

A la recherche d'une perspective émancipatrice : l'équilibre réfléchi large et le cercle herméneutique

Kai NIELSEN

I

Où commencer une réflexion sur l'éthique et, d'une manière plus générale, sur le genre de personnes que nous aimerions être et le genre de société et d'ordre mondial que nous voudrions créer ou voir créer? Si nous considérons ce qui a été dit et redit sur ces grands thèmes par des gens aussi sages que savants, il y a de quoi être pris d'une sorte de vertige. Nous avons des variétés d'utilitarisme, des variétés de contractualisme, des théories fondées sur le devoir, des théories fondées sur les droits, des théories perfectionnistes (certaines reprenant Aristote), des variétés de relativisme ou de conventionnalisme, des théories projectives de l'erreur, des formes nouvelles de subjectivisme et des formes nouvelles de non-cognitivisme. Ce sont toutes des théories qui en soi diffèrent à plusieurs égards et sur des plans divers et toutes ont trouvé à s'articuler à l'intérieur de la tradition analytique anglo-américaine dominante¹. Quand nous quittons ce climat pour aller vers des traditions qui tendent à considérer l'éthique sous un angle plus large, et non plus comme l'objet distinctif d'une branche particulière de la philosophie, le tableau devient plus bigarré encore. L'éthique communicationnelle de Jürgen Habermas, laquelle est intégralement liée à sa théorie critique systématique de la société, est une chose. L'éthique de Michel Foucault,

sur les « pratiques du soi », laquelle tourne résolument le dos au projet de construire les fondements systématiques de la morale, en est une autre. Une autre chose encore, et bien différente, est le traitement herméneutique que fait Hans Georg Gadamer de telles questions. Il y a aussi, pour évoquer des manières de faire encore plus radicalement différentes, l'approche pragmatique de John Dewey, celle de Wittgenstein, l'approche néo-pragmatique à forte tendance contextualiste de Rorty, et encore l'approche néo-wittgensteinienne, au service d'une forme conservatrice de libéralisme.

Il n'est pas rare que les différences, qui touchent ici à la fois au contenu et aux méthodes, soient très profondes. Ce n'est pas, comme le disent Richard Brandt, Robert Nozick, David Gauthier et John Harsanyi, que tous ces théoriciens s'entendent plus ou moins sur les enjeux et donnent des réponses différentes à des questions qui sont en gros les mêmes. Bien au contraire, les différences sont parfois si profondes qu'il n'est plus du tout sûr qu'il y ait ici un sujet commun. Les conceptions diffèrent à ce point qu'il pourrait bien être inutile de tenter de les comparer entre elles et, à plus forte raison, de les rattacher à quoi que ce soit qui ressemble à un projet unifié. Qu'y a-t-il de commun entre R. M. Hare, Hans Georg Gadamer, John Dewey et Michel Foucault qui permette de telles comparaisons, de tels rapprochements? Ne sommes-nous pas seulement en face d'une tour de Babel?

Non sans quelque appréhension et une certaine ambivalence, je veux suggérer que tel n'est peut-être pas le cas. Je pense qu'en examinant soigneusement les implications de ce que j'appellerai (en me ralliant à Norman Daniels) un appel aux jugements bien pesés dans un équilibre réfléchi large, nous pouvons arriver à voir comment des tendances très diverses dans la manière de penser l'éthique peuvent être réunies pour former un tout unifié. La notion d'équilibre réfléchi large est centrale chez John Rawls et plusieurs, dont moi-même, l'ont adoptée, adaptée, modifiée et aussi promue en tant que méthodologie sous-jacente à l'élaboration de la moralité ou de l'éthique². En combinant la méthode de l'équilibre réfléchi large (ERL) à une théorie critique substantielle de la société, élaborée dans une visée émancipatrice, nous pourrions être en mesure d'articuler et de faire valoir, à l'encontre de ce qui est aujourd'hui désordre et illégitimité, une conception légitime d'un ordre normativement acceptable. Une telle conception, ferai-je valoir, mettrait à profit, en une synthèse fructueuse, des idées (valables par elles-mêmes) de Rawls, Williams, Foucault, Gadamer et Habermas. Elle rendrait compte d'une façon unifiée du lieu de la morale et elle intégrerait en même temps, dans un ensemble cohérent, les critères normatifs auxquels nous

pourrions faire appel aussi bien lorsqu'il s'agit d'évaluer et de critiquer la société que lorsque nous cherchons à donner à nos vies un sens qui, étant données les conditions d'existence actuelles, semble souvent leur faire défaut.

Mais cela, s'il y a quelque chance d'y parvenir, ne doit pas constituer un salmigondis d'éléments divers et incommensurables. Les éléments que je cherche à réunir sont en effet divers et leurs auteurs les mettent de l'avant pour des fins diverses, souvent dans des cadres très différents. Malgré cela, on pourra constater qu'une fois rassemblés et unifiés au moyen de l'ERL, tel que je l'utiliserai ici, ces éléments s'ajustent les uns aux autres pour former un tout cohérent.

II

Mais avant d'en arriver là, il nous faut d'abord voir en quoi consiste l'ERL et comment il s'accorde avec une théorie critique de la société. En réagissant moralement et en raisonnant moralement, nous prenons inévitablement pour point de départ la tradition et un certain consensus. En ce sens fondamental, nous partons toujours, cela est inmanquable, de la moralité en tant que *Sittlichkeit*, et aussi loin que nous puissions nous engager dans une voie réformiste ou révolutionnaire, voire iconoclaste, nous retournons toujours à cette *Sittlichkeit*. C'est-à-dire que nous retournons à un groupe d'institutions et de normes institutionnalisées, sanctionnées par la coutume, et à travers lesquelles les membres d'un ordre social actuel satisfont les exigences sociales du tout social auquel ils appartiennent. Que ceci ne soit pas entendu comme une défense implicite du conservatisme, car l'agent moral réfléchi qui part d'une *Sittlichkeit* distinctive peut rejeter, et rejettera de fait, certains éléments, voire des blocs entiers de ces normes institutionnelles, ou il remodelera certaines de ces normes qui lui sont culturellement données, ou encore, peut-être, en forgera-t-il de nouvelles. Mais ce qu'il ne saurait faire, c'est rejeter de manière cohérente l'ensemble entier des normes institutionnelles qui prévalent dans le monde-vécu³ [*life-world*] où il est parvenu à la conscience, ou encore s'en abstraire pour repartir à zéro. Nous ne pouvons pas éviter de partir des normes qui sont, culturellement parlant, profondément enracinées et qui sont indissociables de notre réseau d'institutions.

À l'intérieur de la *Sittlichkeit* issue de notre propre culture, les normes que nous abandonnerons le moins volontiers, celles qui, sur le plan hu-

main, forment pour nous une base inébranlable, sont les normes que John Rawls estime être nos jugements bien pesés les plus fermes (*convictions*). Ce sont ces normes qui, à son avis, occupent une place stratégique, encore que non fondationnelle, dans nos raisonnements moraux et dans nos conceptions de ce qu'est la justification de nos croyances morales⁴. Ici, en dépit des différences énormes qui les séparent par ailleurs, Rawls et un herméneute tel que Gadamer ont un point de départ commun.

