

Pluralisme moral : les valeurs, les croyances et les théories morales

Bernard REBER

CNRS-Centre de Recherche, Sens, Éthique, Société – Université de Paris V

RÉSUMÉ. — Après une présentation de la diversité des acceptions de la notion de pluralisme, cet article aborde la question spécifique du **pluralisme moral** et de ses différentes versions. La première, la plus courante, porte sur le pluralisme moral des **valeurs**, notamment tel qu'il est présenté chez J. **Kekes** ou G. Crowder. Elle distingue les valeurs sous divers aspects : incommensurabilité, incompatibilité, conditionnalité ou au contraire prépondérance, premières ou secondaires, substantielles ou procédurales, selon le type d'engagement à leur égard. La deuxième se penche sur les **conflits de croyances** en face desquels un pluralisme épistémique est possible, distinguable d'autres positions comme le monisme, le syncrétisme, le scepticisme et bien sûr le **relativisme** (radical, indifférentiste, conventionnaliste, préférentialiste irrationnel). Elle offre une critique pertinente, par exemple chez le rationaliste contextualiste N. **Rescher**, de certaines faiblesses de l'exigence absolue de **consensus**. La troisième se situe au niveau des **théories morales** dès lors qu'il faut s'approcher du détail des **évaluations** pratiques formelles et substantielles, et puisqu'il y a toujours plusieurs manières de développer une théorie morale et de conduire un raisonnement pratique. Cette variété de pluralismes moraux peut alors éclairer sous un jour nouveau certaines questions actuelles liées à la gestion de la pluralité dans le domaine politique (multiculturalisme, intégration, tolérance, justifications et critiques de la **démocratie libérale**).

« The optimistic view... that all good things must be compatible, and that therefore freedom, order, knowledge, happiness... must be at least compatible, and perhaps even entails one another in a systematic fashion... is perhaps one of the least plausible beliefs ever entertained by profound and influential thinkers »

Isaiah Berlin, *From Hope and Fear Set Free*

Il arrive parfois que des philosophes se fassent remarquer par les femmes et les hommes politiques. C'est le cas de Paul Ricœur, du moins à l'heure où il nous quitte et que ces derniers font son éloge¹. Il arrive plus rarement que des philosophes puissent conseiller des hommes politiques. Ce fut le cas de William Galston, qui fut conseiller de

¹ La première présentation de ce texte était proche de cet événement.

Bill Clinton et qui nous intéresse, car il est l'un des auteurs pluralistes importants en philosophie politique, conforté dans cette position par cette pratique. Il écrit dans « Expressive liberty, moral pluralism, political pluralism: three sources of liberal theory »² : « mes expériences de négociation dans le cadre des disputes politiques alors que je travaillais pour le gouvernement ont grandement fortifié ma croyance au pluralisme des valeurs. Cas après cas, j'ai rencontré des arguments en conflit, dont chacun semblait raisonnable jusqu'à un certain point. Chacun en appelait à un aspect important de notre bien individuel ou collectif, ou à des croyances morales profondément ancrées. Habituellement, il n'y avait ni le moyen de réduire ces considérations à une seule mesure commune, ni une voie évidente pour donner la priorité d'une prétention sur les autres. J'ai commencé à croire que les choix publics les plus difficiles ne sont pas ceux qui se situent entre le bien et le mal, mais entre le bien et le bien ».

La notion de pluralisme indique des problèmes très différents³. La perspective souvent implicite qui est empruntée, modifie considérablement l'approche du pluralisme, si elle est individuelle, intersubjective ou au contraire politique, ou se situant du point de vue de l'État. Les diverses contributions de ce dossier traitent du pluralisme selon des perspectives et des définitions très différentes. Nous pourrions reprendre certains des problèmes évoqués dans le cadre de cet article sur le pluralisme moral.

Comme la problématique du séminaire⁴ qui est à l'origine de ce dossier l'avait envisagé, le pluralisme s'étend de la pluralité de fait qui marque nos sociétés, au pluralisme moral qui pourrait bien supporter la méta-éthique⁵. Entre les deux, nous avons des niveaux différents comme celui des théories politiques⁶, dont la pertinence est importante pour la réflexion qui concerne la démocratie. Le pluralisme a trouvé sa place dans toutes les disciplines mobilisées pour ce dossier : philosophie politique⁷, droit⁸, sociologie⁹, sciences politiques¹⁰, et bien sûr philosophie morale.

² W. Galston, « Expressive liberty, moral pluralism, political pluralism: three sources of liberal theory », *William and Mary Law Review*, 40, p. 864-907, p. 880.

³ Voir J. E. Ford (ed.), *Systematic Pluralism*, *Monist* 73, 1990, N° 3.

⁴ *Pluralisme et démocratie*, séminaire international organisé par le CERSES-CNRS-Université de Paris V, entre 2004-2005, avec la participation de H. Pourtois, D. Weinstock, D. Leydet, R. Bellamy, B. Guillarme, J. Leca, P. Pharo, D. Terré. Voir : <http://www.cerses.cnrs.fr/seminaires.htm#pluralisme>. Nous profitons de remercier pour leur concours précieux, Simone Bateman, directrice du Laboratoire et Corinne Poulain secrétaire du CERSES. Plusieurs contributions à ce dossier sont des versions remaniées de ces communications, d'autres sont des textes nouveaux produits par les intervenants du séminaire. Une troisième série de textes émane d'auteurs extérieurs à ces rencontres, mais spécialistes du sujet, qui complètent ce dossier. Nous remercions également les participants de ce séminaire qui ont pu discuter notre texte et Roberto Merrill qui en a proposé des commentaires très pertinents.

⁵ P. Railton, « Pluralism, Determinacy, and Dilemma », *Ethics*, vol. 102, 1992, p. 720.

⁶ J. Leca, « La Démocratie à l'épreuve des pluralismes », dossier, « Pluralisme, justice, égalité. De l'empirique au philosophique dans l'étude de la démocratie », *Revue française de science politique*, vol. 46, N° 2, 1996, p. 225-279.

⁷ L'abondance de la liste de travaux indiqués en bibliographie à la fin de ce texte voudrait établir un contraste avec la pauvreté des débats français récents autour de questions souvent

Le pluralisme occupe une place de choix dans certaines théories sociales et philosophiques comme le pragmatisme. Il a même été perçu comme trait distinctif de la philosophie d'Amérique du Nord¹¹. Il n'est donc pas étonnant qu'avec une si grande diversité d'origine, le pluralisme exprime des choses très différentes et se rapporte à des problèmes incomparables, d'où la grande perplexité de Jean Wahl par exemple devant son vaste panorama, pour qui les pluralistes sont très opposés les uns aux autres.

Le pluralisme désignait d'abord une doctrine métaphysique relative à l'existence d'une pluralité de substances pour des objets ou des types d'objets. Il faut attendre le début du XX^e siècle pour qu'il prenne un sens plus épistémologique, selon lequel une pluralité de positions sont possibles, toutes considérées comme étant plus ou moins appropriées et plausibles. À côté de ce pluralisme cognitif, nous avons également un pluralisme pratique, un pluralisme évaluatif, et un pluralisme politique, en tant que système normatif, ce qui est récent dans la pensée politique et qui nous intéressera pour la conclusion de cet article.

On fait souvent apparaître le pluralisme comme rival du monisme. Or, cette opposition peut connaître plusieurs versions. Le pluralisme conceptuel défend que les gens conceptualisent leur expérience selon des schèmes différents. Le pluralisme substantiel, qui porte sur les systèmes de croyances qui concernent la vérité et la réalité, admet que les gens les forment de différentes manières. Le pluralisme logique reconnaît différents

résumées à l'opposition entre communautarisme et républicanisme, avec en plus, souvent, une normativité non assumée et pas justifiée.

⁸ En plus des articles juridiques de ce numéro, voir par exemple G. Gurvitch, *Expérience juridique et philosophie pluraliste du droit*, Paris, éd. Padoue, 1936 ; B. Dupret, M. Berger et L. al-Zwaini, (éd.), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague, Kluwer Law International, 1999 ; M. B. Hooker, *Legal Pluralism. An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Law*, Oxford University Press, 1975 ; F. Terré, « Droit local et pluralisme juridique », *Mélanges en l'honneur de Dominique Schmidt. Liber Amicorum*, Joly, 2005, p. 463-473 ; J. Carbonnier, *Sociologie juridique*, PUF, 1994, p. 356s.

⁹ Voir P. Pettit, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, PUF, 2004, notamment le passage intitulé « une méthodologie pluraliste », p. 11-18. Du point de vue de l'auteur, trois chapitres de l'ouvrage sont reliés « par le thème interprété de manières très différentes : nous devons être pluralistes ou oecuméniques en matière de stratégies d'explication », *op. cit.*, p. 11.

Voir aussi F. Jackson et P. Pettit, « Pour l'oecuménisme explicatif », dans P. Ladrière, P. Pharo, L. Quéré, *La Théorie de l'action. Le Sujet pratique en débat*, Paris, CNRS, 1993, p. 23-51. J.-M. Berthelot, *L'Intelligence du social : le pluralisme explicatif en sociologie*, PUF, 1990.

¹⁰ G. Hermet, « Un régime à pluralisme limité ? À propos de la gouvernance démocratique », *Revue française de science politique*, vol. 54, N° 1, 2004, p. 159-178.

¹¹ Voir J. Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, (1920), préf. de T. Trochu, Seuil, 2005.

Dans cette réédition au sein de la collection *Les Empêcheurs de penser en rond*, ce texte est rapproché de la pensée de Gilles Deleuze, qui compte comme l'un des principaux inspirateurs d'Isabelle Stengers, publiée dans la même collection. L'ouvrage de Wahl est repris par Pierre-André Taguieff, qui partage des positions très différentes, pour alimenter un débat sur le communautarisme et le républicanisme en France. Voir P.-A. Taguieff, *La République enlisée. Pluralisme, communautarisme et citoyenneté*, éd. des Syrtes, 2005.

processus d'inférence et de raisonnement¹². Le pluralisme méthodologique est concerné par les différentes procédures d'enquête, selon les critères et les normes d'acceptabilité. Le pluralisme ontologique s'intéresse aux différentes réalités et corps de preuves accessibles. Le pluralisme évaluatif ou axiologique s'intéresse aux divers moyens et voies pour évaluer. Quant au pluralisme pratique, il est concerné par les différents types d'intérêts et de bénéfices.

