

Université de Montréal

Convergences et divergences dans les conceptions de la morale

de Ronald Dworkin et Alasdair MacIntyre

Par

Jacques Lemay

Faculté de droit

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en droit

août 2011

© Jacques Lemay, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Convergences et divergences entre les conceptions de la morale

de Ronald Dworkin et Alasdair MacIntyre

Présenté par :
Jacques Lemay

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pr Noura Karazivan
Président-rapporteur

Pr Luc B. Tremblay
Directeur de recherche

Pr Jean-François Gaudreault-DesBiens
Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur l'articulation de la morale en droit. Il soulève la question de l'objectivité de la morale dans la théorie du droit de Ronald Dworkin. Celui-ci doit pouvoir établir les critères de justification de la morale pour asseoir son autorité en droit. Il conteste la validité de la règle de reconnaissance de Hart qui exclue la morale comme source et comme justification inhérente au droit. Dans son dernier livre, *Justice for Hedgehogs* (2011), Dworkin présente sa thèse de l'unité de valeur entre le droit, la morale personnelle et la morale politique. Pour réussir à intégrer la morale au droit, il doit en défendre l'objectivité. Il développe une conception de la rationalité pratique et de la vérité propre à la morale. Sa conception de la rationalité pratique est rapprochée de celle d'Alasdair MacIntyre. Celui-ci rejette la prétention issue des Lumières d'une rationalité pratique universelle et neutre. Il développe une conception de la rationalité pratique fondée sur le concept de tradition d'investigation. Il fait l'histoire des principales traditions d'investigation depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui. Il considère la tradition aristotélicienne supérieure, celle-ci réussissant mieux à donner objectivité et intelligibilité à la morale. Des points de convergence ou de divergence sont identifiés dans les conceptions de la morale de Dworkin et de MacIntyre. Ce rapprochement porte sur leurs positions respectives face aux principaux fondements théoriques en philosophie morale, leurs conceptions de la rationalité pratique et leurs définitions des notions de droit et de justice.

Mots-clés : Philosophie du droit, Dworkin, objectivité de la morale, rationalité pratique, MacIntyre, positivisme, traditions d'investigation, justice, éthique de la vertu

ABSTRACT

The subject of this thesis is the relation between morals and law. It raises the question of the objectivity of morals in Ronald Dworkin's theory of law. Dworkin has to set sound justification criteria of morals in order to establish its authority in law. He disputes the validity of the rule of recognition of Hart which negates that morality is an inherent part of law. In his last book, *Justice for Hedgehogs* (2011), Dworkin present his thesis on the unity of value between law, personal morality and political morality. To succeed in integrating morality into law, he has to defend its objectivity. He develops a particular concept of rationality and truth applicable to morality. His concept of practical rationality is drawn together with Alasdair MacIntyre's own concept of rationality MacIntyre rejects the Enlightenment's claim of a universal and neutral rationality. He develops a concept of practical reasoning based on the concept of traditions of enquiry. He makes the history of the most important traditions of enquiry from Ancient Greece to today. He considers that the Aristotelian tradition of enquiry is superior, since it gives objectivity and intelligibility to morality. Points of convergence and points of divergence are identified in the concepts of morality of Dworkin and MacIntyre. These common aspects are found in the theoretical fundamentals in philosophy, in their concepts of practical rationality and in their definition of the notions of law and justice.

Keywords: Philosophy of law, Dworkin, objectivity of morality, practical reasoning, MacIntyre, positivism, traditions of enquiry, justice, virtue ethics

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
LISTE DES ABBRÉVIATIONS.....	vii
LOIS FRÉQUEMMENT CITÉES	viii
INTRODUCTION	1
1. RONALD DWORKIN.....	7
1.1. La théorie du droit de Dworkin.....	8
1.1.1. L’opposition au positivisme juridique.....	9
1.1.2. Une vision romantique du droit.....	16
1.1.3. Le droit-interprétation	18
1.1.4. Le rapport à la communauté.....	22
1.1.5. Le droit-intégrité.....	24
1.2. La morale chez Dworkin.....	27
1.2.1. Approche méthodologique : l’argumentation.....	29
1.2.2. Les conceptions de l’éthique et de la morale	30
1.2.3. Les propositions morales et l’argumentation	33
1.2.4. La responsabilité morale	36
1.2.5. La morale-interprétation.....	37
1.3. Morale et droit chez Dworkin.....	39
1.3.1. La morale politique	40
1.3.2. La morale et le droit	42
2. ALASDAIR MACINTYRE	44
2.1. La critique de la modernité de MacIntyre	46
2.1.1. L’échec des Lumières.....	48
2.1.2. Les encyclopédistes.....	53
2.1.3. Nietzsche	55
2.1.4. L’état actuel de la morale.....	57

2.2. La rationalité pratique chez MacIntyre	62
2.2.1. Les traditions	64
2.2.2. Les fondements de la rationalité.....	64
2.2.3. Relativisme et perspectivisme	66
2.3. Morale et justice chez MacIntyre.....	71
2.3.1. L'éthique aristotélicienne	72
2.3.2. L'éthique de la vertu.....	78
2.3.3. La justice et les droits.....	85
3. DWORKIN ET MACINTYRE	90
3.1. Fondements philosophiques et théoriques.....	91
3.1.1. Kant	92
3.1.2. L'utilitarisme	93
3.1.3. Aristote	95
3.1.4. Hume	97
3.2. Rationalité	104
3.2.1. La rationalité universelle	105
3.2.2. La vérité.....	111
3.2.3. La communauté	122
3.2.4. L'interprétation.....	134
3.3. Justice et droits	138
3.3.1. Les droits	139
3.3.2. La justice	142
CONCLUSION.....	145
BIBLIOGRAPHIE	151

LISTE DES ABBRÉVIATIONS

(sans objet)

LOIS FRÉQUEMMENT CITÉES

(sans objet)

Tout ce à quoi je tendais – et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou de parler sur l'éthique ou la religion – c'était d'affronter les bornes du langage.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Conférence sur l'éthique*, p. 19.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à mon directeur de recherche, le Professeur Luc B. Tremblay, professeur titulaire à la Faculté de droit de l'Université de Montréal, pour sa patience, sa générosité et son amabilité.

INTRODUCTION

Notre intérêt porte sur l'articulation de la morale en droit. Nous proposons d'explorer le mode de justification de l'autorité de la morale en droit dans la théorie du droit de Ronald Dworkin. Notre analyse porte plus spécifiquement sur son argumentation fondée sur des critères de rationalité et de vérité. Pour arriver à justifier l'intégration de considérations morales en droit, Dworkin doit relever deux défis : vaincre l'indéterminisme de la morale et établir un pont entre elle et le droit.

Dworkin élabore sa théorie du droit en opposition à l'idée que seul le droit positif peut prétendre à la validité et à l'autorité. Il s'emploie à expliquer son désaccord avec le positivisme en analysant la thèse de Hart sur la reconnaissance des règles juridiques. Il conteste la validité de la règle de reconnaissance de ce dernier qui délimite le droit en fonction de ses seules sources officielles et acceptées. Dworkin soutient qu'en droit, on doit tenir compte des exigences de la justice, de l'équité et de la morale¹. Il développe une théorie de la décision judiciaire qui fait appel à des principes moraux, au-delà des seules règles expresses ou reconnues. Sa théorie soulève la question de la détermination de la morale dans le cadre juridique. Les tenants du positivisme voient le droit tel qu'il est, sans donner libre cours à une quelconque idéalisation qui risquerait d'en affecter l'autorité.

Le désaccord entre Hart et Dworkin touche une question fondamentale : l'autorité du droit doit-elle reposer sur la reconnaissance d'un ordre établi ou doit-elle aussi s'appuyer ultimement sur un principe de justice? C'est la légitimité du pouvoir de l'État sur le droit qui est en cause. Plusieurs états se sont imposé des balises pour limiter leur propre pouvoir. Les droits de la personne, maintenant considérés comme inaliénables, participent à consolider la légitimité du pouvoir dans les régimes démocratiques, au-delà de la règle de la majorité. Mais cette légitimité repose-t-elle ultimement sur des considérations d'ordre moral? Du point de vue du positivisme juridique, le droit n'est qu'un système servant à l'État pour assurer notre survie, notre

¹ *Infra*, note 34.

sécurité et notre subsistance. Il n'appartient qu'à l'État de faire entrer des considérations morales dans le droit et d'en interpréter la portée. Dworkin voudrait donner au droit un contenu moral au-delà des règles : le droit doit faire prévaloir une certaine idée de la justice qui dépasse le droit positif. Son entreprise pose un problème de taille : peut-on déterminer ce contenu moral de manière à ce qu'il participe de l'autorité du droit? Hart propose une théorie répondant à la question : « de quel droit s'agit-il? » Dworkin doit offrir une théorie qui répond à la question : « de quelle justice s'agit-il? »

Le premier défi de Dworkin est de fonder l'autorité de la morale sur l'objectivité. Pour ce faire, il doit s'aventurer plus avant sur le terrain de la philosophie pour étayer sa conception de la morale. Dans son dernier ouvrage, *Justice for Hedgehogs* (2011), Dworkin explique sa conception de la morale et de son articulation en droit. Il pose les bases de sa théorie du droit et de sa théorie de la décision judiciaire dans son premier ouvrage : *Prendre les droits au sérieux* (1977). Déjà, sa définition du droit s'étend au-delà de la frontière du droit positif et s'engage sur le terrain de la morale. Dans le chapitre sur « Les cas difficiles », il fait la démonstration que les juges, en suppléant à la loi, n'ont pas pour autant à suppléer au droit. La résolution des conflits en droit reste du domaine du droit. Le droit n'est pas plus confiné à la loi, qu'il n'a à se soumettre à la discrétion du juge. Il soutient que le droit s'appuie sur des principes moraux. En juxtaposant la morale et le droit, il veut faire appel à la rationalité de la morale pour consolider l'autorité du droit tout en faisant appel aux institutions du droit pour consolider l'autorité de la morale. Pour réussir cette jonction, il doit asseoir cette rationalité de la morale solidement sans quoi il n'y sera accordé aucune autorité. C'est ce qu'il entreprend dans *Justice for Hedgehogs*. Il doit faire face à des adversaires de taille : Descartes et Kant placent la rationalité presque hors de portée; Bentham, Mill et Sidgwick donnent la part belle au plaisir; Nietzsche remet tout en question et Wittgenstein s'interroge sur notre rationalité même.

Le deuxième défi de Dworkin est de justifier qu'une morale objective et universelle puisse infléchir le particularisme du droit. Il doit tracer les liens qui unissent la morale au droit. C'est l'autre développement important qu'il entreprend dans *Justice for*

Hedgehogs. Il développe la thèse que le droit, la morale personnelle et la morale politique réfèrent à un système de valeur unique. Il s'attaque à l'assertion fondamentale des positivistes selon laquelle le droit et la morale sont des domaines séparés. Il doit faire face à l'indéterminisme qui caractérise la conception de la morale en philosophie. Pour relever le défi de l'objectivité de la morale, il est confronté à des débats sur la nature de la morale.

Alasdair MacIntyre s'intéresse, tout comme Dworkin, à la question de l'objectivité de la morale. Il en fait une question de rationalité. MacIntyre entreprend aussi de son côté de relever le défi de l'indéterminisme de la morale et de l'inintelligibilité des concepts moraux. Il remet en question l'universalisme et propose une conception de la rationalité pratique qui reconnaît le particularisme des traditions. MacIntyre aborde la question de la rationalité pratique du point de vue de la philosophie morale alors que Dworkin aborde la même question du point de vue de la théorie du droit. Leurs positions sont à bonne distance l'une de l'autre et leurs cheminements sont à plusieurs égards divergents. Mais leurs idées sont susceptibles de converger dans le développement de leurs conceptions respectives de la morale. En rapprochant la pensée de Dworkin et celle de MacIntyre, nous proposons d'identifier certains de ces points de divergence ou de convergence.

L'intérêt de faire un rapprochement entre les deux tient en partie au fait que tous les deux ont développé des conceptions personnelles en droit et en philosophie morale qui mettent en cause la validité des conceptions dominantes dans leur domaine. Et tous les deux se sont opposés de manière forte à ces conceptions dominantes. Cette opposition et l'efficacité de leur argumentation leur ont valu une notoriété sans égale parmi leurs contemporains, tout autant qu'ils ont suscité la controverse. Leurs écrits sont devenus incontournables pour quiconque s'intéresse à la question de l'articulation de la morale en droit. Ils touchent aussi quelques cordes sensibles lorsqu'ils remettent en cause notre conception du droit et de la morale. Il est souvent trop facile de s'en tenir à la dichotomie positiviste entre droit et non-droit pour confiner la morale dans un système normatif séparé du droit. Dans cette simplification, le droit s'en sort bien, fort de son autorité et de ses institutions. Mais

cette simplification laisse largement la morale pour compte. Et celle-ci est de nouveau prise dans cette autre dichotomie non moins positiviste entre science et non-science². MacIntyre soutient que la conception dominante de la morale en philosophie est trop diffuse pour que nous puissions trouver les assises solides établissant son autorité. Les questions de morales sont souvent des questions délicates qui, à la fois, touchent à notre conscience intime et font l'objet des plus grands conflits de civilisation auxquels nous ayons eu à faire face dans l'histoire de l'humanité. La morale soulève les passions. Mais ne soulève-t-elle que les passions?

La notion de rationalité est centrale dans tout effort de sortir la morale de l'indétermination, tout autant qu'elle est l'objet de nombreux débats en philosophie. Une bonne partie de notre analyse porte sur la notion de rationalité tel qu'entendu par chacun de Dworkin et de MacIntyre. C'est la pierre angulaire de la thèse d'unité de valeur de Dworkin. C'est la clé de voûte de la conception de la morale chez MacIntyre. Leurs conceptions de la rationalité sont divergentes, mais elles tendent vers un même objectif : justifier la morale. Et cette justification ne peut être purement et simplement subjective. La morale ne peut être soumise au désir de tout un chacun, non plus qu'elle ne peut s'appuyer sur la loi divine, ou sur toute considération absolue et indépendante de la raison humaine.

MacIntyre se distingue dans sa conception de la rationalité en ce qu'il considère qu'elle est particulière à une tradition d'investigation donnée. Mais ce particularisme est susceptible d'être transcendé par la quête de la vérité et de la vie bonne. MacIntyre constate qu'au cours des vingt-quatre siècles de philosophie morale depuis Socrate, nous nous sommes égarés. Il reprend le tout du début. Il entreprend de reconstruire la rationalité pratique sur les ruines laissées par les traditions d'investigation dont la rivalité subsiste à ce jour. Il s'emploie à suivre une troisième voie par laquelle nous pourrions nous y retrouver, une voie sur le sentier tracé par Wittgenstein. Une voie entre raison pure et passion qui résisterait aux assauts de la

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Conférence sur l'éthique* (trad. franç. J. Fauve), Paris, Gallimard, Folio plus philosophie, 1971, p. 78.

complaisance des uns et du scepticisme des autres. Une voie qui tiendrait compte de la réalité de l'histoire humaine et de sa condition. MacIntyre emprunte aux sciences naturelles un procédé éprouvé. Il se sert de l'histoire de la philosophie morale depuis les anciens jusqu'aux postmodernes comme d'un laboratoire d'observation qui lui permet d'y voir plus clair. Sa perspective est vertigineuse. Il fait se rencontrer Aristote et Nietzsche dans un ultime combat d'idées. Il nous force à choisir. MacIntyre vient compliquer le travail de Dworkin, mais il pourrait aussi lui venir en aide dans sa quête de rationalité.

Ce mémoire est présenté en trois parties. Dans une première partie, nous explorons quelques idées maîtresses de la théorie du droit de Dworkin. Nous nous intéressons à sa conception de l'articulation de la morale en droit. Ensuite, nous explorons quelques idées maîtresses de la conception de la morale de MacIntyre. Nous nous intéressons plus spécifiquement à sa conception de la rationalité sur laquelle est fondée la justification de propositions morales. MacIntyre distingue la rationalité théorique, sur laquelle s'appuie l'acquisition de connaissance, de la rationalité pratique, qui justifie l'action. Il assimile la morale à la rationalité pratique ou, plus simplement, à la « raison pratique ». Enfin, nous voyons comment nous pouvons rapprocher les idées de l'un et l'autre et déterminer s'il y a des points de convergence ou de divergence entre eux.

Notre exploration des idées de Dworkin et de MacIntyre se fait par la lecture de leurs principaux ouvrages. Dworkin a écrit de nombreux articles et de nombreux livres, dont certains sont une réédition d'articles publiés précédemment. Les ouvrages sur lesquels nous portons une attention particulière sont : *Prendre les droits au sérieux* (1977), *A Matter of Principle* (1985), *L'empire du droit* (1986), *Justice in Robes* (2006), et *Justice for Hedgehogs* (2011). MacIntyre a écrit plusieurs ouvrages dont quatre portent spécifiquement sur sa conception de la morale. Ce sont *Après la vertu* (1981), *Quelle justice? Quelle rationalité?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) et *Dependent Rational Animals* (1999). Chacun d'eux a écrit sur d'autres sujets non moins importants, mais qui ne sont pas en lien direct avec notre sujet. Nous avons aussi fait quelques recherches sur les sujets communs à Dworkin et

MacIntyre, par exemple, sur Hume et le communautarisme. Nous avons aussi passé en revue les articles qui ont été publiés en marge du colloque organisé autour de la publication de *Justice for Hedgehogs* en septembre 2009. Nous nous sommes arrêtés aux articles les plus pertinents à notre sujet. Nous n'avons pas entrepris de valider quelque aspect que ce soit des idées de Dworkin ou de MacIntyre sur la morale et le droit, autrement que par le rapprochement de leurs conceptions respectives.

1. RONALD DWORKIN

Aujourd'hui, la question de l'articulation de la morale en droit nous renvoie inévitablement à la théorie du droit de Ronald Dworkin. Philosophe et juriste, Dworkin, né aux États-Unis en 1931, étudie d'abord la philosophie à Oxford avant d'étudier le droit dans les années soixante à l'Université Harvard. Après quelques années de pratique du droit à New York, il devient professeur. Ses domaines de recherche sont la théorie du droit et la philosophie et le droit³. Ses nombreux articles et ouvrages publiés au cours des quelque quarante dernières années ont révolutionné la théorie du droit. Il est un des théoriciens du droit les plus influents en droit anglo-américain⁴. En introduction à la version française de *Taking Rights Seriously* (Prendre les droits au sérieux), il est décrit comme « l'auteur le plus célèbre parmi les théoriciens du droit contemporain à l'échelle mondiale »⁵. Sa célébrité n'est peut-être pas étrangère à son style accessible et imagé, s'appuyant à l'occasion sur de puissantes métaphores, et à sa très haute idée du droit. Sa thèse est exaltante : elle nous convie dans un empire où on prend les droits au sérieux et où se présente le droit sous son meilleur jour.

Dworkin développe sa théorie du droit tout au long de ses écrits, en reprenant d'un ouvrage à l'autre les idées et les arguments précédemment exposés en les développant toujours un peu plus⁶. Il fait de la question de l'articulation de la morale en droit le sujet central de son plus récent livre : *Justice for Hedgehogs* (2011). Il y expose sa conception de la morale et bâtit son argumentation en appui à sa thèse : le droit s'intègre à la morale, tous deux étant fondés sur un seul et même système de valeurs. Le défi qu'il relève en développant une conception de la morale qui lui est propre est

³ La page web que le *New York University Law School* lui consacre se trouve à :

<http://its.law.nyu.edu/facultyprofiles/profile.cfm?personID=19891> (consulté le 26 août 2011)

⁴ <http://its.law.nyu.edu/facultyprofiles/profile.cfm?section=bio&personID=19891> (consulté le 26 août 2011) : « A new book, *Reading Dworkin Critically*, describes Ronald Dworkin as "probably the most influential figure in contemporary Anglo-American legal theory. »

⁵ Ronald DWORKIN, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », (trad. franç. M.-J. Rossignol et F. Limare) 1995, p. 23.

⁶ Il le note dans la préface de l'empire du droit, et fait de même dans Ronald DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

grand, d'autant plus qu'il ne s'en remet pas d'emblée à l'une ou l'autre des principales conceptions de la morale, qu'elle soit kantienne, utilitariste ou néo-aristotélicienne. Dès lors, il s'expose à la controverse. Mais la question de la conception de la morale de Dworkin est incontournable puisqu'elle constitue une composante essentielle à sa théorie. C'est à cette conception de la morale que nous nous intéressons. Nous proposons d'abord de faire un exposé sommaire sur quelques notions clés de la théorie du droit de Dworkin afin de mieux comprendre les fondements de son argumentation sur sa conception de la morale.

1.1. La théorie du droit de Dworkin

Dès les premières lignes de la préface de son livre *L'empire du droit* Dworkin formule sommairement sa conception du droit :

« Cet ouvrage présente sous une forme développée une réponse que j'élabore peu à peu, par à-coups, depuis plusieurs années, à savoir que le raisonnement juridique constitue une interprétation constructive, que notre droit réside dans la meilleure justification de l'ensemble de nos pratiques juridiques, qu'il réside dans le récit qui présente nos pratiques juridiques sous leur meilleur jour. »⁷

Dworkin fait d'emblée le lien entre droit, politique et morale⁸. Il affirme « chercher dans la philosophie la définition de concepts juridiques »⁹. Il soutient que les questions qui concernent certains des aspects les plus fondamentaux de la justice et du droit ne peuvent pas être élucidées uniquement par le droit positif. Le domaine du droit n'est pas limité à l'application de règles expresses comprises dans les lois et les règlements ou aux décisions des tribunaux. De nouveaux conflits sans précédent surviennent qui n'ont été ni entrevus ni imaginés auparavant et on doit pouvoir résoudre ces conflits à l'aide du droit. On ne peut laisser en plan les problèmes soumis aux tribunaux sous prétexte qu'il n'y a pas de règles expresses directement applicables. Cette dynamique interne au droit place les juristes devant la nécessité

⁷ Ronald DWORKIN, *L'empire du droit*, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », (trad. franç. E. Soubrenie) 1994, p. ix. (citation paraphrasée aux fins de la présentation). (Nos soulignements).

⁸ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 31.

⁹ *Id.*, p. 35.

d'interpréter le droit pour envisager de nouvelles solutions. La philosophie du droit devrait pouvoir développer des schémas de pensée en droit et proposer des pistes de solution qui feraient cheminer les juristes autrement qu'à tâtons, dans l'obscurité, soumis aux méandres de la politique et à la berluie des juges, parfois plus éblouis que brillants. Dworkin propose d'explorer la nature de l'argument moral pour clarifier le principe de justice. Pour Dworkin, « les problèmes de philosophie du droit sont des problèmes de principe moral, et non de fait ou de stratégie juridiques. »¹⁰ Voilà l'ambitieux programme dessiné.

Sa théorie est développée autour de quelques idées maîtresses : il s'oppose au positivisme juridique; il propose une vision du droit fondée sur les concepts du droit-interprétation, de la communauté et du droit-intégrité.

1.1.1. L'opposition au positivisme juridique

Dworkin consacre ses premiers écrits à expliquer son désaccord avec la théorie dominante, du moins dans le droit anglo-saxon, fondée sur le positivisme et l'utilitarisme.

Dans *L'empire du droit* (1986), Dworkin résume sa démarche amorcée dans *Prendre les droits au sérieux* (1977) :

« Dans *Prendre les droits au sérieux* j'ai présenté des arguments contre le positivisme juridique qui mettait l'accent sur la phénoménologie du jugement : je disais que les juges, c'est caractéristique, se sentent obligés d'accorder ce que j'appelle une "force de gravité" aux décisions du passé, et que cette obligation qu'ils ressentent vient contredire la doctrine positiviste de la décision judiciaire. »¹¹

La forme que Dworkin juge la plus achevée du positivisme juridique est celle défendue par Herbert Lionel Adolphus (H. L. A.) Hart. Celui-ci est professeur de

¹⁰ *Id.*, p. 58.

¹¹ R. DWORKIN, préc., note 7, p. x.

droit à Oxford quand Dworkin y étudie dans les années cinquante¹². Figure incontournable en philosophie du droit, auteur d'un livre célèbre, *The Concept of Law*, et considéré comme le plus éminent théoricien du droit du vingtième siècle, Hart aurait eu une influence déterminante dans le développement de l'intérêt de Dworkin pour le droit. Mais ce dernier n'est ostensiblement pas partisan des idées de Hart pour autant. Pour étayer sa théorie et proposer une conception rivale valable, Dworkin doit nécessairement passer par une remise en question du positivisme juridique. Son entreprise vise ultimement à contredire la principale conclusion dans la pensée des positivistes à savoir que la morale serait un domaine séparé du droit. Bref, le débat sur la conception du droit entre Hart et Dworkin porte sur la question fondamentale de la relation entre légalité et morale¹³.

L'enjeu auquel s'adressent les positivistes est d'expliquer l'autorité de la loi et du droit. Ils offrent une explication qui en justifie l'autorité par l'identification de la source des règles. Pour les tenants du positivisme juridique, l'existence du droit est une question de fait. Le droit est ce qu'on a légitimement décidé que ce soit par l'adoption de lois ou par les décisions judiciaires. Le droit constitue un système de normes publiques obligatoires. Le droit est une création, un artefact de la société. Il a été créé pour assurer un certain ordre social. Mais le droit n'est jamais suffisamment clairement défini pour qu'on n'ait pas à se demander ce qu'est le droit dans la résolution de conflits particuliers. La distinction entre ce qu'est le droit et ce qui n'en est pas est importante parce qu'elle détermine la règle qui a autorité et qu'on doit imposer pour régler ces conflits. Au-delà des règles, le droit est un système juridique¹⁴ comprenant des institutions qui ont l'autorité de le créer ou l'amender, le législateur, ou qui ont l'autorité pour l'interpréter et le sanctionner, les tribunaux.

¹² Arthur RIPSTEIN, « Introduction : Anti-Archimedeanism », dans Arthur RIPSTEIN, (dir.), *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1, à la page 2.

¹³ C'est l'assertion de Shapiro que nous retenons pour circonscrire le débat. Scott J. SHAPIRO, « The Hart-Dworkin Debate: A Short Guide for the Perplexed », dans A. RIPSTEIN, *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 186 p., 22, à la page 23.

¹⁴ Hans KELSEN, *General Theory of Law and State*, (trand. ang. de A. Wedberg), New York, Russell and Russell, 1961, cité dans Leslie GREEN, « Legal Positivism », dans Edward N. ZALTA (dir.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition), en ligne: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/legal-positivism/>> (consulté le 26 août 2011)

L'autorité de ces institutions repose ultimement sur une pratique sociale reconnue officiellement. Il n'y a pas de transcendance en droit.