Nous commencerons avec nos jugements bien considérés les plus fermes puis, nous inspirant d'une technique de Rawls, nous ferons appel à un modèle cohérentiste de la justification et de la rationalisation pour tenter de faire entrer les jugements bien pesés dans un équilibre réfléchi large. Cela suppose donc que, lorsque nous raisonnons à partir de notre *Sittlichkeit*, nous ayons déjà fait un tri parmi les normes culturellement reçues. Rawls, comme Habermas, et conformément à la tradition des Lumières, ne s'en tient pas seulement à ce que R. M. Hare appelle l'« opinion reçue »⁵.

Voyons un peu plus précisément ce qu'est l'équilibre réfléchi large en le distinguant, dans un premier temps, de l'équilibre réfléchi étroit ou partiel, méthode qu'utilisent les intuitionnistes contemporains. Cette dernière, qui ne constitue pas une méthode adéquate, consiste à agencer nos convictions bien pesées particulières (jugements) avec un principe ou un ensemble de principes moraux. Ce ou ces principes peuvent être eux-mêmes des convictions bien pesées plus générales et ils systématisent les convictions bien pesées les plus particulières de telle sorte que nous puissions voir comment elles peuvent toutes en être dérivées : à tout le moins on devrait reconnaître qu'elles sont grâce à eux mieux expliquées et rationalisées. Ainsi réunies, les convictions morales particulières et les principes moraux généraux forment un tout cohérent clairement exposé. Nous avons ici une théorie cohérentiste de la justification, mais celle-ci n'est pas aussi englobante qu'il ne le faudrait.

L'équilibre réfléchi large que je défendrai à l'encontre de cette théorie est aussi une théorie cohérentiste de la justification et du raisonnement moral, mais il jette un filet plus vaste que ne le fait l'équilibre réfléchi étroit. Il vise à établir et à donner une représentation adéquate de la cohérence entre : 1) nos convictions morales bien pesées ; 2) un ensemble ou à tout le moins un groupe de principes moraux et 3) un ensemble ou un groupe de théories qui forment leur arrière-fond, à commencer par des théories morales et des théories sociales parmi lesquelles figureront certainement des théories empiriques portant sur notre univers social et sur la manière dont nous, humains, y fonctionnons.

Nous ne pouvons pas adopter le point de vue de nulle part ou nous considérer comme des êtres nouménaux purement rationnels sans attaches locales ou culturelles⁶. Si nous cherchons à adopter, vis-à-vis de nos convictions morales bien pesées et nos conceptions morales et intellectuelles globales, l'optique propre à une époque et à un lieu radicalement différents, nous sommes voués à l'échec. Que cela nous plaise ou non, nous sommes les enfants de la modernité et nous sommes profondément influencés par ses conditionnements et ses consensus dominants. (Même les fondamentalistes musulmans qui ont fait toutes leurs études en Occident n'y échappent pas. Par certains aspects clés, leur réaction s'apparente à la réaction des romantiques allemands contre les Lumières.) Il est parfaitement vrai, si l'on considère le monde occidental industriel ou, comme disent certains, post-industriel, que cette influence s'exerce à des degrés divers ; certaines strates ou sous-cultures sont plus profondément et plus largement touchées que d'autres par la modernité, mais ce que je veux dire ici, c'est que tous en subissent profondément l'influence. Et cette influence s'exerce d'autant plus sur nous, et d'une façon d'autant plus insidieuse, que nous nous écartons d'une démystification du monde.

Il est également vrai, bien entendu, qu'au sein de la culture de la modernité il y a des désaccords aussi bien que des consensus, mais ce qui est important pour l'équilibre réfléchi large, c'est qu'il y ait consensus, et il est inévitable, comme dans toute entreprise de justification, que nous partions de là⁷. Les questions de justification surgissent quand nous sommes en désaccord entre nous ou quand, individuellement, nous hésitons devant une alternative. Pour résoudre un différend, nous devons partir de positions que partagent toutes les personnes impliquées dans le débat⁸. Pour que la justification soit possible, il nous faut trouver un terrain commun. Bien sûr, si l'un d'entre nous est incédu sur quelque question, il doit tourner sa réflexion, même en tant qu'individu, vers un ensemble de croyances pertinentes et, pour le moment du moins, partagées.

Ainsi, dans l'ERL, nous partons de ce sur quoi il existe un consensus ferme. Dans le vaste assemblage des cultures de la modernité, il y a, heureusement pour nous, un chevauchement considérable de convictions bien considérées et un accord sur ce que j'ai déjà appelé les truismes moraux, tels les jugements selon lesquels il est mal de torturer les innocents, d'abuser de la confiance d'autrui, de ne pas tenir ses promesses, etc. Non pas que de pareilles actions ne puissent pas être commises, quelles que soient les circonstances. C'est plutôt qu'il est mal, *ceteris paribus*, de poser l'une ou l'autre de ces actions. Il y a toujours une

présomption contre le fait de les commettre et, particulièrement dans le cas de la torture des innocents, la présomption est certes très forte. Ce sont là des considérations déontologiques, mais le consensus moral porte aussi sur les truismes moraux tels que : le plaisir est bon et la douleur mauvaise, il est bon de développer ses aptitudes et d'avoir un travail et des rapports humains doués de sens. Le consensus moral ne consiste pas seulement en un consensus sur les droits et obligations : il porte aussi sur certains jugements téléologiques. Il y a, en un mot, un vaste consensus sur des truismes moraux aussi bien déontologiques que téléologiques : toutes les théories éthiques, le scepticisme éthique excepté, rendent compte de ces jugements et rivalisent entre elles pour établir ce qui les motive et pour montrer comment, pris ensemble, ils peuvent raisonnablement être considérés comme formant un groupe de croyances cohérent. Du reste, le scepticisme éthique ne les rejette que parce le sceptique en matière morale rejette tous les jugements moraux en tant qu'ils sont de quelque manière injustifiés, sans doute parce qu'il n'y a pas, et ne peut y avoir, ce que J. L. Mackie a appelé la prescriptivité objective⁹. Mais le scepticisme éthique ne dénonce pas dans ces conceptions morales en particulier un défaut propre qui leur vaudrait d'être rejetées. Le scepticisme les rejette simplement parce que selon lui il n'est pas possible qu'une croyance morale, quelle qu'elle soit, puisse recevoir une garantie objective. (Du fait de sa généralité même, peut-être un tel scepticisme est-il suspect.) Nous devrions ajouter à la liste des éléments pour lesquels il existe un consensus ferme la préoccupation que, selon Charles Taylor, nous aurions développée depuis le XVIII^e siècle, à savoir « la préoccupation de préserver la vie, de satisfaire les besoins humains et, par-dessus tout, de soulager la souffrance¹⁰ ». Bien entendu, il y a entre nous des désaccords profonds sur le droit et le bien, mais il y a aussi pas mal d'accords : aussi pouvons-nous et devons-nous *partir* de ce consensus en essayant de rationaliser la moralité et en essayant de montrer, contre le nihilisme, comment l'institution même de la moralité possède son utilité et sa raison d'être.