Cette variété d'approches possibles a été réduite par l'angle restreint de la philosophie politique et morale choisi pour ce dossier pour considérer le pluralisme dans le cadre démocratique. Nous entendons donc ici mieux spécifier ce que peut être le pluralisme face à d'autres solutions comme le scepticisme, le relativisme, le monisme ou le syncrétisme. Cet article sera principalement consacré au pluralisme moral, « relativement négligé en théorie politique » et avec lequel les « relations entre les concepts sont si tortueuses que (les politologues) peuvent être tentés de rester à l'écart de ces sables mouvants »¹³. Nous verrons que le pluralisme moral est souvent présenté comme un pluralisme des valeurs. Pourtant, nous considérerons également sa place dans le jugement pratique et au sein des théories morales normatives qui peuvent conduire ou justifier des évaluations. Celles-ci peuvent être individuelles ou publiques, *ex post* ou *ex ante*. Nous reviendrons en conclusion sur la relation à établir entre philosophie morale et philosophie politique.

I. — PLURALISME DES VALEURS

Les philosophes moraux ou politiques qui ont abordé plus spécifiquement le pluralisme moral, ont privilégié un pluralisme des valeurs¹⁴. Or, tous ces auteurs restent souvent dans le cadre de la philosophie politique libérale. Nous avons choisi de discuter un essai qui prétend mettre en question ce cadre, *The Morality of Pluralism*¹⁵ de John Kekes, qui reconnaît une double dette à deux sources difficilement compatibles, celle du libéral Isaiah Berlin et du conservateur Michael Oakeshott¹⁶. Le pluralisme moral y est présenté comme une position concurrente au monisme, d'une part, selon lequel il n'y aurait « qu'un seul système de valeurs (ordonné et) raisonnable possible »¹⁷, et, d'autre part, au relativisme qui défend au contraire que toutes les valeurs sont conventionnelles. Dans ce second cas, « les valeurs que les gens acceptent dépendent des contextes dans lesquels ils sont nés, ou de leur héritage génétique, ou des expériences, ou encore des influences politiques, culturelles, économiques et religieuses [...]. Ce à quoi ils accordent de la valeur dépend de leur attitude subjective et non pas du caractère objectif (des

¹² Voir N. Rescher, *Many-Valued Logic*, New York, 1969 ; N. Rescher et R. Brandom, *The Logic of Inconsistency*, Oxford, Blackwell, 1980.

¹³ J. Leca, *op. cit.*, p. 237.

¹⁴ Pour une revue des pluralismes des valeurs, voir A. Rorty, « Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society », *The Review of Metaphysics* 44, 1990, p. 3-20.

¹⁵ J. Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993.

¹⁶ Nous aurions pu choisir une autre philosophe, Chantal Mouffe, dont la critique du libéralisme s'inspire de Carl Schmitt.

¹⁷ Kekes, *ibid.*, p. 8.

valeurs) ». Le pluralisme des valeurs sera alors la croyance selon laquelle la vie bonne exige la réalisation de types de valeurs¹⁸ radicalement différentes, et que bon nombre de celles-ci sont conflictuelles et ne peuvent être réalisées en même temps. Vivre une vie bonne demande d'arriver à établir un « ordre cohérent de valeurs plurielles et conflictuelles, mais des ordres cohérents sont eux-mêmes pluriels et conflictuels »¹⁹.

La pluralité des conceptions de la vie bonne est double. D'une part, elle incarne des valeurs différentes, et, d'autre part, celles-ci sont prises en compte selon des ordres différents.

Cette perspective traite des conflits à un niveau principalement individuel, ce qui simplifie notre problème, mais pourrait être une cause d'insatisfaction pour la partie plus politique qui concerne le pluralisme.

Il existe un accord général parmi la majorité des philosophes pluralistes pour reconnaître des conflits parmi des valeurs qui sont incompatibles et incommensurables. C'est le cas de Berlin, d'Hampshire, de Nagel, de Rawls et de Williams. Par contre, il y a désaccord pour savoir si on peut les résoudre. Williams et Berlin semblent en effet pencher pour dire qu'on ne peut pas y arriver. Moins tragiquement, Kekes prétend que nous passons notre vie à résoudre certains de ces conflits de valeurs. Tout d'abord, il restreint celles-ci aux liens²⁰ avec des biens (ou des bénéfiques) ou au contraire des maux qui peuvent affecter des êtres humains. Il distingue parmi celles-ci, celles dont les effets positifs ou négatifs sont causés par des agents humains, (par exemple la cruauté ou la gentillesse) ou par des agents non humains (par exemple la santé²¹ ou la maladie). Il ne parlera de valeurs morales que dans le premier cas.

Il propose alors une distinction importante qui ouvre une voie possible selon lui à la résolution des conflits de valeurs. Les valeurs morales sont de deux types. Les **valeurs premières** sont celles dont les bénéfiques et les maux sont supposés universels dans des circonstances habituelles. La nourriture, l'amour, le respect sont mentionnés comme étant des biens de ce type, alors que la torture, l'humiliation ou l'exploitation en sont des maux.

Les valeurs secondaires sont celles qui varient selon les personnes, les sociétés, les traditions ou encore selon les périodes historiques. Ces variations sont dues principalement à deux raisons.

La première est que les conceptions de la vie bonne considèrent de façon différente ce qui est un bienfait ou un mal. Les ordres de valeurs seront différents selon le rôle social que l'on a, si l'on est parent, époux, collègue, amant, selon sa profession, selon les qualités qu'on cultive (être créatif, influent, ambitieux), selon ses préférences (esthétiques, culinaires). « Ce qui est à juste titre doté de valeur pour un type de vie peut très bien

¹⁸ Morales et non morales. Parmi les premières nous avons par exemple le bien, le devoir, la justice, la loyauté. Parmi les secondes, nous avons par exemple la créativité, le bien-être physique, le style.

¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁰ Nous devrions pouvoir distinguer entre valeurs, biens et effets positifs, ce que Kekes laisse dans le flou. Une discussion serrée sur la distinction entre biens et valeurs a déjà été menée par M. Scheler, *Le Formalisme et éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai pour fonder un personnalisme éthique* (1916), trad. de M. Gandillac, Gallimard, 1955.

²¹ Cet exemple est discutable. Kekes reconnaît que parfois les valeurs morales présupposent pour leur exercice des valeurs non morales, *ibid.*, p. 45.

être considéré comme indifférent ou même porteur de préjudice pour un autre ». Des personnes raisonnables partageront des valeurs premières « parce que leur commune humanité » rend certaines choses bienfaites et d'autres, causes de maux. Cependant, des personnes raisonnables reconnaissent également qu'il existe de nombreuses différences individuelles qui émergent en amont du niveau des valeurs que nous sommes supposés avoir en commun. « Les valeurs secondaires reflètent ces différences »²². Les valeurs premières sont souvent présupposées et les conflits apparaissent d'abord entre les valeurs secondaires²³.

La seconde raison de la variabilité des valeurs secondaires est dépendante de la forme et de la manière différentes dont certains bienfaits sont à poursuivre et les maux à éviter. On peut prendre l'exemple de la nutrition, qui est un bien premier, mais dont les normes définissant les bienfaits et les maux des valeurs du second niveau seront variables.

En résumé, on peut dire que chez Kekes, la distinction entre valeurs morales et valeurs non morales coupe les ensembles établis sur la distinction entre valeurs premières et valeurs secondaires. Le pluralisme défendu ici repose sur la diversité des biens et des maux liés à ces différents types de valeurs et sur la multiplicité des traditions et des conceptions de la vie bonne dans les contextes desquels nous découvrons²⁴ la façon de réaliser ces valeurs.

Qu'est-ce qui distingue alors ce pluralisme du relativisme ? La réponse est que ce dernier met en cause de diverses façons, la possibilité d'une justification objective et d'une critique des valeurs, contrairement au pluralisme. On peut donc distinguer au moins 3 types de **relativisme** :

- **radical**, s'il pense que tous les jugements moraux sont relatifs à des conceptions particulières de la moralité, dépendantes de l'histoire, de la culture, et des contextes sociaux,

- **conventionnaliste**, s'il accepte la distinction entre valeurs premières objectives et universelles et valeurs secondaires, qui elles seules dépendraient du contexte.

- **perspectiviste**, s'il accepte la même distinction, mais s'il considère quelques valeurs secondaires comme objectives selon le contexte d'une conception individuelle de l'agent.

Parmi les défenseurs des deux derniers types, nous avons par exemple Rorty qui prétend « qu'une validité absolue serait confinée à la platitude quotidienne, à des vérités mathématiques élémentaires, [...] : ce genre de croyances que personne ne voudrait discuter »²⁵. Or, on peut répondre que ces platitudes et ces croyances ont pour objet des valeurs premières qui constituent le minimum d'exigence pour n'importe quelle vie bonne. Un autre relativiste, selon Kekes, serait Walzer, qui prétend qu'il n'existe pas un ensemble de valeurs et de biens premiers qui seraient convergents pour tous les mondes

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ Nous pourrions ici faire valoir la différence qui existe entre contexte de découverte et de justification.

²⁵ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1981, p. 47.

moraux et matériels, ou « alors un tel ensemble serait conçu en termes si abstraits qu'ils seraient d'un usage très limité »²⁶. Il donne comme exemple le pain qui peut prendre des sens différents selon les contextes : « corps du Christ²⁷, symbole du Shabbat, moyen de l'hospitalité, [...]. Si les usages religieux du pain entrent en conflit avec ses usages nutritionnels [...], il n'est pas du tout clair de savoir lequel devrait être premier ». Kekes que certains considèrent comme un conservateur, coupe court : « La nutrition est une valeur première, la religion est secondaire [...] Elle ne figure pas parmi les exigences minimales pour n'importe quelle conception de la vie bonne »²⁸. La nutrition est une condition pour n'importe quelle vie bonne et elle n'est pas dépendante du contexte.