Dworkin expose les propositions centrales qui constituent ce qu'il appelle la « charpente du positivisme »¹⁵ :

- « Le droit d'une communauté est un ensemble de règles particulières utilisées par cette communauté (...) afin de déterminer quelle conduite sera punie ou imposée par les pouvoirs publics. (...) »
- Ces règles particulières peuvent être identifiées (...) à la manière selon laquelle elles ont été adoptées ou développées. (...) »
- C'est par le critère de la source des règles qu'on peut distinguer les règles juridiques des règles qui n'en sont pas et qui peuvent être par ailleurs des règles sociales ou des règles morales; celles-ci sont suivies par la communauté sans qu'elles n'aient été adoptées par une autorité législative ou sanctionnées par une autorité judiciaire, au contraire des règles juridiques qui doivent être le fait de ces autorités. (...) »
- Le droit tient dans (l') ensemble (des) règles juridiques valides. (...) »
- Pour décider d'un cas qui sort du champ d'application des règles existantes, un juge exerçant son autorité formelle (...) va chercher au-delà du droit un autre type de standard qui le guide pour confectionner une nouvelle règle de droit ou pour en compléter une ancienne. (...) »
- En l'absence d'une telle règle de droit valide, il n'y a pas d'obligation juridique; il s'ensuit que lorsque le juge tranche une question en exerçant son pouvoir discrétionnaire, ce n'est pas d'un droit juridique existant dont il impose le respect. »¹⁶

Hart est l'architecte de cette conception du positivisme en droit. Selon Hart, le droit et la morale appartiennent à deux catégories conceptuelles différentes¹⁷. En séparant droit et morale, on dissocie la question de savoir ce qu'est le droit de la question de savoir ce que le droit devrait être. La valeur morale d'une règle n'est pas un critère de validité en droit; il s'agit d'en vérifier le *pedigree*¹⁸. Pour qu'une règle appartienne au

¹⁵ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 73.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ A. RIPSTEIN, préc., note 12, p. 3.

¹⁸ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 73.

domaine du droit, il faut qu'elle soit issue de l'État. En l'absence d'une règle claire, les juges font du nouveau droit¹⁹. Selon les positivistes, le droit est ce qu'en ont voulu faire ceux qui détiennent l'autorité : les législateurs et les tribunaux. On s'attache ici à la réalité presque concrète du droit qu'on cherche à identifier, à comprendre et à décrire. Il n'y a rien de virtuel en droit. Il ne saurait y avoir d'autre autorité que celle des institutions de l'État pour dire le droit, pas même l'autorité de la conscience. Mais le droit ne se limite pas uniquement à un « système de règles »²⁰ adoptées formellement. On doit pouvoir reconnaître le droit au-delà des règles expresses, de la même façon qu'on doit pouvoir justifier l'autorité du droit.

Dworkin ramène la discussion sur l'enjeu de la reconnaissance du droit sur le terrain de la philosophie morale, autour de la « question des cas où il convient d'affirmer une obligation ou un devoir, par opposition à (des) affirmations générales sur la conduite à tenir »²¹. Il soutient que le problème du devoir des juges d'appliquer le droit soulève une question en philosophie morale : « Dans quelles circonstances naissent des devoirs et des obligations? »²² Dworkin résume ainsi la réponse de Hart :

« Des devoirs existent quand existent des règles sociales stipulant de tels devoirs. De telles règles sociales existent quand sont remplies les conditions de pratique pour ces règles. Ces conditions de pratique sont remplies quand les membres d'une communauté se conduisent d'une certaine façon; ce comportement *constitue* une règle sociale et impose un devoir. »²³

Le critère de validité ultime en droit est une règle sociale appliquée et respectée dans la conduite même des détenteurs de l'autorité et de ceux qui y sont soumis. L'autorité du droit est un fait de société. Hart soutient que le droit repose sur des règles sociales qui déterminent, à la fois : (i) qui détient l'autorité de trancher les conflits en droit (ii) quelles sont les règles qui doivent s'appliquer pour trancher ces conflits et (iii) comment ces pratiques sociales peuvent évoluer²⁴. Le droit se définit en fonction

¹⁹ A. RIPSTEIN, préc., note 12, p. 3.

²⁰ S. J. SHAPIRO, préc., note 13, p. 23.

²¹ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 112.

²² *Id.*, p. 113.

²³ *Id.*, p. 114.

²⁴ L. GREEN, préc., note 14, p. 6.

d'une règle sociale de reconnaissance qui sert à décider ce qui est du domaine du droit au-delà des seules règles expresses. Le critère de reconnaissance est la source du droit. La règle de reconnaissance existe parce qu'elle est pratiquée par les tribunaux. Selon Hart, on respecte l'autorité du droit et des tribunaux non pas parce que c'est une obligation morale d'obéir, mais parce que c'est une pratique sociale admise de respecter cette autorité suivant un critère factuel de sa reconnaissance.

Dworkin rejette la théorie de Hart pour deux raisons importantes : il conteste qu'il puisse y avoir une théorie générale sur l'existence et la détermination du droit et il conteste qu'on puisse identifier le droit uniquement en fonction de sa source, sans référence à un principe préalable qui en détermine sa validité²⁵. Il s'emploie à démontrer que la théorie de Hart n'est pas plausible.

Dworkin pose le problème de distinguer les règles sociales qui sont normatives et qui, de ce fait imposent un devoir, de celles qui ne sont pas normatives parce qu'elles n'imposent pas de devoir. Un juge doit pouvoir faire cette distinction pour décider si une règle sociale justifie une règle de droit qu'il doit faire respecter. Ça ne peut pas simplement être une croyance ou une observation. Hart précise que pour qu'une règle sociale soit une règle normative, il faut non seulement qu'elle existe, mais il faut qu'elle soit acceptée comme tel. On décide de l'acceptation des règles sociales par les conduites ou les pratiques sociales.

Dworkin souligne une faiblesse de la théorie de Hart en affirmant que certains devoirs qui sont des règles normatives n'ont pas nécessairement à présupposer une règle sociale : « certaines affirmations d'une règle normative ne peuvent s'expliquer en faisant appel à une règle sociale, pour la raison qu'il n'existe aucune règle sociale correspondante. »²⁶ Or suivant la théorie de Hart, le simple fait qu'on prétende à l'existence d'un devoir sans présupposer une règle sociale ne peut être constitutif d'une règle juridique. Il faut qu'il y ait un autre critère, sans quoi le droit est

²⁵ *Id.*, p. 9.

²⁶ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 117.

indéterminé. Au surplus, le critère de la pratique sociale s'avère insuffisant pour délimiter le droit puisqu'on doit faire appel à d'autres critères que la conduite habituelle pour définir un devoir.

Dworkin soutient qu'on ne saurait admettre l'existence d'une règle sociale qui constituerait une obligation juridique sans en remettre en cause la valeur. Une question d'ordre morale s'impose. Par ailleurs, la morale ne peut être définie et expliquée uniquement comme un système de règles sociales. Il y a des considérations morales qui ne sont pas des règles sociales. Pour étayer son argument, il propose de faire une distinction entre morale convergente et morale conventionnelle. La morale convergente, à l'instar de la morale conventionnelle, ne fait pas l'objet d'une convention ou d'une acceptation ne serait-ce que tacite. Des principes moraux existent sans que leur existence ait à faire l'objet d'un quelconque accord. Il faut faire une distinction entre une pratique sociale, que Hart considère comme le fondement possible d'une règle sociale, et la morale elle-même, qui en est exclue²⁷. Ces deux aspects de la morale renvoient à deux conceptions différentes de standards moraux d'une communauté : les standards qui font consensus sur un problème particulier, et ils seraient peu nombreux, et les standards qui constituent des principes moraux sous-jacents aux institutions et aux lois de la communauté, qui ne sont pas nécessairement des pratiques sociales. C'est en fonction de ces principes moraux sous-jacents que Dworkin élabore sa théorie du droit. Pour Dworkin, ces principes sous-jacents ne sont pas simplement des faits sociaux qu'on doit découvrir. La question ne porte pas sur l'existence, contestée ou non, de ces principes. Le débat doit porter sur la formulation de ces principes, et c'est là une question d'argumentation et non d'observation.

Pour Dworkin, on ne peut limiter les devoirs moraux pouvant faire partie du droit aux seules pratiques sociales uniformes. Les devoirs moraux peuvent être issus des traditions ou des institutions d'une communauté :

²⁷ S. J. SHAPIRO, préc., note 13, p. 23.

« Si (la théorie de la règle sociale) était exacte, alors on ne pourrait prétendre qu'une communauté soit liée à une morale du devoir, par ses traditions et ses institutions, si ce n'est par la morale reconnue dans les pratiques sociales uniformes de cette communauté, qui, en général, ne porte sur rien de très important. »²⁸

Mais on ne peut pas non plus considérer toute obligation morale coutumière comme du droit :

« (La théorie de Hart) ne peut pas stipuler comme seul critère le fait que la communauté considère cette pratique comme moralement obligatoire parce que ceci ne permettrait plus de faire la distinction entre les règles juridiques coutumières et les règles morales coutumières, alors qu'il est bien certain que toutes les obligations coutumières anciennes de la communauté ne sont pas sanctionnées par le droit. »²⁹

Dworkin soutient que tout principe susceptible de fonder une règle juridique ne fait pas l'objet d'une règle sociale et que toute règle sociale ne représente pas un principe susceptible de fonder une règle juridique. Ce seul critère de reconnaissance des règles sociales qui constitueraient le droit ne peut être défendu valablement. Des décisions judiciaires sont prises selon des principes qui ne font pas nécessairement l'objet de quelque reconnaissance que ce soit, et avant même que ces principes n'aient fait l'objet d'une décision judiciaire. Au surplus, toute règle de reconnaissance se situerait forcément à l'extérieur du droit positif et devrait faire elle-même l'objet d'une reconnaissance, ce que Dworkin conteste en fait. Pour Dworkin, le droit ne se limite pas aux seules règles, qu'elles soient juridiques ou sociales. Au-delà des règles, il faut développer une théorie du droit admettant l'intégration de certains principes qui ne sont pas du droit au sens où l'entendent les positivistes. La théorie du droit de Dworkin vise à abattre la frontière entre morale et droit. Tout comme le droit, la morale n'est pas faite que de règles. Pour justifier le droit, on doit pouvoir s'en remettre à des principes qui sont autres que des normes expresses ou implicites. On doit pouvoir puiser dans la morale certains de ces principes.

²⁸ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 151.

²⁹ *Id.*, p. 104.

Mais le débat entre les tenants du positivisme juridique et Dworkin continue. Et la question de l'articulation de la morale en droit demeure, tel que constaté par Shapiro : « Is the law ultimately grounded in social facts alone, or do moral facts also determine the existence and content of the law ? Only the future will tell who has the right to claim victory in this debate. »³⁰ Dworkin propose de développer une théorie du droit qui tient mieux compte de la réalité plutôt que de s'en tenir à une quelconque normalité : « Si nous nous débarrassions de ce modèle de règles (le positivisme), nous serions peut-être capables de construire un modèle plus conforme à la complexité et à la subtilité de nos propres pratiques. »³¹ Dworkin soutient, contrairement aux positivistes, qu'« on ne pouvait établir aucune séparation définitive entre les standards juridiques et les standards moraux »³².

Bref, Dworkin réfute la théorie de Hart sur le positivisme : il rejette l'idée que le droit se limite à des règles expresses ou à des règles sociales acceptées dans les pratiques sociales. Le droit n'est pas uniquement fait de règles. En droit, on doit prendre en compte une réalité donnée ou souhaitable où les rapports sociaux ne font pas tous l'objet de règles. Mais encore faut-il qu'on puisse déterminer ce qu'est le droit.

1.1.2. Une vision romantique du droit

Dworkin défend, suivant ses propres mots, une vision romantique du droit. Selon lui, le positivisme juridique « rejette l'idée plus romantique et plus obscure selon laquelle la législation peut résulter d'une volonté générale ou sociale implicite. »³³ Dworkin s'éloigne d'une conception du droit qui ne s'exprime que par des règles. Il y a des principes qui prennent la forme d'une norme expresse, mais tout principe n'est pas l'objet d'une norme expresse. Pour les cas difficiles, où les règles sont inexistantes ou imprécises, il est nécessaire de faire évoluer le droit. On ne tolère généralement pas le vide en droit. On construit le droit en fonction de standards ou de principes qu'on ne retrouve pas nécessairement dans une règle préexistante. Contrairement à l'assertion

³⁰ S. J. SHAPIRO, préc., note 13, p. 50.

³¹ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 107.

³² *Id.*, p.109.

³³ *Id.*, p. 42.

des tenants du positivisme juridique, il y a une dimension morale au droit et cette dimension se mesure à l'échelle de la justice et de l'équité :

« J'appelle "principe" un standard qu'il faut appliquer, non parce qu'il assurera la survenue ou la protection d'une situation économique, politique ou sociale jugée désirable, mais parce qu'il est une exigence dictée par la justice, l'équité ou quelque autre dimension de la morale. »³⁴

Le droit n'est pas purement et simplement sujet à la discrétion des juges : il y a une rationalité qui s'impose au-delà des standards ou de l'autorité de la loi. « Dans presque toutes les situations où une personne agit, certains standards de rationalité, de justice et d'efficacité sont pertinents. »³⁵ Dworkin ajoute que la construction de l'interprétation d'un principe est fondée sur l'argumentation : « Un principe fournit une raison d'argumenter en faveur d'une solution particulière, mais ne la dicte pas. »³⁶ Une décision s'impose dans la mesure où elle se justifie. Dworkin présente le droit comme l'objet d'une rationalité fondée sur l'argumentation au soutien de principes. Ceux-ci sont ancrés dans une réalité en évolution. Ils réfèrent non seulement aux principes juridiques, mais également à une communauté et à ses pratiques.

« ... nous défendons un principe, ou le poids de celui-ci, en invoquant un amalgame de pratiques et d'autres principes dans lesquels se mélangent les implications de l'histoire législative et judiciaire et l'évocation de pratiques et d'accords communautaires. »³⁷

La législation ou les décisions judiciaires ne sont que des interprétations antécédentes. Leur légitimité ne dépend pas uniquement de leur validité formelle. Les principes qui sous-tendent l'interprétation du droit dans la décision judiciaire n'ont pas uniquement à s'exprimer sous la forme de normes. Ces principes servent à étayer une argumentation fondée sur la justification qui appelle un raisonnement. Les principes juridiques qui en découlent « se trouve(nt) dans le sentiment de leur

³⁴ *Id.*, p. 80.

³⁵ *Id.*, p. 93.

³⁶ *Id.*, p. 142.

³⁷ *Id.*, p. 96.

adaptation qui s'est imposé parmi la profession et dans le public à travers le temps. »³⁸

Il n'est pas nécessaire qu'il y ait des règles pour tout, ni même de principes. Il est simplement nécessaire qu'il y ait une interprétation acceptable de la réalité ou de ce que nous voudrions que la réalité soit, idéalement (en fonction d'une tradition, par exemple) qui en établit autant la validité que la véracité.

La norme est une formulation grammaticale qui n'est qu'une certaine facette du droit; elle ne représente pas la réalité qu'elle vise à encadrer. La plus grande partie de l'activité humaine est conduite sans norme expresse. La vie familiale peut très bien se passer de règles et de contrats. Mais pour être harmonieuse, elle requiert le respect de certains principes fondamentaux. Cette vision romantique se reflète dans deux aspects importants de la théorie de Dworkin : (i) la construction du droit suivant des principes est un processus qui s'appuie sur une rationalité; (ii) la fondation de ces principes se trouve dans les pratiques de la communauté.

1.1.3. Le droit-interprétation

Une des idées fortes dans la théorie de Dworkin repose sur la notion d'interprétation : le droit est une interprétation : « Une règle juridique (est) une tentative de description de l'effet juridique de certaines décisions institutionnelles... »³⁹ Il n'y a pas de lieu sans droit ni loi où les tribunaux n'iraient pas, faute de normes expresses ou de précédents jurisprudentiels. Il doit y avoir une réponse, même et surtout aux questions difficiles. Et cette réponse ne peut pas être fondée sur des préférences personnelles auquel cas elle apparaîtrait illégitime. Le juge doit se référer à des critères extérieurs. On ne saurait se contenter d'arguments d'autorité.

Dworkin précise qu'une interprétation juste ne cherche pas l'intention du législateur à l'origine de la règle. Elle cherche à définir le but d'une règle en fonction d'une réalité

³⁸ *Id.*, p.101 et 102.

³⁹ *Id.*, p. 147.

en constante évolution. C'est en quelque sorte l'intention qu'aurait un législateur éclairé placé devant les faits qui appellent l'application de la règle à interpréter qui primerait sur quelque autre intention que ce soit.

« (...) l'interprétation créative tient sa structure formelle de l'idée d'intention, non pas (du moins pas nécessairement) parce qu'elle propose de découvrir les buts que s'était assignés une personne ou un groupe donnés dans l'histoire, mais parce qu'elle vise à superposer un but au texte, aux données ou à la tradition qui font l'objet de l'interprétation. »⁴⁰

Le droit exprime des principes sous la forme de normes expresses ou de décisions judiciaires. Mais, le droit ne commence ni ne finit avec une norme expresse. Il y a en deçà et au-delà des normes, des principes et des situations qui appellent une interprétation. Une règle peut être imprécise, incomplète ou tout simplement inappropriée pour régler des conflits dont la nature n'avait pas été envisagée au moment de son adoption.

Le concept de droit-interprétation constitue pour Dworkin la réponse au positivisme dans la définition du droit. Il ouvre une brèche importante qui permet de faire entrer dans le droit d'autres considérations que les seules règles. Le concept d'interprétation fait référence non pas seulement au fait que les règles juridiques doivent être appliquées suivant des règles d'interprétation juridiques, mais aussi au fait que les règles sont elles-mêmes une interprétation de ce qui est et de ce qui doit être. Il faut que le droit ait un sens en fonction des pratiques juridiques existantes et la réalité à laquelle on cherche à l'appliquer. Ce processus d'interprétation appelle un raisonnement fondé sur une argumentation à partir de principes formulés sur la base de pratiques sociales admises ou souhaitables. L'interprétation implique un processus visant à donner une signification à un signifiant. L'interprétation s'appuie sur un processus menant à la découverte du véritable sens à donner à un acte juridique. Comme à l'égard de toute interprétation, celle-ci est soumise à un ensemble de critères de véracité par rapport à la réalité. Le droit appelle un raisonnement et une justification. L'acceptation du droit dans sa meilleure interprétation est fondée sur la

⁴⁰ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 250 et 251.

rationalité. Le débat sur la signification d'une règle de droit est affaire d'argumentation sur le meilleur sens à donner à cette règle. C'est par la discussion et la confrontation des idées qu'on est susceptible d'arriver à la meilleure interprétation possible.

Cette interprétation peut évoluer dans le temps et donner lieu à la découverte de sens nouveaux par rapport à celui initialement donné à la règle lorsqu'elle a été adoptée. Ce qui importe est de fonder l'interprétation des règles sur une compréhension des principes sous-jacents, lesquels sont eux-mêmes sujets à de nouvelles interprétations et à des adaptations particulières et successives. Le « raisonnement juridique constitue une interprétation constructive »⁴¹. Dworkin définit l'interprétation constructive en fonction de la cohérence entre objectif et moyens :

« ... dans l'interprétation constructive, il s'agit de superposer un but à un objet ou à une pratique pour en faire le meilleur exemple possible de la forme ou du genre dont on le donne pour représentant... l'interprétation créative dans la perspective constructive est une affaire d'interpénétration entre but et objet. »⁴²

Il ne s'agit pas simplement de constater le droit tel qu'il est en faisant abstraction de la réalité. Dans l'interprétation d'une règle ou d'un principe juridique, on doit comprendre le but d'une telle règle ou d'un tel principe. On doit chercher la meilleure interprétation en faisant appel autant à la raison qu'à l'imagination pour arriver à la meilleure réponse possible⁴³.

La justification du droit ne repose pas uniquement sur la résolution à la pièce de conflits dans des situations particulières ou sur l'exercice d'un pouvoir politique omnipotent. L'interprétation « subordonne le contenu du droit non pas à des conventions particulières ni à des croisades indépendantes, mais à des interprétations

⁴¹ *Id.*, p. ix. (Citation paraphrasée aux fins de la présentation).

⁴² *Id.*, p. 57, tel que cité dans Christina CHALANOULI, *Kant et Dworkin : de l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 111.

⁴³ *Id.*, p. x.

plus raffinées et plus concrètes de la même pratique juridique dont elle a engagé l'interprétation »⁴⁴.

Le droit-interprétation s'appuie sur la rhétorique. Il s'agit de trouver la meilleure interprétation possible pour « faire voir le droit sous son meilleur jour ». Dworkin soutient que « (le) droit réside dans la meilleure justification de l'ensemble de nos pratiques juridiques »⁴⁵. En droit, il s'agit « (d'avancer) des arguments sur ce qui peut rendre une interprétation d'une pratique sociale meilleure qu'une autre, et sur l'exposé du droit qui donne l'interprétation la plus satisfaisante de cette pratique complexe et centrale »⁴⁶. Dworkin admet qu'on puisse discuter du droit en opposant des arguments divergents, le but étant de « découvrir quelle est la vision de ces matières souveraines dont nous débattons qui s'accorde le mieux avec les convictions que, ensemble ou séparément, nous avons et nous gardons du meilleur exposé des pratiques que nous partageons »⁴⁷. Les controverses sur le droit doivent être réglées en fonction d'« arguments persuasifs (permettant) de distinguer une théorie comme supérieure à une autre »⁴⁸. Il faut souligner ici que Dworkin fait de la meilleure interprétation une affaire de conviction, et non pas une affaire de logique démonstrative.

Le concept de droit-interprétation implique qu'on trouve un nouveau sens à la règle ancienne comme si la règle était nouvellement adoptée pour la situation précise à laquelle on doit l'appliquer. La question n'est pas de savoir quelle était l'intention du législateur au moment de l'adoption de la règle. On ne peut se borner à avoir une vision passéiste du droit dont l'interprétation dépendrait d'un contexte révolu. Au contraire, on doit admettre que l'interprétation du droit doit évoluer.

⁴⁴ *Id.*, p. 446.

⁴⁵ *Id.*, p. ix.

⁴⁶ *Id.*, p. 96.

⁴⁷ *Id.*, p. 97.

⁴⁸ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 136.

1.1.4. Le rapport à la communauté

Le droit-interprétation implique un rapport de légitimité avec une communauté⁴⁹. Pour Dworkin, « (...) les questions de justice et d'équité apparaissent comme des questions qui relèveraient de l'équité ou de la justice dans un groupe politique donné »⁵⁰. Elles n'ont pas de caractère universel. Le droit est en grande partie rattaché à une communauté donnée, bien qu'il y ait des droits et des obligations auxquels on donne un caractère d'universalité. Cette communauté est formée d'une collectivité d'individus réunis par les destins personnels de chacun et par un destin collectif. Mais cette communauté ne se limite pas à la réalité contingente d'un regroupement d'individus. Ceux-ci entretiennent des rapports qui dépassent la stricte légalité. Pour décrire ce qui règle ces rapports, Dworkin définit trois aspects de la notion de communauté : la communauté politique, la communauté des règles (ou « *rulebook community* »⁵¹) et la communauté de principes. La communauté politique est d'abord une communauté de fait. C'est une affaire de circonstances⁵². Dans *Justice for Hedgehogs*, Dworkin précise sa notion de « *political community* » : la communauté politique n'est qu'une « collection of individuals (...) a separate, artificial collective entity »⁵³. Le modèle de communauté fondé sur le « livre des règles » est fondé sur des institutions et des lois. Celles-ci sont le résultat de négociation, d'un compromis ou d'un rapport de force. La communauté de principe est fondée sur l'existence de principes communs qui gouvernent les rapports entre individus au-delà des règles formellement adoptées. Pour Dworkin, les trois modèles considérés ensemble donnent une meilleure compréhension de la réalité de la communauté :

« Il (le modèle de la communauté de principe) convient, avec le modèle "livre de règles", que la collectivité politique requiert une compréhension

⁴⁹ Dans la version française de *Law's Empire* (L'empire du droit), le mot anglais « community » est traduit par « collectivité ». Est-ce que ce choix dénote une sensibilité particulière à l'utilisation du concept de communauté susceptible d'ouvrir un débat sur le communautarisme? Quoi qu'il en soit, nous utilisons le mot communauté dans le cadre de ce mémoire, pour éviter une perte de sens avec l'utilisation de collectivité.

⁵⁰ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 230.

⁵¹ Ronald DWORKIN, *Law's Empire*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, p. 209.

⁵² R. DWORKIN, préc., note 7, p. 232.

⁵³ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 327.

commune, mais il a une vision plus généreuse et plus étendue de cette compréhension. Il insiste : on n'est membre d'une véritable collectivité politique que lorsque l'on accepte de voir sa destinée liée fortement de la manière suivante : on admet que l'on est gouverné par des principes communs, et pas seulement par des règles élaborées dans un compromis politique. »⁵⁴

Dans cette compréhension, le droit ne dépend pas uniquement de l'État : il ne se limite pas à l'expression des pouvoirs législatifs et judiciaires. Il est antérieur au pouvoir politique. Il y a, au-delà des normes expresses et de la jurisprudence, le droit qui se confond à une morale commune et constitue, selon Dworkin, une communauté de principes. La notion de justice et d'équité est propre à une communauté. Dworkin entend ici par communauté non pas un regroupement d'individus, mais le regroupement de principes qu'un groupe d'individus partagent. La nature de ce partage est fondée sur une certaine affinité entre les membres du groupe. Dworkin définit cette affinité comme le partage de « préoccupations et de traditions morales et politiques de la communauté »⁵⁵.

Le concept de communauté qu'utilise Dworkin correspond au sens premier du mot communauté : « État ou caractère de ce qui est commun (à une personne et à une autre; à plusieurs personnes) »⁵⁶. Il utilise l'expression « communauté de principes » comme on utiliserait « communauté d'idées » ou « communauté d'intérêts ». Il ne réfère pas un groupe d'individus ayant une caractéristique distinctive, raciale ou culturelle, au sens second du terme communauté : « Groupe social dont les membres vivent ensemble, possèdent des biens communs, ont des intérêts, un but commun. »⁵⁷. Une communauté politique est un groupe social. Or vivre dans une communauté politique n'implique pas nécessairement un engagement formel; c'est un fait des sociétés humaines que d'avoir des biens communs, sans la nécessité d'un dessein collectif. Et ces biens communs précèdent les institutions. Dworkin en arrive à proposer une conception communautaire et fraternelle de la légitimité politique :

⁵⁴ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 232.

⁵⁵ R. DWORKIN, préc., note 5, p.135 et 136.

⁵⁶ Paul ROBERT, (dir.), *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, 6 v., t. II, p. 331.

⁵⁷ *Id.*

« Nous voici enfin en mesure de considérer notre hypothèse directement : la meilleure défense de la légitimité politique, le droit qui revient à une collectivité politique de traiter ses membres comme obligés en vertu de décisions de la collectivité, réside non pas sur le terrain ardu des contrats ou des devoirs de justice ou des obligations que l'on a en jouant le jeu qui pourraient être valables parmi des étrangers, où les philosophes ont eu l'espoir de les trouver, mais dans le sol plus fertile de la fraternité, de la collectivité et des obligations attenantes. »⁵⁸

Il en découle que cette communauté de principes est le siège d'une rationalité pratique et d'un sens de la justice qui lui sont propres. Nous verrons, en troisième partie de notre mémoire, si cette conception de l'articulation de la morale en droit de Dworkin correspond à une conception communautariste⁵⁹ de la morale.