Nous partons de là avec nos convictions bien pesées fermement fixées et débarrassées des convictions que nous n'aurions que dans certaines circonstances, en particulier dans les circonstances où, de façon caractéristique, nous commettons des erreurs de jugement comme lorsque, par exemple, nous sommes sous le coup de la colère, de la dépression, de l'ivresse, de la fatigue, ou que nous sommes en état de stress ou sous l'emprise d'une idéologie, et ainsi de suite. Lors de notre premier filtrage, nous écartons les convictions qui ont de telles sources. Mais nous ne nous contentons pas simplement, comme l'intuitionniste, d'ajuster nos

convictions morales particulières ainsi élaguées à nos principes moraux les plus généraux. L'ERL, contrairement à l'équilibre partiel ou étroit, ne consiste pas seulement à ajuster les jugements bien pesés aux principes moraux auxquels nous demeurons engagés après réflexion ou à l'ensemble de principes le plus simple dont ces convictions bien pesées pourraient être dérivées. L'ajustement que vise l'ERL implique l'agencement non seulement des principes qui satisfont les conditions que nous venons de citer, mais aussi de ceux qui s'accordent le mieux avec les théories éthiques les plus soigneusement élaborées et rationalisées. Ces théories sont, pour leur part, celles qui s'ajustent le mieux à ce que nous savons du monde et à tout l'éventail de nos convictions bien pesées, y compris, bien entendu, les convictions apportées à la défense de ces théories ou à celle des théories sociales pertinentes qui constituent leur arrière-fond. Ces théories font à leur tour intervenir des considérations morales dont certaines sont distinctes et logiquement indépendantes des convictions dont nous sommes partis. Nous faisons la navette entre les convictions bien pesées, les principes moraux, les théories éthiques, les théories sociales ainsi que les autres théories empiriques d'arrière-fond et les jugements bien pesés. Parmi ces derniers, certains au moins seront distincts du premier groupe des jugements bien pesés qui ou bien sont associés aux principes moraux, aux théories sociales et autres théories de l'arrière-fond, ou bien en sont constitués en tout ou en partie. (L'association sera telle qu'on fera couramment appel à ces jugements en justifiant les principes ou les théories.) Au cours de ce va-et-vient, nous modifions ou même abandonnons quelquefois une conviction bien pesée particulière, alors qu'à d'autres moments nous abandonnons ou modifions un principe moral ou nous en adoptons de nouveaux : parfois aussi (encore que, bien entendu, très rarement), nous modifions ou même abandonnons une théorie sociale ou une autre théorie d'arrière-fond; il peut aussi arriver que nous en construisions une nouvelle. Nous effectuons des allers et retours — rebâtissant le vaisseau en pleine mer — modifiant ici, ajustant là, jusqu'à ce que nous obtenions un ensemble de croyances cohérent et consistant. Quand nous y sommes parvenus, nous avons atteint pour un temps l'équilibre réfléchi large. (Il est important, dans une telle approche cohérentiste, que le cercle de nos considérations soit large, et non étroit.)

En d'autres termes, l'explication la plus adéquate de la moralité est celle qui expose le plus clairement les conceptions que nous adopterions réflexivement et selon lesquelles nous agirions. Et c'est l'explication 1) qui ajuste en un tout cohérent, mieux que ne le font les autres explications, les points fixes, fussent-ils provisoires, de nos convictions bien pesées; 2) qui cadre le mieux avec nos connaissances les plus solides et

nos hypothèses les plus plausibles sur le monde (y compris, bien entendu, notre monde social) et 3) qui nous fournit la ligne de conduite la plus adéquate (en comparaison des autres explications) dans les circonstances où il nous apparaît difficile soit de former un jugement, soit de décider de l'action à entreprendre et où, par ailleurs, nous ne pouvons pas recourir à une application réfléchie de la théorie. Là où un jugement moral bien pesé suscite des doutes, l'ERL pourra nous aider à déterminer s'il faut continuer de l'accepter ou s'il faut le réviser et, le cas échéant, de quelle manière : dans de nouvelles situations (par exemple sur les questions nucléaires), l'ERL guidera aussi, mieux que ne le font les autres explications, les extrapolations basées sur les jugements dont nous disposons. Plus précisément, cette explication sera mieux à même de nous montrer quelles extrapolations doivent être faites dans ces circonstances à partir de l'ensemble de nos jugements bien pesés et à la lumière de ce que nous savons ou croyons raisonnablement au sujet du monde. Mieux une explication parvient à remplir ces tâches, meilleure elle est, et celle qui y parvient le mieux est la meilleure explication, c'est-à-dire qu'elle est celle qui entre pour l'instant dans un équilibre réfléchi.

Bien entendu, une explication donnée de la moralité peut s'acquitter mieux de certaines tâches et moins bien des autres. Quand cela se produit, et que nous ne pouvons pas mettre au point une explication qui réunisse pour un temps toutes les qualités requises, c'est que nous n'avons pas atteint l'équilibre réfléchi large. En outre, nous devons reconnaître, comme l'a dit Rawls, qu'un élément socratique reste à l'œuvre dans tous les raisonnements de ce genre. Nous formons inévitablement des jugements contextuels réfléchis dès lors que nous tentons d'interpréter des jugements moraux particuliers, des principes moraux et des théories éthiques qui rationalisent jugements particuliers et principes, que nous évaluons les faits et, aussi, que nous envisageons les théories sociales critiques à visée émancipatrice. Dans tous ces contextes nous faisons des jugements réfléchis sur ce qu'il convient de faire ou d'être. De plus, lors du choix des théories éthiques et sociales, des jugements bien pesés interviendront encore et nous nous fierons, sur le terrain en quelque sorte, à nos jugements réfléchis particuliers. Jamais nous ne rencontrerons, au long de la voie cohérentiste, quelque chose qui soit complètement exempt de valeurs : nous ne pouvons échapper à la nécessité de faire des jugements réfléchis. Si nous disons des membres d'une population donnée à un lieu et un moment donnés qu'ils ont mis leurs jugements en équilibre réfléchi large et montré par là que ces jugements sont justifiés, cet équilibre réfléchi ne sera pas un équilibre qui aurait pu être réalisé

sans qu'ils fassent de tels jugements réfléchis. Ici, aucun algorithme n'est disponible.