Il reste la question du monisme. Les distinctions entre valeurs morales et non morales, entre valeurs premières et secondaires ne sont pas propres aux pluralistes et sont partagées par certains monistes. Pourtant, les pluralistes pensent que la pluralité des valeurs implique leur conditionnalité. Les monistes pensent qu'il est possible d'établir un système de valeurs qui fasse autorité, dans lequel une valeur suprême l'emportera de façon justifiée sur des valeurs classées à un niveau inférieur selon leur contribution à cette valeur. Les pluralistes comme Kekes ne seront pas d'accord avec l'existence d'un système de valeurs qui fasse autorité et qu'il y ait par conséquent une valeur ou un groupe de valeurs qui l'emporte toujours, prépondérante (*overriding*). Parfois ce ne sera pas une seule valeur qui s'impose, mais un groupe restreint de valeurs²⁹, ou encore un principe ou une procédure de classement des valeurs. Une valeur l'importe et est prépondérante si et seulement si :

- 1) elle est la plus haute, et qu'elle prend donc la priorité sur les autres valeurs en conflit,
- 2) elle est universelle, parce que n'importe quel être humain normal devrait lui accorder la priorité dans n'importe quel conflit de valeurs,
- 3) elle est permanente (pour n'importe quelle situation temporelle),
- 4) elle est invariable quel que soit le contexte,
- 5) elle est soit absolue, c'est-à-dire qu'elle ne devrait jamais être violée quelles que soient les circonstances, soit *prima facie*³⁰, ce qui permettrait qu'il soit justifié de violer une valeur de ce type si et seulement si cette violation est exigée par la valeur en général.

²⁶ M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, p. 8.

²⁷ Walzer n'entre pas dans les distinctions entre théologies chrétiennes différentes à propos de l'eucharistie. De même, dans le christianisme, on peut avoir une intégration des deux autres perspectives, invitant même à réaliser l'hospitalité en mémoire des deux autres sens. Une ouverture du dossier théologique pourrait donc lever certaines oppositions qui n'ont pas forcément lieu d'être.

²⁸ J. Kekes, *The Morality of Pluralism*, *ibid.*, p. 50.

²⁹ Nous pouvons nous demander alors comment les classer ? Ce classement sera-t-il toujours le même ?

³⁰ On doit cette expression à Ross. Celui-ci défend d'ailleurs le pluralisme. Notons que le pluralisme des valeurs dans la conception de Kekes, n'est pas un « pluralisme *prima facie* ».

Kekes mentionne « l'idéal utilitariste du plus grand plaisir pour le plus grand nombre, le principe de l'impératif catégorique kantien, [...] la liste contractualiste des droits fondamentaux de la personne humaine, une notion ou une autre du Bien platonicien, l'engagement chrétien de faire la volonté de Dieu »³¹. Il parle au contraire de **conditionnalité des valeurs**, et avec d'autres pluralistes, il défend que les valeurs entrent en conflit par leur **incompatibilité** et leur **incommensurabilité**. Dans notre vie quotidienne, nous rencontrons souvent des conflits impliquant au moins deux choses différentes que nous considérons comme bonnes, mais devant lesquelles nous sommes obligés de choisir. Par exemple, nous ne pouvons pas choisir d'être ambitieux, très engagé en politique, et retiré du monde, humble, adoptant une attitude d'observateur.

Quelles sont alors les conditions pour que deux valeurs ou plus soient incommensurables ? Elles le sont si et seulement si³² :

1) Il n'y a pas de valeur ou de combinaison de valeurs supérieure grâce à laquelle on peut évaluer les autres valeurs selon leur proximité avec elle, comme le plaisir ou le *Summum bonum* platonicien.

2) Il n'y a pas de moyen pour exprimer et ordonner les différentes valeurs, comme un ordre basé sur la seule satisfaction des préférences, sans qu'on abandonne alors des aspects significatifs.

3) Il n'y a pas un seul principe ou quelques principes à même de fournir un ordre de préférence parmi les valeurs, qui serait acceptable pour tout être raisonnable, comme le devoir, par exemple.

L'incommensurabilité exclut donc la possibilité d'ordonner les valeurs selon deux exigences à tenir ensemble : d'une part, le classement basé sur les caractéristiques intrinsèques des valeurs et, d'autre part, accepté par toute personne raisonnable.

Mais alors que faire devant les conflits de valeurs ? Comme nous l'avons vu, certains pluralistes estiment qu'il n'est pas possible de les résoudre. D'autres, comme Kekes et Crowder, estiment que ces conflits sont solubles. Pour Kekes, l'issue espérée³³ repose sur le fait que nous sommes capables d'évaluer l'importance respective de valeurs incommensurables et conflictuelles selon les conceptions individuelles de la vie bonne que chacun poursuit et informés par les conventions et les traditions « morales »³⁴ dans lesquelles nous vivons et avec lesquelles nous sommes différemment engagés.

Passons d'abord aux conceptions de la vie bonne. Nous avons vu que chaque individu est engagé différemment dans sa tradition ; par souci de réalisme nous devrions dire ses

³¹ *Ibid.*, p. 47. Ce choix est discutable.

³² Inspiré par Kekes, *ibid.*, p. 56 et s. et B. Williams, « Conflicts of Values », in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p. 77-80.

³³ Il reconnaît que « cette approche de la résolution des conflits est un programme et pas une solution », *ibid.*, p. 80.

³⁴ Voir J. Kekes, *Moral Tradition and Individuality*, Princeton University Press, 1989, chap. 1-5.

traditions, notamment dans les sociétés pluralistes. Il adapte les ressources de celle-ci et effectue un classement selon l'importance que telle ou telle valeur prend pour sa conception de la vie bonne. Les raisons de ses classements ne seront donc pas arbitraires, mais elles différeront selon les jugements des personnes. Il en va de l'intégrité de chaque individu de choisir de conduire sa vie bonne selon ses raisons, même s'il est plausible que ses raisons soient partagées par d'autres personnes, comme c'est souvent le cas.

Les conceptions de la vie bonne qui seront alors les plus problématiques seront celles qui échoueront pour accorder une priorité aux valeurs premières sur les valeurs secondaires, et par là même violeront les conventions profondes de la tradition, comme nous le verrons par la suite. Cependant, il peut arriver également qu'un individu apprécie mal dans sa sélection des valeurs propres à sa tradition en tenant compte des circonstances et de son caractère, par manque de connaissance par exemple.

Considérons maintenant les conventions et les traditions morales³⁵. Les conventions régulent des valeurs premières et secondaires. Nous pouvons donc distinguer des conventions profondes et d'autres qui sont variables. Les conventions premières protègent le minimum d'exigence pour n'importe quelle vie bonne, alors que les conventions variables définissent des possibilités et des limites qui s'étendent au-delà de ce minimum et qui sont donc optionnelles. Les conventions profondes sont censées guider la conduite relative à la poursuite des valeurs premières, alors que les secondes (les traditions) prescrivent des moyens acceptables pour mettre en œuvre les valeurs secondaires. Pourtant, comme les valeurs premières sont souvent trop générales et indéterminées, elles doivent être rendues plus concrètes et spécifiées par le recours à des valeurs secondaires ainsi que par des conventions profondes. Ce sera le cas par exemple pour la protection à accorder, qui est une valeur première, mais pour laquelle certaines questions restent ouvertes, comme l'étendue de celle-ci. Doit-elle s'arrêter aux frontières de sa société ? de son État ? Doit-elle inclure des membres étrangers, des ennemis ? De quelle protection s'agit-il ? Vise-t-elle seulement la violence, ou doit-on inclure les activités à risque et les conduites autodestructrices ? Par quels moyens cette protection est-elle assurée, par la loi, la police, les coutumes, les familles, les autorités politiques, religieuses ou encore par chacun ? Comment les querelles sont-elles jugées ?

Contre un conventionnalisme ou un relativisme radical, le pluralisme pourra critiquer la convention profonde particulière d'une tradition, par le recours à une convention analogue dans une autre tradition, pour voir en quoi cette dernière fournit une meilleure protection de la même valeur première que celle-là et une meilleure protection de la vie bonne. Cette comparaison peut être faite à partir de deux ou trois traditions.

³⁵ Kekes distingue les termes convention et tradition. « Quand une tradition est arrivée à un ensemble de réponses et que ces réponses sont largement acceptées, dans les coutumes et sur plusieurs générations, elles deviennent incorporées dans des conventions », *ibid.*, p. 82. Il peut donc parler des conventions des traditions, *ibid.*, p. 80. Plus loin, il indique que « les conventions d'un point de vue pluraliste sont l'un des moyens les plus efficaces de résoudre les conflits avec une tradition. C'est que les conventions institutionnalisent les conceptions de la vie bonne qui prévalent et les moyens permis pour essayer de les mettre en œuvre », *ibid.*, p. 85.

« Les traditions n'ont donc pas à être abandonnées pour la perpétuation de leur orthodoxie »³⁶.

Certaines valeurs secondaires doivent être incluses dans le contenu des conventions profondes. En effet, ces valeurs concernent notamment les coutumes, les règles, les institutions, les autorités, qui organisent les interactions entre les gens qui vivent ensemble dans le contexte d'une société particulière. Kekes introduit alors une nouvelle distinction importante pour les débats relatifs au libéralisme politique. De la même façon que certaines **valeurs secondaires** sont **substantielles**, qui rendent concrètes des valeurs premières, d'autres valeurs sont appelées « **procédurales** », parce qu'elles donnent une expression concrète à des modes acceptables d'interaction entre les gens. Ces valeurs secondaires procédurales définissent à la fois les limites au-delà desquelles il est moralement défendu de s'immiscer dans le traitement des autres, et les possibilités variées qui permettent et encouragent les gens à interagir selon des contextes différents. Les systèmes légaux ou les institutions politiques, et les conventions qui indiquent ce qui est encouragé, permis, toléré, interdit, dégoûtant, honteux, déshonorant, au-delà de la mise à l'index ou du pardonnable, sont de ce type de valeurs secondaires procédurales, qui peuvent varier selon les contextes. En effet, elles attribuent une importance différente à l'honneur, à la honte, au dégoût, à la tolérance, en partie à cause de ces évaluations concernant ce type de conventions. Un autre pluraliste, qui se veut universaliste, Bhiku Parekh, donne d'autres exemples contemporains de ces différences³⁷. Or, l'importance qu'une tradition accorde à telle ou telle question joue un rôle dans la définition de l'identité de ses membres. Leur identité partagée leur permet de réguler leur propre conduite, d'avoir des attentes raisonnables à propos de la conduite d'autres membres, de tracer des distinctions entre divers groupes, entre « eux » et « nous », et de se sentir en sécurité à un niveau fondamental de leur attitude morale.

