dans le domaine de l'éthique est de souligner les dangers et les inconséquences de la position intellectualiste ou cognitiviste, tout en se gardant du relativisme. De même qu'il est inacceptable de faire plier les sciences humaines sous le joug du méthodisme et de l'épistémologisme, de même, pour Gadamer, l'éthique ne peut se fonder sur un usage théorique (entendu au sens moderne), voire simplement technique, de la raison. S'il n'est plus possible de reconquérir le sens ancien de la *theoria* comme attitude de l'homme, c'est-à-dire comme « praxis suprême » reconduisant (sous la modalité de la participation) l'antique fusion du théorique et du pratique, alors il convient de faire droit à la démarche éthique aristotélicienne qui, seule, peut de manière satisfaisante « rendre justice au concret de la réponse que donnent à la situation la conscience, le sentiment de l'équité, l'esprit conciliant qui caractérise l'amour »²⁴. Gadamer ne s'inscrit donc pas en faux contre l'idée d'un « savoir moral »²⁵, mais il insiste fortement sur le fait que ce savoir moral est un « mode de l'être moral lui-même »²⁶ et qu'il n'est en aucun cas un « savoir à distance ». Gadamer récuse la convergence

naïvement moderne du théorique et du pratique, parce que, de son point de vue, cette convergence aurait, en fait, consisté en une pure et simple absorption du pratique dans le théorique (en tant qu'il est une mise à distance).

Une fois le domaine de l'éthique rendu indépendant à l'égard de la raison théorique, le risque est grand, cependant, de voir l'éthique ravalée au rang de morale privée, avec toutes les implications relativistes (notamment dans ses diverses variantes culturalistes) qu'une telle séparation comporte. Pourtant l'éthique défendue par Gadamer prétend éviter le relativisme. Elle s'appuie en effet, d'une part, sur ce qu'elle juge être le caractère universel de l'expérience herméneutique elle-même. Sur le plan éthique, d'autre part, elle considère que le risque de relativisme est prévenu par l'option ontologique qui caractérise l'herméneutique gadamérienne et qui consiste à faire dépendre l'action morale « d'un être qui la limite, qui la conditionne de multiples manières »²⁷. Conformément à l'enseignement d'Aristote, l'action morale, chez Gadamer, prolonge une délibération et un choix qui s'enracinent dans un sens commun de ce qui « se fait », de ce qui « est approprié ». L'individu s'affirme donc comme être moral en vertu de sa participation à ce dialogue que constituent la tradition, le langage et les pratiques de la communauté à laquelle il appartient. Pour Gadamer, le choix s'enracine dans la tradition. Cette affirmation qui, en soi, n'a rien de particulièrement original prend cependant, dans l'économie conceptuelle de l'œuvre de Gadamer, une signification et une portée singulières. Or, c'est là qu'en quelque manière le bât blesse, précisément dans la mesure où nous voyons bien que le primat de la tradition renvoie, du même coup, à l'idée d'une pluralité qu'il devient difficile d'articuler sans recours à une exigence pleinement assumée d'universalité et de réflexion.

En effet, cette éthique de l'application n'est-elle pas une nouvelle façon de faire dépendre la valeur du fait et revenir ainsi en deçà de l'interdit si clairement formulé par David Hume? Ce reproche a souvent été adressé à la pensée de Hans-Georg Gadamer, et même s'il arrive qu'on le critique, en soulignant le fait qu'il a lui-même affirmé que l'autorité de la tradition se fondait toujours sur une reconnaissance par la raison, il n'en demeure pas moins que, dans l'économie de cette pensée, le jeu des concepts d'*application* et de *distançiation* semble indiquer au contraire un net infléchissement de la problématique de la légitimité vers la tradition. L'accent mis sur les limites imposées à la

réflexion signale bien le caractère secondaire du pouvoir de la raison comme source de légitimité.

Bien sûr, nul ne songerait à nier que les limites du pouvoir de la réflexion, liées aux exigences de sa situation, soient bien réelles; elles sont d'ailleurs aujourd'hui rarement niées²⁸. Peut-être serait-il juste de reconnaître que le mérite d'une telle prise de conscience revient à des œuvres du type de celle de Gadamer. Mais force est de constater cependant — et en définitive c'est ici que se pose tout le problème de la rationalité pratique — que ce n'est pas tant l'appartenance à une situation qui pose problème pour l'homme que l'élaboration (ou la reconstruction) des conditions rendant possible un affermissement de sa réflexion, de manière qu'il soit en mesure de s'affirmer comme sujet et de justifier les choix qui sont les siens. Sur ce point, il semble que l'éthique gadamérienne de l'application ne puisse emporter la conviction — et ce quand bien même son analyse du problème du conditionné vaudrait en tant que telle. Sa pensée est profondément marquée par la tradition du romantisme allemand et s'inscrit dans ce mouvement d'idées dont le principe moteur est la reconnaissance de la conscience historique. Or ce moment crucial de la pensée en appelle sans doute maintenant un autre. Le problème de la philosophie pratique contemporaine, comme en témoignent, dans leur diversité même, les travaux de J. Habermas, J. Rawls, K.-O. Apel, A. Renaut ou P. Ricoeur, semble consister non pas tant à rappeler à l'ordre une raison désengagée qu'à donner à une raison située les moyens de s'affirmer dans son universalité.

