

Fausse route : Le chemin vers le pluralisme politique passe-t-il par le pluralisme axiologique ?

Daniel WEINSTOCK

*Chaire de recherche du Canada en éthique et philosophie politique,
Département de philosophie, Université de Montréal*

RÉSUMÉ. — Pour certains philosophes pluralistes politiques, accepter la thèse de pluralisme des valeurs entraîne le rejet de l'**autonomie** libérale en faveur d'une forme de **libéralisme** fondée sur l'idéal de la **tolérance**. Cette idée est fautive. D'abord le pluralisme des valeurs partage avec le **relativisme** la difficulté inhérente à toute tentative de tirer une conclusion normative d'une thèse descriptive. Chercher à soutenir l'argument en comblant les prémisses manquantes montre que le pluralisme des valeurs est plus naturellement lié au libéralisme autonomiste qu'à un libéralisme fondé sur la tolérance. C'est parce que les individus doivent posséder une capacité de choix autonome pour que le pluralisme puisse les concerner.

I

Pour certains philosophes, le passage entre le pluralisme des valeurs et le pluralisme politique ne pose aucun réel problème. Pour eux, le constat étant fait que l'univers axiologique comprend une pluralité de valeurs incommensurables, la démonstration du pluralisme politique coule de source. Une philosophie politique qui tiendrait véritablement compte du pluralisme des valeurs serait selon ces philosophes nécessairement pluraliste sur le plan politique. C'est-à-dire qu'elle exigera que les normes internes des groupes qui constituent le tissu social d'une société moderne soient en large mesure tolérées lorsqu'elles divergent des normes de la société majoritaire.

Les conclusions politiques tirées par ces philosophes ne sont pas toujours les mêmes. Pour certains philosophes, la prise en compte du pluralisme est compatible avec le libéralisme, à condition que ce libéralisme privilégie la tolérance plutôt que l'autonomie. Il exigerait que l'État s'abstienne de toute intervention dans la vie interne des groupes, à condition que les membres de ces groupes aient une réelle possibilité de remettre leurs adhésions en question, sans crainte de représailles ou de sacrifices matériels¹. D'autres en tirent la conclusion plus radicale que le cadre du libéralisme est entièrement remis en

¹ Le principal défenseur de cette position est William Galston. Il la défend dans deux ouvrages, *Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 ; et *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Voir également Jeff Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000.

question par le pluralisme axiologique, et que même cette condition minimale ne saurait être justifiée dans un cadre pluraliste ². Mais ces philosophes sont unis dans leur hypothèse que le pluralisme axiologique comporte des implications politiques, et que ces implications rendent caduques les prétentions d'une théorie libérale qui mettrait l'accent sur l'autonomie individuelle, cette valeur étant révélée par le pluralisme comme étant partisane et sectaire.

C'est cette hypothèse que je voudrais remettre en question dans ce court texte. Il me semble que les pluralistes politiques qui font reposer leur défense du pluralisme sur la prémisse du pluralisme axiologique commettent (au moins) deux erreurs. La première est analogue à un sophisme naguère identifié au relativisme, et qui a été codifiée par David Hume. Elle consiste à tenter de faire découler des prémisses normatives de prémisses entièrement descriptives. La seconde est due à une confusion entre trois thèses descriptives qui peuvent toutes être qualifiées de pluraliste. La première exprime l'idée que le monde des valeurs est irréductiblement pluriel. La seconde maintient qu'il existe une pluralité de conceptions de la vie bonne. Et la troisième constate la diversité des groupes sociaux que comprennent les sociétés modernes. La justification du pluralisme politique à partir de la prémisse du pluralisme axiologique dépend de ce que ces thèses descriptives soient confondues, ou à tout le moins que la démonstration puisse être faite qu'elles entretiennent l'une avec l'autre des relations étroites. Je décrirai ces deux erreurs dans le détail, en m'attardant tout particulièrement à la seconde, avant de suggérer qu'il est beaucoup plus facile de justifier un libéralisme accordant une place essentielle à l'autonomie individuelle à partir de la thèse du pluralisme axiologique qu'il ne l'est de défendre un pluralisme « de la tolérance » accordant aux groupes sociaux de larges sphères d'autonomie collective.

II

Les pluralistes axiologiques le rappellent à l'envi : le pluralisme et le relativisme sont des positions métaphysiques complètement différentes ³. Le relativisme est une forme de scepticisme. Il affirme que les énoncés contenant des prédicats évaluatifs n'ont pas de contenu cognitif. En d'autres termes, le relativiste estime que « les goûts et les couleurs ne se discutent pas ». Par conséquent, le relativiste estime qu'il n'y a aucune raison de privilégier une valeur plutôt qu'une autre, les valeurs n'étant pas le genre d'entité qui se mesure à l'aune de la raison. Il y a des valeurs parce que, de fait, les agents humains évaluent. Mais leurs évaluations créent la valeur, plutôt que d'avoir à se mesurer à des critères indépendants ⁴.