Pour résumer, on pourra dire que ce qui rend une tradition saine est que les conventions profondes sont fortes et que les conventions variables sont plus souples. Une tradition pourra causer des dommages si elle protège insuffisamment les exigences de la vie bonne, ou au contraire si des conventions variables sont tenues fermement au point que des détails de la vie bonne sont élevés au statut de l'orthodoxie et deviennent coercitifs. « Quand cela arrive la tradition est appauvrie par la suppression de possibilités de vie bonne autres que celles qui sont jugées orthodoxes »³⁸. Nous retrouvons ici de façon plus détaillée le cas présenté par Daniel Weinstock *Group Rights : Reframing the Debate*, dans le séminaire *Pluralisme et démocratie* (CERSES 2004-2005), des Juifs homosexuels dont le droit et le prix de sortie (*exit*) de leur communauté orthodoxe, il-

³⁶ *Ibid.*, p. 83.

³⁷ Voir notamment B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Harvard University Press, 2000, le passage consacré au pluralisme universaliste, p. 114-141. « Étant donné les grandes différences dans l'histoire, les traditions et la culture morale, il est inévitable et désirable que des sociétés différentes interprètent, établissent des priorités et réalisent des valeurs morales différemment et les intègrent selon leurs propres structures morales, simples et complexes, convenablement révisées », p. 141. Il semble assumer les positions de Kekes, bien qu'il ne le cite qu'une seule fois.

³⁸ *Ibid.*, p. 84.

libérale, ne résout rien. Il vaudrait mieux en effet que ces communautés puissent être plus ouvertes au pluralisme.

Un point délicat reste encore à aborder qui porte sur les types d'engagements. Il n'est pas sans conséquence pour les relations entre individu et communauté, afin de ne pas réduire Kekes à un conservateur³⁹ qui s'en remettrait aux seules traditions. L'individu engagé dans une tradition peut imiter les autres membres, réagir spontanément devant les situations nouvelles, mais aussi être plus réflexif, analytique et critique vis-à-vis des règles de sa tradition. Il ne pourra pas observer toutes les conventions variables appliquées aux valeurs secondaires. D'ailleurs, il est rare que les conceptions de la vie bonne d'un individu soient complètement formées, jusqu'au niveau des sous-ensembles des conventions variables.

On peut distinguer trois types d'**engagements** qui déterminent à la fois les valeurs des individus et l'importance qu'ils attribuent à une valeur particulière : **engagements de base, engagements conditionnels et engagements flottants**⁴⁰. Les premiers sont les fondations de notre conception de la vie bonne. On éprouve de la honte, de la culpabilité ou du remords quand on viole ces convictions⁴¹. Les engagements conditionnels sont liés aux devoirs de tous les jours attachés à sa profession, son rôle d'époux, de parent, d'ami⁴². Les engagements flottants concernent la politesse, la convivialité, le style personnel, « ce qui est plus de la forme que du contenu »⁴³. Ces engagements sont les aspects les plus visibles et les plus facilement observables pour ce qui touche notre conception de la vie bonne.

Jusqu'à présent nous avons compris que les conflits entre valeurs incommensurables et incompatibles que rencontre l'individu, concernent surtout des valeurs secondaires, puisque les valeurs premières devraient être garanties par les traditions et leurs ressources. Ces trois types d'engagements nous aident à classer les valeurs selon leur importance pour notre conception de la vie bonne. On pourra alors envisager deux types de solutions : la première opte pour la valeur dont la réalisation pourrait permettre en même temps de posséder d'autres valeurs qui sont, tout aussi importantes ou plus

³⁹ Cf. Par exemple la critique de G. Crowder, *Liberalism & Value Pluralism*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ Cette distinction importante n'est pas mentionnée par Crowder dans sa critique.

⁴¹ Kekes reconnaît que ces engagements de base n'existent pas chez tout le monde, *The Morality of Pluralism*, *ibid.*, p. 87.

⁴² Cf. F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford University Press, 1927, Essay 5.

⁴³ Sollicitant Hume et Austen, Kekes met la civilité dans cet ensemble. Hume parle « d'une sorte de moindre moralité » dans *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, éd. par L.A. Selby-Bigge, Oxford Clarendon Press, 1961, p. 209. Jane Austen, parle de « civilité, juste un peu moins que les devoirs de la vie » dans *Sense and Sensibility*, nouvelle éd., Penguin, 1969, chapitre 46. Ce qui mérite un débat au regard de la séance du séminaire *Pluralisme et démocratie*, consacrée par Patrick Pharo à la civilité. Tout dépend ce qu'on appelle civilité. S'agit-il de la politesse, de la courtoisie ou de quelque chose de plus essentiel dans le traitement des autres personnes et pour la vie en société ?

Kekes a classé le respect au niveau des valeurs premières et il lui accorde une place vitale pour la vie en commun au titre des valeurs secondaires procédurales. Il reconnaît que la civilité ou la politesse est l'aspect le plus visible parmi les trois formes d'engagement.

importantes ; la seconde, consiste à essayer de découvrir un équilibre entre valeurs. Ceci est possible quand des valeurs ne sont pas totalement incompatibles, et quand des compromis sont envisageables ⁴⁴.

II. — CONSIDÉRATION INTERMÉDIAIRE

Le pluralisme moral des valeurs tel qu'il est conçu par John Kekes, est souvent reconnu comme une contribution majeure sur le sujet, même chez ses détracteurs comme Crowder, qui s'en prend surtout aux implications politiques que Kekes tire de son pluralisme moral. Nous y reviendrons dans notre conclusion.

Cet essai a réussi à défendre un pluralisme cohérent. Pourtant, nous indiquons quelques limites, que nous espérons pouvoir contribuer à dépasser dans la suite de l'article.

Kekes restreint son pluralisme des valeurs ⁴⁵ à des types de conflits très particuliers. Il privilégie des conflits qui surviennent pour une personne qui souhaite pouvoir réaliser deux (ou plus) vraies valeurs incompatibles et incommensurables, en ayant une attitude appropriée à leur égard. Il écarte donc d'autres types de conflits possibles :

1) les conflits entre deux personnes qui veulent quelque chose qui a de la valeur et qui ne peut être partagé, comme un poste par exemple ; les cas où deux personnes ne sont pas d'accord à propos d'une question, comme l'avortement ; les cas où deux personnes ordonnent différemment la même valeur, comme la prospérité ;

2) les conflits, dont on fait souvent l'expérience, entre ses obligations et d'autres possibilités qui sont tentantes ;

3) les conflits entre les divers moyens ⁴⁶ pour réaliser une valeur ;

4) les conflits entre certains individus et leurs institutions ⁴⁷.

Ensuite, nous pouvons interroger la limitation du pluralisme moral aux questions des valeurs. Si certains philosophes ou sociologues leur accordent une place importante (Scheler ⁴⁸, Nagel ⁴⁹, Stocker ⁵⁰, Pharo ⁵¹, Veca ⁵²), d'autres se montrent sceptiques

⁴⁴ Mais alors, Kekes ne se rapproche-t-il pas des solutions monistes ? Pour l'étude du compromis dans le cadre du pluralisme, voir M. Benjamin, *Splitting the Difference*, University of Kansas Press, 1990.

⁴⁵ Malgré quelques exceptions quand il parle des valeurs ou groupes de valeurs qui s'imposent et qu'il y ajoute des principes.

⁴⁶ La mention de cette exclusion nous paraît très discutable puisque Kekes qualifie certaines valeurs procédurales d'instrumentales. *The Morality of Pluralism*, *ibid.*, p. 204.

⁴⁷ Les solutions préconisées par Kekes que nous avons présentées, permettraient à notre avis de résoudre certains de ces conflits.

⁴⁸ M. Scheler, *Le formalisme et éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, *op. cit.*, par exemple, p. 40 et 43.

⁴⁹ T. Nagel, « The Fragmentation of Values », in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

⁵⁰ M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

⁵¹ P. Pharo, *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Gallimard, 2004.

(Ogien⁵³). Sans trancher, il me semble que les liens à établir entre les valeurs et les pratiques, au niveau motivationnel, descriptif ou justificationnel, ou encore leur rôle dans les théories morales, restent une question fort débattue.

L'ouvrage de Kekes laisse dans l'imprécision la façon d'arbitrer entre valeurs premières et valeurs secondaires. Les efforts pour ordonner les valeurs dépendent finalement de trois types de considérations assez sommaires : de leur importance pour la vie bonne (pour un individu dans une communauté susceptible d'être critiquée), selon trois types d'engagements, et en reconnaissant que certaines valeurs secondaires procédurales sont vitales, qui concernent le traitement des autres personnes. Si les arguments font souvent preuve de bon sens, on pourrait vouloir espérer des règles minimales pour conduire les évaluations. Avec ce genre de préoccupations, nous nous approchons d'un autre type de pluralisme moral, celui qui existe au niveau des théories morales, que nous aborderons dans notre quatrième partie.

Un autre philosophe pluraliste des valeurs déjà évoqué, George Crowder, énonce un point important pour restreindre le pluralisme à celui des valeurs, en excluant la question des croyances. Selon lui, le pluralisme des valeurs n'est pas « la pluralité des croyances, l'idée selon laquelle différentes personnes ou différents groupes de personnes croient des choses différentes [...], le sens habituel attaché au mot pluralisme dans la théorie politique contemporaine »⁵⁴. Partisan de la défense d'un pluralisme moral, comme théorie méta-éthique à propos « des valeurs morales et non morales », il prétend que la vraie nature de la moralité est indépendante de ce « qu'il arrive que les gens croient ». C'est précisément « la pluralité des croyances qui conduit immédiatement à la guerre de religion »⁵⁵.