1.1.5. Le droit-intégrité

La théorie du droit de Dworkin s'appuie également sur le concept du droit-intégrité. L'intégrité est d'abord une vertu politique essentielle à l'exercice du pouvoir⁶⁰. L'intégrité est un idéal autonome et distinct de l'équité et de la justice⁶¹. L'intégrité est la norme pour promouvoir l'autorité du droit, de telle sorte que celui-ci aille aux « limites naturelles de son autorité »⁶². Autrement, le droit perdrait de sa force et de son efficacité.

L'intégrité veut aussi dire que le droit doit être appliqué en respect de principes communs et cohérents pour que toute situation individuelle soit traitée de façon juste et équitable. Le droit-intégrité suppose que le droit soit entier, qu'il représente l'ensemble des règles et des principes sous-jacents, qu'il soit cohérent, qu'il ait un sens dans sa totalité.

« Le droit-intégrité demande aux juges, dans la mesure du possible, d'admettre que le droit soit structuré par un ensemble cohérent de principes sur la justice, sur l'équité et sur les principes de procédure garantissant un

⁵⁸ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 228.

⁵⁹ Will KYMLICKA, « communautarisme », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* t. 1, p. 330.

⁶⁰ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 207.

⁶¹ *Id.*, p. 209.

⁶² *Id.*, p. 199.

juste procès et il leur demande de les appliquer dans les nouveaux cas qui leur sont soumis, pour que chaque situation individuelle soit juste et équitable au regard des mêmes normes. Ce style de justice respecte l'ambition de l'intégrité de représenter une communauté de principes. »⁶³

Les principes sous-jacents aux règles de droit devraient permettre d'interpréter ces règles de telle sorte qu'elles n'entrent pas en conflit les unes avec les autres. Le droit doit avoir un sens dans son ensemble. L'intégrité est un critère d'interprétation constructive du droit.

Les conflits sur la meilleure interprétation à donner à une règle de droit sont le fait d'une divergence d'opinions voire de convictions. Le débat permet aux antagonistes de présenter leurs arguments en appui à leurs opinions respectives. La meilleure interprétation sera celle qui tend vers une plus grande intégrité du droit et des principes sur lesquels il est fondé. L'intégrité est aussi une « norme dynamique »⁶⁴; elle ne vise pas l'uniformité ou la prévisibilité du droit; elle ne veut pas dire qu'on doive s'en remettre au droit tel qu'il existerait de façon statique pour résoudre les nouveaux conflits et les nouvelles controverses. On doit pouvoir faire évoluer le droit et l'intégrité est le critère par lequel il évolue. L'intégrité est aussi une « une norme plus dynamique et plus radicale qu'il n'y paraît à première vue »⁶⁵; il doit y avoir une cohérence des principes par rapport à un principe fondamental.

Dworkin décrit la construction du droit comme un processus où des positions divergentes s'entrechoquent et sont réconciliées par le choix rationnel de la meilleure issue. Il précise : « (...) le droit-intégrité non seulement permet, mais encourage diverses formes de conflit ou de tension de fond à l'intérieur de la meilleure interprétation d'ensemble du droit. »⁶⁶ Le juge « doit alors choisir entre les interprétations à retenir en se demandant laquelle présente sous son meilleur jour, du point de vue de la morale politique, la structure des institutions et des décisions de la

⁶³ *Id.*, p. 266.

⁶⁴ *Id.*, p. 242.

⁶⁵ *Id.*, p. 242.

⁶⁶ *Id.*, p. 440.

collectivité, ses normes de vie publique dans leur ensemble. »⁶⁷ Lorsque le juge soupèse deux interprétations possiblement contradictoires, il choisit celle qui lui paraît supérieure et qui « montre au mieux de ses possibilités le rapport juridique du point de vue de la morale politique dans son essence. »⁶⁸ Même et surtout dans les cas difficiles, lorsqu'on fait face à un changement profond dans la communauté, lorsqu'on se situe en « terrain moralement compliqué et même ambigu »⁶⁹, on doit faire preuve d'intégrité dans l'interprétation à donner au droit. Ce faisant, les juges doivent « faire preuve d'imagination »⁷⁰ et donner « la meilleure interprétation constructive de la structure politique et de la doctrine juridique de leur collectivité. »⁷¹ Par l'interprétation, Dworkin appelle le juge à déterminer « quelle est l'histoire qui montre la collectivité sous son meilleur jour, tout bien considéré, du point de vue de la morale politique. »⁷² Il convient que des convictions morales partagées par les membres d'une collectivité puissent être le fondement des croyances pouvant servir à déterminer la supériorité d'un principe sur un autre⁷³.

C'est le propre d'un système de droit fondé sur l'intégrité de ne retenir que les meilleures interprétations qui font voir le droit sous son meilleur jour. Il n'y a pas de rupture dans un « système juridique en bonne santé »⁷⁴. Il ajoute : « (...) même d'importants changements peuvent se voir comme des conséquences du droit en vigueur qui viennent enrichir ce droit, en changer le fondement, et par là même provoquer les changements à venir. »⁷⁵ Dworkin lie les concepts d'intégrité à ceux d'équité et de justice :

« Nous acceptons l'intégrité comme idéal politique, car nous voulons traiter notre collectivité politique comme une collectivité de principe; et nous acceptons que les citoyens d'une collectivité de principe n'aient pas pour seul but des principes communs, comme s'ils n'aspiraient qu'à l'uniformité, mais

⁶⁷ *Id.*, p. 279.

⁶⁸ *Id.*, p. 272.

⁶⁹ *Id.*, p. 250.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.*, p. 278.

⁷² *Id.*, p. 272.

⁷³ *Id.*, p. 257.

⁷⁴ *Id.*, p. 445.

⁷⁵ *Id.*, p. 445.

les meilleurs principes communs que puisse trouver la politique. L'intégrité est distincte de la justice et de l'équité, mais elle leur est liée de cette façon : l'intégrité n'a de sens que pour ceux qui recherchent aussi l'équité et la justice. »⁷⁶

Chez Dworkin, le droit n'est pas seulement un outil dont les institutions étatiques se servent pour exercer leur pouvoir. Le droit est constitutif de la détermination de la condition humaine et de la réalité sociale et politique telle qu'on souhaiterait qu'elles soient, dans le meilleur des mondes.

1.2. La morale chez Dworkin

Dans son dernier ouvrage, *Justice for Hedgehogs*, Dworkin répond en substance à la question de la relation entre la morale et le droit. Il y présente sa conception de la morale à l'appui de sa thèse. Il a le choix d'adhérer à une conception existante de la morale, ou, à tout le moins d'en emprunter des concepts pour bâtir sa propre théorie. Il peut aussi choisir de placer la question de la nature de la morale sur un autre plan et développer sa propre conception en déplaçant le débat pour l'intégrer dans les schémas de sa théorie du droit. C'est ce dernier choix qu'il fait.

Il se trouve déjà dans les premiers écrits de Dworkin, un développement sur la question de l'articulation de la morale en droit. C'est l'une des facettes essentielles de sa théorie et le fondement de son opposition au positivisme en droit. Il s'applique, tout au long de ses écrits, à développer une conception du droit qui implique, par nécessité, qu'on tienne compte d'autres aspects que les aspects strictement juridiques, tel que conçu par les positivistes, pour interpréter le droit. La thèse de Dworkin repose en grande partie sur la démonstration que l'intégration de ces autres aspects suppose nécessairement des considérations morales. Nous choisissons de présenter la morale chez Dworkin séparément de sa théorie du droit pour être en mesure de dégager les concepts et l'argumentation qu'il développe spécifiquement sur ce sujet. Ce sont ces concepts et cette argumentation que nous voulons rapprocher de la conception de la morale et de la justice de MacIntyre. Mais nous devons nous

⁷⁶ *Id.*, p. 286.

rappeler que les considérations morales font partie intégrante de la théorie du droit de Dworkin.

L'idée maîtresse de *Justice for Hedgehogs* est « l'unité de valeur » (*unity of value*). Sur les questions portant à la fois sur des enjeux moraux et sur des enjeux juridiques, on fait référence au même ensemble de valeurs. Cette unité existe puisque les valeurs morales des individus s'intègrent à la morale politique et, par voie de conséquence, au droit. Il n'y a pas deux systèmes de valeurs. Toute question relative à la validité du droit repose sur la justification morale des décisions politiques, lesquelles doivent respecter les valeurs morales individuelles. Le droit porte sur des enjeux qui sont aussi politiques et, parfois, moraux. Le droit n'est pas un domaine de la pensée séparé de la politique et de la morale. Le droit ne se limite pas à un système normatif constitué de règles et de principes strictement juridiques⁷⁷. Pour Dworkin, l'ordre juridique et l'ordre moral sont inséparables.

Quelques exemples de l'intégration de la question de la morale en droit se trouvent dans les premiers écrits de Dworkin. Dans *Prendre les droits au sérieux*, il y est formulé la proposition centrale de Dworkin : « notre système institutionnel repose sur une théorie morale particulière : *les hommes ont des droits moraux contre l'état.* »⁷⁸ C'est l'affirmation à la base de l'idée maîtresse des droits-atouts. Un autre exemple de rapprochement de la morale et du droit se trouve dans *L'empire du droit* portant sur le concept de droit-intégrité : « (...) le droit-intégrité encourage un jeu de réactions réciproques entre droit et morale dans la vie pratique ordinaire, même si l'on n'entrevoit pas de procès et que chaque citoyen est juge et partie. »⁷⁹ Il y a une multitude d'exemples de rapprochements spécifiques entre morale et droit dans les écrits de Dworkin. Ce qui nous intéresse ici ce sont les principaux aspects de sa conception de la morale telle qu'il la présente dans *Justice for Hedgehogs*.

⁷⁷ A. RIPSTEIN, préc., note 12, p. 4.

⁷⁸ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 6, dans la préface de Pierre BOURETZ

⁷⁹ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 330.

1.2.1. Approche méthodologique : l'argumentation

Dworkin prend d'abord soin de souligner que l'argumentation est le fondement de sa démarche intellectuelle, tant en ce qui concerne le droit qu'en ce qui concerne la morale. Son objectif n'est pas d'établir la vérité de propositions morales par une démonstration implacable, mais bien de nous convaincre de leur vérité par l'argumentation. Il soutient que « la morale est un domaine de la pensée indépendant. »⁸⁰ Mais tout indépendant qu'il soit, il n'empêche que dans ce domaine de pensée, comme dans tout domaine de connaissance, on doit s'intéresser à la vérité des propositions morales. Une proposition morale est vraie si on est convaincu de sa vérité par la force de la persuasion sur la base d'une argumentation rigoureuse faisant appel à la raison. Dworkin décrit sa tâche comme celle de « développer des conceptions qui, non seulement s'intègrent entre elles, mais auxquelles on adhère par conviction, du moins après réflexion »⁸¹. Le fait d'établir la vérité d'une proposition par l'argumentation et la persuasion n'est pas étranger au droit, ou à tout le moins à la pratique du droit devant les tribunaux.

La démarche intellectuelle de Dworkin s'appuie aussi sur l'investigation philosophique pour étayer sa théorie du droit :

« (...) une théorie générale du droit aura de nombreux liens avec d'autres branches de la philosophie. La théorie normative s'inscrira dans une philosophie politique et morale plus générale qui pourra à son tour dépendre de théories philosophiques sur la nature de l'homme ou l'objectivité de la morale. »⁸²

Pour Dworkin, l'objet de la philosophie du droit est « d'établir des liens entre la théorie juridique et la théorie morale »⁸³ qui viennent à l'appui des thèses juridiques. C'est ce qu'il s'emploie à faire dans *Justice for Hedgehogs*, où il répond à la

⁸⁰ « Morality is an independant domain of thought » dans R. DWORKIN, préc., note 6, p. 99.

⁸¹ « develop conceptions that are not only integrated with one another, but match conviction, at least after reflection. », dans Ronald DWORKIN, *Justice for Hedgehogs – Keynote Address*, Boston University Law Review, vol. 90, no. 2, (April 2010), P. 473.

⁸² R. DWORKIN, préc., note 5, p. 41.

⁸³ *Id.*, p. 66.

question : quelle est la relation entre droit et morale⁸⁴? Pour comprendre son raisonnement, nous proposons d'exposer sommairement la pensée de Dworkin sur les notions clés d'éthique et de morale. Nous proposons aussi d'exposer sa pensée sur les conceptions dominantes en philosophie morale et d'analyser quelques aspects particuliers de cette pensée sur la morale.

1.2.2. Les conceptions de l'éthique et de la morale

Dworkin définit éthique et morale en faisant la distinction suivante : « Ethics studies how people best manage their responsibilities to live well, and personal morality what each as an individual owes other people. »⁸⁵ C'est la responsabilité de chacun de prendre sa propre vie au sérieux. Il s'agit d'une responsabilité dont l'importance est objective : on ne décide pas pour soi-même : c'est un devoir éthique que de prendre ses responsabilités. Dworkin souligne : « People must take their own lives seriously : they must accept that it is objectively important how they live. People must take their ethical responsibility seriously as well... »⁸⁶

La morale s'intéresse aux rapports aux autres en toutes circonstances. Il n'y a pas confusion entre éthique et morale chez Dworkin, mais les deux notions sont étroitement liées. Dworkin fait référence, parfois de façon incidente, aux principales conceptions de la morale que sont la déontologie kantienne, l'utilitarisme et l'éthique aristotélicienne. Il ne prend pas parti par rapport à l'une ou l'autre de ces conceptions, mais il en retient des parcelles pour étayer certains de ses arguments.

Rappelons qu'il ne juge pas valide le débat méta-éthique sur la nature de la morale. Mais il doit quand même admettre qu'il y a des points de convergence ou de divergence entre sa conception de la morale et les conceptions dominantes.

⁸⁴ En anglais : *What is the relation between law and morals ?*, R. DWORKIN, préc., note 6, p. 400.

⁸⁵ *Id.*, p. 327.

⁸⁶ *Id.*, p. 14.

Dworkin fait référence à la conception utilitariste de la politique et quelques fois à la conception utilitariste de la morale. Il s'oppose de façon générale à l'utilitarisme, comme il s'oppose au positivisme, les deux composantes de la théorie dominante en droit, du moins en droit anglo-saxon. L'une des facettes importantes de la théorie de Dworkin qui réfère à l'utilitarisme porte sur la distinction qu'il fait entre les arguments de politique et les arguments de principe en droit. Les arguments de politique sont essentiellement utilitaristes alors que les arguments de principe font entrer des considérations de morale en droit.

Dans son argumentation sur la valeur universelle du respect pour soi-même et pour autrui, Dworkin réfère à la thèse de Kant selon laquelle « on ne peut adéquatement respecter sa propre humanité à moins de respecter l'humanité chez autrui. »⁸⁷ Il en fait le fondement de son argumentation sur l'unité de l'éthique et de la morale⁸⁸. Il interprète la nécessité du désintéressement comme le fondement du principe suivant lequel la motivation première de tout homme est de faire quelque chose de bien de sa vie, de vivre une vie bonne. « A person can achieve the dignity and self-respect that are indispensable to a successful life only if he shows respect for humanity itself in all its form. »⁸⁹ Il fait aussi un rapprochement entre le concept d'autonomie de Kant et son propre concept de responsabilité. L'autonomie est une fin en soi à laquelle on parvient quand nous agissons suivant notre devoir moral, et ce faisant nous résistons à nos inclinations qui nous asservissent. Pour étayer le lien entre éthique et morale tel qu'il définit ces termes, il fait appel à la maxime de Kant : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux aussi vouloir que cette maxime devienne une loi universelle. »⁹⁰ Dworkin interprète cette maxime comme une réconciliation de l'autonomie et du respect pour autrui.

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ *Id.*, p. 19.

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. franç. de Victor Delbos), Dieppe, France, UQAC, 2002, p. 34, en ligne <http://classiques.ugac.ca/classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondem_meta_moeurs.pdf>, p. 34 (consulté le 26 août 2011).

S'il s'en réfère à Kant, Dworkin n'en est pas moins critique à l'égard de cette conception de la morale qu'il qualifie à certains égards d'opaque⁹¹. Dworkin exprime son désaccord avec l'idée de Kant selon laquelle il ne peut y avoir de responsabilité si nous supposons un quelconque déterminisme⁹². Bien que Dworkin n'exprime aucune allégeance pour l'une ou l'autre des conceptions dominantes de la morale, il prend ses distances par rapport à plusieurs facettes des conceptions utilitariste et kantienne de la morale. Par ailleurs, il puise dans la conception rivale aristotélicienne de la morale des appuis pour former sa propre conception de la morale.

Dworkin aborde Platon et Aristote en appliquant son idée que les concepts moraux constituent une interprétation de la réalité, et que cette approche interprétative s'applique autant à l'égard des propositions morales qu'à l'égard des concepts de philosophie morale. Il fait l'exercice de présenter la philosophie morale de Platon et d'Aristote en fonction de cette approche. Aristote et Platon établissent les liens entre les vertus et le bonheur de façon interprétative⁹³. Les concepts de vertu et le concept de bonheur sont interdépendants. Cette compréhension des vertus et du bonheur tient à la meilleure interprétation qu'un homme sage pourrait avoir. Et cet homme est sage parce qu'il est lui-même vertueux. Dworkin souligne également le rapport que fait Aristote entre les vertus, le bonheur et la politique, concepts qu'il estime interdépendants. Dworkin résume sa compréhension de la philosophie d'Aristote sur ce point de la façon suivante :

« We understand good government better by better understanding happiness and the virtues, which good government fosters. But we also better understand the virtues, and therefore happiness, by thinking in the other direction as well : by asking which personal qualities make for good citizenship in the kind of state we assume to be good. »⁹⁴

La conception de la morale de Dworkin se rapproche à certains égards de la conception aristotélicienne, sans toutefois y adhérer complètement.

⁹¹ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 265.

⁹² *Id.*, p. 267.

⁹³ *Id.*, p. 187.

⁹⁴ *Id.*, p. 188.

1.2.3. Les propositions morales et l'argumentation

Dworkin considère la morale comme une interprétation au même titre que le droit : « Morality as a whole, and not just political morality, in an interpretive enterprise. »⁹⁵ Il aborde la question de la morale en soutenant que l'enjeu principal de l'investigation est d'établir la vérité de propositions morales. Il s'agit d'en soutenir la vérité par l'argumentation. Et la vérité tient au fait que nous devrions arriver à une seule bonne réponse par la force de l'argumentation et de la conviction⁹⁶, ici entendue comme étant un principe auquel on croit fermement. La vérité d'une proposition morale correspond à la meilleure interprétation à laquelle on puisse arriver. L'argumentation est un processus itératif qui nous fait cheminer vers la vérité. « Nos convictions morales ne peuvent pas être erronées à jamais. »⁹⁷

Dworkin soutient que la question plus fondamentale de savoir s'il est possible que des propositions morales soient vraies est, en soi, une question morale⁹⁸, et c'est une affaire de justification : « The justification of a moral conviction is a matter of morality. »⁹⁹ Selon Dworkin, il y a bel et bien des propositions morales vraies. C'est une erreur de penser que la question de savoir s'il existe des propositions morales vraies soit une question qui se situe en dehors de la morale. Il n'y a pas de question relevant d'un « scepticisme externe » sur l'existence de propositions morales qui tiennent : « Philosophy can neither impeach nor validate any value judgment while standing wholly outside that judgment's domain. »¹⁰⁰ Il n'y a pas d'enjeu méta-éthique qui mettrait en cause « le statut épistémologique des jugements moraux »¹⁰¹. Les propositions morales peuvent être fondées sur des croyances et des opinions : cela ne les disqualifie en rien de l'enjeu de vérité. Des propositions morales sont vraies dans la mesure où on peut les valider par le raisonnement. « Les meilleures

⁹⁵ *Id.*, p. 12.

⁹⁶ *Id.*, p. 121.

⁹⁷ *Id.*, p. 122. (notre traduction)

⁹⁸ *Id.*, p. 28.

⁹⁹ *Id.*, p. 80.

¹⁰⁰ *Id.*, p. 37.

¹⁰¹ James GRIFFIN, « Méta-éthique », dans Monique CANTO-SPERBER (Dir.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, p. 1246.

explications d'une croyance justifient une croyance. »¹⁰² Une proposition morale peut être vraie sur la base d'une conviction d'avoir raison et le refus d'admettre, en toute rationalité, qu'une telle proposition ne puisse être vraie.

Dworkin appuie sa conception de la morale sur une assertion fondamentale : il y a une vérité objective sur les valeurs morales. Pour Dworkin, « la question n'est pas de savoir si les jugements moraux peuvent être vrais, mais quels sont les jugements moraux qui sont vrais. »¹⁰³ Et la question de savoir si un jugement moral est vrai est elle-même une question morale. « Moral judgment can be true or false and (that) moral argument is needed to establish which are which. »¹⁰⁴ Et tout comme il en est des propositions juridiques, c'est sur la base de l'argumentation qu'on établit la vérité d'une proposition morale. Il s'agit de convaincre et non pas de démontrer la vérité par une preuve irréfutable fondée sur l'expérience ou l'observation. Mais convaincre appelle l'adhésion, la fidélisation à une idée parce qu'elle plait ou qu'elle a un sens. Cette conception de la vérité des propositions morales, s'appuyant sur la conviction et l'émotion, est plus intuitive que strictement rationnelle¹⁰⁵. Les questions morales soulèvent des cas de conscience.

Bref, pour Dworkin, la vérité objective de propositions morales est une question de morale elle-même. Et le scepticisme quant à la possibilité qu'il y ait des propositions morales vraies nie toute considération morale. Or la validité d'une proposition morale dépend ultimement d'une argumentation adéquate.

« What makes a moral judgment true? (...) moral judgments are made true, when they are true, by an adequate moral argument for their truth. (...) What makes a moral argument adequate? The answer must be : a further moral argument for its adequacy. »¹⁰⁶

¹⁰² R. DWORKIN, préc., note 6, p. 68. (Notre traduction)

¹⁰³ *Id.*, p. 25.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 26.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 28.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 37.

La théorie de la responsabilité morale est une théorie morale. Elle doit se construire à l'intérieur même de la morale¹⁰⁷. On ne peut s'en sortir : « tous les efforts que nous faisons pour trouver une issue en dehors de la morale ne font que confirmer que nous ne comprenons pas encore ce qu'est la morale. »¹⁰⁸

Dworkin admet la possibilité d'une diversité d'opinions et de convictions sur des questions morales. Serait-ce l'écueil contre lequel nos propres convictions se briseraient? Cette question revient à poser le problème du relativisme moral. L'objection du relativisme est une considération méta-éthique qui remet en question la possibilité d'un code moral universel. Dworkin ne considère pas cette question valide. Il soutient qu'il y a des propositions morales qui sont universelles parce qu'elles sont vraies. Dworkin adhérerait-il à une approche conventionnaliste de la morale¹⁰⁹? Bien qu'elle puisse être une invention sociale, rien n'empêche que la morale ait une valeur universelle du fait qu'elle correspond, dans la nature humaine, à un ensemble de propositions morales qui soient justifiées d'un point de vue rationnel. La nécessité de découvrir la vérité sur les propositions morales en justifie la validité. Les conflits sont le résultat de divergences d'opinions qui peuvent être résolues par l'argumentation et la persuasion afin d'en arriver à la meilleure réponse à donner. Mais cette réponse est une justification, et non une explication : « People, in their diversity, must still decide what is true, and this is a matter of the justification of conviction, not the best explanation of either convergence or divergence. »¹¹⁰ Dworkin souligne aussi que la découverte de ce qui est vrai est fondée sur la rationalité.

« So an ethical theory – a theory about what is good or bad for people – must be part of a successful theory of reasons and rationality : the alternative

¹⁰⁷ « If we want a genuine moral ontology or epistemology, we must construct it from within morality. » dans R. DWORKIN, préc., note 6, p. 38.

¹⁰⁸ « Every effort we make to find a trap door out of morality confirms that we do not yet understand what morality is. », R. DWORKIN, préc., note 6, p. 39.

¹⁰⁹ David B. WONG, « Relativisme moral », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1661.

¹¹⁰ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 48.

conception I described, which ties rationality to ethics, is therefore a better conception. »¹¹¹

Dworkin propose que le fait qu'il y ait une vérité sur les valeurs soit inévitable. Mais est-ce que cette vérité vient de ce qu'une proposition morale s'appuie sur une argumentation qui en valide l'existence, fondée sur des preuves évidentes? Ou est-ce que cette vérité s'appuie sur une réaction émotive, tout aussi vraie? Dworkin admettrait-il qu'une conviction du cœur ou que notre instinct valide une proposition morale¹¹²? Nous reviendrons sur la conception de la vérité de Dworkin en troisième partie en la rapprochant de celle de MacIntyre.

1.2.4. La responsabilité morale

La responsabilité morale oblige à interpréter les concepts moraux de façon à en trouver la meilleure interprétation possible. Dworkin présente le concept de responsabilité comme une vertu. « The value of moral philosophy depends more on its contribution to responsibility than to truth. »¹¹³ La responsabilité morale correspond à tenir un raisonnement rigoureux pour arriver aux meilleures conclusions possibles en formant nos opinions morales :

« (...) we should treat moral reasoning as a form of interpretative reasoning (...) we can achieve moral responsibility only by aiming at the most comprehensive account we can achieve of a larger system in which our moral opinions figures. »¹¹⁴

Une personne responsable agit selon des principes et des convictions. La responsabilité, c'est reconnaître les faits pour ce qu'ils sont et faire face aux décisions qui s'imposent¹¹⁵. La responsabilité morale requiert que nous développons un ensemble cohérent de convictions¹¹⁶. Cette cohérence est un « *work in progress* »¹¹⁷. La responsabilité exige intégrité et authenticité. C'est la somme des responsabilités

¹¹¹ *Id.*, p. 51.

¹¹² P. ROBERT, préc., note 56, t. II, p. 567.

¹¹³ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 121.

¹¹⁴ *Id.*, p. 38 et 39.

¹¹⁵ *Id.*, p. 104.

¹¹⁶ *Id.*, p. 108.

¹¹⁷ *Id.*, p. 109.

morales individuelles qui constitue le fondement de l'interprétation. La responsabilité morale requiert qu'on pose la question de la justification d'une proposition morale et non pas seulement de son existence. Et cette question de justification peut faire l'objet d'interrogations successives. Une proposition qui serait vraie, indépendamment de convictions, ne pourrait pas être remise en question. Il n'y a pas de principe universel et fondateur, immuable et applicable en toute instance. Le raisonnement moral est fondé sur un ensemble de convictions interdépendantes. « I argue that the nerve of responsibility is integrity and that the epistemology of a morally responsible person is interpretative. »¹¹⁸

1.2.5. La morale-interprétation

Le raisonnement moral et les concepts moraux sont interprétatifs¹¹⁹. Le raisonnement moral sert à préciser le sens et le champ d'application de positions morales antérieures¹²⁰. La morale, tout comme le droit dans la théorie de Dworkin, n'est pas constituée uniquement de normes implicites ou expresses. La morale ne correspond pas à un système de règles : elle s'exprime dans des principes ou des standards plus ou moins définis et peut donner lieu à des pratiques sociales propres à une communauté. Le raisonnement moral s'appuie sur l'argumentation quant à la meilleure interprétation à donner à des opinions, parfois divergentes, ou des croyances sur des concepts moraux préexistants¹²¹. Le raisonnement moral se prête plus naturellement au concept d'interprétation que le droit qui s'appuie généralement sur des normes expresses. En l'absence de diktat précis, les concepts moraux peuvent être ambigus et nécessiter des efforts de clarification et de justification pour en dégager des propositions morales vraies.