Notre explication justificatrice de la moralité sera cohérentiste, anti-fondationnaliste et holiste. Dans l'optique de cette explication, le fait de parvenir à une conception adéquate de la moralité et de représenter un point de vue moral fiable, ou à tout le moins le plus raisonnable étant données les circonstances, et qui soit, moralement parlant, le meilleur que nous puissions recueillir à un moment donné ne se réduit pas à obtenir *per impossible* une conception qui soit dérivée de principes généraux indiscutables ou qui soit de quelque manière basée sur eux. Il ne s'agit pas non plus de dériver de tels principes d'un ensemble de propositions évidentes en soi ou de traduire un point de vue moral en un ensemble de jugements bien pesés particuliers qui, même en théorie, ne seraient ni révisables ni discutables. Une telle quête de certitude, un tel appel tacite au fondationnalisme sont ici hors de question. Bien plutôt, la justification d'une thèse selon laquelle nous avons un point de vue moral donné «relève de l'appui réciproque que se portent plusieurs considérations, de leur agencement en une conception cohérente¹¹». Ici, contrairement à ce qui se passe dans une conception intuitionniste ou dans quelque autre conception qui s'en tiendrait à l'équilibre réfléchi étroit, notre sens de ce qui est correct (*right*) et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est bon et de ce qui est mauvais peut, bien qu'il soit d'abord basé sur la tradition, subir des changements importants commandés par le raisonnement critique et l'enquête menée à la lumière de nos convictions bien pesées. Cette explication cohérentiste, d'un bout à l'autre faillibiliste, où toutes les assertions, y compris n'importe quel jugement bien pesé de n'importe quel niveau, sont, au moins en théorie révisables, ne comporte pas d'appel fondationnaliste à certaines croyances morales (comme, par exemple, nos convictions bien pesées concrètes) en tant qu'elles seraient des croyances de base ou des croyances auto-justificatrices. La raison d'accepter les principes moraux que nous acceptons n'est pas que ces principes systématisent les jugements bien pesés pré-théoriques, lesquels jouiraient d'un privilège épistémologique. Aucun des jugements moraux, des principes moraux, des théories morales ou des théories sociales d'arrière-fond ne se voit investi d'un tel privilège ni même de quelque privilège que ce soit. Il s'agit ici d'agencer ces divers éléments en un tout cohérent qui rende justice à la fois à l'importance et à la pertinence de nos convictions les plus fermes, à nos théories sociales et morales les mieux rationalisées et à ce que nous savons ou croyons raisonnablement au sujet du monde. Mais aucun de ces éléments n'est à l'abri de la critique : aucun ne forme la base justificatrice qu'il ne nous

resterait plus qu'à accepter. Bien entendu, certains de ces éléments peuvent en fait ne jamais faire l'objet d'un doute ou d'une critique, et, comme le pragmatisme l'a souligné, il est tout à fait impossible de douter de tous à la fois. Il faut que quelque chose reste debout pendant que nos autres croyances vacillent. Et, ainsi que l'a montré Peirce contre Descartes, cela ne signifie pas qu'il y ait des croyances éternellement indubitables. Certes, les chances qu'on doute jamais de certaines de nos croyances sont astronomiquement faibles, mais cela ne veut pas dire qu'elles sont indubitables.

C'est ainsi que nulle part n'apparaît une thèse fondationaliste, pas même au sujet de nos convictions bien pesées les plus fermes. Il ne s'agit pas d'essayer de trouver un point d'Archimède, mais plutôt d'acquiescer, pour un temps et sans écarter l'éventualité d'une révision future, un assemblage de croyances qui soit à la fois maximale et cohérent et pertinent aussi bien pour l'organisation de notre vie en société que pour celle de notre propre existence en tant qu'individu. La justification en éthique consiste à faire entrer ces croyances dans un équilibre réfléchi large.

III

On redoute souvent que l'ERL, du fait qu'il s'effectue à partir d'un consensus particulier sur des jugements bien pesés en un temps et en un lieu particuliers, ne devienne, d'une manière ou d'une autre, ethnocentrique : il serait orienté au départ selon des divisions de classes, des différences culturelles, et ainsi de suite. Ces points de départ inévitablement locaux ne peuvent manquer, dit-on, d'infléchir les résultats.

Cette préoccupation ne me semble pas prendre suffisamment au sérieux ce qu'est l'ERL ni porter suffisamment d'attention à son mode de fonctionnement. Il se *peut* qu'un tel biais culturel, présent au début, le soit aussi à la fin, c'est-à-dire lorsqu'on a provisoirement réalisé l'ERL. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi et j'avancerai volontiers qu'en fait il y a peu de chances qu'il en soit ainsi, particulièrement si nous nous astreignons à raisonner sur le mode de l'ERL. Bien entendu, nous n'avons ici aucune garantie — encore une fois, il nous faut éviter d'emprunter la voie *a priori* ou transcendantale — et nous ne saurons qu'un biais est présent ou non que lorsque nous aurons soigneusement mené à son terme un tel raisonnement et que nous l'aurons lui-même

examiné de manière réfléchie. Mais je pense que nous pouvons avoir ici de solides intuitions sur le potentiel critique de l'ERL.

Supposons (à titre d'illustration) que nous soyons partis non pas de notre consensus, c'est-à-dire d'un consensus tel que nous pourrions effectivement le réaliser dans une société occidentalisée comme la nôtre, mais plutôt d'une *Sittlichkeit* correspondant à une moralité judéo-chrétienne de type Donagan-Anscombe (version quelque peu désuète de la moralité judéo-chrétienne). Cette moralité aurait en effet pu être notre *Sittlichkeit* à une étape antérieure de notre histoire. Les convictions bien pesées qui, dans un tel monde-vécu, feraient partie de notre consensus initial seraient qu'il faut proscrire la stérilisation volontaire parce qu'elle est une forme d'auto-mutilation, que les rapports sexuels « de rencontre » sont mal parce qu'ils ne peuvent conduire qu'à l'exploitation, que l'avortement, le suicide, l'euthanasie et les relations sexuelles hors-mariage sont toutes des choses absolument inadmissibles. Tel serait le noyau de convictions bien pesées dans un pareil monde-vécu. Mais le fait de partir de ce consensus ne signifie pas que nous y aboutirions après un débat culturel prolongé où les parties en présence se seraient engagées à utiliser l'ERL. S'engager à utiliser l'ERL ne veut pas seulement dire qu'on fait appel à un équilibre réfléchi partiel en vertu duquel on se contentera d'ajuster les jugements bien pesés aux principes premiers de la loi morale naturelle; plus radicalement et plus complètement, il signifie qu'on met ces jugements en équilibre avec les théories morales, les théories sociales et les autres théories pertinentes, empiriques ou non, qu'on a le mieux rationalisées et avec les meilleurs savoirs factuels qu'on a du monde. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est très douteux que le consensus initial sur les jugements bien pesés réussisse à survivre à l'exigence de justification en vertu de laquelle ces jugements devraient s'intégrer à l'assemblage le plus cohérent que l'on puisse produire à partir d'un tel éventail de croyances. Il est forcé que nous partions d'attaches locales, d'éléments stables de notre culture, et il serait illusoire de penser briser le cercle herméneutique ou le tissu de croyances afin de parvenir enfin à la contemplation des choses telle qu'elles sont *sub specie aeternitatis*. Mais, pour reprendre encore la métaphore d'Otto Neurath, nous pouvons rebâtir le vaisseau en pleine mer. Avec l'ERL, nous avons l'outillage conceptuel et empirique pour critiquer les convictions bien pesées dont nous partons initialement. Rien dans ce point de départ ne répond à l'image de l'enfermement conceptuel ou culturel. Et l'équilibre réfléchi large n'est pas une forme déguisée d'intuitionnisme avec ce que celui-ci comporte d'ethnocentrisme et de subjectivisme (car c'est bien à tort que l'intuitionnisme se considère comme une forme d'objectivisme). Bien

entendu, nous ne parviendrons pas à la certitude, mais parler de connaissance certaine n'est pas un pléonisme et le faillibilisme n'est pas une version du scepticisme ou du subjectivisme. Il est bien tard pour cultiver la nostalgie de l'absolu.