Or, il nous semble que cette crainte n'a pas lieu d'être, d'autant plus que nous voyons mal comment Crowder peut éviter la question des croyances pour répondre aux jugements pratiques, quand il défend un pluraliste perfectionniste libéral, dans une ligne proche de celle de Raz⁵⁶ et Macedo⁵⁷ pour aboutir à la nécessité d'une autonomie bien développée, reposant sur certaines vertus⁵⁸, permettant d'effectuer des évaluations fortes.

⁵² S. Veca, *Éthique et politique*, PUF, 1999.

⁵³ Voir R. Ogien, *La Panique morale*, Grasset, 2004, « Ce n'est pas la première fois, bien sûr, qu'un courant d'antithéorie se répand en philosophie morale (avant de refluer, comme ce fut le cas de l'existentialisme qui a pratiquement disparu) ou des « philosophies de la valeur », dont plus personne ne se souvient », p. 199.

D'ailleurs il n'a pas besoin de valeurs, comme l'autonomie ou encore l'impartialité, pour « fonder » son éthique minimale, trois principes lui suffisent, considérés comme les « éléments centraux d'une morale laïque », car ceux-ci sont neutres à l'égard des conceptions de la vie bonne, *ibid.*, p. 45.

⁵⁴ G. Crowder, *Liberalism & Value Pluralism*, Continuum, 2002, p. 3.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10. Ce renversement est assez curieux, pour ceux comme M. Weber et J. Habermas qui estiment que la « guerre des dieux » serait liée aux valeurs.

⁵⁶ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

⁵⁷ S. Macedo (éd.), *Deliberative Politics: Essays on Politics and Disagreement*, Oxford University Press, 1999.

⁵⁸ Il retient : la générosité, le réalisme, la flexibilité, l'attention.

En effet, il se fait l'avocat d'« un raisonnement pratique pluraliste », capable de déterminer les choix qui « sont possibles et ceux qui ne le sont pas »⁵⁹.

Au contraire, nous pensons qu'un pluralisme épistémique peut très bien être défendu en cas de conflits qui concernent les croyances. Il se distingue d'autres positions comme le scepticisme, le relativisme indifférentiste, le monisme ou encore le syncrétisme, comme nous allons le voir maintenant.

III. – PLURALISME ÉPISTÉMIQUE

Le pluralisme épistémique et substantiel s'intéresse plus particulièrement à la pluralité des croyances qui concernent la vérité⁶⁰. La confrontation à une variété discordante de positions peut provoquer au moins quatre réactions qui nous permettent de dresser une liste de réponses concurrentes au pluralisme et de contribuer ainsi à le caractériser.

La première est le **scepticisme**, selon lequel aucune position ne doit être acceptée et ne peut être justifiée. La deuxième est le **syncrétisme** selon lequel toutes les positions devraient être acceptées. Toutes celles qui semblent discordantes seraient pourtant justifiées et elles pourraient être conjointes et juxtaposées. La troisième est l'**indifférentisme relativiste** selon lequel seule une position devrait être acceptée, fondée non pas sur des raisons convaincantes, mais sur des considérations comme le goût, les inclinations personnelles, les traditions sociales, ou d'autres motifs manquant de base rationnelle. La quatrième est le **perspectivisme rationaliste ou contextualiste**⁶¹, qui défend une seule position, dont l'acceptation dépend de raisons convaincantes, bien que ces bases diffèrent selon les groupes, les lieux ou encore les écoles.

Comment le pluralisme peut-il se distinguer et répondre aux trois premières attitudes pour converger avec la quatrième ?

Contre la première, déjà ancienne⁶², et que l'on peut caractériser par un manque de prise de risque, le pluralisme ne refuse pas de discerner et d'affronter la controverse en entrant dans la discussion. Le pluraliste est d'avis que nous n'avons pas d'autre possibilité que de faire du mieux que nous pouvons, avec ce qui est à notre disposition. Le fait que d'autres personnes soient d'accord avec nous, dans le cas du *consensus* par exemple, n'est pas une garantie suffisante. Inversement, si les autres ne sont pas

⁵⁹ Crowder, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁰ Nous pourrions distinguer ici entre une pluralité de visions et une pluralité de versions, l'une induisant qu'il y aurait des vérités différentes et incompatibles et l'autre des opinions incompatibles interprétant une même vérité monolithique.

⁶¹ C'est la position défendue par Nicholas Rescher, qui est pluraliste. N. Rescher, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford University Press, 1993.

⁶² On la trouve déjà chez le présocratique Xénophane de Colophon. Voir G.S. Kirk, J.F. Raven et M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, (1983) deuxième éd., Cambridge University Press, 2000.

d'accord avec nous, cela ne constitue pas un signe d'erreur suffisant. Le sceptique d'une certaine façon refuse l'enquête et la prise de décision⁶³.

Le syncrétiste, contrairement au sceptique, est enclin à virtuellement tout accepter. S'il partage avec le sceptique une forme d'égalitarisme, il tente de se hisser au-dessus de la querelle des doctrines en conflit refusant de prendre position en faveur de l'une ou de l'autre. Il faudrait toutes les garder en suspendant son jugement, car elles constituent « la somme de notre connaissance sur le sujet »⁶⁴. Le syncrétisme rejette le principe de non-contradiction. Il est lui aussi très ancien puisqu'on le trouve déjà chez Sénèque, puis chez Nicolas de Cuse, Averroès, et qu'il est repris de diverses façons par Hegel, Marx, Ortega y Grasset et Feyerabend. Cette position n'est pas synthétique, puisqu'elle est un peu comme une grande bibliothèque, composée de livres discordants, dont chacun a sa consistance et sa structure propre⁶⁵. Au contraire l'effort de synthèse adopte un point de vue particulier pour coordonner les positions discordantes dans un ensemble plus vaste et organisé. Comme pour le scepticisme, le syncrétisme en acceptant toutes les positions et en suspendant son jugement, refuse d'entrer dans la discussion et la controverse. Le pluraliste au contraire s'engage et choisit. La contemplation n'est pas suffisante pour résoudre les problèmes pratiques et cognitifs qu'il rencontre.

La distinction entre pluralisme et indifférentisme est beaucoup plus délicate. Elle nous permettra de nous rapprocher des situations concrètes que nous connaissons face aux désaccords impliquant une pluralité de positions. Nous pouvons considérer les réponses possibles à deux questions, proposées par Nicholas Rescher. Nous considérerons tout d'abord ses réponses, en y apportant quelques amendements en note et en conclusion de cette partie :

Q.1. Devant une question controversée, combien de possibilités sont plausibles dans le sens où elles méritent d'être **considérées** et peuvent servir à la délibération ?

Q.2. Parmi ces possibilités, combien sont acceptables dans le sens où elles méritent l'accord et d'être **adoptées** ?⁶⁶

Le sceptique répond par la négative à la seconde question⁶⁷, à l'opposé du syncrétiste qui adopte toutes les réponses pour la seconde question. Le moniste absolutiste ne voit qu'une réponse possible à chacune des deux questions.

Une autre possibilité est celle du préférentialisme irrationnel, ou plus couramment du relativisme. Il dira qu'on doit choisir parmi les positions, mais sur la base de goûts,

⁶³ Voir Rescher N., *Scepticism*, Oxford University Press, 1983 ; Kekes J., *A Justification of Rationality*, Albany New York, 1976.

⁶⁴ S.C. Pepper, *World Hypotheses*, Berkeley University Press, 1942, p. 342.

⁶⁵ Pour user d'une image contemporaine, Internet se rapprocherait de cette position.

⁶⁶ La prise en compte de ces deux questions nous permettrait d'aller plus loin que la présomption de valeurs dont parle Charles Taylor dans son fameux article *Multiculturalism and « Politics of Recognition »*, Princeton University Press, 1992, et certaines théories de la reconnaissance.

⁶⁷ On pourrait y ajouter le nihiliste qui refuserait de répondre même à la première question.

d'habitudes, d'inclinations, d'influences de personnes qui font autorité. Il défend que parmi toutes les positions une seule est choisie sur la base de facteurs non rationnels⁶⁸, mais de facteurs psychologiques, éducatifs ou idéologiques, ou encore de coutumes sociales. Cette position ne répond qu'à la seconde question, par une seule possibilité. À l'inverse, selon Rescher, le pluralisme ne répondra qu'à la seconde question⁶⁹ par deux positions possibles ou plus. Son pluralisme est alors qualifié de « pluralisme doctrinal » par le relativisme indifférent à la question des bonnes raisons⁷⁰. Par contre ce pluralisme reconnaît que les autres personnes sont situées dans des contextes divers, appuyés sur des enquêtes⁷¹ rationnelles, et qui sont différentes par les données, les méthodes, ainsi que les expériences. Ce pluralisme est compatible avec un rationalisme doctrinal si ce dernier accepte de considérer les bonnes raisons et ne s'en remet pas aux seuls facteurs externes. L'exploitation d'expériences différentes peut conduire des gens rationnels dans des directions différentes.

Rescher poursuit avec la question pratique de l'attitude à adopter devant des positions différentes de la nôtre, pour établir une liste de quatre réactions possibles :

1. N'en accepter aucune, la nôtre y compris. 2. Ne retenir que la nôtre. 3. En accepter plusieurs et les conjindre. 4. Se hisser au-dessus du conflit en ayant recours à l'observateur idéal, l'homme sage des stoïciens, l'agent rationnel des économistes ou d'autres types d'idéalisations.

Il rejette la première et la troisième comme nous l'avons montré à l'occasion du scepticisme et du syncrétisme. Il en fait de même avec la quatrième jugée utopiste. Seule la deuxième reste praticable : « avoir le courage de ses convictions et se tenir debout avec ses propres armes »⁷². Le pluraliste bien qu'il accepte une grande variété de positions possibles comme étant accessibles à tous, abstraitement parlant, juge comme plausible le fait d'évaluer avec soin sa position particulière et de la considérer comme rationnellement supérieure. « Chaque penseur, chaque école est obligé de tenir une position fortement négative envers ses concurrents, déplorant leurs normes, déclassant leurs valeurs, n'aimant pas leurs présupposés, passant outre leurs affirmations »⁷³. Ce type de pragmatisme épistémique suggère que comme il « existe plusieurs bonnes manières d'appréter la nourriture ou d'éduquer les enfants ou d'organiser les sociétés, il pourrait y

⁶⁸ Il conviendrait ici de préciser ce terme pour ne pas trop réduire les éléments qui suivent.