² John Gray, *Two Faces of Liberalism*, New York, The New Press, 2000 ; et Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

³ Voir par exemple Galston, *Liberal Pluralism*, p. 5.

⁴ La meilleure défense contemporaine que je connaisse du relativisme est celle de Gilbert Harman, « Moral Relativism », in G. Harman et J.J. Thompson (eds.) *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge MA, Blackwell Publishers, 1996, p. 3-64.

Le pluraliste est au contraire un cognitiviste. Il estime qu'il existe un nombre restreint de valeurs, mais que ces valeurs ne peuvent pas être réduites à un commun dénominateur. Il est possible selon lui pour un énoncé évaluatif d'être vrai ou faux. Certains énoncés évaluatifs caractériseraient fidèlement le domaine des valeurs, alors que d'autres seraient dans l'erreur, et ce en vertu d'une réalité axiologique qui serait indépendante des préférences des locuteurs en question. Le pluraliste est donc un cognitiviste, et il peut également être un réaliste, c'est-à-dire penser qu'il existe une réalité axiologique indépendante, à laquelle nos énoncés évaluatifs auraient à « correspondre » afin d'être considérés comme vrais. Il n'est tout simplement pas un *moniste*. C'est-à-dire qu'il ne pense pas que les éléments de l'ensemble restreint des valeurs puissent être exprimés en termes d'une métavaleur. Ils seraient tout simplement *sui generis*⁵.

En tant que thèses métaphysiques, le pluralisme et le relativisme sont donc diamétralement opposés. Le relativisme est une thèse anti-cognitiviste, et donc nécessairement anti-réaliste, alors que le pluralisme est nécessairement une thèse cognitiviste (puisque'il nous faut faire intervenir des critères rationnels afin de déterminer quels sont réellement les éléments pluriels constitutifs de l'ordre axiologique), qui est par ailleurs compatible avec le réalisme.

Certains relativistes imprudents ont comme on le sait tenté de faire découler du relativisme une obligation de tolérance des différences. « Si toutes les valeurs se valent, pensent-ils, je n'ai aucune raison de vouloir imposer mes valeurs à autrui. Je dois tolérer mon prochain, quelles que soient ses valeurs »⁶. Un instant de réflexion suffit pour voir que cette conclusion n'est pas autorisée par la vérité du pluralisme axiologique. Si les énoncés évaluatifs n'ont aucune autorisation rationnelle, alors il n'est pas faux de dire que nous n'avons aucune raison d'imposer nos valeurs sur autrui. Mais le devoir de tolérance n'en découle pas pour autant, puisque nous n'avons aucune raison *de ne pas* imposer nos valeurs à autrui. Le relativisme rend la notion même d'obligation suspecte.

Si le pluralisme n'est pas le relativisme, il n'en demeure pas moins qu'il est tout aussi difficile d'en faire découler une conclusion normative. C'est que le pluralisme est une thèse métaphysique descriptive qui prétend caractériser un domaine de la réalité. Le pluralisme *politique* est une thèse normative portant sur la manière par laquelle nous devrions organiser la sphère politique. Et, comme nous le savons depuis Hume, on ne peut passer d'une thèse descriptive à une thèse normative sans l'adjonction de prémisses intermédiaires. Les pluralistes ne seraient pas immunisés contre l'accusation de sophisme naturaliste par le simple fait d'être des cognitivistes. Encore faut-il pouvoir montrer le lien qui existe entre les thèses métaphysiques et les thèses normatives identifiées au pluralisme.

Ce serait toutefois une interprétation abusive de l'argument du sophisme naturaliste de Hume qui lui ferait dire qu'il est impossible de tirer une conclusion normative de prémisses

⁵ Pour une défense et illustration très complète et rigoureuse du pluralisme, voir Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

⁶ Une tentative de défense plus raffinée de cet argument simpliste se trouve dans David Wong, *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press.

descriptives. L'argument cherche tout simplement à rappeler au naturaliste qu'il lui faut établir un « pont » entre ces deux régions du discours que sont le descriptif et le normatif. L'argument doit donc contenir des prémisses intermédiaires liant les deux.

Mais alors ne serait-il pas possible d'identifier une prémisse intermédiaire qui relierait la thèse descriptive du pluralisme axiologique à la thèse normative du pluralisme politique ? À quoi pourrait ressembler une telle prémisse ?

Considérons une analogie tirée d'un autre domaine philosophique. Certains naturalistes en éthique considèrent que des faits portant sur les conditions empiriques de l'épanouissement humain ont une incidence morale, parce que, à l'évidence, ces faits ont de l'importance pour les sujets humains que nous sommes. Donc, par exemple, le fait que nous ayons tous besoin d'une nutrition adéquate pour notre développement, y compris pour le développement de nos capacités « supérieures », peut être facilement vu comme ayant une importance morale et politique. Ce besoin naturel est à la base d'un intérêt suffisamment fondamental et universellement partagé pour fonder un droit. Mais on ne passe de ce fait naturel concernant les humains à une thèse normative qu'en invoquant un énoncé relationnel faisant état de l'importance que revêt la satisfaction de fonctions naturelles pour les agents humains ⁷.