IV

L'ERL est un triplet cohérent formé d'assemblages de croyances au sujet desquelles il y a ou il peut y avoir un vaste consensus bien informé dans une société ou un groupe de sociétés à un moment donné : ce triplet consiste en 1) un assemblage de convictions morales bien pesées spécifiques; 2) un assemblage de principes moraux (dont certains peuvent être des convictions bien pesées générales) et 3) un assemblage de théories d'arrière-fond pertinentes qui peut comprendre, et comprendra normalement, aussi bien des théories morales que des théories non morales. Norman Daniels, avec qui je partage ici, sous plusieurs aspects significatifs, des vues similaires, adopte, tout comme Rawls, une conception trop traditionaliste des théories d'arrière-fond pertinentes. J'admets que les théories morales traditionnelles (l'éthique normative) et une conception de l'organisation sociale forment une part considérable des théories d'arrière-fond¹². En outre, je suis aussi d'accord avec Rawls et Daniels pour dire qu'à un autre niveau, l'ERL doit faire appel à une théorie du rôle de la moralité dans la société, à une théorie de la personne et à une théorie de la justice procédurale. Et je suis toujours d'accord avec eux pour dire qu'à un autre niveau encore, là où la faisabilité devient le test crucial, une théorie générale de la société et une théorie du développement moral sont nécessaires. Lorsqu'on avance des principes moraux tels qu'un principe (perfectionniste) de réalisation de soi, le principe d'utilité ou les deux principes de justice de Rawls et qu'on cherche, en vue de l'ERL, à obtenir d'abord un équilibre partiel, il est vital d'examiner de près les thèses et les raisons avancées par diverses théories morales, de voir ce qu'elles peuvent dire en faveur des principes qu'elles proposent et ce qu'elles peuvent dire à l'encontre des principes qu'elles critiquent. En revanche, lorsque vient le temps d'avancer les théories morales elles-mêmes, nous avons besoin d'une théorie du rôle de la moralité dans la société. Jusque-là, tout va bien. Mais Daniels accorde trop d'importance au rôle que peuvent jouer une théorie de la personne et une théorie de la justice procédurale lorsqu'il s'agit d'asseoir des positions et des théories morales. Les questions typiquement philosophiques ou légales reçoivent une attention plus grande qu'il n'est nécessaire ou désirable, alors que

sont négligées la caractérisation et l'exploration du rôle de la théorie sociale générale ainsi que la spécification du genre de théorie sociale dont nous avons besoin. En un mot, trop d'attention est accordée à la philosophie conçue de manière plutôt traditionnelle et pas assez à la sociologie et la théorie critique.

Pour préciser ma position sur ce point, je procéderai indirectement. Michel Foucault, à qui on demandait pourquoi il devait s'intéresser à la politique, question qu'il considérait comme contenant déjà sa propre réponse, répondit en ces termes :

[...] quelle cécité, quelle surdité, quelle densité d'idéologie auraient dû peser sur moi pour m'empêcher de m'intéresser à ce qui est probablement le sujet le plus crucial de notre existence, c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivons, les rapports économiques à l'intérieur desquels elle fonctionne et le système de pouvoir qui définit les formes, les permissions et les interdits réguliers de nos conduites. L'essence de notre vie consiste, après tout, dans le fonctionnement politique de la société où nous nous vivons.¹³

S'intéresser sérieusement à l'éthique, du moins dans des sociétés telles que la nôtre, c'est s'intéresser profondément à la politique, car en éthique nous nous penchons sur la qualité de notre vie et de nos rapports avec autrui : lorsque nous considérons théoriquement l'éthique, nous voyons que c'est là un sujet de préoccupation qui est au centre de la vie morale. Que cette préoccupation soit à ce point liée à la vie morale signifie que si nous nous soucions de moralité — et étant donné notre conditionnement, on peut s'attendre à ce que la plupart d'entre nous s'en soucient — nous devons aussi nous soucier de la société dans laquelle nous vivons. Car il est bien évident que la façon de nous occuper de nous-mêmes, de la qualité de notre vie et du genre de rapports que nous pouvons avoir avec autrui est elle-même affectée de manière profonde et envahissante par le genre de société dans laquelle nous vivons. Notre espoir de voir s'améliorer l'humanité, de satisfaire nos besoins de manière équitable et complète et de développer nos aptitudes est étroitement lié à ce qu'il est raisonnable d'espérer concernant les possibilités d'un changement social et à ce qu'il est raisonnable de désirer concernant le genre de société pour laquelle, que nous soyons optimistes ou non à cet égard, il serait raisonnable de lutter. Pour atteindre ici un niveau de compréhension acceptable nous devons, si tant est que nous puissions acquérir un tel savoir, comprendre à tout le moins la manière dont fonctionne notre société et, dans la mesure du possible, la manière dont fonctionnent les sociétés en général. Nous avons besoin de comprendre la structure économique et sociale de notre société, ses structures de légitimation, ce qui assure sa cohésion et ce qui est susceptible d'y ame-

ner des changements, la direction et les limites des changements possibles et les chances qu'ils ont de durer.

Nous avons besoin d'une connaissance aussi grande que possible de ces choses pour parvenir à savoir ce à quoi nous devrions aspirer et comment nous devrions vivre, ce qui est correct et ce qui ne l'est pas. L'éthique et la politique (n'en déplaise à Henry Sidgwick) sont inextricablement mêlées. Mais les théories éthiques traditionnelles ne nous aident guère ici¹⁴. En effet, on doit s'attendre à ce que l'éthique théorique, du moins telle qu'on l'entend traditionnellement, soit davantage un obstacle qu'une aide quand il s'agit de comprendre et de faire valoir ce point de vue; de leur côté, les théories méta-éthiques ne sont absolument d'aucun secours, si ce n'est pour faire voler en éclats les mythes du rationalisme éthique. C'est donc ici, en développant un ERL adéquat, que nous devons commencer à prendre en considération la théorie de la société et les sciences sociales ou (pour ne rien devoir au scientisme) les études sociales. Nous avons besoin ici de plus de sociologie et de moins de philosophie (au moins telle qu'on l'entend traditionnellement), car si dans le passé les figures d'Aristote, d'Augustin, de Montesquieu et de Hobbes ont dominé ces questions, ce sont aujourd'hui non plus des philosophes mais des penseurs sociaux dans le sillage de Marx, Weber et Durkheim qui peuvent inspirer la théorie sociale dont nous avons besoin. (John Dewey, d'une certaine manière fait exception, mais de toute façon ce philosophe appartient à un genre assez particulier : voilà un homme qui n'a pas emboîté le pas de la tradition. Et en effet, il n'est pas rare que des philosophes jugent qu'il n'est pas des leurs.)