⁶⁹ Nous pensons qu'il est possible de répondre également pour la première question comme nous le verrons dans la quatrième partie. Pour se contenter du domaine moral, il est possible d'évaluer différemment en restant rationnel.

⁷⁰ Voir N. Rescher, *ibid.*, p. 100.

⁷¹ Un mouvement inverse est vrai également. Des expériences partagées peuvent déboucher pour des personnes rationnelles à des conclusions différentes. Il en est de même pour des valeurs semblables qui peuvent être interprétées de façon différentes comme nous l'avons vu chez Kekes.

⁷² *Ibid.*, p. 102.

⁷³ *Ibid.*, p. 108. Nous comprenons mal cette nécessité de déclassement de la position des autres, comme nous le développerons dans notre conclusion. Au contraire, quelque chose comme le principe de charité davidsonien, D. Davidson, *Actions et événements*, (1970), PUF, 1993, p. 297, 383, ou toutes les sociologies compréhensives, notamment simmeliennes ou dilthéennes, nous semblent plus fécondes.

avoir de la même façon plusieurs manières pour mener les « affaires » cognitives »⁷⁴. Le rationalisme perspectiviste ou contextualiste, défendu par Rescher, est une position préférentialiste qui combine une reconnaissance pluraliste de différentes positions, avec l'exigence qu'un choix individuel sensé parmi celles-ci n'est pas indifférent. Bien au contraire, l'individu est contraint par les indications mises à l'épreuve de son expérience qui lui fournissent les preuves et les critères évaluatifs pour effectuer un choix rationnel. Son ouverture d'esprit ne veut pas dire que son esprit est vide (*cf.* l'expression *openminded is not empty headed*). Le pluralisme défendu ici est compatible avec un engagement rationaliste, puisqu'il affirme que si on abandonne la poursuite de sa vérité, on abandonne la recherche de la vérité, car on ne peut accéder à cette dernière que par la médiation de ses idées à son propos. Le fait que des personnes situées dans des contextes différents résolvent leurs problèmes de façons différentes, n'invalide pas la raison mais est au contraire il constitue l'une de ses exigences. Un pluraliste pourra alors acquiescer quand d'autres pensent différemment de lui sans pour autant accepter leurs vues et abandonner sa position.

Ce type de pluralisme va donc plus loin dans ses exigences que la position de Richard Bellamy, présentée dans ce dossier ou d'autres défenseurs du compromis ou du *modus vivendi*, « baissant plus vite la garde » devant la question de l'enquête ou de la quête de la vérité.

Rescher a bien su distinguer le pluralisme d'autres attitudes devant les conflits cognitifs. De plus il donne de bonnes raisons pour lesquelles des êtres rationnels ne procèdent pas forcément aux mêmes évaluations. Il va même plus loin, en indiquant quelques effets pervers du *consensus* dans la quête de la vérité et en lui préférant un autre type d'accord, l'acquiescement à la divergence, qui ne veut pas dire que l'on change son opinion. Au contraire, cela constitue une exigence de tolérance⁷⁵ supérieure, car il faut être capable de s'engager dans une discussion et de reconnaître que d'autres peuvent avoir de bonnes raisons de croire différemment⁷⁶.

En s'approchant plus du détail de l'évaluation, on peut dire que Rescher est plus réaliste que Crowder qui excluait d'emblée les croyances. Il nous faut pourtant continuer, et avancer notre critique principale à son égard et d'une certaine façon également à Rescher. Avant d'être en partie dépendant du contexte, le pluralisme se situe au niveau même des « linéaments » de l'évaluation, des choix inévitables à faire, des nécessaires bifurcations du processus évaluatif, nous pourrions dire quel que soit le contexte. Nous allons le voir maintenant, et par la même occasion présenter un autre type de pluralisme moral, celui des théories morales.

⁷⁴ Voir P. Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MIT Presse, 1991, p. 158.

⁷⁵ Voir dans ce dossier l'article de Marc-Antoine Dilhac, « Deux concepts de tolérance dans le libéralisme politique ».

⁷⁶ Le problème de la stabilité politique reste entier, pour savoir jusqu'où une société selon les conjonctures, peut ou non accepter cette tolérance exigeante. *Cf.* Sur ce point la prudence préconisée par J. Leca *op. cit.*, dans les façons d'articuler démocratie et pluralisme.

IV. – PLURALISME ET THÉORIES MORALES

Dans cette dernière section, nous allons passer de la question des valeurs en philosophie morale à celle des théories morales. Celles-ci sont des ensembles de propositions permettant d'indiquer ce qui est bien ou mal, juste ou injuste ⁷⁷. Ces propositions sont censées être toutes compatibles entre elles et dérivées d'un ou de plusieurs principes ⁷⁸. Les pluralismes moraux sont majoritairement des pluralismes des valeurs. Or, il peut exister une autre place pour le pluralisme. Plusieurs principes peuvent apparaître au sein d'une théorie morale. « Il y a toujours différentes manières de développer une théorie donnée. Les théories fondationnalistes commencent toujours avec une idée simple et centrale ou une affirmation de base ; mais, quand la théorie se met en place, des choix nombreux doivent être faits et ils conduisent inévitablement à une formidable explosion du nombre de possibilités différentes. Je pense qu'il est juste de dire qu'il est rare que nous n'ayons à explorer que quelques versions différentes pour une théorie » ⁷⁹.

A. – *Raisonnement pratique formel*

Nous allons reprendre la question du raisonnement pratique, précédemment évoqué. En l'approfondissant, nous voyons que les valeurs ne sont pas les seuls éléments entrant en jeu, à côté des moyens. L'objet de tout jugement pratique est d'évaluer, de mesurer si possible, des actes, des états et des moyens selon des normes pour pouvoir arriver à des conclusions sur ce qui est admirable, utile, digne de valeur, par exemple. En généralisant méthodiquement les jugements pratiques on peut espérer arriver jusqu'au niveau de la construction d'une théorie morale.

Or, le type de jugement qu'est le raisonnement pratique incorpore une référence nécessaire à une fin, basée sur ce que Rawls appelle une théorie fine du bien ⁸⁰. Toute théorie morale, de la valeur, de la conduite juste, ou encore de la vertu comporterait un jugement fin non moral de la valeur. Ce lieu constitue une première possibilité pour le pluralisme.

Supposons maintenant que les théories des valeurs se trompent en assumant que le fin ultime de tout raisonnement pratique est la réalisation d'une valeur ou d'un type de

⁷⁷ Voir par exemple Ruwen Ogien, auteur de l'un des rares articles en français sur les théories morales, « Théories anti-théories », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire de philosophie morale*, 3e éd. 2003, p. 1605-1612. Il estime qu'il n'y a que deux théories morales complètes, le déontologisme kantien et le conséquentialisme. Voir R. Ogien, *La Panique morale*, *op. cit.*, p. 72.

D'autres auteurs en comptent davantage. Voir L. C. Becker, « Places for Pluralism », *Ethics*, Vol. 102, p. 707-719 ; J. Rachels (éd.), *Ethical Theory*, Oxford University Press, 1998 ; P. Railton, *op. cit.* ; L. M. Hinmann, *Ethics. A pluralistic Approach to Moral Theory*, University of San Diego, 1998.

⁷⁸ La possibilité d'un pluralisme à ce niveau est présentée dans S. Kagan, *Normative Ethics*, Westview Press, 1998, p. 80-81, 141-143, 294-300.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 300.

⁸⁰ Becker, « Places for pluralism », *op. cit.*, p. 710.

valeurs. Nous pourrions alors reconnaître au moins deux autres types de fins aussi fondamentales et qui constituent le jugement pratique. Premièrement, nous avons la classe des **nécessités** pratiques, à savoir les éléments d'un raisonnement pratique moyens-fin qui jouent un rôle important dans la délibération, indépendamment des considérations de valeurs. Ces nécessités qui peuvent être la vie, la conscience ou la capacité à vouloir et à choisir, sont présupposées dans tout projet. Deuxièmement, nous devons reconnaître la notion de norme ou d'idéal implicite dans les propriétés et les fonctions d'un objet, d'une pratique ou d'une personne, pour évaluer leur **excellence**.

Au niveau formel, pour tout raisonnement pratique nous pouvons donc distinguer diverses possibilités, selon qu'on a une théorie de la fin comme valeur uniquement et que celle-ci est unitaire ou pluraliste, ou selon qu'on accepte d'autres éléments du même niveau que les valeurs, comme les nécessités pratiques et l'excellence.

B. — *Raisonnement pratique substantiel*

Les opportunités pour le pluralisme sont plus nombreuses avec les niveaux à prendre en compte dans le cas du raisonnement pratique substantiel. On peut en distinguer quatre : le premier concerne la pluralité des fins et leurs conflits potentiels, le second concerne la rationalité du choix de celles-ci en impliquant diverses théories de l'autonomie et de la délibération, le troisième est relatif à l'ordonnement et au point de vue moral, et le quatrième aborde les concepts et les principes moraux fondamentaux.

1) Nous avons à assembler les **fins substantielles**. La probabilité qu'elles entrent en conflit est très élevée. Toutefois on pourra défendre une théorie causale du comportement qui pourra prétendre que ces aspirations diverses peuvent être comprises comme le produit du même processus opérant dans divers contextes.

2) Un autre choix théorique survient alors relatif à la **rationalité** dans la sélection des diverses fins, et qui concerne **l'autonomie, la motivation, les processus délibératifs et la croyance**. On peut se demander en effet jusqu'à quel point les fins de l'agent dans le raisonnement pratique sont indépendantes des circonstances, des conséquences et du comportement des autres agents. La théorie défendue peut être individualiste, comme celle de l'utilitarisme ou du choix rationnel. À l'inverse, une théorie non individualiste qui rejette cette version du sujet « encapsulé » imagine un milieu où les agents sont liés entre eux par des relations principalement internes. Pour ce qui concerne la théorie implicite relative aux motivations, elle peut être unitaire, tenant que la rationalité substantielle est la même pour tous les agents et que les différences peuvent s'expliquer causalement par des conditions différentes du développement cognitif⁸¹. La majorité des théories morales semblent implicitement endosser cette théorie, comme l'économie néoclassique et la théorie du choix rationnel. À l'inverse, on peut défendre une théorie pluraliste prétendant qu'on ne peut peut-être pas répondre de façon non arbi-

⁸¹ Voir sur ce point Becker, *op. cit.*, p. 714.

traire pour ce qui concerne une notion substantielle de motivation rationnelle ou une croyance.