Peut-on identifier une prémisse relationnelle analogue qui nous permettrait de passer du fait du pluralisme axiologique à la désirabilité normative du pluralisme politique ? Pour répondre à cette question, il nous faut effectuer une brève exploration du concept même de « valeur ».

Les valeurs existent-elles indépendamment de la perspective d'un être qui évalue ? À première vue, il peut sembler que cette question n'admet que deux réponses, diamétralement opposées. Ces deux réponses ont déjà été évoquées en parlant du relativisme et du pluralisme. Une première position, appelons-la « réaliste », affirme que les valeurs existent dans la réalité indépendamment de toute perspective d'observation et d'évaluation. Le philosophe anglais du début du XX^e siècle G.E. Moore pensait par exemple que la beauté d'un objet ne dépendait pas de ce qu'il soit perçu comme beau par des observateurs, et qu'il serait beau même en leur absence ⁸. Une seconde position, appelons-la anti-cognitivist, affirme que les valeurs ne font qu'exprimer les réactions affectives des agents, et qu'elles ne sont par conséquent contraintes par aucune norme rationnelle. Si j'affirme qu'un tas d'ordures est beau, ou qu'Hitler était bon, je ne dirais selon cette perspective rien de *faux* ⁹.

À bien y réfléchir, ces deux conceptions semblent inadéquates. L'expérience de pensée de Moore n'est à l'évidence pas concluante. Il serait plus plausible de dire qu'un objet non observé continuerait à posséder les propriétés en vertu desquelles un observateur dirait que l'objet est beau, mais que le concept de beauté est intrinsèquement relié à l'appréciation d'un observateur. À l'inverse, la position anti-cognitivist ne reflète pas le fait que nous ne traitons le plus souvent pas les questions évaluatives comme si elles étaient de simples

⁷ Voir par exemple Peter Railton, « Moral Realism », in *Facts, Values, and Norms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁸ Voir G.E. Moore, *Principia Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, ch. 6.

⁹ Voir A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952, ch. 6.

questions de goût ou d'émotion. Nous en discutons, avec l'espoir de convaincre nos interlocuteurs de la justesse de nos évaluations, mais en reconnaissant toujours que nos propres évaluations pourraient être modifiées à travers la confrontation de points de vue. La meilleure explication du fait que nous passons une proportion non négligeable de notre temps à discuter de manière rationnelle de questions évaluatives est que ces questions admettent de critères rationnels.

La meilleure manière de rendre compte de ces deux intuitions est à travers la relation de survenance (*supervenience*). Une région du discours (par exemple, le discours évaluatif) « survient » à une autre (par exemple le discours descriptif) si elle en *dépend* sans y être *réductible*. La relation de survenance, qui a fait l'objet d'une littérature philosophique très complexe, dit lorsqu'on l'applique à la relation entre l'évaluatif et le descriptif au fond quelque chose de relativement simple. Il est possible de décrire le monde sans faire intervenir de termes évaluatifs. Mais si nous choisissons de l'employer, l'utilisation que nous en faisons, et le sens que revêtent nos termes évaluatifs, dépendent de manière non arbitraire de propriétés empiriques. Il est possible de décrire les actions humaines de manière complètement non morale, mais si nous décidons de décrire une action comme moralement bonne (ou mauvaise) ce sera en vertu de certaines propriétés empiriques et pas d'autres¹⁰.

Pourquoi décrire le monde en utilisant un langage axiologique plutôt que purement descriptif ? Parce que pour les agents incarnés que nous sommes, le monde est constitué d'objets qui représentent des obstacles et des outils, des sources de plaisir, d'épanouissement et de développement, ou de souffrance et de frustration. Le vocabulaire des valeurs est utile pour des agents humains parce qu'il nous permet de nous représenter et de décrire ce qui dans le monde nous pousse à agir. Il nous fournit un vocabulaire qui nous rend capable de décrire le monde comme permettant de satisfaire à nos intérêts de tous ordres (ou au contraire comme contenant des objets possédant des propriétés susceptibles de frustrer la satisfaction de ces intérêts). Les valeurs n'existent selon cette vision des choses pas indépendamment de la perspective d'agents qui évaluent. Les anti-cognitivistes auraient sur ce point raison. Mais le réaliste aurait raison en affirmant que l'utilisation de termes évaluatifs ne peut être purement arbitraire. Des contraintes empiriques gouvernent leur emploi. Quelqu'un qui emploie un terme évaluatif hérite d'une obligation de justification rationnelle, même s'il est accepté par tous que les valeurs ne font pas partie d'une réalité « pré-évaluée ».