Notes

1. Pour une thématization dense et essentielle de ce problème et de ses enjeux par rapport à cet horizon que constitue le « modèle kantien » pour un très grand nombre de philosophies contemporaines, voir Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
2. Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique » in *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 435-453, repris dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 213-233.
3. *Ibid.* Il est à remarquer — et peut-être à regretter — que cette traduction n'a pas été retenue dans la traduction intégrale, enfin parue en français, de l'œuvre majeure de Gadamer *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986 (1960), p. 286, traduit en français par P. Fruchon, J. Grondin

- et G. Merlio, *Vérité et méthode*, Seuil, 1996. En lieu et place, nous trouvons « la conscience de l'histoire de l'action (ou influence) ».
4. Ce possible herméneutique est clairement celui qui entraîne la conviction de Paul Ricoeur dans *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.
 5. Jürgen Habermas, « La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1970), dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Presses Universitaires de France, 1987, traduction de R. Rochlitz, p. 268.
 6. Heidegger, *Gesamtausgabe*, 63, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Éd. Käte Bröker-Oltmanns, 1988. Pour toute cette période de la pensée de Heidegger, voir l'impressionnante étude de Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993.
 7. C'est ce que confirme le propre regard de Gadamer sur ses « années d'apprentissage »; voir *Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective*, Paris, Critérian, 1992.
 8. Sur ce privilège du « monde du soi » (*Selbstwelt*) dans l'élucidation du monde de la vie, voir Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 34 et suiv.
 9. Cette critique de l'épistémologisme s'inscrit dans une perspective qui sera également celle de Richard Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
 10. Texte publié dans *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, repris dans le numéro 33 des *Archives de philosophie*, et dans Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits I*, Aubier, 1982, p. 27-40.
 11. Les positions des tenants de l'herméneutique et de la critique des idéologies s'opposent sur ce problème.
 12. En effet, si l'on veut garder au projet gadamérien toute sa cohérence en soulignant qu'il s'agit en fait de deux types distincts de distanciation, la tension se reporterait alors sur la question de la temporalité : y aurait-il deux conceptions contradictoires du temps chez Gadamer?
 13. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1961), dans *Kleine Schriften I*, J. C. B. Mohr, 1967; traduction française : *L'Art de comprendre. Écrits II*, Aubier, 1991, p. 311-328.
 14. Cette préférence pour Aristote s'est maintenue, nous semble-t-il, même si Gadamer tend à atténuer, notamment dans *L'idée du Bien chez Platon et Aristote*, les différences entre Aristote et Platon. Notons simplement, à ce propos, que le rapprochement se fait sur la base de la position habituellement considérée comme étant plutôt de type aristotélicien.
 15. Theodore Kisiel, *op.cit.*, p. 252 et suiv.

16. Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits II*, p. 311.
17. *Ibid.*, p. 321-322.
18. *Ibid.*, p. 323.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 324.
21. *Ibid.*, p. 325.
22. Jürgen Habermas, « À propos de la problématique de la compréhension du sens dans les sciences praxéologiques empirico-analytiques, dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 215.
23. *Ibid.*, p. 215.
24. H.-G. Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », *ibid.*, p. 314.
25. Pour une discussion précise et éclairante des positions contemporaines qui, à partir de la thématique wébérienne du décisionnisme éthique, s'élaborent et s'opposent sur ce problème du savoir moral ou de l'objectivité pratique, voir Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
26. H.-G. Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », *op.cit.*, p. 321.
27. *Ibid.* p. 324.
28. Voir l'interprétation de la subjectivité comme *prétention* et non comme *condition* dans Sylvie Mesure et Alain Renaut, *op.cit.*, p. 200 et suiv.

This page intentionally left blank

CHAPITRE SEPTIÈME

VERS UNE ÉTHIQUE DU DROIT : CRITIQUE DE L'ÉTHIQUE DU BIEN CHEZ TAYLOR

Koula Mellos

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 Arendt¹, Quentin Skinner², William Sullivan³ et l'humanisme spirituel de Charles Taylor sont des tentatives néo-aristotéliennes 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.

Le néo-aristotélisme présente un défi de taille pour le néolibéralisme. Ce dernier, défendu par Robert Nozick⁴, Friedrich von Hayek⁵ et Milton Friedman⁶, 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.

La philosophie du droit associée à John Rawls⁷ et à Ronald Dworkin⁸ et l'éthique discursive de Jürgen Habermas⁹ et de Karl-Otto Apel¹⁰ 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.

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

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 moderne¹¹. 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.

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.

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*¹²) 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.

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 « transcendantal » 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, l'on 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.

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 accessible¹³. 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

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'enracine-

ment 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 étriquée¹⁴. »

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'épiphanique 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 épiphannique 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.

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

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.

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 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?

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 reconnaisse 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.

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 raison¹⁵. 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 l'autocompulsion 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.

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.

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 tous¹⁶. 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.

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 inachevé¹⁷.