Dworkin assimile l'interprétation au processus de découverte en science dans l'activité intellectuelle¹²². Ces deux domaines d'investigation visent, non moins

¹¹⁸ *Id.*, p. 101.

¹¹⁹ *Id.*, p. 127.

¹²⁰ P. ROBERT, préc., note 56, t. IV, p. 301.

¹²¹ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 120.

¹²² *Id.*, p. 123.

légitimement l'une que l'autre, à énoncer une vérité sur un phénomène soit naturel ou social. Dworkin souligne que la différence ne porte pas sur la validité de l'investigation : « The important differences between scientific and interpretative judgments reflect differences in the content of the two kinds of judgment rather than the eligibility of one, though not the other, for truth. »¹²³ Cette vérité se dégage de la meilleure interprétation correspondant à une assertion unique qui, à la réflexion, s'impose comme obligatoire. L'interprétation doit être fidèle à la réalité et emporter la conviction, au-delà de la vraisemblance, mais en deçà de la vérité absolue. Comme pour un récit qui « prodigue le vrai »¹²⁴, l'interprétation de concepts moraux doit transformer une assertion vraisemblable en une affirmation conforme à la réalité. Mais une proposition morale n'a pas à atteindre le caractère d'une vérité absolue : elle n'a pas à être vraie en elle-même, indépendamment de son rapport à la réalité.

Outre l'assertion que les concepts moraux puissent être des opinions fondées sur des croyances, Dworkin fonde l'idée de la vérité d'une proposition morale sur un état psychologique : « (...) in the end it is psychological states of some kind that make an interpretive claim true, or nothing does. »¹²⁵ Dworkin définit l'interprétation comme un phénomène social. C'est un phénomène d'adhésion : on adhère à une pratique sociale comme on adhère à une idée ou à une opinion. La morale devient un vecteur primordial de l'acceptation sociale des membres d'une communauté et de leur comportement. Dworkin souligne que l'interprétation est un phénomène social : « Interpretation is a social phenomenon. We can interpret as we do only because there are practices or traditions of interpretation we can join (...) These social practices are truth seeking. »¹²⁶

Des interprétations rivales d'une proposition morale peuvent se disputer notre adhésion. La vérité finit par triompher par la force de la raison. Pour Dworkin, les

¹²³ *Id.*, p. 152.

¹²⁴ Expression empruntée à Victor Hugo lorsqu'il décrit l'œuvre de Balzac dans: Pierre Georges CASTEX, «L'univers de «La Comédie humaine»», préface, dans *La Comédie humaine*, Balzac, Bibliothèque de la pléiade, vol. 1, Éditions Gallimard, 1976, p. XIX.

¹²⁵ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 129.

¹²⁶ *Id.*, p. 130.

conflits de valeurs sont transitoires. La vérité se dégage de l'argumentation. « A true interpretative claim is true because the reasons for accepting it are better than the reasons for accepting any rival interpretative claim. »¹²⁷ Dworkin fait référence à la communauté de plusieurs façons dans son développement sur le concept de l'interprétation. Il soutient que le succès de l'interprétation est fonction des pratiques d'une communauté donnée : « The level of convergence or divergence a particular interpretative community exhibits in these various judgments determines whether interpretation flourishes. »¹²⁸

1.3. Morale et droit chez Dworkin

Dworkin soutient l'idée que la morale et le droit sont liés dans une relation du tout et de sa partie. Il utilise la métaphore de l'arborescence : le droit est une branche de la morale. Il soutient que pour que la morale serve à la justification de propositions juridiques, il est nécessaire de considérer le droit et la morale comme faisant partie d'un seul et même système. La question est non seulement de savoir si le droit et la morale appartiennent à la même catégorie conceptuelle, mais aussi, de quelle catégorie s'agit-il. Si on définit le droit à partir de ses particularités propres, il est inévitable qu'on ne puisse assimiler la morale au droit. L'approche de Dworkin fondée sur le concept du droit-interprétation l'amène à définir le droit plus largement et, par voie de conséquence, à inclure des considérations morales dans l'« empire » du droit. Dans cette catégorie élargie, définie suivant le concept de droit-interprétation, la morale a sa place.

La conclusion générale de Dworkin dans *Justice for Hedgehogs* fait l'objet de critiques¹²⁹ qui la mettent en contradiction avec la vision du positivisme en droit. Selon le positivisme, rappelons-le, le droit comporte deux caractéristiques essentielles : (i) le droit est une institution, et (ii) le droit est fait de règles coercitives. Comme la morale n'a pas de dimension institutionnelle et qu'elle n'engendre pas de

¹²⁷ *Id.*, p. 154.

¹²⁸ *Id.*, p. 131.

¹²⁹ Hugh BAXTER, « Dworkin's « One-System » Conception of Law and Morality », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 857, à la page 862.

règle obligatoire sujette à sanction par l'exercice d'un quelconque pouvoir, elle ne pourrait être comprise en tout ou en partie dans la définition du droit.

L'analogie de l'arbre et de ses branches que fait Dworkin voudrait dire que le droit est une partie de la morale, et avec elle, forme un tout. Deux questions se posent : (i) toute proposition morale est-elle candidate à devenir, par le biais de l'interprétation, une proposition juridique? (ii) Toute proposition morale qui n'est pas candidate à devenir une proposition juridique est-elle déclassée et, de ce fait, exclue du domaine du droit, auquel cas le droit resterait distinct de la morale¹³⁰?

1.3.1. La morale politique

La morale est aussi liée au droit par la voie de la morale politique. Celle-ci concerne ce que, collectivement, nous devons aux autres individuellement. C'est ce que Dworkin appelle une « artificial collective entity »¹³¹. Cette morale politique repose sur deux principes : (i) equal concern for fate; et (i) full respect for responsibility¹³². C'est le pendant en morale politique de la morale individuelle : « We try to act out of moral conviction in our dealings with other people because that is what our own self-respect requires. »¹³³

Pour Dworkin, cette morale politique fait partie intégrante de la morale individuelle. Cette structure interprétative est le fondement de sa définition du droit et de la morale. Cependant, il apporte une distinction entre morale politique et morale individuelle : si la morale individuelle tient des obligations et des devoirs que nous avons à l'égard des autres, la morale politique s'appuie sur la notion des droits qui doivent rester à l'abri de la politique. La morale politique suppose qu'on établisse, par l'argumentation et la conviction, la vérité des propositions qui sous-tendent les droits fondamentaux comme étant la meilleure interprétation du principe de respect de dignité humaine.

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 327.

¹³² *Id.*, p. 2.

¹³³ *Id.*, p. 112.

Dworkin soutient que les droits de la personne relèvent de propositions morales. Pour lui, la question de savoir si les droits fondamentaux sont universels ou non et en fait une question d'argumentation et d'interprétation qui nous amène à une proposition vraie, au-delà des considérations politiques ou culturelles :

« But unless you are tempted by a global skepticism about human and political rights, you must find a basis for such rights in some formulation of that kind, and you must embrace that formulation not because you find it embedded in some culture or shared by all or most nations but because you believe it to be true. »¹³⁴

Il ajoute à son assertion que l'existence de droits fondamentaux n'est pas fondée sur un dénominateur commun, sur un consensus ou sur la popularité¹³⁵; les droits fondamentaux sont bel et bien des propositions qui ont le caractère de la vérité, laquelle ne pourrait pas être invalidée par quelque pouvoir politique que ce soit : « No exercise of creative power, however great, can shift fundamental moral truth. »¹³⁶ Dworkin démontre aussi que certains concepts politiques fondamentaux, nommément la liberté, l'égalité et la démocratie, doivent être considérés comme des concepts interprétatifs. Il ajoute qu'il s'agit d'une recherche de sens : « I mean that we must be able to make best sense of the concept's use over history – best sense of the way in which people take themselves to be agreeing and disagreeing – by supposing that it is interpretative. »¹³⁷

Pour Dworkin, l'interprétation de ces concepts de liberté, d'égalité et de démocratie n'est pas figée dans le temps. Le recours à l'histoire devrait nous renseigner sur l'interprétation qu'on a faite de ces concepts. Mais comme il s'agit d'une interprétation, celle-ci peut changer avec le temps. Ces concepts ne sont pas non plus seulement des critères définis par leur histoire. Si ceux-ci ne devaient être considérés que comme des critères, alors toute possibilité que ces concepts puissent être interprétés (ou puisse servir à une interprétation) différemment au cours de l'histoire

¹³⁴ *Id.*, p. 338.

¹³⁵ *Id.*, p. 339.

¹³⁶ *Id.*, p. 342.

¹³⁷ *Id.*, p. 350.

serait exclue. Cette distinction nous ramène à une polémique dans laquelle prend part Dworkin sur l'interprétation de la constitution américaine. Celle-ci ne devrait pas être interprétée en fonction de l'intention première de ses auteurs, mais plutôt suivant un processus rationnel qui viserait à établir la vérité de ses propositions en fonction de la meilleure interprétation possible.

Bref, le droit est affaire de rationalité pratique : la raison nous fait interpréter les faits de la vie et nous amène à faire les meilleurs choix, à faire les meilleures interprétations, à voir le droit sous son meilleur jour. C'est le sens du progrès dans son entendement le plus noble : la recherche de la vie bonne.

1.3.2. La morale et le droit

Toute l'entreprise de Dworkin dans la construction de sa théorie est fondée sur l'intégration de la morale en droit : « I try to describe law, not as something to be set beside morality and studied in conjunction with it, but a branch of morality. »¹³⁸ Dworkin revient sur la vision du positivisme à laquelle il s'oppose : le droit ne repose pas uniquement sur des faits historiques¹³⁹. Le positivisme juridique fait dépendre la validité de la loi sur sa légitimité formelle : si la loi est adoptée dans l'exercice d'un pouvoir législatif légitime, la loi est valide. Dworkin soutient pour sa part que le droit comprend des principes moraux auxquels on doit référer pour en donner la meilleure justification possible : « Law includes not only the specific rules enacted in accordance with the community's accepted practices but also the principles that provide the best moral justification for those enacted rules. »¹⁴⁰ C'est par l'interprétation que les principes moraux sont intégrés au droit. Le droit et la morale ne sont pas deux systèmes normatifs séparés. Pour peu que l'on conçoive qu'il y ait des enjeux en droit qui soient d'ordre moral, on doit pouvoir traiter de ces enjeux en droit sans avoir à décider s'il s'agit d'enjeux juridiques ou non.

¹³⁸ Ronald DWORKIN, « Justice for Hedgehogs – Keynote Address », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 469, à la p. 472.

¹³⁹ R. DWORKIN, préc., note 6, p. 401.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 402.

Dworkin pose la question de la légitimité d'une loi en fonction de la morale politique, dont l'interprétation peut faire appel aux faits historiques ou à d'autres dimensions de l'organisation sociale. « It must be part of any responsible answer, at any level of abstraction, that historical facts about legislation and, perhaps, social convention do play a role. »¹⁴¹

Dworkin propose de considérer la légitimité ou la justification d'une loi en fonction d'un argument politique soumis à la morale politique. Une loi est légitime si elle est adoptée en fonction de principes qui mènent à la meilleure interprétation de la morale politique à un moment donné. Cette morale peut évoluer dans le temps. Une loi ne peut être valide si elle vient en contradiction d'un principe de morale politique. On doit se demander ce que notre sens de la justice nous indique sur la validité d'une loi.

Dworkin appuie son argumentation que la morale et le droit ne sont qu'un seul et même système en soulignant la nécessité d'adapter la constitution américaine à la morale ambiante :

« We must therefore do our best, within the constraints of interpretation, to make our country's fundamental law what our sense of justice would approve, not because we must sometimes compromise law with morality, but because that is exactly what the law, properly understood, itself requires. »¹⁴²

Nous revenons à la notion d'interprétation qui est chère à Dworkin. C'est par ce concept d'interprétation qu'il tente de nous convaincre que la morale est liée au droit.

¹⁴¹ *Id.*, p. 407.

¹⁴² *Id.*, p. 415.

2. ALASDAIR MACINTYRE

MacIntyre est né en Écosse. Il a étudié la philosophie à l'Université de Manchester et à l'Université d'Oxford, où il a également enseigné. Il a aussi été professeur dans plusieurs universités aux États-Unis et plus récemment à l'Université de Notre-Dame dont il est aujourd'hui professeur émérite¹⁴³. Depuis le 1er juillet 2010, il est *Research Fellow* du *Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics*¹⁴⁴ de l'Université métropolitaine de Londres.

Son livre, *After Virtue*, publié en 1981¹⁴⁵, est considéré comme l'ouvrage contemporain le plus important dans le rétablissement de la conception aristotélicienne de la morale. Il contribue à faire de « l'éthique de la vertu » l'une des trois principales conceptions de la morale avec les conceptions prépondérantes, du moins en occident, que sont l'éthique kantienne et l'utilitarisme. MacIntyre a publié plusieurs autres livres, d'abord sur le marxisme, puis sur la philosophie morale, et, plus récemment sur Edith Stein¹⁴⁶, philosophe s'étant elle-même intéressée à la phénoménologie et à Thomas d'Aquin, dont l'œuvre théologique et philosophique est parallèlement fondamentale dans la pensée de MacIntyre. Il a écrit trois autres livres qui, avec *After Virtue*, constituent l'essentiel de sa philosophie morale. Ces trois livres sont : *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) et *Dependent rational Animals : Why Human Beings Need the Virtues* (1999).

MacIntyre reconnaît expressément¹⁴⁷ sa dette envers Elizabeth (G.E.M.) Anscombe, philosophe anglaise et auteur d'un article retentissant en philosophie morale publié en

¹⁴³ <http://philosophy.nd.edu/people/all/profiles/macintyre-alsadair/> (consulté le 26 août 2011)

¹⁴⁴ <http://www.londonmet.ac.uk/depts/lgir/research-centres/casep/staff/research-fellows.cfm> (consulté le 26 août 2011)

¹⁴⁵ Une troisième édition a été publiée en 2007.

¹⁴⁶ Edith Stein est devenue Thérèse Bénédictine de la Croix et a été canonisée en 1998 puis faite co-patronne de l'Europe dans l'Église catholique en 1999.

¹⁴⁷ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu: étude de théorie morale* (trad. franç. de Laurent Bury), Paris, Quadrige/PUF, 2006 (1997), p. 53.

1958 : *Modern Moral Philosophy*¹⁴⁸. Dans ce texte, Anscombe remet en cause de façon radicale, à la fois l'éthique kantienne et la morale utilitariste dont elle conteste les fondements théoriques. Elle fait le constat qu'il n'y a pas de compréhension suffisante des fondements psychologiques de la morale et, par conséquent, il faut s'en remettre à l'éthique d'Aristote et revenir à une conception de la morale fondée sur les vertus. Bien qu'elle identifie cette lacune dans la connaissance de la psychologie humaine dès 1958, il n'y a pas eu, depuis lors, d'avancées importantes, sauf quelques hypothèses en psychologie évolutionniste sur la nature biologique de la morale¹⁴⁹. La nature de la morale reste un sujet du domaine de la philosophie. Anscombe apparaît, en rétrospective, comme l'un des principaux investigateurs du débat qui dure depuis plus de cinquante ans sur la nature de la morale et sur l'éthique de la vertu, débat repris et poursuivi notamment par MacIntyre. On perçoit aussi, dans la philosophie morale de MacIntyre tout comme dans l'article d'Anscombe, l'influence tout à fait assumée de la pensée de Wittgenstein, auteur d'une philosophie complexe portant entre autres sur le langage et fondée sur une idée simple exprimée par une formule à la fois lumineuse et énigmatique : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. »¹⁵⁰ D'où l'idée maîtresse dans la conception de la morale chez MacIntyre : la rationalité n'est pas indépendante de notre psyché, pas plus qu'on ne peut en revendiquer l'universalité. Il n'y a, du reste, rien d'universel dans le concept de « monde ». Ce n'est, tout au plus, qu'une conception particulière et dépendante d'un point de vue donné. Cette conception est influencée par l'expérience et l'apprentissage, par les traditions et les méthodes d'investigation et, par-delà, constitue une rationalité particulière, laquelle est elle-même limitée par le langage, outil déterminant de la pensée.

En reformulant, dans la foulée d'Elizabeth Anscombe, une morale aristotélicienne fondée sur la vertu, MacIntyre s'oppose radicalement aux idées dominantes en

¹⁴⁸ Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « Modern Moral Philosophy », (1958) 33 *Philosophy*, 1

¹⁴⁹ Steven PINKER, « The Moral Instinct », in *The New York Times Magazine*, January 13, 2008 :

<<http://www.nytimes.com/2008/01/13/magazine/13Psychology-t.html?scp=4&sq=steven%20pinker&st=cse>>

¹⁵⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. Franc. De Gilles Gaston Granger), Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1993, n° 5.6, p. 93.

philosophie morale contemporaine fondées sur la notion de devoir moral. Sa démarche intellectuelle est vertigineuse : sa conception d'une morale constituante de traditions suppose une compréhension approfondie de l'histoire de la philosophie morale à travers les siècles. C'est à partir de cette histoire qu'il entreprend le projet ambitieux de reconstruire un pan complet de la philosophie morale démontrant par le fait même une vaste et impressionnante érudition. Nous ne reprendrons pas toutes les étapes de ce chantier gigantesque. Nous allons nous attarder, dans cette deuxième partie de notre travail, à quelques facettes de son argumentation qui nous serviront dans la troisième partie où nous soulèverons quelques points de convergence et de divergence entre MacIntyre et Dworkin. Nous regroupons en trois sections les morceaux choisis de son argumentation. La première section porte sur sa critique de la modernité, par laquelle il étaye l'une de ses idées maîtresses : l'inexistence d'une rationalité neutre et universelle. La deuxième section porte sur sa définition de la rationalité et son rattachement aux traditions. Nous présentons sommairement comment, selon MacIntyre, cette rationalité change et suppose une raison pratique particulière. La troisième section porte sur la conception de la morale et de la justice formulée par MacIntyre à partir de la tradition aristotélicienne à laquelle son raisonnement l'amène à faire allégeance.

2.1. La critique de la modernité de MacIntyre

La critique de la modernité de MacIntyre s'appuie sur un constat accablant de l'état actuel de la conception de la morale en philosophie : « le langage de la morale (et donc aussi sa pratique, en grande partie) est aujourd'hui plongé dans une grave confusion. »¹⁵¹ Dans *Après la vertu*, il soutient une thèse radicale en énonçant une « proposition dérangeante »¹⁵² :

« Nous ne possédons plus que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui leur donne sens. Certes, nous disposons d'un simulacre de morale et nous continuons à utiliser la plupart

¹⁵¹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 249.

¹⁵² En anglais : « A disquieting suggestion » dans Alasdair MACINTYRE, « *After Virtue. A Study in Moral Theory* », 3^e éd., Notre-Dame Indiana, University of Notre-Dame Press, 2007, p. 1.

des expressions clefs. Mais de cette morale, nous avons perdu presque toute compréhension théorique et pratique. »¹⁵³

MacIntyre pose le problème de la morale comme étant celui du raisonnement. Pour que des règles de conduite admises et pratiquées en société aient une quelconque autorité, encore faut-il qu'elles puissent se justifier par une argumentation rationnelle¹⁵⁴. Or il y a une diversité de conceptions de la morale qui, chacune, se réclame de l'autorité de la raison. Mais aucune ne réussit à convaincre les tenants des conceptions rivales. Le problème tient non seulement au fait que nous nous trouvons devant des conceptions inconciliables de la morale, mais qu'en plus, nous ne partageons pas une même conception de la rationalité pratique qui sous-tend cette morale. Ces conceptions rivales sont fondées sur des prémisses incommensurables, conduisant à la formulation de principes fondamentaux divergents. Par exemple, l'utilité affronte les droits en faisant appel à des critères de justification différents, et mène à des notions de justice divergentes suivant l'allégeance des uns et des autres. MacIntyre soutient que nous devons d'abord revoir nos assertions sur la nature et l'étendue de ces désaccords qui apparaissent irrémédiables avant de pouvoir établir un terrain d'entente sur les critères de rationalité susceptibles de régler ces désaccords¹⁵⁵. Mais il rappelle qu'en philosophie, les désaccords subsistent; on doit chercher une conception de la morale sur la base des meilleurs critères de rationalité possible¹⁵⁶. Ce mode de justification relatif dénote une des lignes de force de son argumentation : il n'y a pas de conception neutre et universelle de la morale. En cela, il s'oppose radicalement à l'idée issue des Lumières d'une rationalité universelle en science comme en philosophie morale.

¹⁵³ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 4.

¹⁵⁴ A. MACINTYRE « Intractable Moral Disagreements », dans Lawrence S. CUNNINGHAM (dir.), *Intractable Dispute about Natural Law*, Notre-Dame Indiana, University of Notre-Dame Press, 2009, p. 2.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 11.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 14.

2.1.1. L'échec des Lumières

MacIntyre expose les principales causes de la confusion dans la conception de la morale au siècle des Lumières. Une véritable révolution dans la connaissance humaine s'est alors opérée, marquée par des découvertes importantes dans les sciences naturelles. Il s'opère également une remise en question radicale des fondements théoriques en philosophie. La représentation cosmologique du monde et la vision téléologique de la vie humaine sont invalidées du même coup, éliminant, selon MacIntyre, les fondements de l'autorité en morale. La rationalité pratique ne peut plus se justifier par le commandement divin ou par la finalité de l'existence humaine. Il faut trouver de nouvelles bases conceptuelles pour remplacer ces deux modes de pensée. C'est la fin de la tradition aristotélicienne et thomiste en philosophie morale. L'éthique de la vertu est déclassée. MacIntyre propose de répondre à la question de ce qu'il advient *après la vertu*.

L'une des entreprises des Lumières en philosophie est de trouver de nouvelles justifications de la morale appuyées sur la raison humaine. En tentant de reformuler les fondements théologiques et téléologiques pour les adapter à une conception de la morale fondée sur la rationalité humaine, on se retrouve avec des fragments épars provenant de traditions qui ne partagent pas une même rationalité. Ces concepts reformulés et réunis proviennent pourtant de traditions incompatibles¹⁵⁷. MacIntyre s'emploie à relater et à expliquer les causes et les effets du désarroi conceptuel dans lequel se trouve la philosophie morale maintenant. Sa critique de la modernité porte sur toute la période allant du commencement des Lumières à aujourd'hui. Le problème commence avec le rationalisme et, notamment, par l'avènement des idées de Descartes suivant lesquelles on atteint la vérité, dans les sciences naturelles, grâce à l'intuition évidente et à la déduction nécessaire¹⁵⁸. C'est le début d'une révolution dans la connaissance scientifique. À l'instar de cette formidable entreprise, les

¹⁵⁷ Alasdair MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988), Notre Dame Ind., University of Notre Dame Press, 1990, p. 228.

¹⁵⁸ PAUL ROBERT, (dir.), *Le Petit Robert 2*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 516.

philosophes procèdent à l'élaboration d'une nouvelle vision du monde et de l'homme. C'est alors que Kant fonde l'autorité de la morale sur la raison et les utilitaristes inventent une nouvelle téléologie¹⁵⁹. Ces deux courants s'appuient sur une conception de la rationalité pratique tout aussi objective et universelle que la rationalité théorique qui règne désormais dans les sciences naturelles. L'homme n'a pas à justifier son action autrement que par l'autorité de sa propre raison. Toute justification des règles morales réside dans le raisonnement. Comme l'homme est capable, par son raisonnement, de formuler des théories sur les phénomènes naturels, il est, par conséquent, capable de découvrir les règles qui conduisent son action, et ces règles sont vouées à être tout aussi universelles que les lois de la nature. On jette les bases du schéma conceptuel de la modernité caractérisé par la légitimation de la raison humaine et la justification de l'individualisme¹⁶⁰. Cette nouvelle morale universelle n'admet aucune particularité personnelle ou culturelle¹⁶¹.

MacIntyre souligne la cassure importante survenue dans le progrès des connaissances par « l'élimination de toute notion de nature humaine essentielle et l'abandon de toute notion de *telos*... »¹⁶² S'amorce l'élaboration de conceptions incompatibles de la morale qui annonce le subjectivisme, voire le nihilisme¹⁶³. La fragmentation des connaissances en philosophie morale qui s'ensuit jusqu'à aujourd'hui révèle pourtant l'absence de critères de rationalité purement universels.

MacIntyre resitue le débat sur la nature de la morale dans l'opposition qu'il qualifie d'essentielle entre, d'une part, l'individualisme libéral et d'autre part, la tradition aristotélicienne. Pour MacIntyre, la morale n'a de sens que dans la mesure où les préceptes moraux visent à permettre à l'homme de passer de sa nature à l'état brut à l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait sont *telos*. L'élimination de cette idée vide

¹⁵⁹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 40.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 252.

¹⁶¹ John FLETT, « Alasdair MacIntyre's Tradition-Constituted Enquiry in Polanyan Perspective » dans *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, (1999-2000) 26, p. 7. En ligne :

<<http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/TAD%20WEB%20ARCHIVE/TAD26-2/TAD26-2-fnl-pg6-20-pdf.pdf>> (consulté le 26 août 2011).

¹⁶² A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 54.

¹⁶³ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 42

la morale de son sens. À quoi bon avoir une morale si l'homme est prisonnier de sa nature et s'il est incapable de se sortir, ne serait-ce que partiellement, de sa condition? MacIntyre soutient que chercher dans cet état de nature les fondements de la morale ne mène qu'à l'incompréhension. On ne peut chercher le fondement rationnel des croyances morales qu'avec le recul nécessaire par rapport à l'état actuel de la société humaine. La société n'étant plus qu'une collection d'individus autonomes, il n'y a plus de discours moral intelligible. Or le discours moral doit nécessairement supposer une vie en société. S'il n'y a pas d'existence « communautaire » et téléologique, à quoi bon la morale? Pour expliquer cette situation, MacIntyre considère les principaux développements théoriques en philosophie morale, depuis Kant jusqu'à Nietzsche. Nous en reprenons ici quelques grandes lignes.

MacIntyre considère la morale de Kant comme un échec. Il s'oppose d'abord à l'idée d'une rationalité universelle. Selon MacIntyre, c'est une erreur de concevoir la morale en faisant abstraction du contexte historique dans lequel cette conception prend sa source. Il soutient que : « Les principes nécessaires et universels de l'esprit humain ne sont que des principes spécifiques à un moment, un lieu et un stade particuliers de l'activité et de la recherche humaines. »¹⁶⁴ Prétendre concevoir la morale suivant une théorie désincarnée et sans tenir du contexte dans lequel elle s'applique mène à l'échec. « Une philosophie morale présuppose une sociologie. »¹⁶⁵ Tout concept d'une philosophie morale doit pouvoir se vérifier dans le monde réel¹⁶⁶. Les philosophies morales « énoncent toujours la morale d'une situation sociale et culturelle particulière. »¹⁶⁷ MacIntyre considère la morale kantienne comme n'étant que l'énoncé d'une morale particulière au temps de Kant et « la voix rationnelle des forces naissantes de l'individualisme libéral. »¹⁶⁸

Le projet de Kant se limite à accorder aux règles morales existantes en son temps une autorité fondée sur la rationalité et l'universalité. Sa théorie est fondée sur la vision de

¹⁶⁴ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 259, dans la postface à la seconde édition.