Cette manière de nous représenter ce que sont les valeurs nous ouvre une manière intuitivement plausible de rendre compte du pluralisme axiologique. Il nous fournit surtout un critère permettant de séparer les valeurs des pseudo-valeurs, et donc de rendre justice à l'affirmation du pluraliste selon laquelle sa position se distingue clairement de celle du relativiste. Selon cette conception, si la thèse de la pluralité des valeurs est vraie, ce serait en vertu de la complexité de ces intérêts humains qui nous poussent à nous représenter le monde comme étant fait de valeurs. L'être humain possède des capacités d'ordres différents, et les

¹⁰ Pour un aperçu très complet des débats entourant la « survenance », voir les essais recueillis dans Elias Savellos et Ümit Yalçın (dir.), *Supervenience: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

conditions de satisfaction et de développement de l'une d'entre elles ne faciliteront pas forcément le développement des autres. Par exemple, la beauté nous donne des raisons d'agir parce que nous sommes dotés d'une sensibilité esthétique qui nous pousse à tenter de la réaliser. Mais rien ne nous garantit que la poursuite de la beauté contribuera également au développement de nos capacités physiques. Il y aurait pluralité des valeurs parce qu'il y aurait pluralité des types d'intérêts humains. Mais cette pluralité est limitée, puisqu'il y a des contraintes en dernière analyse empiriques sur ce qui peut être vu comme contribuant au développement des capacités humaines.

Il y aurait une autre manière de se représenter la pluralité des valeurs à partir de ce schéma qui ne serait qu'apparente. On pourrait en effet penser que les intérêts qui font que nous percevons le monde comme comprenant des valeurs admettent des réalisations multiples. Par exemple, s'il existe un besoin humain fondamental de développement cognitif, celui-ci peut se satisfaire à travers une multitude de types d'activités intellectuelles différentes. Cela aurait beau être vrai, il n'en découlerait tout de même pas une pluralité irréductible, puisque chacune de ces activités pourrait être évaluée en fonction d'un critère commun, à savoir sa capacité à satisfaire le besoin fondamental en question. S'il y a pluralité axiologique, c'est donc parce qu'il existe un ensemble limité mais irréductiblement pluriel de types d'intérêts humains qui nous font percevoir le monde comme fait de valeurs. On pourrait imaginer que les éléments de cet ensemble puissent être répertoriés, comme ont tenté de le faire des philosophes comme James Griffin et Martha Nussbaum. Griffin pour sa part estime par exemple qu'une conception complexe du bien-être humain pourrait être organisée en fonction de cinq grandes rubriques qui comprennent le plaisir, le développement cognitif, les attachements humains profonds, l'accomplissement, et la réalisation des biens liés au fait d'être un agent humain¹¹. Il ne s'agit pas ici de prétendre qu'une liste comme celle de Griffin est complète, mais plutôt de suggérer que le fait d'ancrer les valeurs dans une théorie des intérêts fondamentaux des agents humains permet de satisfaire aux desiderata identifiés au pluralisme : d'une part, que la théorie de la valeur qui en ressort ait un contenu *cognitif*, et, d'autre part, de faire en sorte que ce cognitivisme ne mène pas à un monisme réducteur.

Une telle conception de la valeur a été invoquée pour fonder des éthiques naturalistes conséquentialistes non utilitaristes. Comme l'utilitarisme, elles estiment qu'une action ne peut être considérée comme moralement bonne qu'à condition qu'elle engendre des conséquences positives. Mais contrairement à l'utilitarisme, elle nierait que ces conséquences puissent être évaluées en fonction d'un étalon commun, tel que l'utilité. Et surtout, elles ne font découler des conséquences normatives de prémisses descriptives qu'en passant par l'intérêt que les agents humains ont pour la réalisation de conditions permettant le développement et l'exercice de leurs capacités et la satisfaction de leurs besoins.

Une conception pluraliste des valeurs peut également fonder des conclusions politiques, l'évaluation des institutions politiques étant fonction de leur capacité à contribuer à la

¹¹ James Griffin, *Value Judgement. Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 29-30.

réalisation des valeurs en question. Mais il est difficile de voir comment elle peut servir de base à une philosophie politique pluraliste. En effet, le pluralisme politique tel que défini par ses principaux protagonistes ne semble pas être guidé par la volonté de maximiser la réalisation de valeurs multiples et incommensurables, mais plutôt par celle de plaider pour l'autonomie normative des groupes religieux, culturels et ethniques qui se côtoient dans les sociétés modernes. L'invocation par les pluralistes politiques du pluralisme normatif semble donc reposer tacitement sur l'hypothèse que le pluralisme des groupes sociaux est en quelque sorte l'incarnation du pluralisme axiologique. C'est cette hypothèse que je souhaite examiner dans la prochaine section.

III

Le pluralisme axiologique désigne comme nous l'avons vu la position selon laquelle le monde se présente aux agents intéressés que nous sommes comme comprenant différents types d'objet dignes d'aspiration humaine, mais qui ne peuvent être placés en relations de priorité.