V

Étant donné cette façon de concevoir l'ERL, il est de toute première importance de déterminer s'il est possible de mettre au point, dans une version intellectuellement valable, une théorie critique de la société qui soit à la fois holiste et pourvue d'une visée émancipatrice. J'ai l'intention ici d'esquisser une telle théorie. Je ne me soucie pas de savoir si oui ou non elle est compatible avec les positions adoptées par Habermas sur des questions similaires. Que cette théorie critique de la société puisse être qualifiée ou non de philosophique ou qu'elle soit considérée comme un surgenon de la philosophie sont aussi des questions auxquelles je suis passablement indifférent. Si la « philosophie » peut en gros être conçue comme un entreprise visant à produire une représentation compréhensive

du monde et à trouver ainsi un sens à notre propre existence, alors une théorie critique de la société fait partie de la philosophie. Mais beaucoup voudront concevoir la « philosophie » dans un sens plus étroit, c'est-à-dire comme faisant partie d'une matrice disciplinaire distincte. Quoi qu'il en soit, ce qui importe ici, ce n'est pas de savoir si une théorie critique de la société relève ou non de la philosophie, mais si elle peut avancer des thèses qui sont susceptibles d'être justifiées et si elle peut fournir une explication adéquate de ce qu'est la société et de la façon dont s'effectuent les changements sociaux¹⁵. La théorie critique cherche à comprendre comment les choses se tiennent et comment, parmi les différentes manières dont les choses peuvent se tenir, certaines sont susceptibles de répondre plus adéquatement aux besoins humains et de mettre davantage à profit les capacités humaines. Dans la recherche de l'ERL, le fait de disposer d'une théorie sociale ayant cette capacité est d'une importance considérable. S'il s'avérait qu'une théorie critique viable est inaccessible, la force et l'intérêt de l'ERL s'en trouveraient considérablement diminués.

La théorie critique que nous envisageons ici, avec l'espoir peut-être illusoire qu'elle est réalisable, est une théorie holiste qui exposera et expliquera exhaustivement comment les choses se tiennent. Elle est à la fois une théorie descriptive-explicative, une théorie interprétative et une critique normative. Des éléments de la philosophie, telle qu'on la conçoit traditionnellement, seront amalgamés dans cette théorie avec les sciences humaines et les sciences sociales. Dans cet amalgame aucun des éléments ne revendiquera l'hégémonie et la philosophie aura abandonné sans équivoque ses prétentions exclusives à être la « gardienne de la raison ». (Affirmer cela, ce n'est pas défendre l'irrationalisme ni s'en prendre à la raison, mais c'est rejeter le rationalisme philosophique. La formule de Friedrich Waismann est salutaire, selon laquelle le cœur du rationalisme est irrationnel.)

La théorie critique, tout en étant descriptive et explicative, fera aussi une critique détaillée de la culture, de la société et de l'idéologie. Et c'est ici, bien entendu, qu'elle remplira sa fonction critique et émancipatrice, encore que, dans une large mesure, elle ne la remplira qu'indirectement et grâce à son pouvoir explicatif, descriptif et interprétatif. Elle ne nous aidera pas seulement à mieux voir qui nous avons été, qui nous sommes et qui nous pouvons devenir, mais aussi, là où le choix est possible, ce qu'il vaut mieux pour nous de devenir et la forme de société qui est non seulement plus juste mais aussi plus humaine et qui satisfait davantage les besoins et les aspirations des humains. Ici, il est clair qu'une théorie critique de la société et l'ERL sont interdépendants. Il va de soi que nous

ne parlons pas ici d'un ERL appauvri. Il est également important de voir que la théorie critique au sens où nous l'entendons n'est pas une de ces visions sophistiquées du monde — une autre de ces visions philosophico-sociales grandioses — mais une conception à la fois empirique et théorique devant se plier à des contraintes empiriques¹⁶. Elle est une théorie qui décrit et explique à la fois la structure de la société, l'éventail de ses transformations réalisables et les mécanismes de ces transformations.

La théorie critique est le projet d'une modernité émergente des Lumières et elle subit aujourd'hui les attaques du post-modernisme. Pour rendre à la post-modernité ce qui lui est dû, on doit convenir qu'il n'est certainement pas déraisonnable d'être sceptique quant aux chances qu'ont des théories sociales aussi vastes de pouvoir satisfaire quoi que ce soit qui se rapproche d'une authentique contrainte empirique. Il se peut après tout, quelle qu'ait été par ailleurs l'intention de leurs auteurs, que ces théories ne soient que des théories grandioses ou des méta-récits ne nous fournissant guère que des images du monde enjolivées. La théorie critique pourra être plus que cela, elle pourra être une authentique théorie critique, si elle peut contribuer à résoudre des problèmes humains déterminés, si elle peut par exemple nous aider à découvrir ce qu'il convient de dire et de faire au sujet de l'avortement ou du terrorisme, si elle peut induire une pratique théorique dont les résultats sont indubitablement émancipateurs, si elle est une théorie dont la structure descriptive-explicative peut effectivement conduire à des explications vraies ou approximativement vraies et si, finalement, les explications qu'elle fournit, jointes aux thèses évaluatives et normatives contenues dans la pratique théorique, peuvent s'intégrer harmonieusement dans un cadre adéquatement articulé et suffisamment exhaustif. Tout ceci, qui requiert une théorie de la société, est, bien entendu, une portion de l'ERL, et il faut admettre, encore une fois, que les perspectives de mener à terme ne serait-ce qu'une version provisoirement acceptable d'une théorie aussi grandiose sont décourageantes. (Peut-être est-ce une erreur de parler ici de «terme».) Dire cela des perspectives de réalisation est une chose, c'en est une autre de dire qu'il y a quelque incohérence dans l'idée même d'une théorie aussi grandiose. Mais l'existence d'un tel obstacle conceptuel n'a pas été établie. Il n'a pas été montré qu'il y a quelque chose d'incohérent dans l'idée même d'une théorie critique exhaustive de la société. Les difficultés quant à sa portée, les problèmes soulevés par l'explosion du savoir, par la complexité du monde social, et ainsi de suite, semblent du moins être des difficultés d'ordre empirique, et non pas des difficultés inhérentes à l'idée même d'une théorie holiste de la

société. La preuve de la viabilité de la théorie critique sera dans la mise en œuvre autocritique d'un programme comparable à celui de la théorie critique : programme qui, s'il est réalisable, nous donnera la théorie sociale appropriée pour l'ERL et aura, plus généralement, un potentiel émancipateur.