¹⁶⁵ *Id.*, p. 25.

¹⁶⁶ *Id.*

¹⁶⁷ *Id.*, p. 261.

¹⁶⁸ *Id.*

l'homme comme agent rationnel dont la conduite n'est soumise qu'à l'autorité de sa propre raison. La théorie de Kant ne sert qu'à distinguer celles des règles morales qui sont rationnelles de celles qui ne le sont pas. Une fois justifiée par une maxime universelle, une règle morale est catégorique et inconditionnelle. Elle s'applique à tous les hommes indépendamment des circonstances ou des conditions¹⁶⁹. Le fait qu'une maxime puisse être universalisée de façon cohérente et rationnelle est suffisant. Kant exclut toute considération de bonheur ou de contentement¹⁷⁰ : agir vertueusement c'est agir contre l'inclination. MacIntyre prétend, au contraire, qu'agir vertueusement c'est « agir selon une inclination formée en cultivant les vertus »¹⁷¹. Il ajoute : « L'éducation morale est une éducation sentimentale. »¹⁷² Selon MacIntyre, en isolant le raisonnement de la réalité sociale, Kant ne réussit pas à établir l'inférence nécessaire entre intelligence pratique et règles morales. Il ne suffit pas d'être intelligent pour être bon¹⁷³. MacIntyre réfute également l'idée que la morale ne soit constituée que de l'obéissance à des règles. Il y a des situations où, hormis les règles, « la délicatesse du sentiment doit nous guider »¹⁷⁴. L'enjeu fondamental n'est pas le respect des règles, mais celui de « savoir quelles règles suivre »¹⁷⁵. De surcroît, la morale kantienne ne résiste pas à l'épreuve de la réalité : on n'a jamais pu énoncer un ensemble de « principes moraux que tout agent rationnel admettrait. »¹⁷⁶

MacIntyre constate aussi l'échec des utilitaristes à réinventer une téléologie fondée sur le bonheur. Il reprend son argumentation sur la morale utilitariste dans un texte publié en 2006 : *Intractable Moral Disagreements*¹⁷⁷. Il discute des idées maîtresses de Jeremy Bentham, fondateur de l'utilitarisme, qui a fait du principe d'utilité la justification de la morale. Bentham suggère une conception simple de la morale : les conflits moraux se règlent par le calcul du « plus grand bonheur du plus grand

¹⁶⁹ *Id.*, p. 45.

¹⁷⁰ *Id.*

¹⁷¹ *Id.*, p. 146.

¹⁷² *Id.*

¹⁷³ *Id.*, p. 151.

¹⁷⁴ *Id.*, p. 228.

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Id.*, p. 263.

¹⁷⁷ A. MACINTYRE, préc., note 154, p. 40.

nombre d'individus »¹⁷⁸. MacIntyre voit dans la philosophie de Bentham « la base rationnelle du projet d'une nouvelle téléologie naturaliste. »¹⁷⁹ MacIntyre explique l'échec des utilitaristes par une erreur de transposition, sinon de traduction. La notion aristotélicienne d'*Eudèmia* devient, chez les utilitaristes, la notion de bonheur (*happiness*, en anglais) créant ainsi une confusion. L'*Eudèmia* n'est pas simplement le bonheur. Cette notion implique que « la vie bonne (est) à la fois la vie heureuse et une vie moralement accomplie »¹⁸⁰. Dans la tradition morale aristotélicienne, bonheur et moralité sont en interrelation. Les utilitaristes y voient de leur côté une relation de cause à effet. Pour eux, est moral ce qui fait le bonheur, entendu chez Bentham comme étant la quête du plaisir, sans autre inférence. Or pour MacIntyre, cette notion de bonheur des utilitaristes ne réfère à rien d'autre qu'à un état d'esprit circonstanciel. En ne reprenant pas intégralement le contenu conceptuel de la morale téléologique aristotélicienne, les utilitaristes disqualifient le concept de bonheur dans l'action morale. MacIntyre écrit : « La notion de plus grand bonheur du plus grand nombre ne possède aucun contenu clair. Ce n'est qu'un pseudo-concept utilisable à des fins idéologiques variées, rien de plus. »¹⁸¹ C'est une « fiction conceptuelle » qui permet d'expliquer l'action, mais qui ne la justifie aucunement¹⁸². Les assertions de l'utilitarisme fondées sur le plaisir ouvrent la voie à l'émotivisme. Mais entretemps, Nietzsche porte un dur coup à l'idée de la morale. MacIntyre présente la vision de ce dernier dans le contexte de la fin du dix-neuvième siècle en philosophie morale, au moment où les encyclopédistes achèvent la formulation de l'utilitarisme en Angleterre et où le pape Léon XIII appelle au retour du thomisme dans l'Église catholique.

¹⁷⁸ Catherine AUDARD, « L'utilitarisme », dans Monique CANTO-SPERBER (Dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, p. 2001.

¹⁷⁹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 64.

¹⁸⁰ Monique CANTO-SPERBER, « Bonheur » dans Monique CANTO-SPERBER (Dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, p. 197.

¹⁸¹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 65.

¹⁸² *Id.*, p. 70.

2.1.2. Les encyclopédistes

Dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre oppose trois versions rivales de l'investigation morale qu'il fait s'affronter autour de trois textes importants dans l'histoire de la philosophie morale publiés à la fin du dix-neuvième siècle : d'abord, les articles sur la morale définissant l'utilitarisme écrits par ceux que MacIntyre appelle les encyclopédistes et parus dans la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, publiée en 1875; ensuite, l'encyclique *Æterni Patris* du Pape Léon XIII, publiée en 1879; et enfin, la *Généalogie de la morale* de Friedrich Nietzsche publié en 1887¹⁸³. La publication de ces trois textes coïncide dans le temps. MacIntyre s'en sert pour faire état de la philosophie morale depuis lors. Les articles des encyclopédistes dans l'*Encyclopaedia Britannica* font culminer l'utilitarisme comme philosophie morale dominante dans le monde anglo-saxon. L'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII appelle à la restauration de l'œuvre de Saint-Thomas d'Aquin dans l'enseignement et la prédication dans l'Église catholique; soulignons ici le lien auquel tient MacIntyre entre thomisme et aristotélisme. La *Généalogie de la morale* de Nietzsche remet en question tous les fondements de la morale en philosophie depuis les Lumières. MacIntyre considère ce livre comme la culmination de l'échec des Lumières en philosophie morale.

La neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica* est l'édition savante d'une encyclopédie qui allait devenir un ouvrage à vocation plus populaire avec les éditions subséquentes. MacIntyre y voit l'illustration de l'échec de l'utilitarisme. Cette encyclopédie est la réponse écossaise à l'Encyclopédie de Diderot. Elle constitue l'héritage des philosophes anglo-saxons depuis le siècle des Lumières, et, en particulier, des utilitaristes. Henry Sidgwick est l'auteur de l'article intitulé « *Ethics* ». Philosophe anglais de l'ère victorienne, Sidgwick est le successeur de Jeremy Bentham et de John Stuart Mill. Ce sont les trois principaux auteurs ayant défini l'utilitarisme. En écrivant *The Methods of Ethics*¹⁸⁴, Sidgwick aspirait à la

¹⁸³ Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, (trad. franç. De EW. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson), Paris, Flammarion, 1996.

¹⁸⁴ Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, London, MacMillan, 1962.

rigueur et à l'impartialité de la méthode scientifique pour faire de l'utilitarisme une théorie morale universelle¹⁸⁵. C'est la culmination de l'utilitarisme. MacIntyre dénote dans le texte de Sidgwick l'expression de l'immodestie des encyclopédistes : ceux-ci prétendaient répandre l'ensemble des connaissances constituant le savoir universellement admis. Cette prétention encyclopédiste subsiste à ce jour. MacIntyre soutient que la propension des encyclopédistes à ne juger qu'à partir d'eux-mêmes les a rendus invisibles à eux-mêmes¹⁸⁶. MacIntyre considère la publication de l'*Encyclopaedia Britannica* comme un moment de « dégénérescence et d'irrationalité »¹⁸⁷.

Une des assertions essentielles de la conception de MacIntyre est que la rationalité est relative à une tradition. En conséquence, il n'y a pas de point de vue neutre permettant de juger de la rationalité d'un argument en dehors de la tradition dans lequel il est supporté. C'est le fondement de sa critique de l'assertion des encyclopédistes, lesquels tenaient pour avérée l'universalité de la connaissance et de la rationalité. Ceux-ci soutenaient que des personnes raisonnables pouvaient résoudre les désaccords entre elles puisqu'elles devaient nécessairement utiliser les mêmes méthodes et les mêmes critères dans leur raisonnement. Par conséquent, il n'y a pas d'incommensurabilité dans le développement théorique de la connaissance; tout argument peut se mesurer à tout autre argument et les critères de la vérité permettent de déterminer la supériorité d'un argument sur l'autre. Pour les encyclopédistes, la connaissance est universelle et globale. Il n'y a pas d'enjeu de méthodes d'investigation scientifique non plus que de traductibilité de quelques notions que ce soit. Tout langage et toute culture sont intelligibles pour tous. Il y a universalité des fondements de la morale : elle est faite de règles qui appellent l'adhésion de tous. La morale est indépendante des époques. Les philosophes ont la tâche de construire la morale en organisant et en harmonisant les croyances de tous de façon à recueillir

¹⁸⁵ Bart SCHULTZ, « Henry Sidgwick », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1782, à la page 1783.

¹⁸⁶ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 185.

¹⁸⁷ *Id.*, p. 186.

l'assentiment général¹⁸⁸ sous la forme d'un consensus rationnel. Les connaissances en morale sont susceptibles de progresser, comme la physique ou la biologie. La morale est faite de propositions dont la véracité est vérifiable. Les devoirs et les obligations sont des formes supérieures d'expression de la morale. On tient à distinguer ces règles des tabous qu'on juge primitifs¹⁸⁹. Et ces règles et ces obligations sont antécédentes aux pratiques sociales qu'elles veulent réguler.

MacIntyre affirme, justement, que la relation entre morale et pratiques sociales n'est pas ce que les utilitaristes affirment. Toute son argumentation sur la rationalité est au contraire. Les encyclopédistes prétendent à un degré d'homogénéité des règles jamais atteint dans la réalité. Ils sous-estiment l'indétermination des règles morales. Or le savoir n'est pas absolu. Il n'y a pas de point de vue neutre. Contrairement à ce que supposent les encyclopédistes, notre rapport à la vérité et à la rationalité est grandement fonction de notre participation aux débats dans une communauté donnée¹⁹⁰. La thèse de MacIntyre est que notre appréhension du réel est fonction de nos traditions d'investigation.

2.1.3. Nietzsche

Dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre considère Nietzsche comme le principal protagoniste de la tradition qu'il nomme « *Genealogy* » en référence à son ouvrage *Généalogie de la morale*. Celui-ci a remis en question les fondations de la chrétienté et de la moralité¹⁹¹. Ce livre « donne une synthèse quasi systématique de la réflexion morale de Nietzsche. »¹⁹² Il a mené, pour reprendre une formule utilisée pour décrire l'œuvre de Nietzsche, « une campagne contre la morale »¹⁹³. Nietzsche

¹⁸⁸ *Id.*, p. 177

¹⁸⁹ *Id.*, p. 178.

¹⁹⁰ *Id.*, p. 203.

¹⁹¹ Robert WICKS, « Friedrich Nietzsche », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, en ligne:

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/nietzsche/>>, (consulté le 26 août 2011).

¹⁹² Philippe RAYNAUD, « Nietzsche », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1330, à la p. 1334.

¹⁹³ *Id.*

réduit en effet la morale à « l'obéissance à une loi et une tradition fondées depuis longtemps. »¹⁹⁴

MacIntyre souligne que Nietzsche fait le même constat accablant que lui-même quant à l'échec, à la fois des Lumières, dans la tentative de fonder la morale sur une rationalité universelle, et de l'idée de fonder la morale sur les sentiments¹⁹⁵. Nietzsche tourne ces tentatives à la dérision dans *Gai savoir* :

« Et maintenant ne me parle pas de l'impératif catégorique, mon ami! – ce mot chatouille mon oreille et me fait rire malgré ta présence si sérieuse : il me fait songer au vieux Kant qui, comme punition pour s'être emparé *subrepticement* de la “chose en soi” - encore quelque chose de bien risible!... »¹⁹⁶

Par ailleurs, Nietzsche et MacIntyre font tous les deux un rapprochement entre morale et tradition bien qu'ils arrivent à des conclusions très différentes. MacIntyre présente la thèse centrale de Nietzsche de la façon suivante :

« Toutes les justifications rationnelles de la morale échouent manifestement et donc la croyance en la morale doit être expliquée en fonction d'un ensemble de rationalisations qui dissimulent les phénomènes fondamentalement irrationnels de la volonté. »¹⁹⁷

Chez Nietzsche la moralité est « l'obéissance aux mœurs (...) la façon traditionnelle d'agir et d'évaluer »¹⁹⁸. Il ajoute : « Là où la tradition ne commande pas, il n'y a pas de moralité »¹⁹⁹. Mais là s'arrête le parallèle. Nietzsche assimile la morale à la tradition pour, en quelque sorte, en réduire la portée conceptuelle. Il prétend que « l'homme libre est immoral, puisqu'en toutes choses il veut dépendre de lui-même,

¹⁹⁴ Frédéric NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, (I, 96; O., I, 772), tel que cité dans P. RAYNAUD, préc., note 192, p. 1334.

¹⁹⁵ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 111.

¹⁹⁶ Frédéric NIETZSCHE, *Gai savoir*, (trad. franç. De H. Albert), Paris, Mercure de France, 1911, p. 285 (section 335).

¹⁹⁷ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 115.

¹⁹⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, (trad. Franç. de Henri Albert) Paris, Mercure de France, 1901, sous-section 9, en ligne :

<http://fr.wikisource.org/wiki/Aurore/Livre_premier> (consulté le 26 août 2011), tel que cité dans P. RAYNAUD, préc., note 192, p. 1334.

¹⁹⁹ *Id.*

et non d'un usage établi, d'une tradition. »²⁰⁰ MacIntyre considère pour sa part que la morale se définit par rapport à la tradition, celle-ci justifiant celle-là entièrement. Selon MacIntyre, l'erreur de Nietzsche, en réduisant la morale à une obéissance servile aux bonnes mœurs, est de ne pas avoir cherché au-delà de la philosophie morale dominante en son temps. En jugeant la conception de la morale issue des Lumières invalide, ce sur quoi MacIntyre est d'accord, Nietzsche a conclu erronément à l'absence de toute conception valide de la morale, ce sur quoi MacIntyre n'est pas d'accord²⁰¹. Selon Nietzsche, l'homme est sa propre autorité et « toute relation avec autrui est un exercice de cette autorité. »²⁰² MacIntyre prétend au contraire que la morale ne peut se concevoir qu'en considérant l'individu entrant en interrelation avec autrui et, ce faisant, constituant une communauté « dont le lien central est la vision partagée des biens »²⁰³.

Si MacIntyre choisit d'opposer les trois versions d'investigation morale que sont l'utilitarisme des encyclopédistes, le thomisme rappelé par Léon XIII et la généalogie de Nietzsche dans son livre *Three Moral Versions of Moral Enquiry*, c'est qu'il considère qu'elles sont les meilleures candidates pour se disputer notre allégeance. Devant les conceptions de Nietzsche et des encyclopédistes, MacIntyre considère qu'il n'y a qu'une seule alternative : soit on retient le diagnostic et la problématique de Nietzsche, soit on considère que le projet de Lumières est une aberration²⁰⁴. Dans les deux cas, c'est la tradition thomiste qui devrait gagner notre allégeance.

2.1.4. L'état actuel de la morale

MacIntyre développe son argumentation sur son constat de l'état actuel du discours moral. Les débats sur les propositions morales sont interminables et les désaccords sont insolubles pour trois raisons. D'abord les arguments moraux opposés sont souvent incommensurables : ils ne peuvent être mesurés les uns aux autres. La notion

²⁰⁰ F. NIETZSCHE, préc., note 198, tel que cité dans P. RAYNAUD, préc., note 192, p. 1334.

²⁰¹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 250.

²⁰² *Id.*

²⁰³ *Id.*, p. 251.

²⁰⁴ *Id.*, p. 116.

d'incommensurabilité est empruntée aux mathématiques : les nombres réels qu'on ne peut mesurer sont, de ce fait, considérés comme étant irrationnels. Par extension, on dira que deux arguments contradictoires sont incommensurables lorsqu'il n'y a pas de fondement commun objectif qui puisse servir à les mesurer ou à évaluer leur validité l'un par rapport à l'autre. Par conséquent, il est impossible de résoudre les désaccords qu'ils sous-tendent. Ces arguments sont dès lors irrationnels. Les prémisses conceptuelles qui servent de fondements dans le débat sur les propositions morales sont elles-mêmes incommensurables parce qu'elles « ont des origines historiques très diverses »²⁰⁵. Le problème tient au fait que nous considérons erronément l'histoire de la morale comme une séquence d'avancées conceptuelles représentant un progrès continu des connaissances suivant un fil conducteur unique et l'emploi d'un vocabulaire constant. Or il n'en est rien. Chacune des différentes conceptions de la morale concurrentes ou successives qui se disputent notre allégeance se développe indépendamment de tout contexte historique. Et pourtant, il semble naturel aux profanes de concevoir la morale en fonction du contexte historique dans lequel on se trouve. La morale du temps de nos parents n'est pas la même pour leurs enfants.

Ensuite, le débat moral, bien qu'il s'inscrive dans la rationalité, s'appuie la plupart du temps sur des préférences personnelles ou sur un contexte particulier. Selon MacIntyre, c'est l'échec de toute tentative de fournir une justification rationnelle à une morale objective²⁰⁶ qui ouvre la porte au subjectivisme moral. Ce subjectivisme, aussi appelé émotivisme, a le champ libre pour se constituer en théorie philosophique, théorie à laquelle MacIntyre s'oppose. Selon cette théorie, il n'y a, en morale, aucun fait à connaître, ni jugement qui puisse être vrai ou faux. Tout est affaire de subjectivité et d'opinion. Tout désaccord moral est réduit à un conflit de désirs ou de volontés²⁰⁷. En l'absence de méthode rationnelle pour les départager, la morale s'exprime sur le mode des émotions ou des attitudes. On confond expressions de préférences personnelles et expressions évaluatives. L'émotivisme mène à la

²⁰⁵ *Id.*, p. 12.

²⁰⁶ *Id.*, p. 21.

²⁰⁷ Simon BLACKBURN, « Subjectivisme moral » dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1880.

conclusion que « ne peut exister aucune justification rationnelle valide à des normes morales objectives et impersonnelles, et donc que de telles normes ne peuvent exister. »²⁰⁸ À la limite, le jugement moral est réduit à une émotion voire à un ressentiment²⁰⁹. Comment imposer des normes morales valides et objectives alors qu'elles ne seraient finalement que la projection des désirs humains ou l'expression de préférence utilisée pour manipuler le comportement des autres²¹⁰? Les assertions éthiques ne sont-elles que l'expression des attitudes vis-à-vis des problèmes éthiques²¹¹? MacIntyre soutient qu'il est faux de prétendre qu'il n'y a pas de fondement rationnel à la morale.

À l'antipode de l'émotivisme se trouvent les idées de la philosophie analytique. Celle-ci s'appuie sur l'idée kantienne de la rationalité objective pour justifier l'autorité des règles morales : les règles morales ont du sens par inférence nécessaire, puisque « tout agent rationnel est logiquement soumis aux règles de la morale en vertu de sa rationalité. »²¹² Mais, selon MacIntyre, la solution ne se trouve pas dans l'une ou l'autre des positions extrêmes : le purement subjectif ou le parfaitement objectif²¹³. Il souligne la vulnérabilité de la philosophie morale analytique en démontrant qu'elle partage finalement la même faiblesse conceptuelle fondamentale que l'émotivisme. Si le raisonnement moral est fait de propositions entretenant entre elles des liens logiques suivant lesquels des règles et des principes sont déduits de règles ou de principes antérieurs, encore faut-il pouvoir justifier un principe de base autrement que par l'expression de la volonté individuelle. Or s'il ne reste comme principe de base au bout du raisonnement logique qu'un choix délibéré, l'argument pour une morale purement rationnelle nous pousse inexorablement devant la subjectivité caractéristique de l'émotivisme.

²⁰⁸ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 21.

²⁰⁹ *Id.*, p. 22.

²¹⁰ S. BLACKBURN, préc., note 207, p. 1883.

²¹¹ *Id.*, p. 1884.

²¹² A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 66-67.

²¹³ *Id.*, p. 22-23.

La faiblesse de la philosophie analytique est de considérer les arguments en eux-mêmes sans référence au contexte qui sous-tend ces arguments. On arrive alors à établir une rationalité en elle-même qui n'admet pas la possibilité de rationalités rivales valides. MacIntyre fait appel à l'état de la conception de la morale dans la réalité pour valider l'échec de la philosophie morale analytique. Il existe une diversité de position irréconciliable dans le débat moral contemporain. Nous sommes incapables de formuler des principes fondamentaux communs qui formeraient la base de tout jugement moral. Pour MacIntyre, la raison pure ne suffit pas à justifier le raisonnement moral. La force des arguments qui servent au raisonnement moral doit être évaluée en fonction d'un contexte particulier qui nécessite une recherche historique sur le caractère traditionnel de ces arguments²¹⁴. La philosophie analytique se contente de donner le maximum de rigueur aux raisonnements avec « les techniques logiques et sémantiques les plus sophistiquées. »²¹⁵ Mais ces techniques ont une portée limitée : « La philosophie analytique est devenue une discipline (une sous-discipline?) dont la compétence est limitée à l'étude des inférences. »²¹⁶ Elle s'appuie sur le raisonnement et exclut toute validation par l'observation de la réalité. Or la supériorité de toute théorie, telles les théories scientifiques, se mesure par rapport à l'état d'avancement des connaissances, et nécessite qu'on tienne compte des perspectives historiques pour en juger. Il ne suffit pas de tester des arguments par rapport à une rationalité pure et désincarnée. Encore faut-il pouvoir observer les phénomènes qu'on veut décrire ou expliquer et tester la théorie en « laboratoire ».

Entre émotivisme et philosophie analytique, il y a une troisième voie fondée sur la tendance à justifier la rationalité de la morale sur le semblant de rationalité du raisonnement moral en soi. C'est en quelque sorte un argument par l'absurde selon lequel il ne ferait pas de sens que le raisonnement moral n'existe pas. On pose l'hypothèse qu'il doit bien y avoir un ensemble de prémisses desquelles on peut tirer des conclusions morales valides. On assimile tout simplement le jugement moral à la raison : « l'autorité et l'objectivité des règles morales sont précisément les qualités de

²¹⁴ *Id.*, p. 258.

²¹⁵ *Id.*, p. 260.

²¹⁶ *Id.*, p. 259, dans la postface à la seconde édition.

l'exercice de la raison »²¹⁷. On cherche à démontrer « que tout agent rationnel est logiquement soumis aux règles de la morale en vertu de sa rationalité. »²¹⁸ MacIntyre s'oppose à cette voie mitoyenne entre raison pure pratique et subjectivisme. Pour expliciter son opposition, il s'intéresse aux arguments de celui qu'il considère être le meilleur représentant de ce courant de pensée, Alan Gewirth, philosophe et professeur. Les arguments de ce dernier sont exposés dans son ouvrage publié en 1978 : *Reason and Morality*. MacIntyre reprend l'argument central de la thèse de Gewirth, ce qu'il appelle la « phrase clef » de son ouvrage :

« Puisque l'agent considère comme biens nécessaires la liberté et le bien-être qui constituent les traits génériques de son action réussie, il doit logiquement penser aussi qu'il a droit à ces traits génériques et revendique implicitement ce droit. »²¹⁹

MacIntyre reprend en ces termes le raisonnement de Gewirth :

« Tout agent rationnel doit reconnaître un certain degré de liberté et de bien-être comme requis pour l'exercice de son action rationnelle. Tout agent rationnel doit donc souhaiter la possession de ces biens à ce degré. (...) Quiconque pense que les choses requises pour l'exercice de l'action rationnelle sont des biens nécessaires doit logiquement penser aussi qu'il a droit à ces biens. »²²⁰

MacIntyre réfute la justification Gewirth parce que ce dernier fait appel au concept de droit pour étayer sa théorie. MacIntyre nie l'existence des droits. Nous reviendrons à la position de MacIntyre à l'égard des droits de la personne plus loin.

MacIntyre rejette tant l'émotivisme que les assertions propres à la philosophie morale analytique. Mais, il tient à défendre une justification rationnelle de la morale. On pourrait rapprocher ses idées de la position intermédiaire qu'offre la philosophie

²¹⁷ *Id.*, p. 66-67.

²¹⁸ *Id.*

²¹⁹ Alan GEWIRTH, *Reason and Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 63, tel que cité dans A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 67.

²²⁰ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 67.

pratique. Ce mouvement, auquel on associe la « préhistoire » à Heidegger²²¹, est assimilé à la philosophie aristotélicienne. Les « néo-aristotéliciens » du vingtième siècle, tenants de cette philosophie pratique, ont voulu maintenir une distinction nette entre raison pratique (*praxis*) et la théorie (*theoria*). Ils ont voulu ainsi éviter d'assujettir la raison pratique au modèle d'analyse théorique fondé sur une « rationalité purement descriptive, neutre et instrumentale »²²². C'est cette même distinction entre raison pratique et rationalité théorique que MacIntyre retient dans sa propre conception de la rationalité que nous présentons ici.

2.2. La rationalité pratique chez MacIntyre

MacIntyre nous ramène à une idée simple : notre conduite, comme notre rapport avec le monde en général, est affaire de raison²²³ et le critère de justification central de la raison est la vérité. Mais, s'opposant en cela à l'idée qu'on s'en fait généralement, MacIntyre soutient que la raison, du moins notre raison pratique, n'a pas de valeur universelle, pas plus qu'il n'y ait de vérité absolue. Nos connaissances, qu'elles soient théoriques ou pratiques, évoluent avec le temps et changent notre perception de la réalité. C'est à partir de nos connaissances que s'exerce notre raisonnement et se définit notre rationalité. La morale, considérée comme champ de connaissance du bien et du mal²²⁴, est affaire de rationalité et, tout comme celle-ci, évolue avec le temps.

Dans *Quelle Justice? Quelle rationalité?*, MacIntyre entreprend d'établir les fondements de l'investigation morale en faisant l'histoire des principales traditions occidentales qui fondent les rationalités successives antérieures à la rationalité pratique actuelle. Son idée première, dans *Après la vertu*, rappelons-le, est que la

²²¹ Franco VOLPI, « Philosophie pratique », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1458, à la p. 1459.