Le pluralisme axiologique nous renseigne sur les valeurs qui méritent d'être poursuivies. Mais il ne nous dit rien du *type de vie* qui mérite d'être vécue. En effet, une vie humaine digne d'être vécue ne peut être vouée entièrement et exclusivement à une seule valeur. Les êtres humains tentent de vivre leurs vies en fonction de différentes manières d'ordonner la diversité des valeurs auxquelles ils sont sujets. Appelons « conception de la vie bonne » tout ordonnancement de ces valeurs multiples¹². Une vie humaine acceptable peut bien prioriser l'une ou l'autre des valeurs qui constituent ce domaine — elle ne peut complètement ignorer les autres. On peut imaginer qu'une vie humaine adéquate réaliserait toutes les valeurs humaines au moins jusqu'à un certain seuil. La réalisation des valeurs au-delà de ce seuil serait discrétionnaire. Il existerait malgré cette condition minimale une multitude de conceptions de la vie bonne, c'est-à-dire une multitude de manières différentes de se livrer à l'exercice d'ordonnancement des valeurs.

Le pluralisme des conceptions de la vie bonne peut être vu comme fondant un pluralisme politique. En effet, les agents humains ont un intérêt évident à pouvoir définir et faire l'expérience des conceptions de la vie bonne les plus adaptées à leurs caractères et à leurs dispositions. Mais ce serait à mon avis un pluralisme de type millien, qui tenterait de protéger notre capacité en tant qu'individus à vivre en fonction de différentes manières d'ordonner la pluralité des valeurs, qui découlerait le plus naturellement de cet intérêt. (On se souviendra que Mill dans *De la liberté* défend un libéralisme perfectionniste mettant un accent prépondérant sur la liberté individuelle justement parce que celle-ci permet une multitude de « *experiments in living* », c'est-à-dire de manières différentes d'ordonner les

¹² La notion de « conception de la vie bonne » a été associée au projet du second Rawls. Voir son *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 19-20.

différentes valeurs qui constituent le champ axiologique)¹³. L'argument pour un pluralisme millien partira du constat du pluralisme des valeurs, de l'affirmation selon laquelle ces valeurs plurielles représentent en quelque sorte les matériaux de base de conceptions de la vie bonne, et de la prémisse intermédiaire selon laquelle les agents humains ont un intérêt à pouvoir définir librement, en fonction de leurs caractères et de leurs dispositions, leurs propres manières d'ordonner ces valeurs. La philosophie politique qui résulterait de cet argument serait résolument *individualiste*, puisqu'elle déboucherait sur l'importance de protéger une capacité individuelle contre des forces sociales qui risqueraient de vouloir imposer une conception de la vie bonne spécifique aux individus, ou de leur en interdire d'autres¹⁴.

Est-il plausible de supposer que les groupes sociaux religieux, culturels et ethniques qui réclament ces jours-ci plus d'autonomie par rapport aux normes majoritaires, en invoquant parfois le pluralisme axiologique, incarnent des conceptions distinctes de la vie bonne, telles que nous venons de les définir ? Les pluralistes privilégiant l'octroi de droits collectifs aux groupes sociaux minoritaires peuvent-ils emprunter la force normative de l'argument liant le pluralisme axiologique et le pluralisme des conceptions de la vie bonne pour fonder leur conception du pluralisme politique ?

Je ne le pense pas. Il n'y a rien de *logiquement* incohérent à ce que des groupes sociaux incarnent des conceptions de la vie bonne. On peut très bien imaginer que des individus choisissent de se retirer de la société afin de vivre en fonction d'une conception de la vie bonne partagée par tous. Alasdair Macintyre appelle de telles communautés de ses vœux à la fin de son ouvrage *Après la vertu*¹⁵. Il les voit comme étant le seul salut imaginable d'une civilisation moderne autrement vouée au nihilisme et à l'instrumentalisme. Et l'Histoire présente quelques exemples de groupes arcadiens qui se sont placés à l'écart de la société pour tenter de vivre selon leurs convictions, jugées incompatibles avec les conceptions majoritaires de la vie bonne.

Mais dans les faits, les groupes qui réclament le plus souvent qu'une autonomie collective partielle leur soit octroyée n'incarnent pas tant des conceptions de la vie bonne que des *traditions*. Plusieurs considérations nous permettent de le constater. Pour commencer, certains groupes réclamant l'autonomie politique le font en invoquant le principe de la protection culturelle. L'argument pour le pluralisme des Québécois au Canada, les Catalans en Espagne, les Écossais en Grande-Bretagne ne dépend aucunement de l'affirmation que ces cultures incarnent des conceptions de la vie bonne différentes. Une telle affirmation manquerait de plausibilité. Il a souvent été noté que les sentiments autonomistes et carrément indépendantistes de ces cultures minoritaires ont eu tendance à augmenter en même temps que leur distance culturelle de la culture de la majorité a diminué. Le constat que les cultures minoritaires partagent les conceptions de la vie bonne de la culture majoritaire ne

¹³ John Stuart Mill, *On Liberty*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974.