Les post-modernistes résisteront à un tel appel à la théorie. Ils ne sont pas rares ceux qui prétendent que l'incommensurabilité des théories concurrentes et des formes de vie est trop profonde pour que des théories grandioses soient possibles. Une tentative en ce sens produirait plutôt de l'idéologie déguisée en théorie. Ceux-là mêmes qui se sont appliqués à faire tomber les masques, tels Marx et Freud, disent-ils, portent des masques sans le savoir. Habermas, en réagissant au post-modernisme et en défendant en fait les idéaux des Lumières, soutient, avec raison je pense, que la théorie critique requiert une distinction nette entre théorie et idéologie. Sans elle, la possibilité même d'une théorie critique est compromise.¹⁷

La théorie critique soutient qu'il y a dans notre monde-vécu toute une série de croyances légitimantes aberrantes qui, prises ensemble, forment nos mythes légitimants. (Bien entendu, il n'est question ici de «légitimation» qu'au sens sociologique du terme.) Ces croyances fausses et les attitudes inadéquates qu'elles commandent sont les normes et les attitudes qui, dans une mesure non négligeable, président à la constitution de notre image du monde et à la formation de notre conscience sociale. Ce sont elles qui nous amènent à tenir pour légitime, ou du moins à accepter comme nécessaire, un réseau d'institutions et de pratiques hautement répressives, y compris certaines attitudes politiques conservatrices et une discipline de travail autoritaire. Ce sont là des croyances idéologiquement aberrantes tout à fait centrales — elles constituent un système de mythes légitimants — qui sous-tendent notre système social de coercion.

De ce fait, une critique de l'idéologie est un élément vital dans une théorie critique. Mais dire cela, c'est souligner l'urgence de pouvoir distinguer la théorie critique de l'idéologie et, de manière plus générale, l'idéologie de la non-idéologie, le discours aberrant du discours qui ne l'est pas. A quoi finalement ressemblerait un ensemble de croyances légitimantes non idéologiques? Qu'est-ce que ce serait qu'avoir une explication vraie de la société, une explication grâce à laquelle nous pourrions accéder, contre l'ironie post-moderniste et le scepticisme envahissant, à une image correcte de nos besoins et de leur importance relative et à une compréhension de nous-mêmes débarrassée de toute idéologie,

une théorie qui nous rendrait donc capables de voir correctement le monde? (Les post-modernistes, bien entendu, contesteront jusqu'à l'idée de vision correcte du monde.)

Voyons, en suivant plus ou moins Habermas, si nous pouvons caractériser un ensemble de circonstances telles que si elles étaient réalisées, les croyances alors entretenues de façon standard pourraient plausiblement être décrites comme des croyances non-idéologiques. Il s'agit, bien entendu, d'un modèle : nous parlons de circonstances contrefactuelles, non pas de nos sociétés où règnent les divisions de classes et le sexisme. Mais il est important, du point de vue de la cohérence de l'ensemble de ces circonstances, que celles-ci ne soient pas à ce point étrangères à notre monde que nous ne puissions concevoir ce que serait leur réalisation. Le fait qu'elles aient cette signification empirique ne veut pas dire cependant que nous devons être capables, pour que le modèle fonctionne, de mettre à jour les mécanismes causaux qui feraient advenir de telles circonstances, de tels états de choses. L'ensemble de ces circonstances doit représenter une situation dans laquelle s'élaborent à la fois nos croyances légitimantes (y compris, bien sûr, nos principales croyances morales) et les arguments en leur faveur. Ces circonstances peuvent être conçues comme celles d'une discussion ou d'une délibération totalement libres, où les participants cherchent à déterminer l'institution et les pratiques qu'il convient d'instaurer. La discussion est totalement libre dans la mesure où les participants peuvent se reconnaître comme libres de consentir à l'instauration d'une institution et de pratiques données et dans la mesure où les seules contraintes imposées sur la spécification des conditions de cette instauration sont celles du meilleur argument ou de la délibération la plus soigneusement menée. Là où nous discoupons ainsi, il n'y a ni discours aberrant, ni discours idéologique. En outre, là où nous raisonnons ainsi et réussissons effectivement à réaliser un consensus, celui-ci n'est pas un simple consensus, mais un consensus rationnel. Dans nos cultures religieusement orientées (avec les divisions religieuses qu'elles comportent généralement), dans les cultures qui connaissent des divisions de classes et des divisions ethniques, nous ne parvenons pas, bien entendu, à tel consensus. Mais si la situation contrefactuelle qui réunit les conditions de discours non aberrant que je viens de décrire nous permet de parvenir à un consensus, un consensus évidemment non forcé et concevable quelles que soient les chances que nous ayons de le réaliser effectivement, alors une telle situation réunit les conditions qui doivent être réalisées pour que nous parvenions rationnellement à un discours non aberrant et non idéologique. Une théorie critique de la société articule un modèle de discours qui, s'il était adopté, nous mènerait au-delà

des aberrations de l'idéologie et nous ferait accéder à une espèce d'objectivité¹⁸. L'ERL, en faisant appel à une théorie de la société, devrait faire appel à une théorie critique, car la manière dont la théorie critique conçoit une théorie de la société est susceptible de circonvenir l'ethnocentrisme qui afflige assez souvent les équilibres réfléchis partiels.

Mais il y a aussi le problème de l'incommensurabilité. Certains disent que l'histoire de l'éthique, comme l'histoire de la philosophie et, plus généralement, celle de la culture, est la suite des contingences ou des accidents qui ont marqué l'ascension et le déclin de divers jeux de langage et formes de vie, souvent incommensurables. Les philosophes s'entêtent à cultiver la nostalgie de l'Absolu, mais, après tout, il en est de même pour le retour au pur *laissez faire*¹⁹, ce n'est jamais que de la nostalgie car nous ne disposons d'aucun point d'Archimède. Il n'existe pas de standards anhistoriques de rationalité ou d'objectivité nous donnant des raisons d'agir anhistoriques et qui puissent être considérées comme de bonnes raisons indépendamment du moment, du lieu et des circonstances.

Ce qu'il faudrait se demander, nonobstant les Peter Winch, Thomas Kuhn, Jacques Derrida et Richard Rorty, c'est s'il existe vraiment de tels abysses d'incommensurabilité, si vraiment, ainsi qu'on l'affirme, nous sommes conceptuellement enfermés dans divers cercles herméneutiques incommunicables²⁰. Notre culture intellectuelle aussi bien que politique est prompt à suggérer que nous sommes inéluctablement les créatures de perspectives incommensurables. Il n'y a que des points de vue concurrents s'agissant de la vérité et de la fausseté, de la «justifiabilité» ou de la «non-justifiabilité» des théories scientifiques ou des conceptions morales, de l'à-propos des mesures politiques ou des qualités esthétiques des œuvres d'art. Mais à y regarder de près, dit-on, nous nous apercevons que nous avons des incommensurabilités telles qu'aucun ensemble de règles ne pourrait rendre compte du fait que des personnes différentes peuvent conclure un accord rationnel ou résoudre rationnellement un différend. Il n'est pas rare qu'on nous donne à penser que nous sommes inéluctablement voués à l'incommensurabilité.