²²² *Id.*, p. 1463.

²²³ « Raison : Capacité de jugement par laquelle l'homme est capable d'organiser, de systématiser sa connaissance et sa conduite, d'établir des rapports vrais avec le monde. » dans P. ROBERT, préc., note 56, t. V, p. 1569.

²²⁴ P. ROBERT, préc., note 56, t. IV, p. 1638.

morale, et la rationalité qui la sous-tend, ne sont que des fragments de ces rationalités antérieures. L'état de confusion dans lequel nous nous trouvons face à la conception de la morale nous empêche d'arriver à nous entendre sur la nature de la justice et de la rationalité²²⁵. Faute de clarté, la morale est, dans une large mesure, de l'ordre de la croyance ou de la conviction. « Les débats sur les questions de justice et de rationalité pratique sont (...) l'occasion d'une assertion de prémisses et de contre-prémisses opposées et incompatibles. »²²⁶ Bref, il n'y a pas d'investigation morale neutre. Toute investigation morale est fonction d'une rationalité particulière à une tradition.

MacIntyre entend refonder la morale sur la base d'une conception de la rationalité qui n'aspire pas à l'universel. Il formule sa thèse de la façon suivante :

« Ma thèse est la suivante : ce à quoi les Lumières ont rendu la plupart d'entre nous aveugles, et que nous devons à présent retrouver, est une conception de l'investigation rationnelle incarnée dans une tradition et selon laquelle les critères mêmes de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie et où ils sont justifiés par la façon dont ils transcendent les limites des critères précédents et remédient à leurs faiblesses à l'intérieur de l'histoire de cette tradition. »²²⁷

Il entreprend de retrouver cette « conception de l'investigation rationnelle » en faisant l'histoire de traditions de pensée et des conceptions de la justice devenues, avec le passage du temps, incompatibles. Il entend expliquer l'évolution des liens qui unissent ou qui opposent ces traditions entre elles. Nous portons une attention particulière sur la partie de la thèse de MacIntyre traitant de la définition de la rationalité et de son rattachement à la tradition. Nous ne refaisons pas la démonstration de l'évolution de la rationalité à travers l'histoire de l'aristotélisme, de l'augustinisme (néoplatonicien) et de la tradition écossaise (Hume) qui constitue l'exposé magistral de *Quelle justice? Quelle rationalité?*. Nous présentons dans la section suivante les fondements conceptuels de la tradition aristotélicienne que MacIntyre considère supérieure aux traditions rivales.

²²⁵ Alasdair MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (trad. franç. de Michelle Vignaux d'Hollande), Paris, Quadrige/PUF, 1993 (1988), p. 6.

²²⁶ *Id.*, p. 6.

²²⁷ *Id.*, p. 8.

2.2.1. Les traditions

Pour MacIntyre, on ne peut pas simplement donner à la justice une définition unique; on doit se demander de quelle justice nous voulons parler. La notion de justice est une composante essentielle de notre rationalité, laquelle ne peut se définir en faisant abstraction de l'appartenance à une communauté particulière²²⁸. MacIntyre utilise le terme de *polis*, ou « cité », en grec ancien, pour décrire une communauté. La rationalité constitue le mode d'appartenance à cette communauté : « c'est seulement par la participation à une communauté rationnelle fondée sur la pratique que l'on devient rationnel. »²²⁹ La morale est la loi constitutive de la communauté; elle ne se limite pas à un ensemble de tabous qu'elle est par ailleurs devenue²³⁰.

Les membres d'une communauté partagent une tradition constituée des connaissances, des idées reçues, des mythes et croyances et des convictions qui soutiennent une rationalité commune. Il en va de même pour la conception de la justice : on est juste et rationnel qu'en fonction de ce qui est reconnu comme juste et rationnel dans une communauté donnée. « Une morale qui ne serait la morale d'aucune société particulière n'existe pas. »²³¹ La conception de la rationalité de MacIntyre est, selon ses propres mots, « en contradiction totale avec les conceptions modernes de la rationalité »²³².

2.2.2. Les fondements de la rationalité

MacIntyre soutient qu'il n'y a pas de point de vue neutre et universel pour évaluer la rationalité d'une tradition particulière. Toute rationalité est nécessairement tributaire d'une tradition donnée. En faisant l'histoire des rivalités entre traditions, il souligne les transformations dans la conception de la justice à mesure de l'évolution de ces traditions. Mais ce n'est pas une seule histoire : la rationalité dominante, incarnée

²²⁸ *Id.*, p. 133.

²²⁹ *Id.*, p. 427.

²³⁰ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 192-193.

²³¹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 258, dans la postface à la seconde édition.

²³² A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 133.

dans les sociétés libérales actuelles n'est pas nécessairement l'aboutissement d'une évolution progressive et l'achèvement de la pensée humaine. MacIntyre considère le libéralisme comme une tradition aux mêmes titres que les traditions antécédentes ou rivales. Il en prend pour preuve le fait que, malgré la prétention à une rationalité universelle dans les sociétés libérales, nous ne sommes pas arrivés à régler les débats sur la nature de la morale et à une conception unique de la justice. Des désaccords subsistent parce qu'il y a plusieurs rationalités rivales qui se disputent notre allégeance²³³. « Chacune a ses propres critères de raisonnement; chacune dispose de son propre fonds de croyances. »²³⁴ Mais toute tradition n'est pas totalement incompatible avec toute autre tradition. Des traditions rivales peuvent partager des terrains d'entente. À l'égard du concept de justice, il subsiste des désaccords qui ne peuvent se régler simplement par une argumentation rationnelle parce que les tenants de l'une et l'autre des conceptions rivales ne partagent pas une même rationalité.

Le rejet par les philosophes des Lumières de l'idée de toute rationalité particulière qui soit l'apanage d'une tradition est en grande partie responsable de la difficulté à définir de façon satisfaisante une conception claire des concepts moraux. Pour arriver à définir une conception intelligible, MacIntyre propose d'abord de formuler une théorie fondée sur les pratiques d'investigation des traditions. Ces pratiques évoluent suite à l'apparition de conflits : (i) des incohérences dans un système de pensée peuvent « éclater au grand jour »²³⁵ (ii) on peut être confronté à de nouvelles questions auxquelles la tradition n'offre pas de réponse (iii) deux traditions peuvent entrer en contact l'une avec l'autre ce qui peut provoquer une remise en question de l'une et l'autre tradition. Les avancés à l'intérieur d'une tradition sont fonction du réservoir de raisons, des capacités de questionnement et de l'esprit d'invention dont elle recèle²³⁶. Les progrès ne sont pas nécessairement le fait de l'exercice de l'intelligence; ils peuvent aussi s'accomplir par le recours aux diverses ressources

²³³ *Id.*, p. 378.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ *Id.*, p. 381.

²³⁶ *Id.*

conceptuelles de la tradition en question. Toute représentation de la tradition, que ce soit une représentation juridique, culturelle ou artistique, y compris les croyances, est sujet à interprétation. MacIntyre dit de ce processus d'interprétation qu'il « produit un ensemble de reformulations, de réévaluations, et de nouvelles formulations et évaluations destinées à apporter des remèdes aux insuffisances et à transcender les limitations. »²³⁷ N'est immuable que ce qui est sacré, à moins d'un « décalage radical »²³⁸ entre les croyances du passé et les nouvelles vérités.

2.2.3. Relativisme et perspectivisme

On accuse MacIntyre de défendre une position qui tient du relativisme moral ou du perspectivisme. On suspecte de la même façon toute conception qui n'aspire pas à l'universel en philosophie morale²³⁹. La suspicion à l'égard de la conception de MacIntyre vient de ce qu'il soutient que chaque tradition a sa rationalité, et, par-delà, sa morale. L'objectif d'arriver à des positions morales définitives est problématique. L'accusation de relativisme allègue ce qui apparaît comme une inférence nécessaire : chaque individu pourrait avoir sa propre morale ce qui serait la négation de toute morale. MacIntyre se défend. Il spécifie d'abord ce que relativisme et perspectivisme signifient dans le contexte de sa conception des traditions morales. Le relativisme est « l'impossibilité de tout débat et de tout choix rationnel entre des traditions rivales »²⁴⁰. Le perspectivisme est la remise en question de « la possibilité de prétendre à la vérité au sein de quelque tradition que ce soit »²⁴¹. Le problème viendrait de ce que chaque tradition possède sa propre vérité. Mais chez MacIntyre, ce n'est pas le concept de morale en soi qui est relatif à un groupe. C'est la rationalité qui, n'étant pas universelle, implique l'impossibilité d'une conception universelle de la morale et ouvre la porte à plusieurs entendements du concept de morale. Le problème fondamental dans l'analyse du relativisme comme du perspectivisme tient au fait que, tant ceux qui défendent ces positions que ceux qui les fustigent

²³⁷ *Id.*, p. 382.

²³⁸ *Id.*

²³⁹ J. FLETT, préc., note 161, p. 6.

²⁴⁰ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 378.

²⁴¹ *Id.*

n'admettent pas l'existence de rationalités particulières aux traditions. Le problème du relativisme en morale est atténué, sinon neutralisé, si, par ailleurs, on conçoit qu'il n'y ait pas de vérité absolue.

MacIntyre présente sa conception de l'investigation morale sous deux aspects : l'investigation à l'intérieur d'une tradition donnée et l'investigation à l'extérieur faisant appel une tradition rivale. L'investigation est d'abord interne à une tradition donnée quand elle établit les fondements de la vérité à même ses propres ressources conceptuelles. Une tradition donnée peut aussi faire face à une « crise épistémologique »²⁴² quand ses ressources internes sont insuffisantes. On doit alors faire appel à une tradition rivale pour apporter une solution à une telle crise.

Voyons d'abord l'aspect interne. Sous cet aspect, MacIntyre présente les pratiques d'investigation morale comme étant propres à une tradition donnée. Ces pratiques s'appuient sur un processus de justification permettant d'établir qu'une proposition morale est vraie. Dans *Quelle Justice? Quelle rationalité?*²⁴³, il décrit les formes d'investigation qui font progresser une communauté d'un stade initial à un stade plus avancé. Dans une société donnée, « l'autorité aura été conférée à certains textes et à certaines voix. »²⁴⁴ L'expression de cette autorité se fait par interprétation et comporte une certaine conduite. Le changement survient lorsque « les incohérences du système de croyances établi peuvent éclater au grand jour »²⁴⁵ ouvrant la porte à des conflits sur l'interprétation à donner à ces croyances et aux pratiques de la communauté. On doit « reformuler » les croyances et « renouveler » les pratiques à partir des raisonnements existants ou de nouveaux raisonnements qu'on doit « inventer » pour justifier ces nouvelles croyances ou ces nouvelles pratiques. C'est le processus de recherche de la vérité. Une vérité est admise que s'il n'y a plus de correspondance entre jugement passé et jugement présent. Une proposition se révèle fausse seulement à la suite d'un processus de découverte de la vérité. « (La) fausseté

²⁴² *Id.*, p. 388.

²⁴³ *Id.*, p. 380.

²⁴⁴ *Id.*

²⁴⁵ *Id.*, p. 381.

est reconnue rétrospectivement (...) »²⁴⁶ La fausseté est une « inadéquation »²⁴⁷, un « décalage entre les croyances d'un stade antérieur d'une tradition d'investigation et le monde des choses et des gens tel qu'il est conçu à un stade ultérieur. »²⁴⁸ La vérité est une question de correspondance²⁴⁹. Ce n'est pas l'absence de correspondance entre un jugement et un fait qui révèle la fausseté. Le domaine des faits appartient au domaine du jugement. On ne peut pas séparer jugement et fait et se demander s'il y a ou non correspondance entre les deux, non plus qu'on ne peut se demander s'il y a correspondance entre deux faits. Un jugement se révèle faux seulement si un nouveau jugement appelé à le remplacer se révèle vrai et, de ce fait, invalide le jugement qu'il remplace. On ne peut déclarer un jugement faux parce qu'il ne correspond pas à un fait, sans d'abord poser un nouveau jugement sur ce fait. La vérité s'établit par la supériorité d'un jugement par rapport à un autre jugement en correspondance avec un même fait. C'est un processus de reformulation des croyances. Ce n'est que lorsqu'il y a un « décalage radical »²⁵⁰ ou une absence de correspondance entre ce qu'on croyait jadis et ce qu'on croit désormais qu'on peut « qualifier de faux les croyances et jugements anciens »²⁵¹. Il n'y a pas de « domaine des faits indépendant du jugement »²⁵² ou indépendant de « l'expression linguistique »²⁵³. MacIntyre précise que « les croyances et jugements faux sont le résultat d'un défaut de la pensée et non pas d'un défaut de l'objet de la pensée. »²⁵⁴

Revendiquer la vérité à un moment donné dans le temps revient à affirmer qu'il ne pourra y avoir d'écart ou d'insuffisance intellectuelle entre tout jugement futur et un jugement présent. Cette certitude s'appuie sur un questionnement dialectique suivant lequel on pose le maximum de questions et on avance le maximum d'objections. Une théorie de l'investigation particulière est formulée par le développement de formes

²⁴⁶ *Id.*, p. 383.

²⁴⁷ *Id.*

²⁴⁸ *Id.*

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ *Id.*, p. 382.

²⁵¹ *Id.*

²⁵² *Id.*

²⁵³ *Id.*

²⁵⁴ *Id.*, p. 383.

d'argumentation standardisées qui établissent les « exigences permettant d'assurer le succès de l'interrogation dialectique. »²⁵⁵ Le résultat attendu d'une telle investigation est que « les prétentions à la vérité énoncées au sein de cette tradition seront toujours, d'une manière que l'on peut préciser, moins vulnérables au questionnement et aux objections dialectiques que les prétentions antérieures. »²⁵⁶ Dans une tradition d'investigation donnée, on établit des principes premiers ou fondamentaux. « (C') est en référence à ces premiers principes que seront justifiés les jugements pratiques particuliers et les actions elles-mêmes. »²⁵⁷ Ces jugements pratiques seront justifiés dans la mesure où ils auront survécu au questionnement dialectique et de ce fait, apparaîtront nécessaires et évidents²⁵⁸. La vérité n'est pas, comme Descartes a pu le prétendre, fondée sur le signe unique de la clarté et de la distinction. Il n'y a pas de savoir absolu : « Personne, à quelque étape que ce soit, ne peut écarter la possibilité que ses jugements et croyances présents se révèlent inadéquats à divers égards dans l'avenir. »²⁵⁹ C'est le propre d'une tradition d'investigation particulière qui fait appel à ses ressources internes pour établir la vérité.

MacIntyre présente aussi le processus d'investigation qui comporte une facette externe à une tradition. Une tradition d'investigation pourra faire face à des crises épistémologiques lorsqu'il y a « dissolution des certitudes historiquement fondées »²⁶⁰. Les « méthodes d'investigation (...) deviennent stériles »²⁶¹; « Les conflits portant sur les réponses rivales à des questions-clés ne peuvent plus être réglés rationnellement. »²⁶² Une crise épistémologique est l'échec à l'intérieur d'une tradition d'investigation à trouver la solution à un conflit à partir des ressources conceptuelles propres à cette tradition en crise. Ce sont les critères de progrès propre à cette tradition qui déterminent s'il y a ou non échec. La marche du progrès dépend d'abord de la constatation de l'échec à partir des ressources internes à la tradition

²⁵⁵ *Id.*, p. 386.

²⁵⁶ *Id.*

²⁵⁷ *Id.*

²⁵⁸ *Id.*, p. 387.

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ *Id.*, p. 388.

²⁶¹ *Id.*

²⁶² *Id.*

d'investigation et ensuite, de la découverte de nouveaux concepts ou le développement de nouvelles théories provenant de traditions rivales. On doit d'abord recourir à l'innovation et à l'imagination. Mais ce n'est qu'en cas d'échec de cet effort d'innovation et d'imagination qu'on peut admettre la supériorité d'une tradition rivale et faire appel aux ressources de celle-ci²⁶³. Le succès d'un tel emprunt à une tradition rivale tient à la définition avec une plus grande exactitude de la structure de justification qui est le fondement de toutes prétentions à la vérité. Cette vérité correspond à une meilleure « adéquation entre l'esprit qui exprime sa pensée dans une thèse et son objet. »²⁶⁴ Autrement dit, il existe des raisons de souscrire à une tradition plutôt qu'à une autre en fonction de la supériorité rationnelle de cette autre tradition. Le processus d'investigation que MacIntyre décrit, qu'il soit interne à une tradition ou qu'il fasse appel à une tradition rivale, est le seul processus d'investigation possible. Il n'y a pas, dans la conception de la rationalité pratique chez MacIntyre, de point de vue neutre pour départager deux traditions d'investigation rivales.

MacIntyre admet que, si on fait abstraction du processus par lequel évoluent les traditions, deux ou plusieurs traditions peuvent avoir simultanément des points de vue irréconciliables et des prétentions à la vérité incompatibles constituant ainsi un relativisme. Mais dans la mesure où une tradition d'investigation est susceptible de régler ses conflits en étant capable d'admettre les prétentions à la vérité d'une autre tradition, la relativité des traditions respectives disparaît. MacIntyre, en décrivant « comment une tradition de réflexion peut établir sa supériorité rationnelle sur une autre tradition »²⁶⁵, réfute l'assertion de relativisme en soutenant qu'il est possible d'admettre la supériorité d'une tradition sur une autre.

Une même argumentation sert à réfuter l'allégation de perspectivisme. On allègue le perspectivisme à l'égard de la conception de la tradition d'investigation de MacIntyre

²⁶³ *Id.*, p. 391.

²⁶⁴ SAINT-THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, en ligne : <http://www.liberius.net/livre.php?id_livre=957> (consulté le 26 août 2011) : « *veritas est adæquatio intellectus et rei* ».

²⁶⁵ John HALDANE, « MacIntyre », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1157, à la p. 1159.

parce que ce dernier soutient qu'adopter un point de vue c'est adopter la conception du vrai et du faux d'une tradition donnée. Le perspectivisme suppose qu'on admette à l'intérieur d'une tradition donnée qu'on ne peut pas établir la vérité de quelque proposition que ce soit. De deux choses l'une : ou bien on tient à sa propre tradition d'investigation et à la vérité telle qu'on la conçoit, ou bien on admet l'impossibilité d'arriver à quelque vérité que ce soit. Il n'y a pas de possibilité d'adopter des perspectives différentes sans donner dans l'anomie, sans nier toute « appartenance aux institutions et aux modes sociaux dans (lesquels) s'incarnent les normes de la rationalité constituée par la tradition. »²⁶⁶ L'investigation morale est une facette d'une rationalité pratique propre à une tradition donnée. La morale n'en est pas relative pour autant. On ne peut à la fois nier toute prétention à la vérité et taxer qui que ce soit de perspectivisme.

Comme il y a plusieurs traditions d'investigation morale qui se disputent notre allégeance, notre conception de la justice dépendra de la tradition à laquelle on fait allégeance. Toute la démarche de MacIntyre l'amène à faire allégeance à la tradition aristotélicienne et à défendre une morale de la vertu. Cette conception s'inspire de la tradition d'investigation s'appuyant sur la philosophie morale d'Aristote que MacIntyre reprend dans sa propre conception de la morale et de la justice.

2.3. Morale et justice chez MacIntyre

MacIntyre affirme son allégeance à la tradition morale aristotélicienne dans la postface à la deuxième édition d'*Après la vertu* :

« La tradition morale aristotélicienne est le meilleur exemple que nous possédions d'une tradition dont les partisans ont rationnellement le droit d'avoir confiance en ses ressources épistémologiques et morales. »²⁶⁷

MacIntyre se sert de l'histoire comme d'un laboratoire pour établir la supériorité d'une tradition morale sur une autre. Il ne cherche pas à établir une théorie parfaite; il

²⁶⁶ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 395.

²⁶⁷ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 269.

cherche à établir « la meilleure théorie apparue historiquement jusqu'à présent »²⁶⁸. Il propose de défendre rationnellement cette tradition morale centrée sur la conception des vertus²⁶⁹. Dans la première section de cette troisième partie sur MacIntyre, nous présentons sommairement ce à quoi correspond, dans ses grandes lignes, la « tradition morale aristotélicienne ». Dans la deuxième section, nous apportons quelques précisions sur des notions clés de la conception de la morale chez MacIntyre. Enfin, dans la troisième section, nous faisons état de quelques éléments de la conception du droit et de la justice dans la conception de la morale chez MacIntyre.

2.3.1. L'éthique aristotélicienne

Dans la philosophie antique, la conception de l'éthique est associée à la notion de cosmos, « l'univers considéré comme un système bien ordonné »²⁷⁰. En science naturelle, cette vision cosmologique du monde se traduit par le géocentrisme : la Terre est le centre de ce *cosmos* ordonné et harmonieux. En développant cette vision du monde, les philosophes grecs divisent la philosophie en trois domaines de connaissance : (i) la *theôria* par laquelle est élaborée une compréhension de l'univers d'une manière abstraite et spéculative, reposant à la fois sur l'observation et la contemplation; (ii) la *praxis*, qui s'intéresse à l'activité humaine dans sa finalité : trouver la place de l'homme dans ce *cosmos*; et (iii) la sotériologie qui propose une réflexion philosophique sur le salut de l'homme par la rédemption²⁷¹. L'éthique est de l'ordre de la *praxis* : elle enseigne à l'homme comment vivre en harmonie avec cet ordre cosmologique, à mener une vie bonne : « Bien vivre, c'est vivre en "harmonie avec l'harmonie" »²⁷². La philosophie s'intéresse à la place de l'homme dans cet univers. La théorie de l'éthique de Socrate, Platon et Aristote est téléologique : elle est fondée sur le questionnement de la finalité de la vie humaine, le *telos*, et vise à offrir une réponse à la question : « Quel genre de vie dois-je mener? »

²⁶⁸ *Id.*, p. 262.

²⁶⁹ *Id.*, p. 249.

²⁷⁰ P. ROBERT, préc., note 56, t. II, p. 646.

²⁷¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad. franç. et présentation de Richard Bodéüs), Paris, GF Flammarion, 2004, p. 24.

²⁷² Luc FERRY, *Kant : une lecture des trois critiques*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 11.

Socrate (469-399 av. J.-C.) est le fondateur de la philosophie morale classique²⁷³. On lui attribue la devise « Connais-toi toi-même (...) » inspirée de l'inscription apparaissant sur le fronton du temple de Delphes consacré à Apollon. Socrate délaisse expressément la seconde partie de cette inscription, « (...) laisse le monde aux dieux »²⁷⁴ et inaugure la philosophie morale centrée sur la rationalité de l'homme. Il remet en question l'ascendant des divinités de la mythologie grecque et leur autorité sur la pensée et la conduite humaines. Il propose de nouvelles avenues fondées sur l'interrogation et la détermination rationnelle du bien qui procède d'une vision universelle de l'homme²⁷⁵. Pour Socrate, la bonté est une caractéristique naturelle et intrinsèque à l'homme²⁷⁶ et le bien est un bien commun²⁷⁷. Platon, son disciple, poursuit le développement des idées de Socrate.

Platon (428/427 – 348/347 av. J.-C.) pose la question : « Comment faut-il vivre? »²⁷⁸ Il reprend l'hypothèse de Socrate sur les fondements de la rationalité pratique : la moralité est inscrite dans l'âme humaine, elle-même indissociable de la raison. L'autorité morale procède de l'argumentation rationnelle. Cette théorie s'oppose aux deux conceptions de la morale des sophistes au temps de Platon : le conventionnalisme et le naturalisme. Pour les sophistes conventionnalistes, la vertu de justice n'est pas propre à l'homme. Elle n'est que le fruit d'une convention utile à la vie en société. La justice n'est que l'absence d'injustice. Il n'y a pas de théorie universelle, il n'y a qu'une multiplicité de points de vue²⁷⁹. Il n'y a pas d'autre

²⁷³ « Socrate fut le premier qui fit, pour ainsi dire, descendre la vraie philosophie du ciel, et l'introduisit, non seulement dans les villes, mais jusque dans les maisons, en faisant que tout le monde discourût sur ce qui peut servir à régler la vie, à former les mœurs, et à distinguer ce qui est bien, ce qui est mal. » CICÉRON, *Tusculanes, Livre cinquième : De la vertu*, en ligne : <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/tusc5.htm>> (consulté le 26 août 2011).

²⁷⁴ Francis WOLFF, « Socrate », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1822, à la page 1824.

²⁷⁵ *Id.*, p. 1822.

²⁷⁶ Richard TAYLOR, « On the Socratic Dilemma », dans Louis P. POJMAN, *Ethical Theory; Classic and Contemporary Readings*, 4^e éd., Belmont CA, Wadsworth, 2001, p. 549

²⁷⁷ Émile PERREAU-SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre : Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 10.

²⁷⁸ PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique* (trad. franç. d'Émile Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, en ligne : <<http://classiques.uqac.ca/classiques/platon/Gorgias/Gorgias.html>> (consulté le 26 août 2011).

²⁷⁹ Paul ROBERT, *Le Petit Robert 2*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 1466.

dimension qui transcende la nature humaine que la dimension de l'homme : « L'homme est la mesure de toute chose »²⁸⁰.

Platon répond aux sophistes en soutenant qu'il existe des réalités morales objectives. La justice n'est pas une création de l'esprit : elle est un bien en soi. Elle ne dépend ni du désir des hommes, ni de normes sociales²⁸¹. Elle est naturelle et non pas conventionnelle; elle est un fait objectif. L'aspiration la plus élevée que l'homme puisse avoir est la connaissance de la justice : « Nos fautes, nos injustices tiennent à notre ignorance. »²⁸² Platon s'oppose aussi au naturalisme qui fait de la nature la mesure de toute justice où le plus fort l'emporte sur le plus faible²⁸³. Le naturalisme « fait de la recherche du plus grand plaisir une norme morale »²⁸⁴. Ces deux conceptions, le conventionnalisme et le naturalisme sont fondés ultimement sur l'intérêt. Au contraire, la philosophie de Platon s'appuie sur l'existence d'une morale qui sous-tend un mode de vie vertueux sans égard aux considérations de plaisir ou d'intérêt²⁸⁵. C'est dans la nature de l'homme de s'accomplir. Le principe de l'action, sa cause première, réside dans l'âme humaine. Ce sont les vertus de l'âme qui disposent à faire le bien et permettent d'atteindre la finalité de la vie humaine. Ces vertus proviennent d'une éducation de la sensibilité par l'habitude et la remémoration. L'action vertueuse est le résultat de la réflexion et se justifie par la satisfaction qu'elle procure. Le bonheur n'est pas fonction du plaisir, mais du contentement. Les vertus sont constitutives du bonheur de l'homme qui atteint sa finalité, son *telos*. La poursuite du bien donne à la vie humaine sa qualité de vie bonne, faite de plaisirs mesurés et de sagesse²⁸⁶. Aristote écrit : « Le bien humain, auquel se rapporte la vertu, désigne une manière d'être interne, consistant en l'harmonie établie en l'âme entre ses différents composants et ses différentes

²⁸⁰ Monique CANTO-SPERBER, « Platon », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1477, à la p. 1479.

²⁸¹ *Id.*, p. 1478.

²⁸² Platon tel que cité par Éric BLONDEL, *La morale*, Paris Flammarion, 1999, p.36.