¹⁴ La variante la plus élaborée d'un tel libéralisme perfectionniste millien est celle de Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹⁵ Alasdair Macintyre, *After Virtue*, 2e éd., South Bend, University of Notre Dame Press, 1984.

pousse aucunement les minorités à abandonner leurs velléités autonomistes. Cela montre que les sources philosophiques du pluralisme culturel ne se trouvent pas du côté du pluralisme axiologique ou du pluralisme des conceptions de la vie bonne. Elles ne se trouvent pas non plus le plus souvent du côté du bien de la diversité culturelle, puisque les groupes culturels minoritaires doivent afin de survivre limiter les choix culturels de leurs membres plutôt que de les augmenter, cela afin de résister à la force assimilatrice des cultures majoritaires. Comme l'a bien fait ressortir Charles Taylor, le principal argument motivant et justifiant les mesures de protection des cultures minoritaires est celui de la continuité et de la tradition¹⁶.

Le pluralisme religieux peut à première vue sembler être une manifestation plus directe du pluralisme axiologique, puisque les membres de minorités religieuses réclament parfois l'exemption des normes s'appliquant à la société plus large pour des motifs de valeurs distinctes. Mais à mon avis il n'en est rien. Premièrement, les différentes religions qui coexistent dans les sociétés modernes n'incarnent pas véritablement des valeurs radicalement différentes. Les religions privilégient toutes dans une certaine mesure la contemplation et la spiritualité et dévaluent jusqu'à un certain point le matérialisme ambiant. Leurs ailes orthodoxes, qui sont les principales sources de revendication de type pluraliste, mettent l'accent sur la déférence et les rôles traditionnels, surtout en ce qui a trait aux relations entre les sexes. Et elles prétendent toutes exercer un contrôle important sur la vie privée des fidèles, surtout en ce qui a trait aux mœurs sexuelles. Leurs rites diffèrent, certes, mais ce serait une erreur de penser que ce qui distingue un juif, un musulman et un catholique orthodoxes est qu'ils adhèrent à des *valeurs* différentes. Leurs conceptions du bien, c'est-à-dire leurs manières de conjuguer les différentes valeurs qui représentent les ingrédients de base de vies humaines dignes d'être vécues, se ressemblent passablement. Il y a peut-être différence de valeurs entre religieux et non-religieux, et au sein de la classe des individus religieux, entre modérés et orthodoxes, mais il serait abusif de penser que la pluralité religieuse qui caractérise est le reflet du pluralisme axiologique.

Mais la considération la plus fondamentale bloquant toute inférence trop rapide entre le pluralisme axiologique et le pluralisme politique me semble être la suivante. Loin de refléter le pluralisme axiologique, d'en être en quelque sorte l'incarnation concrète, le pluralisme de groupes risque dans un contexte libéral d'être un obstacle au pluralisme. Je m'explique. Comme nous l'avons vu, le pluralisme axiologique est plus naturellement associé à un pluralisme individualiste qu'à un pluralisme de groupes. En effet, une manière plausible de tirer des conséquences morales et politiques du pluralisme axiologique est de faire remarquer que la pluralité des valeurs fonde une pluralité de conceptions de la vie bonne, et qu'en l'absence d'une manière rationnelle unique d'ordonner ces conceptions, les agents humains ont un intérêt à pouvoir librement choisir l'ensemble qui leur convient le mieux, en fonction de leurs caractères et de leurs dispositions.

Dit d'une autre manière, le pluralisme axiologique et le pluralisme des conceptions de la vie bonne débouchent sur un argument accordant une place importante à la liberté et à

¹⁶ Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

l'autonomie individuelles. Ce qui rend le pluralisme axiologique pertinent du point de vue moral et politique est que les êtres humains possèdent la capacité de choisir, parmi les diverses permutations de valeurs envisageables, celle qui leur convient le mieux, et un intérêt à exercer cette liberté. En l'absence de la liberté permettant aux agents de choisir leur conception du bien, ou à tout le moins de donner leur aval à celle qui leur a été léguée par la tradition, le pluralisme a une signification à la limite davantage esthétique que morale ou politique. Il existerait certes une perspective extérieure à celle des agents individuels à partir de laquelle il serait possible d'apprécier le pluralisme, mais cette perspective ne serait pas disponible aux agents humains qui seraient pour leur part entièrement enfermés dans leurs conceptions particulières de la vie bonne. Un monde dans lequel il existait une pluralité de conceptions de la vie bonne, mais dans lequel les agents étaient en quelque sorte rivés à une conception de la vie bonne, sans possibilité de la remettre en question ou d'opter pour une autre, serait un monde dans lequel le pluralisme axiologique serait en fait sans signification aucune pour les agents, puisque chacun d'entre eux vivrait sans possibilité d'issue au sein de l'une d'entre elles.