Ces deux premières phases entre choix des fins et théories de la rationalité implicites laissent toutes les deux une place pour une version unitaire, une version pluraliste couverte par une explication causale et une version radicalement pluraliste.

3) On aborde alors la possibilité ou non du classement des fins et donc de leur hiérarchisation. Pour ce faire on peut adopter un point de vue moral ou non moral⁸² qui permet d'organiser la délibération et ensuite de construire un ensemble de principes ou de normes pour raisonner sur les cas. Ce lieu qui est central pour les théories morales, offre de nombreuses opportunités pour le pluralisme. Ce dernier considère diverses tentatives pour fixer ce point de vue moral. Il peut être impartial, de principe, bienveillant universel⁸³, altruiste rationnel, ou, à l'inverse égoïste. On peut à ce stade refuser d'identifier un seul point de vue comme « moral ». Dans le cas de l'adoption d'un seul point de vue, le pluralisme invite à reconnaître que ce choix est arbitraire.

Selon que l'on choisit ce point de vue moral, il peut être soit pluriel et fruit d'un choix unique, toujours justifié par la référence aux circonstances de l'agent, soit unitaire, selon une conception générale ou spéciale, ou encore radicalement pluraliste. Dans ce dernier cas, le choix arbitraire pour l'adoption de ce point de vue est reconnu.

4) Finalement, on doit affronter le choix des **concepts et des principes moraux fondamentaux**. Les théories éthiques se divisent classiquement entre celles qui sont téléologiques (si pour la poursuite d'une fin, elles sont orientées d'abord vers les valeurs ou les conséquences d'un acte, d'une règle, d'un trait de caractère), celles qui sont déontologiques (par conséquent elles s'intéressent aux conditions de la conduite juste selon les devoirs, les droits ou encore l'intégrité), ou encore celles qui sont appelées éthiques de la vertu. Un premier type de pluralisme peut exister entre ces théories, un deuxième type au sein de chacune des théories, à côté des versions monistes de chacune d'elle⁸⁴. Une troisième version de pluralisme, mixte, choisit au sein de chacune de ces théories les éléments importants, comme les valeurs, les exigences et l'excellence par exemple, avec deux possibilités selon que la structure est unitaire ou pluraliste avec des problèmes de priorité. Nous pourrions finalement reconnaître que le pluralisme n'est pas simplement une épreuve pour les théories morales, mais leur condition d'existence.

⁸² Par exemple des points de vue économiques, juridiques, politiques, esthétiques ou psychologiques.

⁸³ Voir par exemple, K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, 1958.

⁸⁴ Voir Railton, *op. cit.* qui propose des théories à moyenne portée, issues de théories morales monistes comme l'utilitarisme ou le kantisme, qu'il qualifie d'hétérodoxes par rapport à celles-ci. Il mentionne à ce titre le kantisme de Rawls ou de Scanlon. Plus audacieux encore, Thomas Hill propose une version pluraliste de Kant. Voir « Kantian Pluralism », *Ethics*, Vol. 102, 1992, p. 743-762.

CONCLUSION

La visée principale de cet article était de rendre compte du pluralisme moral. Nous avons essayé d'en montrer certaines versions. La première, la plus courante, porte sur le pluralisme moral des valeurs. Le pluralisme moral situé au niveau des théories morales a été introduit alors qu'il nous fallait nous approcher du détail des évaluations, notamment par le biais du raisonnement pratique. Nous avons montré que pour ce dernier, il nous semblait difficile de faire l'impasse sur la question des conflits de croyances, en face desquels un pluralisme épistémique est possible, distinguable d'autres positions comme le monisme, le syncrétisme, le scepticisme et bien sûr le relativisme, très répandu. Nous pourrions donc nous arrêter là.

Pourtant, les diverses positions présentées, ne serait-ce que celles qui sont strictement pluralistes, ont des conséquences pour la philosophie politique ou plus largement pour la politique. Ces conséquences peuvent d'ailleurs être différentes pour une même philosophie morale. Nous entendons conclure brièvement avec les conséquences politiques de ces divers types de pluralismes, comme nous l'avions indiqué au début de la considération intermédiaire, en essayant d'abord de montrer la convergence qui existe entre philosophie morale et philosophie politique⁸⁵.

Plusieurs problèmes rencontrés dans la région de la philosophie morale et de la théorie morale sont à l'origine, ou du moins se retrouvent au niveau de la théorie politique. Jean Leca dans son article de 1996 le reconnaissait, sans pouvoir s'y attarder. Les débats sur le multiculturalisme, l'intégration, la tolérance, le réalisme politique, le pragmatisme diplomatique, ou encore la justification de la démocratie libérale et ses critiques, peuvent être reliés aux débats sur le pluralisme moral et en théorie morale, à propos du relativisme, de la pluralité des vertus, des fins et des valeurs ou au contraire de leur unité, de l'objectivité de ces dernières, des conflits de principes pour une conduite juste, du point de vue moral pour le jugement, ou encore des différents jugements sur le bien humain et sur la vie bonne.

Le lien entre théorie politique et théorie morale est complexe et controversé. Une forme de relativisme moral peut très bien servir comme argument en faveur du libéralisme ou, au contraire permettre d'en indiquer les limites. Dans le premier cas, comme on affirme qu'il existe plusieurs formes de vie bonne différentes, on en déduit que l'État doit être neutre à leur égard. À l'inverse, si notre mode vie est bon comme n'importe quel mode de vie, alors nous ne sommes pas obligés de le changer et de l'accommoder avec celui de nouveaux membres et avec de nouvelles idées.

⁸⁵ Ce n'est ici qu'un début de réflexion. Nous devrions discuter des contraintes qui sont propres à l'une ou à l'autre, ne serait-ce que pour ce qui concerne la séparation entre le privé et le public, les raisons qui peuvent valoir publiquement et celle qu'on peut choisir de donner ou au contraire qu'on refuse même d'entrevoir au nom de la protection de sa sphère individuelle.

Un mode d'accord, comme l'acquiescement à la différence, que nous avons présenté, est assez facile à défendre, à la différence du *consensus* qui est finalement assez rare. Beaucoup d'interactions sont possibles entre individus rationnels, tels qu'ils sont présentés chez Rescher, vivant dans une société pluraliste et qui essaient de comprendre, sans avoir jamais passé de *consensus* avec d'autres en cas de conflits. De plus, s'il n'est pas causé de tort à autrui et que les divergences sont restreintes, on peut accepter que ce soit vivable. Nous pourrions nous accommoder de ses premières conclusions pour la vie politique. Toutefois, nous devrions atténuer certaines affirmations un peu guerrières, comme « chaque penseur, chaque école est obligé de tenir une position fortement négative envers ses concurrents, déplorant leurs normes, déclassant leurs valeurs, n'aimant pas leurs présupposés, passant outre leurs affirmations », qui risqueraient de caricaturer la position des autres.

Nous pouvons montrer également les liens qui existent entre morale et politique, avec les conclusions que tire John Kekes de sa présentation du pluralisme moral pour faire une critique du libéralisme politique. Celles-ci sont opposées à celles de George Crowder qui est largement d'accord avec le pluralisme moral de Kekes, mais qui propose, comme d'autres, un pluralisme libéral. Comme on pouvait s'y attendre, Kekes ne peut accepter qu'une valeur ou un groupe de valeurs ne l'emporte sur les autres. Ce serait être quasi-moniste. Or, les libéraux, pluralistes ou non, accordent une priorité à une valeur ou un groupe de valeurs. Ils sont donc moins radicaux et en ce sens la rencontre entre le libéralisme et le pluralisme est contingente.

La distinction entre valeurs substantielles et valeurs procédurales, apparaît quelquefois dans le texte de Kekes et elle mérite qu'on s'y arrête à nouveau. Les premières sont des vertus, des idéaux, des biens intrinsèques propres à des conceptions particulières de la vie bonne. Les secondes régulent la poursuite des premières selon des règles, des principes pour résoudre les conflits, distribuer des ressources, protéger des personnes ou encore établir des priorités parmi les valeurs substantielles. Plus loin Kekes écrit que les valeurs substantielles ont une valeur intrinsèque, alors les valeurs procédurales sont purement instrumentales⁸⁶. En acceptant cette distinction qui pourrait aller dans le sens de la priorité à accorder à la justice des procédures sur les conceptions du bien, nous pouvons nous demander si Kekes est devenu libéral ? Il n'en est rien. Un vrai pluralisme politique serait hospitalier à un éventail de valeurs encore plus grand qu'un libéralisme politique selon lui. Les libéraux sont inconséquents, puisqu'ils prétendent être pluralistes et qu'en même temps, ils accordent une priorité à certaines valeurs⁸⁷, variables selon les auteurs, comme la liberté, l'égalité, l'autonomie, « la protection des Droits de la personne humaine, ou la justice rawlsienne », ayant la priorité sur d'autres valeurs comme la prospérité, la solidarité sociale, ou encore l'ordre⁸⁸. Or, ces valeurs-ci pour-

⁸⁶ *The Morality of Pluralism, op. cit.*, p. 204.

⁸⁷ Ce qu'ils reconnaissent. Voir par exemple D. Dworkin, qui affirme que ce qui distingue le libéralisme du conservatisme c'est l'attachement à des principes différents, « Liberalism », dans *Public and Private Morality*, S. Hamphsire (éd.), Cambridge University Press, 1978, p. 123.

⁸⁸ *The Morality of Pluralism, ibid.*, p. 206.

raient très bien servir de valeurs procédurales dans un autre système politique. Non seulement les libéraux ne sont pas neutres puisqu'ils défendent des valeurs procédurales particulières, mais cette neutralité-là pourrait très bien être garantie par des conservateurs⁸⁹.