²⁸³ M. CANTO-SPERBER, préc., note 280, p. 1479.

²⁸⁴ *Id.*

²⁸⁵ *Id.*

²⁸⁶ *Id.*, p. 1485.

fonctions. »²⁸⁷ Toute rationalité pratique se forme autour du concept de vertu. Les vertus forment le caractère et conditionnent la délibération d'abord, puis l'action et la justification²⁸⁸. Cette rationalité sous-tend la propension à faire le bien, au-delà des désirs ou de l'émotion.

Aristote, élève de Platon, reprend à son compte la théorie philosophique de son maître et fonde l'éthique aristotélicienne.

Aristote (384-322 av. J.-C.) développe une compréhension globale du savoir humain où la philosophie et l'astronomie se complètent : les visions cosmologique et géocentrique du monde se recourent et impliquent une vision téléologique de la vie humaine. L'éthique détermine le principe de l'action dans la poursuite d'une finalité en harmonie avec ce monde. La pensée d'Aristote est traduite dans les textes constituant deux recueils : *Éthique à Nicomaque*²⁸⁹ et *Éthique à Eudème*. Les thèmes d'*Éthique à Nicomaque* présentent de façon ordonnée les concepts fondamentaux de l'éthique aristotélicienne. Ces thèmes s'intitulent : « le bien humain suprême », « la vertu », « les vertus morales particulières », « la justice », « les vertus intellectuelles », « le plaisir » et le « bonheur ».

Le souverain bien est la fin ultime de l'homme, son *telos*. C'est dans sa nature de réaliser ce bien. Celui-ci est le degré le plus élevé du bien et ne dépend d'aucun autre. Il n'y a pas de motif ultérieur à la vie humaine²⁹⁰. Ce souverain bien n'est autre que le bonheur, présenté non pas comme le bonheur de l'homme seul, mais le bonheur de l'homme vivant en société²⁹¹. C'est dans la réalisation de sa finalité dans la société que l'homme accède au bonheur. La vertu de l'homme est sa capacité à bien

²⁸⁷ *Id.*, p. 1480.

²⁸⁸ *Id.*, p. 1485.

²⁸⁹ ARISTOTE, préc., note 271 p. 24.

²⁹⁰ Jean-Louis LABARRIERE, « Aristote », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 105, à la p. 105.

²⁹¹ *Id.*, p. 106.

accomplir sa fonction dans le monde. La recherche de cette fonction propre à l'homme correspond à la recherche de ce qui pour lui est le bien²⁹².

Aristote conçoit la vie de l'homme suivant trois modes d'existence : l'existence consacrée à la méditation, où se cultive la sagacité, l'existence politique, où s'exercent les vertus dans l'action, et l'existence faite de jouissances vouée aux plaisirs corporels²⁹³. Les activités productives sont « transitives » : elles servent à la réalisation de l'existence. La vie bonne s'organise autour de la sagacité, de la vertu et du plaisir. Ces trois modes d'existence sont indissociables : ils participent ensemble à donner un sens à la vie humaine. La sagacité est le fait de saisir la vérité pour exécuter le bien. La vertu, indissociable de la sagacité, est une excellence du caractère. Le plaisir, dans sa forme la plus pure, est l'actualisation de la sagacité intellectuelle et de la vertu du caractère²⁹⁴. Pour Aristote, l'exercice de la politique est la façon pour l'homme d'actualiser sa sagacité et sa vertu morale dans ses rapports avec autrui. La vertu de justice est le critère d'excellence de la politique; elle permet d'atteindre le souverain bien qu'est le bonheur. Aristote écrit : « Le bonheur est l'exercice sagace de la justice, entendue comme vertu complète. »²⁹⁵ La sagacité, sans la vertu morale, ne permet pas en elle-même d'atteindre le bonheur. La politique est le mode d'existence de l'homme essentiel à la réalisation de sa finalité en société et à l'atteinte du souverain bien, le bonheur.

Aristote dresse la liste des vertus. Il distingue les vertus morales, ou vertus du caractère, acquises par l'habitude, des vertus intellectuelles, acquise par l'enseignement et l'expérience. Les vertus morales de courage, de modération (ou de tempérance) et de justice et la vertu intellectuelle de prudence sont les quatre vertus « cardinales ». La vertu morale est une habitude à décider entre deux inclinations qui, à l'extrême, constituent des vices. Cette disposition tend vers l'excellence quand on arrive à maîtriser ses passions et atteindre un « juste milieu ». Le principe de l'action

²⁹² *Id.*, p. 105.

²⁹³ ARISTOTE, préc., note 271, p. 24.

²⁹⁴ *Id.*, p. 29.

²⁹⁵ *Id.*, p. 35.

n'est pas l'application d'une norme universelle de conduite. Il s'articule autour du souhait, de la délibération et de la décision²⁹⁶.

Les trois vertus cardinales de caractère font partie des douze vertus morales énumérées par Aristote²⁹⁷ : (i) le courage; (ii) la tempérance; (iii) la générosité; (iv) la magnificence; (v) la magnanimité; (vi) la vertu « qui paraît ambition »; (vii) la douceur; (viii) l'amabilité; (ix) la franchise; (x) l'enjouement; (xi) la pudeur; et (xii) la justice. À chaque vertu correspond deux vices de caractère qui s'expriment par l'excès de vertu ou son défaut²⁹⁸. Par exemple, le courage est le « juste milieu » entre les affections de peur et d'intrépidité²⁹⁹.

L'exercice des vertus n'est pas purement intellectuel. Le simple fait de saisir les vertus par la pensée ne fait pas le caractère vertueux. L'acquisition des vertus repose sur l'entraînement et la répétition. Ainsi, on peut avoir une appréciation intellectuelle de la musique, mais, sans le pratiquer, on ne peut bien jouer d'un instrument. L'excellence dans la maîtrise d'un instrument n'est pas un don; elle s'acquiert en jouant.

En plus des vertus morales, Aristote énumère cinq vertus intellectuelles : la prudence, l'intelligence, la science, la sagacité et la sagesse. Celles-ci s'acquièrent par l'enseignement et l'expérience. Les vertus morales et intellectuelles s'articulent ensemble. Ainsi, la prudence, vertu intellectuelle cardinale, est nécessaire à l'atteinte de ce « juste milieu » qui caractérise les vertus morales.

À l'instar de Socrate et Platon, Aristote fait de la justice la vertu finale. La justice se distingue des autres en ce qu'elle est « un bien qui ne nous regarde pas (...) parce qu'elle regarde autrui. Elle sert les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir (...) »³⁰⁰. Aristote ajoute : « Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de

²⁹⁶ *Id.*, p. 34.

²⁹⁷ J. L. LABARRIERE, préc., note 290, p. 107.

²⁹⁸ ARISTOTE, préc., note 271, p. 117.

²⁹⁹ *Id.*, p. 119.

³⁰⁰ *Id.*, p. 231.

la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice, mais le vice intégral »³⁰¹.

C'est cette conception de la justice et de l'injustice, de la vertu et du vice, dans l'éthique aristotélicienne, qui selon Anscombe devrait être le point de départ de toute investigation philosophique sur la morale. Cette investigation devrait s'appuyer sur une compréhension suffisante, à la fois, de la nature humaine, de l'action humaine et d'une vie « florissante » pour développer une conception satisfaisante de l'éthique³⁰².

2.3.2. L'éthique de la vertu

MacIntyre propose de défendre rationnellement cette tradition morale aristotélicienne. Il adhère à ce que John Haldane, auteur de l'entrée sur MacIntyre dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*³⁰³, appelle « l'esprit général de la psychologie morale aristotélicienne »³⁰⁴ que ce dernier décrit succinctement ainsi :

« La valeur (...) et la signification morales des actions (...) découlent des dispositions, contractées par l'habitude, à entreprendre ou éviter certaines actions, dispositions qui ont acquis leur statut de vertu parce qu'elles sont orientées vers des fins constitutives de bonnes vies humaines. »³⁰⁵

La morale est une question de caractère et d'identité de l'individu dans une communauté donnée qui adopte des pratiques sociales et remplit un rôle qui vise à constituer la vie bonne. C'est la nature de l'homme de vivre en société. La morale doit se concevoir comme étant constitutive de cette vie en société. MacIntyre considère que le retrait du champ de la morale de l'espace publique pour le confiner à la sphère privée est une erreur fondamentale des Lumières. Il en prend pour preuve l'échec des morales kantienne et utilitariste à déterminer la nature de la morale et à régler les innombrables conflits qui subsistent sur la justification de propositions

³⁰¹ *Id.*, p. 232.

³⁰² G. E. M. ANSCOMBE, préc., note 148, p. 18.

³⁰³ Monique CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004, 2199 p.

³⁰⁴ J. HALDANE, préc., note 265, p. 1158.

³⁰⁵ *Id.*

morales. MacIntyre considère cet échec comme le résultat d'une incohérence de la conception de la morale qui fait fi de la dimension téléologique substantielle de la vie humaine. Il reprend à son compte le constat d'échec de Nietzsche dans *Généalogie morale*. Dans *Après la vertu*, il pose le problème en terme de choix entre Nietzsche et Aristote. Il justifie cette alternative sur la confusion dans laquelle le langage moral est plongé³⁰⁶. Il ajoute que toutes les tentatives de « proposer un autre exposé rationnel et laïque de la nature et du statut de la morale ont échoué »³⁰⁷. MacIntyre défend la tradition aristotélicienne parce qu'elle est la seule à offrir une certaine intelligibilité dans la confusion qui règne. Il rejette par ailleurs la conception nietzschéenne du « Grand homme », replié sur soi et moralement autosuffisant. Il défend une conception de la morale comme constituante de la vie dans une communauté, qu'il oppose à l'individualisme libéral³⁰⁸.

Mais la contribution de MacIntyre en philosophie morale tient tout autant à sa conception de l'investigation morale fondée sur les traditions que sur la définition de l'éthique de la vertu elle-même. S'il est l'un des principaux instigateurs du renouveau de l'éthique de la vertu, il s'est surtout intéressé aux débats sur les concepts moraux entre tenants de traditions rivales, tel que nous l'avons présenté précédemment. Sa réflexion l'a amené à défendre la supériorité de la tradition morale aristotélicienne. Par son érudition en philosophie et en théologie, il a contribué à la définition de l'éthique de la vertu.

Le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* propose cette définition de l'éthique de la vertu : l'éthique de la vertu est fondée sur l'idée qu'une inclination naturelle puisse être infléchie par l'apprentissage et l'habitude et devienne une seconde nature instituant une disposition de l'esprit à la fois émotionnel et intellectuel de reconnaître les raisons d'agir moralement en l'absence de toute contrainte ou motivation

³⁰⁶ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 249.

³⁰⁷ *Id.*

³⁰⁸ *Id.*, p. 252.

externe³⁰⁹. Cette inclination naturelle devient vertu et constitue le caractère. La capacité d'agir raisonnablement est acquise par l'expérience de la vie et la connaissance de la nature humaine. Cette raison pratique permet de faire la part des choses et d'agir avec discernement pour réaliser une vie bonne, qui se traduit par l'épanouissement humain³¹⁰. L'éthique de la vertu reprend, en substance, les fondements de l'éthique aristotélicienne.

Le concept de vertu décrit la complexité de la rationalité humaine. Celle-ci fait appel au jugement rationnel, à la volonté, à l'expérience, à l'apprentissage, à l'imagination, aux sentiments, etc., bref à tout ce que comporte l'expérience intellectuelle humaine. La vertu constitue le substrat et le vecteur de la raison pratique. Elle dissipe la confusion, clarifie les enjeux de notre conscience et règle nos conflits intérieurs. Elle permet de prendre des décisions raisonnables quant à ce qui doit être fait dans des circonstances infiniment variables, complexes et imprévisibles³¹¹.

La vertu est à la fois le bien et la compréhension du bien dans la réflexion, l'action et la justification :

« Posséder une vertu, c'est reconnaître de façon raisonnée l'importance d'un bien qui peut être obtenu ou préservé par l'action humaine, et accorder à ce bien, dans l'économie de nos pensées, sentiments, souhaits, désirs et activités, la place qui correspond précisément à cette estimation de son importance, en tant que bien à rechercher ou à préserver. »³¹²

MacIntyre reprend l'aspect essentiel de la tradition morale aristotélicienne sur la relation entre vie bonne et vertu.

« Nous voici donc arrivés à une conclusion provisoire : la bonne vie pour l'homme est une vie passée à la recherche du bien pour l'homme, et les

³⁰⁹ Rosalind HURSTHOUSE, « Virtue Ethics », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, en ligne:

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/ethics-virtue>> (consulté le 26 août 2011).

³¹⁰ *Id.*

³¹¹ Nicholas DENT, « Vertu », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 2011, à la p. 2014.

³¹² *Id.*, p. 2011.

vertus nécessaires à cette recherche sont celles qui nous permettent de comprendre tout ce que la bonne vie pour l'homme peut être. »³¹³

Il souligne que la vie bonne est une quête dont l'enjeu principal est celui de la compréhension qu'on peut associer à l'observation, à l'interprétation et au raisonnement pour comprendre les faits de la vie qui la font bonne. Cette quête est fondée sur une conception téléologique de la vie humaine. La téléologie est d'abord sociale ou communautaire bien qu'elle puisse aussi prendre racine dans la biologie humaine comme MacIntyre a pu le considérer dans *Dependent Rational Animals*. Il ne s'agit pas de définir l'homme seulement dans son rapport avec la nature, mais de le définir par rapport à la société³¹⁴, à la place qu'il occupe dans sa communauté³¹⁵. Les vertus sont les qualités nécessaires pour la vie de l'homme en société et l'atteinte de son *telos*³¹⁶. Elles permettent à l'homme de s'accomplir et contribuent à la vie bonne. Ces vertus n'ont pas à être innées; elles sont acquises par l'éducation et l'expérience.

Pour expliciter la notion de vertu, MacIntyre se sert du concept de bien interne à une pratique. Une pratique est une « forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées »³¹⁷. MacIntyre illustre ce qui est et ce qui n'est pas une pratique, telle qu'il la conçoit, en montrant, par exemple, la distinction entre l'architecture, qu'on peut considérer comme une pratique comportant des biens internes et la maçonnerie qui n'en est pas une. MacIntyre explique que les biens internes d'une pratique sont liés à la recherche de l'excellence et se distinguent des biens externes associés à la recherche de l'efficacité.

³¹³ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 213.

³¹⁴ *Id.*, p. 191.

³¹⁵ Alasdair MACINTYRE, « The Claims of After Virtue » dans Kelvin KNIGHT (dir.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame Indiana, University of Indiana Press, 1998, p. 71.

³¹⁶ *Id.*

³¹⁷ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 183.

Les vertus d'un spéculateur sont « des savoir-faire professionnels déployés dans des situations où ils peuvent être efficaces, non des vertus. »³¹⁸

Les vertus sont des qualités qui comportent trois bienfaits : (i) elles sont nécessaires à trouver le bien interne à ces pratiques (ii) elles contribuent au bien d'une vie entière, et (iii) elles servent à la poursuite d'un bien conçu comme tel à l'intérieur d'une tradition qui dicte un ordre social³¹⁹. Les vertus sont comme des « dispositions qui non seulement soutiennent les pratiques et nous permettent d'accéder aux biens internes à ces pratiques, mais aussi nous soutiennent dans la quête du bien, en nous permettant de triompher des dangers, et accroissent la connaissance que nous avons du bien et de nous-mêmes. »³²⁰ Les vertus ne sont pas des inclinations ou l'expression de passions. Les vertus sont des critères de l'action³²¹.

MacIntyre place l'apprentissage et l'exercice des vertus dans un contexte comportant trois caractéristiques essentielles. D'abord, on doit considérer la vie humaine comme un tout qui suppose une unité de vertu : « L'unité de vertu dans une vie n'est intelligible que comme la caractéristique d'une vie unitaire, d'une vie qui peut être conçue et évaluée comme un tout. »³²² Ensuite, la morale des vertus suppose une tradition « constituée par une discussion sur les biens dont la poursuite lui donne son intérêt et son but particuliers. »³²³ Cette tradition comporte les fondements du raisonnement pratique. Avoir le sens des traditions ne correspond pas seulement à la connaissance des « maximes » de régulation de l'organisation sociale applicables dans quelque situation que ce soit, mais « se manifeste surtout dans la capacité de jugement de l'agent qui sait choisir parmi les maximes adéquates et les appliquer dans des situations particulières. » Il s'agit d'exercer son jugement par l'observation, l'interprétation et le raisonnement en fonction d'une tradition qui, nous l'avons vu précédemment, constitue notre rationalité.

³¹⁸ *Id.*, p. 200.

³¹⁹ A. MACINTYRE, préc., note 315, p. 71.

³²⁰ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 213.

³²¹ *Id.*, p. 228.

³²² *Id.*, p. 200.

³²³ *Id.*, p. 215.

Enfin, MacIntyre ajoute que la vie bonne suppose la participation à une communauté dans laquelle chacun tient le rôle principal de sa propre vie et des rôles secondaires dans la vie des autres. « L’histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l’histoire de ces communautés dont je tire mon identité. »³²⁴ Notre passé nous habite, il fait partie de notre identité et de notre rationalité. « Le soi doit trouver son identité morale dans et à travers son appartenance à des communautés (...) »³²⁵

Dans la tradition morale aristotélicienne, la vie est conçue sous un mode narratif, comme un « récit qui relie la naissance, la vie et la mort comme commencement, milieu et fin. »³²⁶ Les activités humaines sont des épisodes dans une histoire qui se déroule dans un « décor ». Cette histoire sert à « relier un segment de comportement aux intentions de l’agent et au décor qu’il habite. »³²⁷ MacIntyre ajoute que « chacune des intentions à court terme n’est intelligible qu’en référence aux intentions à long terme, et la description du comportement en fonction d’intentions à long terme n’est correcte que si la description de certaines intentions à court terme est également correcte. »³²⁸ Les comportements ne sont identifiables qu’en tenant compte des intentions et des croyances de l’agent et des décors dans lesquels il évolue³²⁹. Les actes ne sont intelligibles que s’ils sont considérés comme faisant partie d’une histoire. On a besoin d’un contexte pour comprendre les actes posés³³⁰, comme le contexte d’une conversation, par exemple, que MacIntyre assimile à un « ouvrage dramatique »³³¹. Les « conversations en particulier (et) les actions humaines en général (sont) des récits vécus. »³³²

Au-delà de considérer notre propre vie comme un récit, MacIntyre rappelle l’importance du rôle du récit dans la culture mythique ou livresque et, par conséquent,

³²⁴ *Id.*, p. 214.

³²⁵ *Id.*

³²⁶ *Id.*, p. 200.

³²⁷ *Id.*, p. 201.

³²⁸ *Id.*, p. 202.

³²⁹ *Id.*

³³⁰ *Id.*, p. 205.

³³¹ *Id.*

³³² *Id.*

dans la conception que nous avons des vertus. Le récit permet de mettre en scène des protagonistes faisant face à des situations qui appellent un jugement moral fondé sur une vertu. Il permet de penser une vie comme « une unité narrative » dans laquelle chaque individu joue un rôle dans sa communauté. MacIntyre fait allusion à la mythologie et à son rôle didactique dans la formation d'une tradition. La mythologie grecque définit, par le récit, les vertus.

« Il est donc impossible de nous faire comprendre une société quelle qu'elle soit, même la nôtre, autrement que par l'ensemble d'histoires qui constituent ses ressources dramatiques initiales. La mythologie, au sens originel, est au cœur des choses. »³³³

Ces mythes ne peuvent pas être pris au pied de la lettre. Il faut les interpréter en fonction de l'état des connaissances actuelles, sans référence à l'intention première de ses auteurs. MacIntyre conçoit l'investigation morale de la tradition aristotélicienne comme une herméneutique :

« Les textes qui se trouvent investis de ce statut canonique sont traités à la fois comme ayant un sens fixe qui est incarné en eux, et en même temps comme toujours susceptibles de relecture, de sorte que toute tradition devient à un certain degré une tradition de réinterprétation critique dans laquelle un même corpus de textes (avec bien sûr des additions et des retranchements) est mis en question, et soumis à divers ensembles de questions au fur et à mesure du développement d'une tradition. »³³⁴

Notre compréhension d'un texte canonique dépend de notre formation, ou plus largement, de nos traditions. Il ne peut y avoir de compréhension universelle du sens d'un texte. Sa lecture seule ne suffit pas. Sa compréhension nécessite une interprétation qui s'appuie sur une rationalité propre à une tradition et dépasse les « limites du langage »³³⁵.

³³³ *Id.*, p. 210.

³³⁴ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 411.

³³⁵ *Supra*, note 150.

2.3.3. La justice et les droits

MacIntyre considère la justice comme une vertu dans le sens donné à cette notion dans la tradition morale aristotélicienne. Simplement, « Être juste c'est donner à chacun ce qu'il mérite (...) »³³⁶

Comme toute rationalité est nécessairement rattachée à une tradition, on ne peut pas comprendre la notion de justice dans une tradition donnée sans tenir compte de la rationalité propre à cette tradition et remettre dans son contexte ce qui est conséquemment une notion particulière de la justice³³⁷. Il ne peut y avoir de concept universel de justice.

MacIntyre fait état du concept de justice dans la modernité. Il considère les conceptions modernes de la justice comme autant de « fragments »³³⁸ qui constituent ce « simulacre de morale »³³⁹. Le problème de la conception de la justice participe du problème plus général de l'inintelligibilité des concepts moraux et de l'incommensurabilité des prémisses provenant de diverses traditions. Il constate l'absence de consensus sur le concept de justice à deux points de vue. Il y a d'abord absence d'entente à l'égard de la tradition d'investigation qui devrait gagner notre allégeance. Le concept de vertu dispute sa place aux concepts de droit et d'utilité qui occupent une « place capitale »³⁴⁰. Il y a incapacité à s'entendre sur le contenu et le caractère des vertus particulières de même que sur les règles auxquelles ces vertus nous font obéir³⁴¹. Cette première mésentente est liée à la conception même de la morale, à l'opposition entre les traditions modernes et les conceptions kantienne ou utilitariste de la morale, d'un côté, et la tradition morale aristotélicienne de l'autre. Cette opposition dans les traditions d'investigation morale signifie inévitablement que les tenants de ces traditions ont des conceptions incompatibles de la justice.

³³⁶ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 148.

³³⁷ J. FLETT, préc., note 161, p. 8.

³³⁸ *Supra*, note 153.

³³⁹ *Supra*, note 153.

³⁴⁰ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 237.

³⁴¹ *Id.*

Il y a ensuite absence de consensus sur le concept de justice à l'intérieur d'une même tradition. MacIntyre illustre son propos par la confrontation de deux conceptions de la justice irréconciliables à l'intérieur de la tradition libérale, celles de John Rawls et de Robert Nozick. La conception de Rawls est fondée sur le principe d'égalité en fonction des besoins alors que la conception de Nozick est fondée sur le principe d'égalité en fonction des droits³⁴². MacIntyre soutient qu'il ne peut y avoir de réconciliation de ces deux conceptions parce qu'il n'y a pas d'accord possible sur le fondement de leur conception respective de la justice. Les prémisses dans les raisonnements dans l'une et l'autre de ces conceptions sont incompatibles et mènent à des conclusions irréconciliables dans la résolution de conflits moraux. MacIntyre souligne aussi qu'aucun des deux protagonistes ne tient compte du mérite des individus qui a pourtant une grande importance dans la conception qu'on se fait généralement de la justice. Ils ne tiennent pas non plus compte de la vie en société dans la recherche de ce que serait le bien partagé. MacIntyre soutient la pertinence de la conception aristotélicienne de la morale parce qu'elle s'appuie sur la vertu de justice et tient compte du mérite de l'individu et de sa place dans la communauté. Reprenant sa thèse sur les rationalités particulières aux traditions, il rappelle que :

« (...) on ne peut formuler, élaborer, justifier rationnellement, ou critiquer des conceptions de la rationalité pratique et de la justice que de l'intérieur d'une tradition donnée, par la conversation, la coopération et le conflit avec ceux qui appartiennent à la même tradition. »³⁴³

Les conflits sur le concept de justice sont d'abord et avant tout des conflits entre des traditions d'investigation morale. Et, rappelons-le, il n'y a pas de point de vue neutre.

Le concept de droit, lié au concept de justice dans la tradition libérale, fait aussi l'objet d'une prise de position radicale de MacIntyre. Dans *Après la vertu*, il pose la question de l'existence du concept des droits universels : existe-t-il des droits universels, c'est-à-dire des droits dont toute personne humaine peut revendiquer l'existence ou la possession, indépendamment de toute institution particulière? Il

³⁴² *Id.*, p. 243.

³⁴³ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 376.

répond catégoriquement non à la question sur la base des arguments suivants. D'abord, il note que le mot droit n'apparaît dans la langue anglaise et dans plusieurs autres langues qu'à la fin du moyen-âge. Il reconnaît qu'en soi, ce n'est pas un argument suffisant pour démontrer que le concept de droit n'existe pas en soi. Mais il note cependant que, depuis son apparition, la notion de droit a toujours eu un caractère local et spécifique. Il souligne que « les revendications sur la possession des droits (...) présupposent l'existence d'un ensemble de règles socialement établies »³⁴⁴. Il faut « l'existence de types particuliers de pratiques ou d'institutions sociales (...) pour que la revendication d'un droit soit un type d'acte humain intelligible. »³⁴⁵ Pour MacIntyre, il n'y a pas de droit appartenant aux êtres humains du simple fait de leur humanité. Pour qu'ils existent, il a fallu les créer par la législation ou par un acte officiel d'une institution qui a l'autorité de faire respecter ses décisions. Sa position est tranchée lorsqu'il écrit sur les défenseurs des droits de la personne en général : « Ne nous égarons pas cependant, la vérité est simple : ces droits (humains) n'existent pas, et croire en eux, c'est croire aux sorcières et aux licornes. »³⁴⁶ La formule est encore plus lapidaire lorsqu'il mentionne Ronald Dworkin, considéré à juste titre comme l'un des derniers défenseurs de ces droits :

« Le dernier défenseur des droits humains, Ronald Dworkin (Prendre les droits au sérieux, 1995) admet que leur existence ne peut être démontrée, mais se borne à la remarque suivante : l'impossibilité de démontrer un énoncé n'implique pas qu'il soit faux. Cette remarque est juste, mais on pourrait aussi l'appliquer à propos des sorcières et des licornes. »³⁴⁷

Il ajoute une remarque à l'égard de certains moralistes du XXe siècle, parmi lesquels pourrait se trouver Dworkin :

« Certains moralistes du XXe siècle font appel à leur intuition et à la nôtre, mais l'une des choses qu'aurait dû nous apprendre l'histoire de la philosophie

³⁴⁴ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 68.

³⁴⁵ *Id.*

³⁴⁶ *Id.*, p. 70.