La liberté doit donc faire partie de toute conception de la vie bonne pour que le pluralisme ait une signification normative pour les agents. Affirmer cela, ce n'est pas tant prétendre, comme l'a récemment affirmé William Galston¹⁷, que la liberté est une valeur suprême. C'est plutôt la condition de ce que les individus puissent percevoir leur relation à leur propre conception de la vie bonne comme résultant d'un choix. Et ce n'est qu'à condition qu'une valeur soit accordée à la capacité de choisir que le pluralisme en tant que thèse métaphysique peut être vue comme ayant une incidence normative.

Le pluralisme fonde donc une théorie morale et politique individualiste et modérément autonomiste. Il ne s'agit pas selon cette vision de l'autonomisme d'insister que les individus doivent choisir des conceptions de la vie bonne privilégiant (par exemple) l'accomplissement individuel par rapport à la solidarité communautaire, mais plutôt (et plus modérément) d'insister sur les conditions qui permettent de voir les conceptions du bien des individus quelles qu'elles soient comme résultant d'un choix. Il fonde un autonomisme *formel* plutôt que *substantiel*. L'autonomie doit selon cette vision des choses caractériser le rapport que les individus ont aux conceptions de la vie bonne, plutôt que le *contenu* de la conception à laquelle ils adhèrent¹⁸.

Il y a donc une filiation naturelle entre le pluralisme axiologique et le libéralisme autonomiste. Il y a également, et ce contrairement à ce que prétend Galston, une opposition au moins *prima facie* entre le pluralisme axiologique et le libéralisme dit « de la tolérance », qui accorderait de vastes sphères d'autonomie à des groupes affichant une dissidence par rapport aux normes du libéralisme autonomiste. En effet, les revendications d'autonomie collective émises par les groupes minoritaires, qu'ils soient religieux ou ethno-

¹⁷ Galston, *Liberal Pluralism*, p. 52-53.

¹⁸ La distinction entre conceptions formelle et substantielle de l'autonomie est bien établie, notamment depuis les travaux de Gerald Dworkin, recueillis dans *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

culturels, pour des exemptions par rapport aux normes libérales, visent souvent à restreindre la capacité que les membres de ces groupes ont de choisir de manière indépendante leur conception de la vie bonne. Par exemple, lorsque les Amish, dans la célèbre cause *Yoder* entendue par la Cour suprême américaine, demandèrent que leurs enfants soient exemptés de la loi voulant que tout enfant fréquente l'école jusqu'à 16 ans, une de leurs motivations était certainement que la fréquentation scolaire lors de l'adolescence augmente l'autonomie des jeunes et la probabilité qu'ils opteront pour une conception de la vie bonne différente de celle de leurs parents, ne serait-ce qu'à cause du contact avec d'autres modes de vie¹⁹.

Le libéralisme autonomiste ne cherche pas à faire de sorte que tous les membres de la société se livrent sans cesse à des remises en question des conceptions de la vie bonne dont ils ont hérité. Il s'accommode facilement de ce que bon nombre d'individus vivent des vies dominées par la tradition et par la convention²⁰. Il cherche de manière beaucoup plus modeste à assurer les conditions institutionnelles pour que les individus puissent exercer leur capacité de choix. Il cherche en d'autres termes à mettre en place les conditions nécessaires à ce que le pluralisme ait de la pertinence pour les agents humains. Les groupes réclamant des exemptions par rapport à ce régime visant à ce que leurs membres ne possèdent pas les capacités requises pour exercer leur capacité de choisir dans la même mesure que leurs concitoyens s'éloignent de ces conditions. Un libéralisme de la tolérance qui accorderait une proportion importante de telles demandes d'exemptions serait par conséquent plus difficile à justifier par un argument qui partirait de la vérité du pluralisme axiologique que ne le serait un libéralisme mettant l'accent sur l'autonomie.

IV

Résumons l'argument tel qu'il a été développé jusqu'ici. Nous sommes partis du constat que quelles que soient ses différences avec le relativisme, le pluralisme axiologique est tout comme le relativisme neutre sur le plan normatif. Des prémisses intermédiaires sont nécessaires liant le fait du pluralisme avec des intérêts humains. Il est possible d'établir un tel lien en invoquant la notion de *conception de la vie bonne*. Le pluralisme des valeurs a une pertinence normative parce que les valeurs sont les ingrédients de base des conceptions de la vie bonne, et que les individus ont un intérêt à vivre en fonction d'une conception de la vie bonne qui correspond à leurs caractères et à leurs dispositions. Il en découle un pluralisme normatif individualiste, mettant l'accent sur l'autonomie formelle dont les indi-

¹⁹ Pour deux points de vue très différents sur cette cause, voir Shelley Burt, « In Defense of *Yoder* : Parental Authority and the Public Schools » et Richard Arneson & Ian Shapiro, « Democratic Autonomy and Religious Freedom », tous deux dans Ian Shapiro & Russell Hardin (eds.), *Nomos 38: Political Order*, New York, New York University Press, 1996.