L'argument de Kekes est-il imparable ? Crowder qui ne cache pas ses affinités avec la défense de l'autonomie telle qu'elle est présente dans le libéralisme perfectionniste de Raz, ne le croit pas. Comme Crowder fait de Kekes un conservateur, qui aurait d'ailleurs persisté en signant son *A Case for Conservatism*⁹⁰, la raison principale qu'il donne est que les traditions ont aussi leurs valeurs qui s'imposent et leurs hiérarchies. Or, comme nous l'avons montré, la version de Kekes est beaucoup plus nuancée. Certes, il accorde une place plus importante aux traditions et aux conventions dans l'aide qu'elles peuvent fournir aux individus pour leurs évaluations, mais c'est leur conception de la vie bonne qui prime. Finalement, le perfectionnisme de Crowder n'est pas aussi éloigné de Kekes, restitué plus intégralement. On peut même accorder à Kekes un plus grand réalisme si on considère la façon dont les individus s'informent, justifient et prennent leurs décisions pour des questions dont les enjeux sont moraux⁹¹. Crowder est plus individualiste, mais prône une « éthique de la diversité »⁹² qui devrait être promue par l'État. Néanmoins, il pense en même temps que l'État doit être « approximativement [...] neutre »⁹³, c'est-à-dire promouvoir les valeurs du libéralisme, censées garantir « la meilleure forme de politique pour réaliser une conception supérieure de la vie bonne ». Kekes voudrait également que l'État ne soit pas neutre, mais pour une autre raison. Il doit garantir des conditions pour que les citoyens puissent avoir à disposition un éventail de valeurs assez large pour pouvoir en choisir quelques-unes pour constituer leur vie bonne et pouvoir gérer également les conflits entre valeurs. Reconnaisant que le détail d'une politique du pluralisme au-delà d'une neutralité⁹⁴ de l'État reste encore à écrire⁹⁵, il énumère certaines conditions qui pourraient être garanties par l'État, comme : un

⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁰ J. Kekes, *A Case for Conservatism*, Cornell University Press, 1998.

⁹¹ Il serait intéressant de considérer les décisions prises au sein du Comité consultatif national d'éthique français pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE), avec la part qui reviendrait aux arguments proprement moraux, développés partiellement selon des procédures, comme celles des théories morales évoquées, et celle qui est redevable à ce qui est considéré ici comme traditions.

La constitution du CCNE de ce point de vue a ratifié l'importance de ces dernières en garantissant qu'y soient représentées les traditions juive, catholique, protestante, musulmane et laïque, cette dernière constituant d'ailleurs la plus grande difficulté pour le choix de ses représentants.

⁹² Crowder, *Liberalism & Value Pluralism*, *op. cit.*, p. 63.

⁹³ *Ibid.*, p. 223-224.

⁹⁴ Ses arguments sont voisins de ceux de Charles Taylor qui essaie de dire en quoi il est bon pour l'ensemble des Canadiens de garantir par des aides spécifiques l'existence de deux langues dans le pays, en respectant l'égalité et l'authenticité. Les débats sur l'exception culturelle ou pour défendre des cultures moins fortes ou répandues, tels qu'ils ont pu être abordés par l'Unesco dans les années 80, portent le même type de souci. Ce qui est nouveau c'est la prise en compte de systèmes de valeurs, de traditions culturelles ou religieuses, apparemment beaucoup plus conflictuels que les langues.

⁹⁵ Kekes, *The Morality of Pluralism*, p. 214.

système éducatif qui apprendrait aux élèves que les valeurs sont plurielles et comment y faire face ; des systèmes judiciaires et législatifs qui rendent possible la résolution de conflits entre valeurs ; un système souple de conseils, religieux, laïques, culturels ou moraux, comme ceux qui sont proposés par le clergé ou des équivalents laïques, vers lequel chaque citoyen pourrait se tourner s'il le voulait dans le cas où il ferait face à des conflits de valeurs, et (également) des systèmes qui pourraient être informels pour promouvoir la tolérance et un encouragement à l'individualité. Il faudra donc de l'argent pour cela, qui pourrait venir d'un système spécifique d'impôts et les « personnes qui violeraient ces engagements [...] devraient être punies [...] ; il faudrait [donc] une cour de justice criminelle »⁹⁶.

Nous nous contenterons de deux remarques en forme de critique. La première concerne l'extension du pluralisme moral à la philosophie politique et la seconde la critique, voire la réforme possible des États.

Kekes se concentre principalement sur certains types de conflits de valeurs qu'un individu rencontre inmanquablement dans son existence. Il remonte ensuite aux traditions et finalement, très brusquement, à l'État. Sa trajectoire paradoxalement est éminemment individualiste. L'individu est la première forme concrète qui l'intéresse et qui doit pouvoir trouver son épanouissement. Pourtant, la transition de la conduite de sa vie aux attentes de l'État, pose certains problèmes. Nous voyons surgir des questions du côté de l'individu et du côté de l'État. Si nous partons de l'individu, où passera la limite entre les domaines de la moralité privée et de l'éthique publique ? Qui trace cette limite, qui est souvent mobile et provisoire ? Est-il possible de concevoir une sorte de division du travail entre ce qui concerne notre liberté de choix en tant que personne et ce qui concerne notre liberté collective en tant que citoyen ? Certaines solutions comme celle de Williams⁹⁷, sollicité par Kekes, prônant un équilibre réflexif entre moralité privée et moralité publique, est finalement tributaire d'une interprétation particulière de la nature de la politique.

Nous rappellerons que le spectre des conflits de valeurs retenu par Kekes est limité, et qu'il exclut par exemple ceux qui sont liés à la justice distributive. Or, c'est un fait que dans les démocraties actuelles, se déployant sur une large échelle, les dilemmes distributifs constituent des problèmes importants, qu'ont traités beaucoup de philosophes et d'économistes, en préconisant des solutions différentes.

L'identité individuelle et des traditions, reconnues par Kekes comme différentes, ne se retrouve-t-elle pas également au niveau d'un État ?

Comme chez Rawls, nous retrouvons une limitation de la démonstration au cadre des États libéraux ; Kekes écrit même parlant anglais !⁹⁸ Cette limitation acceptée, pourquoi Kekes ne procède-t-il pas à la critique étatique, comme il avait consenti à le faire pour la comparaison entre les traditions ? Or, ce type de comparaison est souvent à

⁹⁶ *Ibid.*, p. 215. On attend le livre qui devrait détailler cette politique, pour savoir comment une telle cour pourrait opérer.

⁹⁷ B. Williams, *Moral Luck*, *op. cit.*, chap. V.

⁹⁸ *The Morality of Pluralism*, *ibid.*, p. 200.

l'œuvre dans le cadre de la construction européenne avec le procédé de *bench mark*, qui permet d'évaluer les solutions préconisées dans chaque pays pour le même type de problème, afin de retenir les meilleures.

Or, cette question s'est posée de façon plus interventionniste dans le débat à propos du traité en vue d'une constitution européenne, à propos des modes de traitements que certains apprécient dans leur pays, comme les garanties sociales, et qu'ils voudraient voir assurées pour toute l'Europe. Avec ces dernières questions, nous retrouvons les éléments mentionnés en introduction, où nous mettions en garde devant les points de départ très différents pour considérer le pluralisme, individualiste et intersubjectif ou politique et du point de vue de l'État. Ces questions se sont retrouvées dans la quatrième partie consacrée aux théories morales, avec les ontologies sociales implicites, les types de relations entre individus et groupes, par exemple. Le problème du passage entre la morale et la politique est peut-être finalement une question de subsidiarité, à savoir la recherche du meilleur niveau de résolution pour n'importe quel problème. Si Thomas d'Aquin n'était pas un grand pluraliste⁹⁹, il avait au moins le mérite de développer ce principe, la subsidiarité, qui sert encore aujourd'hui dans le cas de la construction européenne.

bernard.reber@cerses.cnrs.fr
Cerses-CNRS-Université de Paris V
45, rue des Saints-Pères
75270 Paris Cedex 06

Bibliographie

- En complément à la note 7, nous indiquons les textes suivants :
- Barry B., *Culture and Equality*, Harvard University Press, 2001.
- Benhabib S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, 2002.
- Bellamy R., *Liberalism and Pluralism*, Routledge, 1999.
- Carens J., *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Culture as Evenhandedness*, Oxford University Press, 2000.
- Cole P., *Philosophies of Exclusion : Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, 2000.
- Connolly W., *Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, (1991), 2002.
- *Why I am not a Secularist*, University of Minnesota Press, 1999.
- *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, 1995.
- Connolly W. & Tully J., *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, 1995.
- (éd.), *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge University Press, 1994.
- Crowder G., *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, 2002.
- Devaux M., *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, 2001.
- Forst R., *Contexts of Justice. Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, 2002.

⁹⁹ Le pluralisme au sein d'une théorie morale eut suffi pour lui pour la réfuter.

- Fraser N., *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Post-Socialist' Condition*, Routledge, 1997.
- Honig B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993.
- Kukathas C., « Are There Any Cultural Rights ? », *Political Theory*, Vol.20, n.1, 1992, p. 105-139
- « Cultural Rights Again : A Rejoinder to Kymlicka », *Political Theory*, vol.20, 1992.
- « Liberalism and Multiculturalism : The Politics of Indifference », *Political Theory*, vol. 26, n. 5, 1998, p. 686-699.
- *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.
- *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, 2001.
- *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2e éd.), Oxford University Press, 2002.
- (éd.), *The Rights of Minority Culture*, Oxford University Press, 1995.
- Levy J., *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, 2000.
- Mouffe C., *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000.
- Nussbaum M.C., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999.
- Okin S.M., « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », *Ethics*, Vol. 108, n. 4, 1998, p. 661-684.
- Okin S.M et alii (éd.), *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, 1999, Princeton University Press.
- O'Sullivan N. (éd.), *Political Theory in Transition*, Routledge, 2000.
- Parekh B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, 2000.
- Rorty A., « The Hidden Politics of Cultural Identification », *Political Theory*, Vol. 22, n. 1, 1994.
- Shachar A., *Multicultural Jurisdictions : Preserving Cultural Differences in a Liberal State*, Cambridge University Press, 2001.
- Taylor C., 1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995.
- Taylor C et alii (éd.), « Multiculturalism », Princeton University Press, 1994.
- Walzer M., *Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books.