Mais telle n'est pas notre destinée — c'est du moins ce que je prétendrai. L'ERL, plutôt que de sanctifier ou rationaliser notre prétendu cul-de-sac, peut être généralisé de telle sorte que nous puissions nous affranchir de ce soi-disant «enfermement conceptuel». Quand ils en viennent à un constat d'incommensurabilité, les opposants, de part et d'autre de l'abysse allégué, devraient pour un instant mettre entre parenthèses l'objet immédiat de leur litige et, comme dans les étapes initiales de l'ERL,

essayer plutôt de déterminer entre eux les présupposés et les procédures que ni l'un ni l'autre ne trouve contestables dans le contexte de cette controverse.²¹ S'ils découvrent un terrain commun, comme cela est virtuellement certain pour peu qu'ils ne mènent pas cette recherche rien que pour la forme, alors les délibérations ultérieures ne devraient faire intervenir que les seuls présupposés et procédures communément admis. Encore une fois, la stratégie consiste à aborder les secteurs contestés à partir d'un consensus, qui, peut-on prédire, ira en s'élargissant. Une fois ce consensus clairement établi et en le gardant présent à l'esprit, on tentera d'avancer sur le terrain contesté en tirant soigneusement les inférences qui, à partir du secteur où s'est fait le consensus, peuvent nous y faire progresser. Bien entendu, rien ne garantit *a priori* 1) que nous parviendrons au consensus de base ou 2) que nous serons capables, en raisonnant prudemment à partir de ce consensus, de régler ou à tout le moins d'atténuer le litige initial. Mais le fait qu'il n'y ait pas de garanties *a priori* ne devrait pas nous inquiéter outre mesure si, par ailleurs, nous avons de bonnes raisons empiriques de croire que de tels consensus sont réalisables. Et nous en avons. Et même si nous ne parvenions qu'au consensus initial, nous saurions alors que les thèses fortes de l'incommensurabilité sont erronées. Nous ne sommes pas captifs d'univers conceptuels radicalement différents, de points de vue ou de formes de vie entre lesquels il n'existe, et ne saurait exister, aucun point susceptible de permettre la résolution objective et rationnelle des questions qui nous séparent ou nous distinguent. Il n'est pas nécessaire d'être rationaliste pour ne pas croire à l'aliénation post-moderniste de la raison.

NOTES

¹ Il existe ici divers croisements. Il peut y avoir des théories contractualistes et utilitaristes. Les thèses contractualistes peuvent aussi être compatibles avec des thèses cognitivistes ou non cognitivistes, elles-mêmes conçues soit comme des thèses ontologiques sur les valeurs, soit comme des thèses sur le statut logique des énonciations morales, ou encore comme des thèses épistémologiques sur la question de savoir si oui ou non des réactions morales peuvent être des affirmations de savoir, et si oui, de quelle manière. Mais un non cognitiviste tout comme un cognitiviste peut aussi être soit un perfectionniste, soit un déontologiste. Nous disposons finalement ici d'un nombre considérable de combinaisons et de permutations.

² Rawls (1971), pp. 192-21 [1987, pp. 45-47], 48-51, 577-587; Rawls (1974-1975), pp. 7-10; Daniels (1979a), (1979b), (1980b), (1985), English (1979); Nielsen (1982a), (1982b), (1985), chap. II.

³ L'expression est de Habermas et nous nous rallions ici aux traducteurs français de Habermas (1986) (Ndt.).

⁴ Rawls (1985) et (1974-1975).

⁵ Rawls (1974-1975) et (1979).

⁶ Cohen (1983); Berlin (1976), pp. 145-216.

⁷ Rawls (1971), pp. 580-581 [1987, pp. 621-622].

⁸ *Ibid.*

⁹ Mackie (1956), (1977), (1980). Pour une discussion des opinions de Mackie et, plus généralement, du projectivisme ou du rejet de la prescriptivité objective, voir les essais réunis dans Honderich (1985).

¹⁰ Taylor (1985), p. 155. Étant donné le carnage et la dégradation d'êtres humains par des êtres humains qui sont si caractéristiques du *xx^e* siècle, qu'il s'agisse de l'hitlérisme ou du stalinisme, de l'Afrique du Sud ou des actes du gouvernement américain qui maintient ce qu'il considère comme sa propre sphère d'influence ou celle de ses pays amis, il est difficile d'admettre que les croyances dont parle Taylor aient un fondement réel. Quand nous considérons toutes ces tueries, on a peine à s'abstenir de toute ironie, voire de sarcasmes, vis-à-vis les affirmations de Taylor. Mais il faut convenir que tandis que les personnages dépeints dans les sagas islandaises pouvaient se tailler en pièces les uns les autres la conscience tranquille, nous avons besoin de rationalisations compliquées pour nous massacrer et nous torturer les uns les autres, et en l'absence de ces rationalisations, ces tueries et ces souffrances infligées à autrui inspirent une horreur et une révolusion largement répandues. De sorte qu'en un sens tortueux nous croyons réellement qu'il faut de fait éviter les souffrances inutiles.

¹¹ Rawls (1971), pp. 21, 579 [1987, pp. 47-48, 620].

¹² Voir les références de la note 2, en particulier Daniels (1980b).

¹³ Foucault (1974), p. 168. Il s'agit d'un débat avec Noam Chomsky.

¹⁴ Williams (1985), pp. 74, 120, 151-153, 171-173 et 198.

¹⁵ Ce devrait être ce qu'on a appelé une « théorie grandiose ». Voir Skinner (1985). Mais pour avoir quelque valeur, elle devrait être soumise aux contraintes que signale Frederick Crews dans Crews (1986).

¹⁶ Crews (1986) met avec raison l'accent sur la nécessité de telles contraintes, mais c'est à tort qu'il affirme qu'à cet égard les théories marxiste et freudienne devraient être rétrogradées, du fait qu'elles fonctionnent plus comme des *Weltanschauungen* que comme des théories scientifiques. Richard Miller montre que l'explication marxiste peut être une authentique science sociale satisfaisant les contraintes qu'impose Crews sans qu'elle soit entravée, comme le suppose ce dernier, par ses attaches positivistes. Voir Miller (1984). Voir aussi Beehler (1987), pour un compte rendu critique de Miller (1984).

¹⁷ Peut-être que ce qu'il y a de plus crucial à consulter ici est son échange avec Richard Rorty. Voir Rorty (1986), pp. 1-9 et Habermas (1981), pp. 3-14. Voir également Nielsen (1987b), de même que Habermas (1986) et (1981).

¹⁸ Pour se convaincre de la complexité du concept d'objectivité, voir Nagel (1980). Voir aussi Williams (1985), ainsi que deux comptes rendus de son livre : Hart (1986) et Nagel (1986).

¹⁹ * En français dans le texte (Ndt.).

²⁰ Levi (1981) et Nielsen (1986) et (1987).

²¹ Levi (1981).