²⁰ La compatibilité entre autonomie formelle et contenus substantiels de conceptions de la vie bonne axées autour de la déference et de la tradition, voir K. Anthony Appiah, *The Ethics of Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

vidus ont besoin pour pouvoir choisir leurs conceptions de la vie bonne. Ce type de pluralisme est aux antipodes du pluralisme de groupes que défendent des auteurs comme Galston, Gray, Kukathas et d'autres. Sur le plan politique, il est davantage compatible avec le libéralisme autonomiste associé à des philosophes comme Kant et Mill qu'il ne l'est avec le libéralisme de la tolérance défendu par les pluralistes contemporains. Les pluralistes contemporains font fausse route en essayant de faire ressortir le pluralisme politique du pluralisme axiologique.

Je voudrais en terminant insister sur le fait que la portée de l'argument est assez limitée. Il est pour commencer agnostique sur la question de savoir si le pluralisme axiologique est vrai. Il existe au moins un important courant de pensée en éthique qui le nie. L'utilitarisme estime en effet qu'il est possible de définir une unité de valeur susceptible de réduire la pluralité axiologique apparente. Si les premiers utilitaristes comme Jeremy Bentham présentèrent sur ce point des arguments passablement primitifs, l'utilitarisme depuis Mill a sensiblement raffiné sa conception de l'utilité. Il ne s'agit évidemment pas dans le contexte de cet article d'évaluer la valeur relative des arguments de pluralistes et de monistes. Il convient cependant de rappeler que le pluralisme axiologique est loin de représenter une évidence philosophique.

Mon argument est également agnostique sur la question de savoir si le pluralisme politique tel qu'il est défendu par un nombre important de philosophes depuis quelques années représente une position philosophique plausible. Je n'ai fait que montrer que ces philosophes font fausse route lorsqu'ils invoquent le pluralisme axiologique pour défendre ce pluralisme politique. Le pluralisme n'a de pertinence normative que si les agents humains peuvent s'en prévaloir, et cela n'est possible qu'à condition qu'ils disposent d'une certaine autonomie décisionnelle.

Il me semble que la justification du pluralisme politique gagnerait à partir de considérations plus résolument politiques. Elle aurait en d'autres termes avantage à partir du « fait du pluralisme social », plutôt que de tenter de trouver une raison philosophique fondant ce fait. C'est ce que Rawls prétendait faire dans son *Libéralisme politique*, mais son argument fut vicié par sa tendance à identifier le pluralisme des conceptions de la vie bonne et le pluralisme politique. Un argument partant du « fait du pluralisme social » aurait pour commencer à se doter d'une description empiriquement plausible de ce pluralisme. Les débats autour du pluralisme ont souffert à mon avis d'une utilisation trop fréquente de métaphores comparant les groupes sociaux à des archipels, n'entretenant que des relations ténues avec les autres groupes et avec la culture majoritaire. La réalité est beaucoup plus complexe et fluide. Les groupes sociaux s'interpénètrent et se recourent, et les identités individuelles sont par conséquent labiles et fragmentées. Le problème du pluralisme politique n'est plus le même

lorsque l'on se dote d'une description plus subtile et nuancée de la réalité du pluralisme social ²¹.

Un tel argument aurait ensuite à intégrer l'idée que les identités des groupes sociaux et de leurs membres ne se forment pas dans un *vacuum* politique, mais que ces identités sont plutôt souvent des réactions stratégiques à des contextes politiques. Il aurait à afficher une meilleure appréciation des forces sociales et politiques qui poussent les individus et les groupes à accentuer ce qui les distingue de leurs concitoyens, ou au contraire à s'ouvrir à l'interaction et à l'influence réciproque ²².

Une autre manière de dire la même chose est que l'argumentation normative sur le pluralisme social devrait être beaucoup plus informée qu'elle ne l'est à l'heure actuelle par la recherche empirique. Les philosophes se sont trop souvent fermés à cette recherche, et se sont donnés des conceptions beaucoup trop abstraites de la réalité du pluralisme, qui a eu un impact délétère sur leurs arguments normatifs. Comme le dit si bien Jacob Levy, le pluralisme des groupes sociaux n'est pas la manifestation mondaine du pluralisme axiologique ²³. Nos arguments philosophiques sur le pluralisme seront d'autant plus convaincants lorsque nous cesserons de faire comme si le monde n'était que le simple reflet de nos idées philosophiques.

weinstod@philo.umontreal.ca

²¹ Voir mon essai « Liberalism, Multiculturalism, and the Problem of Internal Minorities », à paraître dans A.S. Laden et D. Owen (dirs.), *Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

²² J'ai tenté de faire avancer le débat en ce sens dans un essai intitulé « Beyond Exit Rights: Reframing the Debate », in A. Eisenberg et J. Spinner-Halev (dirs.), *Minorities Within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

²³ Jacob Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 99.