³⁴⁷ *Id.*

morale est que l'apparition du mot "intuition" indique toujours qu'un raisonnement moral est en très mauvaise voie. »³⁴⁸

MacIntyre est tout aussi tranché sur l'existence du concept d'utilité qu'il l'est sur l'existence des droits :

« Si le concept de droits et celui d'utilité forment un couple de fictions incommensurables, alors l'idiome moral employé peut dans le meilleur des cas donner un semblant de rationalité au processus politique moderne, mais aucune rationalité véritable. »³⁴⁹

En niant la validité des concepts de droit universel et d'utilité, MacIntyre remet en question les assises philosophiques fondamentales des états anglo-saxons, pourtant considérés comme représentant l'une des formes les plus achevées de l'organisation sociale humaine. Cette opinion participe de sa conception du rôle des Lumières dans l'échec de la tradition libérale à définir une conception intelligible de la morale en philosophie.

Au-delà de son opinion sur la nature des droits de la personne, MacIntyre s'intéresse aussi au rôle des juges dans la conception de la justice de la tradition morale aristotélicienne. Il souligne que « du point de vue aristotélicien, la loi et la morale ne sont pas deux domaines séparés comme c'est le cas pour la modernité »³⁵⁰. Dans l'éthique aristotélicienne, le lien qui unit loi et morale est la vertu de justice par laquelle on sait « comment appliquer la loi »³⁵¹. Dans la mesure où les lois sont l'expression d'une certaine conception de la justice, l'administration de la justice, ici entendue dans son sens institutionnel, est gouvernée par des règles que le juge doit appliquer. Mais en l'absence de règle, le juge doit exercer son « intelligence pratique »³⁵². C'est le *phronēsis*, ou vertu de sagacité, qui fait qu'on arrive à prononcer un jugement raisonnable qui tient compte de l'équité³⁵³. Cette notion d'équité chez Aristote n'est pas différente de la notion de *equity*, en anglais.

³⁴⁸ *Id.*

³⁴⁹ *Id.*, p. 71.

³⁵⁰ *Id.*, p. 149.

³⁵¹ *Id.*, p. 148.

³⁵² A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 99.

³⁵³ *Id.*, p. 129.

MacIntyre précise qu'il s'agit « d'un type de justice qui serait un correctif de la justice consistant dans l'application de règles »³⁵⁴. Ce type de justice nécessite qu'on fasse la distinction entre ce qui est bon en général et ce qui est bon dans des situations particulières. MacIntyre souligne aussi la distinction entre la notion de « justice naturelle », une justice idéale, et la justice conventionnelle qui est particulière à une communauté (*polis*)³⁵⁵. Mais les lois qui sous-tendent cette justice conventionnelle ne doivent pas être considérées seulement comme un ensemble complet et exclusif d'interdictions et de prescriptions, mais bien comme le matériau de l'exercice du jugement de ceux qui sont appelés à interpréter le droit. Les lois sont considérées comme des prémisses fondamentales au raisonnement pratique.

MacIntyre souligne enfin le rattachement entre la justice et le bien : « la justice (...) est fondée sur une allégeance commune aux vertus en général et au bien pour lequel ces vertus sont recherchées, et sur leur réalisation. »³⁵⁶

³⁵⁴ *Id.*

³⁵⁵ *Id.*, p. 130.

³⁵⁶ *Id.*, p. 132.

3. DWORKIN ET MACINTYRE

Dans cette troisième partie de notre mémoire, nous entendons faire quelques rapprochements entre les conceptions de la morale chez Dworkin et MacIntyre. Nous avons exposé dans les deux premières parties les principaux aspects de leur conception respective susceptibles d'être rapprochés. Des divergences apparaissent. Leurs entreprises n'ont pas le même objet : ils ne s'intéressent pas exactement au même domaine de connaissance. Les travaux de l'un portent sur le droit, l'autre sur la philosophie morale. Leurs défis sont différents : l'un s'oppose au positivisme en droit, l'autre remet en question les fondements de la rationalité pratique. Leurs perspectives sont éloignées : l'un situe sa théorie dans le contexte de la philosophie du droit contemporaine, l'autre sort du contexte présent et entreprend une rétrospective de la conception de la rationalité pratique depuis les commencements de la philosophie occidentale. Les courants d'idées dans lesquels on veut les cantonner sont opposés : l'un est identifié au libéralisme, on dit l'autre communautarien. L'un et l'autre font peu ou pas de cas de leurs idées réciproques, si ce n'est pour souligner leurs divergences en apparence profondes sur des idées fondamentales, comme c'est le cas de leurs conceptions irréconciliables des droits de la personne. Bref, tout semble rendre quelque tentative de rapprochement que ce soit stérile. Et pourtant, les deux se rejoignent sur certains aspects bien qu'ils apparaissent secondaires. Ils sont contemporains. Ils sont issus du milieu intellectuel anglo-saxon dans lequel ils ont fait leur marque. Ils remettent tous les deux en question les conceptions dominantes dans leur domaine respectif. Ils s'opposent à l'utilitarisme et remettent en question les fondements de l'éthique kantienne. Ils proposent tous les deux une conception du droit pour l'un, et de la philosophie morale pour l'autre, qui constituent des avancées importantes dans le développement des idées. Ils se rejoignent sur le terrain de la philosophie morale sur lequel l'un s'aventure résolument dans son dernier livre alors que l'autre s'y consacre depuis les débuts de ses travaux. Mais outre ces divergences apparentes et ces rapprochements à première vue superficiels, Dworkin et MacIntyre partagent des idées communes ou contradictoires sur des aspects fondamentaux de leur conception de la morale.

Les deux font appel aux mêmes fondements en philosophie morale. Ils se rencontrent chez Aristote, Hume, Kant, et les utilitaristes, entre autres, bien qu'ils n'en tirent pas les mêmes enseignements. Ils doivent tous les deux fonder leur conception de la morale sur l'élaboration d'une conception personnelle de la rationalité pratique en opposition à la conception dominante de la rationalité et de la vérité. Et tous les deux s'intéressent à la conception de la justice et des droits.

Ces rapprochements ne visent pas à valider les idées de l'un à partir des idées de l'autre. Tout au plus voulons-nous explorer leurs idées respectives pour mieux comprendre les conceptions de la morale de l'un et l'autre. La théorie du droit de Dworkin n'a pas nécessairement à être validée par la conception de la morale de MacIntyre. Ce n'est pas notre objectif. Mais comme MacIntyre entreprend de reconstruire les fondements d'une conception de la morale valide, son projet est susceptible d'apporter, subsidiairement, une contribution à la théorie de Dworkin. Encore faut-il qu'il y ait une certaine convergence dans leurs idées tout en reconnaissant l'existence de divergences qui limitent le succès de notre entreprise de rapprochement. Nous allons reconnaître et explorer sommairement quelques points de convergence susceptibles de rapprocher les fondements théoriques de leurs conceptions respectives. Nous allons aussi reconnaître et explorer quelques points de divergence importants. Le travail de validation de la théorie du droit de Dworkin, ou de sa consolidation, en faisant appel à la conception de la morale de MacIntyre est un autre sujet.

3.1. Fondements philosophiques et théoriques

La théorie du droit de Dworkin et sa thèse de l'unité de valeur entre le droit et la morale nécessitent de justifier l'autorité de la morale en droit. Dans sa conception de la morale, Dworkin n'adhère ni à l'une ni à l'autre des conceptions dominantes que sont la morale kantienne, l'utilitarisme ou la morale néo-aristotélicienne dite des vertus. Or déjà, dans *Prendre les droits au sérieux* (1977), il soutient l'interdépendance de la théorie du droit et les « théories philosophiques sur la nature

de l'homme ou l'objectivité de la morale »³⁵⁷. Il pose lui-même le défi de cette interdépendance. Par conséquent, il doit se satisfaire de l'état de la conception de la morale en philosophie, et surtout, de son objectivité. Il fait référence à certains aspects des conceptions dominantes de la morale, parfois pour les contester, parfois pour appuyer sa propre conception. De son côté, MacIntyre appuie son constat de la conception de la morale avec des positions tranchées sur les conceptions dominantes de la morale en philosophie. Or certaines des assertions de MacIntyre sur les fondements théoriques de la morale peuvent être rapprochées des idées de Dworkin sur ces mêmes fondements. Ces rapprochements permettent d'identifier à la fois certains points de divergence et certains points de convergence.

3.1.1. Kant

Un premier point de convergence est l'opposition que partagent Dworkin et MacIntyre au sujet de la morale kantienne.

Nous avons souligné que Dworkin considère la morale kantienne opaque³⁵⁸. Mais il fait quelques emprunts à Kant pour appuyer certains arguments en appui à sa propre conception. Nous avons noté, par exemple la notion de Kant sur la valeur universelle du respect pour soi-même et pour autrui³⁵⁹ qui permet à Dworkin de lier les notions d'éthique et de morale, telles que ce dernier les définit dans sa propre conception³⁶⁰. Dworkin mentionne aussi les concepts d'autonomie, de désintéressement et d'universalité de Kant, également en appui à sa propre conception. Mais Dworkin n'adhère pas au fondement essentiel de la morale kantienne : la raison pure pratique. Or, pour Kant, les lois morales doivent être recherchées « a priori, dans les seuls concepts de la raison pure »³⁶¹. Toujours chez Kant, pour que la morale soit

³⁵⁷ *Supra*, note 82.

³⁵⁸ *Supra*, note 91.

³⁵⁹ *Supra*, note 87.

³⁶⁰ *Supra*, note 88.

³⁶¹ Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. franç. de Victor Delbos), Dieppe, France, UQAC, 2002 [Resource électronique], en ligne : http://classiques.ugac.ca/classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondem_meta_moeurs.pdf, p. 7 (site consulté le 18 août 2011)

rationnelle et universelle, elle ne peut qu'être une construction a priori excluant tout recours à quelques intuition ou subjectivité que ce soit : « (...) on ne peut considérer la morale comme un mobile, une prédisposition subjective arbitraire (...) ou la cantonner dans une spontanéité affective infrarationnelle (...) »³⁶². Un jugement de valeur sur ce qui est bon ou mauvais requiert qu'on prenne ses distances du réel, de son environnement naturel ou du contexte historique ou social pour exercer un « esprit critique » qui puisse mener à un fait universellement reconnu³⁶³. Dworkin prend ses distances de cette rationalité kantienne. Il s'appuie sur la vision empiriste de Hume et fait entrer des considérations de passion, d'argumentation et de conviction dans la justification de la morale. Dworkin ajoute la pertinence de l'interprétation des pratiques sociales, lesquelles n'ont pas de valeur dans la morale kantienne.

De son côté, MacIntyre assume une position radicale vis-à-vis de la morale kantienne en soulignant l'échec de Kant à imposer la raison pure pratique comme seul fondement justificatif de la morale. L'opinion de MacIntyre sur la morale kantienne participe de son opposition au rationalisme universel issu des Lumières. Kant a effectivement fondé sur la seule rationalité de l'homme ses critiques de la raison pure et de la raison pratique. MacIntyre juge invalide ce fondement purement rationnel de la morale.

Dworkin et MacIntyre partagent une même opposition à la morale kantienne. Mais ce point de convergence ne veut pas dire qu'ils partagent une vision commune de la morale pour autant.

3.1.2. L'utilitarisme

Un deuxième point de convergence est l'opposition de Dworkin et de MacIntyre à la morale utilitariste.

³⁶² Monique CASTILLO, « Kant », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, Presses universitaires de France, Quadrige/Dicos poche, 2004, p. 1023, à la page p. 1024.

³⁶³ Luc FERRY, *Kant : une lecture des trois critiques*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 83.

Nous avons vu que Dworkin s'opposait à la théorie dominante en droit anglo-saxon fondée sur le positivisme et l'utilitarisme³⁶⁴. Dans sa théorie, Dworkin oppose aux arguments de politique, essentiellement utilitaristes, des arguments de principe, essentiellement moraux. Les droits individuels, qui se justifient par des arguments de principes, prennent leur source dans la morale. Dworkin rappelle la phrase de Bentham sur les droits : « Les droits naturels sont une pure absurdité : des droits naturels et imprescriptibles sont une absurdité rhétorique, une absurdité montée sur des échasses. »³⁶⁵ Dworkin souligne que les droits ne prennent pas naissance dans l'utilitarisme, mais bien dans la morale politique qui s'est développée au vingtième siècle et qui fait des avocats et des juges des « working political philosophers »³⁶⁶. Le fondement de l'utilitarisme, celui d'améliorer le bien-être de la communauté dans son ensemble, ne donne pas de justification pour les droits individuels. Les notions d'égalité de traitement et de considération ne trouvent aucun fondement valable dans l'utilitarisme. Par ailleurs, Dworkin avance que l'utilitarisme s'oppose à l'idée que la morale soit une interprétation³⁶⁷, tout comme le droit. Son opposition à l'utilitarisme s'appuie aussi sur le fait que cette conception pose comme une théorie transcendante de la morale, bref qu'il constitue un système axiomatique³⁶⁸. Or les concepts des droits de la personne et du droit-interprétation sont fondamentaux dans la théorie de Dworkin.

De son côté, MacIntyre considère comme un échec le projet des utilitaristes de réinventer une nouvelle téléologie fondée sur une notion de bonheur maladroitement dérivée de l'*Eudèmia* dans la tradition aristotélicienne, mais vidée de son véritable sens qui alliait la vie bonne à la vie moralement accomplie³⁶⁹. Il reprend sa critique de l'utilitarisme lorsqu'il met en cause les encyclopédistes, dont Sidgwick, dans sa

³⁶⁴ *Supra*, page 9.

³⁶⁵ Jeremy BENTHAM, « L'absurdité sur des échasses ou La boîte de Pandore ouverte ou La déclaration française des droits en préambule de la constitution de 1791 soumise à la critique et à l'exposition avec une esquisse comparative de ce qui a été fait sur le même sujet dans la constitution de 1795, et un échantillon du citoyen Sieyès », dans Bertrand BINOCHÉ et Jean-Pierre CLERO (dir.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2007, p. 34.

³⁶⁶ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 414.

³⁶⁷ *Id.*, p. 66.

³⁶⁸ *Id.*, p. 115.

³⁶⁹ *Supra*, note 181.

critique d'une conception universaliste de la connaissance en général et de la morale en particulier³⁷⁰.

Dworkin et MacIntyre partagent une même opposition à la morale utilitariste. Mais ce point de convergence ne veut pas dire qu'ils partagent une vision commune de la morale pour autant.

3.1.3. Aristote

Un troisième point de convergence est constitué des références de Dworkin et de MacIntyre à Aristote. Mais l'influence d'Aristote dans la conception de la morale de Dworkin et de MacIntyre est très différente.

Dworkin se réfère de façon incidente à la philosophie d'Aristote. C'est le cas notamment de trois aspects importants dans sa théorie, soit le concept d'interprétation, la notion de communauté et la théorie de la décision judiciaire. Mais au premier abord, la thèse centrale de Dworkin sur l'articulation de la morale et du droit trouve un appui dans l'aristotélisme. MacIntyre souligne en effet que dans la tradition aristotélicienne, la morale et le droit ne sont pas deux domaines séparés alors qu'ils le sont dans la modernité³⁷¹. D'autres notions dans la théorie de Dworkin trouvent aussi un écho dans l'aristotélisme. Ainsi, Dworkin se réfère à Platon et Aristote pour étayer sa conception de la morale comme une interprétation³⁷². Il souligne que la conception de la justice chez Platon est fondée sur la vertu de justice qui concerne la personne vertueuse et non l'action juste³⁷³. C'est par l'interprétation de l'agent que l'action est estimée juste. Dworkin trouve également chez Aristote l'exemple d'une conception interprétative de la morale³⁷⁴. La vertu morale, vue comme une habitude à décider entre deux inclinations qui, à l'extrême, constituent

³⁷⁰ *Supra*, page 53.

³⁷¹ *Supra*, note 350.

³⁷² R. DWORKIN, préc., note 53, p. 184.

³⁷³ *Id.*, p. 185.

³⁷⁴ *Id.*, p. 186.

des vices, est une « stratégie pour guider l'interprétation »³⁷⁵. Dworkin souligne aussi la dimension politique du concept d'interprétation d'Aristote selon laquelle la vertu n'est pas une abstraction servant uniquement dans l'investigation morale, mais qu'elle comporte une dimension réelle dans l'action politique. Dworkin rapproche cet aspect essentiel de l'aristotélisme de sa propre conception de la morale politique qui est en unité de valeur avec la morale et le droit. Il reprend à son compte la conception du bonheur et des vertus dans l'aristotélisme qui implique qu'on se pose la question de savoir quelles sont les qualités qui font d'une personne un bon citoyen³⁷⁶. Cette référence à la notion de citoyen dans la république est fondée sur une vision communautarienne de la morale. Nous y revenons, ci-après lorsque nous traitons de la notion de communautarisme chez Dworkin et MacIntyre. Un rapprochement peut aussi être fait quant à la théorie de la décision judiciaire de Dworkin illustrée par sa métaphore du juge Hercule et l'importance qu'il donne au mode du récit dans le processus de décision. L'allusion au personnage d'Héraclès dans la mythologie grecque n'est pas fortuite. Mais elle n'est pas nécessairement le signe d'une assimilation de l'éthique aristotélicienne à la conception de la morale chez Dworkin. Nous revenons, ci-après sur la notion de justice dans la théorie de la décision judiciaire de Dworkin que nous rapprochons de la vertu de sagacité dans l'aristotélisme.

De son côté, MacIntyre défend une conception de la morale largement inspirée de l'aristotélisme en soutenant que la tradition d'investigation aristotélicienne s'avère supérieure aux traditions rivales dans la conception de la morale³⁷⁷.

Dworkin et MacIntyre partagent un intérêt pour l'aristotélisme en se référant à la morale aristotélicienne dans leurs propres conceptions de la morale, mais à des niveaux très différents. Ces trois premiers points de convergence ne font pas nécessairement de Dworkin un tenant du néo-aristotélisme. Mais autant il s'oppose à des aspects essentiels de la morale kantienne et de la morale utilitariste, autant il se

³⁷⁵ *Id.*

³⁷⁶ *Supra*, note 94.

³⁷⁷ *Supra*, note 267.

réfère aux fondements non moins essentiels de la morale aristotélicienne pour justifier sa propre conception de la morale.

3.1.4. Hume

Un premier point de divergence entre Dworkin et MacIntyre concerne leur appréciation de la validité de la philosophie morale de David Hume dans les fondements théoriques de leurs propres conceptions de la morale. Cette divergence porte notamment sur la question du rôle de la raison en morale.

Dworkin se réfère à la philosophie morale de Hume pour étayer sa propre conception de la morale. Hume rejette certains des fondements épistémologiques de la morale issus des Lumières, notamment le fondement suivant lequel la raison pratique est soumise aux mêmes critères de rationalité que ceux applicables dans les sciences naturelles. Nous avons souligné ce point de convergence entre Dworkin et MacIntyre sur la morale kantienne. Mais à partir de ce point, les deux prennent des directions opposées. Dworkin adhère, au moins en partie, à la conception humienne d'une morale qui n'est pas uniquement le fait de la raison. Chez Hume, les croyances au sujet de la morale n'ont pas à résister au test d'une raison irréfragable pour être vraies; le postulat d'une morale purement et simplement rationnelle est faux. En cela, les idées de Hume sont aux antipodes de celles de Kant. Selon Hume, l'évidence des propositions morales tient de l'observation, ou plus précisément du sentiment que procure l'observation. La morale ne se prête pas à la théorisation propre aux spéculations philosophiques. Cette morale du sentiment permet de donner un sens aux propositions morales sans l'impératif de l'intelligibilité. Chez Hume, il ne peut y avoir de « calcul ni de genèse du devoir (...) ni de rationalisation possible du jugement moral. »³⁷⁸ La morale est de l'ordre des passions. Nous jugeons de nos propres actions ou des actions d'autrui par approbation ou par blâme, sur le mode du plaisir ou de la douleur, sans qu'il soit nécessaire de réfléchir ou de chercher à comprendre. On assimile le bien au beau : « Le sentiment moral (est) un sentiment

³⁷⁸ Michel MALHERBE, « Hume », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 868, à la page 872.

esthétique qui s'éprouve. »³⁷⁹ Ce même sentiment est une sensation assimilée au goût, pris dans son sens physiologique et sensitif. « Le sens moral se comporte comme le goût et partage sa nature esthétique. »³⁸⁰ On n'a pas à se convaincre du plaisir ou du « dégoût » que nous procure la sensation d'un aliment, comme on n'a pas à se convaincre de la moralité d'une action. Par ailleurs, une action n'est pas morale ou immorale en soi. C'est le sentiment qu'elle suscite qui importe. La conception de la morale chez Hume ne s'appuie pas sur la recherche des raisons de la moralité, mais bien sur la découverte des « causes de l'approbation et du blâme »³⁸¹. La philosophie morale de Hume place les enjeux moraux dans le domaine du savoir et non pas dans celui de la connaissance. Pour Hume, la morale n'a pas à faire appel à la raison pour établir son autorité. C'est dans la réalité de la vie en société qu'il faut trouver une justification à la morale. Et la réalité première est l'intérêt pour notre propre bien-être. La condition humaine impose qu'on vive ensemble pour combler des besoins individuels propres à notre survie et à notre bien-être. Chez Hume, cette vie en société n'est pas constitutive de morale contrairement à la conception téléologique aristotélicienne de la morale. Nous nous imposons des obligations morales par nécessité et par réciprocité. Vivre ensemble est une habitude acquise et transmise par notre éducation. Ces habitudes créent des attentes et des devoirs réciproques. Quand nous créons des attentes, par une promesse, par exemple, nous sommes redevables de nos actes. La morale est l'observance de devoirs constitutifs d'obligations que chacun s'impose pour son propre bien-être. Ces obligations morales sont le résultat d'un « accord actif entre notre jugement moral et le souci de notre bien-être. »³⁸²

Dworkin fait sienne la proposition fondamentale de Hume sur la morale qu'il présente ainsi :

« No amount of empirical discovery about the state of the World – no revelations about the course of history or the ultimate nature of matter or the

³⁷⁹ *Id.*, p. 868.

³⁸⁰ *Id.*

³⁸¹ *Id.*

³⁸² *Id.*, p. 870.

truth about human nature – can establish any conclusions about what ought to be. »³⁸³

Dworkin s'appuie sur Hume pour fonder sa propre conception de la morale. Mais la conception de Dworkin se distingue de la morale humienne en ce qu'elle fait appel à une rationalité et un critère de vérité qui lui sont propres. Cette vérité n'exige pas de la raison une démonstration; elle se satisfait de la conviction. Pour Dworkin, la morale est un champ de connaissance séparé avec ses propres critères de vérité et de justification³⁸⁴. Il considère fondamentale la distinction entre ce qui est et ce qui doit être. Toute considération morale, y compris les considérations sur la nature de la morale ou son existence, est une question morale.

Un aspect important de la conception de la morale de Dworkin est sa position sur le questionnement méta-éthique de la morale. Selon lui, il n'y a tout simplement pas d'enjeu d'ordre méta-éthique qui vaille sur l'objectivité de la morale. La morale existe et se définit parce qu'elle est indispensable : on *doit* nécessairement porter des jugements sur ce qu'on *doit* faire. Même le scepticisme moral est une position morale. Dworkin soutient que la seule question valable est celle de savoir quelle proposition morale est vraie³⁸⁵. Et la réponse doit offrir une justification à la proposition en question et non pas une explication. Dans cette entreprise de justification, les arguments de moralité ne sont liés qu'à d'autres arguments de moralité. Reprenant l'assertion de Hume, Dworkin soutient qu'il n'y a pas de fait qui induise un argument moral : « *We cannot derive an ought from an is.* »³⁸⁶ Dworkin admet d'emblée dans son dernier livre que cette interprétation de la proposition de Hume (aussi appelée « loi de Hume ») soit controversée. Il présente cette controverse en mentionnant MacIntyre pour une des rares fois dans ses écrits³⁸⁷. Il cite l'assertion

³⁸³ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 17.

³⁸⁴ *Id.*

³⁸⁵ *Id.*, p. 46.

³⁸⁶ *Id.*, p. 341.

³⁸⁷ *Id.*, p. 17, et p. 425 et 426 (note 6 au chapitre 1 : Baedeker).

de MacIntyre et souligne que celle-ci est moins tranchée que la sienne sur l'interprétation à donner sur le lien entre fait et devoir moral chez Hume³⁸⁸.

MacIntyre et Dworkin se retrouvent tous les deux parmi ceux qui s'opposent au rationalisme des Lumières. Mais alors que Dworkin, à l'instar de Hume, s'oppose à une conception purement rationnelle de la morale, MacIntyre s'oppose à l'idée même d'une morale des sentiments.

MacIntyre admet la portée intellectuelle de l'œuvre de David Hume³⁸⁹, mais il critique les fondements de la philosophie morale de ce dernier. Cette critique porte principalement sur l'échec de ceux qui, comme Kant et Hume, entre autres, depuis le siècle des Lumières, tentent de « construire une argumentation valide pour passer de prémisses relatives à la nature humaine (...) à des conclusions sur l'autorité des règles et préceptes moraux. »³⁹⁰ Selon MacIntyre, cette construction vise à remplacer les fondements téléologiques de la morale en centrant le siège de l'autorité morale dans la raison humaine. Il y voit là l'erreur fondamentale des modernes. L'argumentation de ceux-ci s'appuie sur de nouvelles « prémisses relatives à la nature humaine, telle qu'ils la conçoivent »³⁹¹, qui ne tiennent pas compte de l'épanouissement individuel et social de l'homme conjugué au mode téléologique. Avant les Lumières, le rôle de la morale est « de corriger, d'améliorer et d'éduquer »³⁹² l'homme tel qu'il est pour en faire l'homme tel qu'il pourrait être, s'il réalisait son *telos*. Or la difficulté à laquelle font face les philosophes des Lumières et leurs héritiers est d'arriver à justifier la morale tel qu'elle existe en leur temps, en oblitérant l'héritage téléologique et en fondant cette justification sur le développement d'une nouvelle conception de la nature humaine. Or la dimension téléologique participe de l'essence première de la morale telle qu'elle est conçue jusque-là. L'élimination de la dimension téléologique de la morale issue de la tradition aristotélicienne, reprise dans la tradition thomiste

³⁸⁸ Alasdair MACINTYRE, « Hume on Is and Ought », *The Philosophical Review*, (1959) 68, 451, aux pages 455 – 456.

³⁸⁹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 38.

³⁹⁰ *Id.*, p. 52.

³⁹¹ *Id.*

³⁹² *Id.*, p. 54.

puis laissée pour compte au XVIIIe siècle, mène inmanquablement à l'échec. Que ce soit Kant, qui fonde la morale dans la raison pure pratique, ou Hume, qui fonde la morale dans les passions, tous deux réfèrent à l'esprit de l'homme pensant, mais seul. Or raison pure et passions excluent tout facteur externe à l'esprit humain qui peut justifier les propositions morales. Mais au contraire de Kant qui voit dans la raison le siège de l'autorité de la morale, Hume soutient que les passions n'ont pas à être vraies ou fausses : elles se passent de justification rationnelle; elles ne sont pas soumises à la raison³⁹³. Ce sont les passions qui mènent l'action et qui la justifient. La raison sert à choisir les moyens de satisfaire ces passions en justifiant les actions pour y parvenir. La passion est distincte du jugement et de l'opinion³⁹⁴. Mais comme les passions sont essentiellement personnelles et individuelles, MacIntyre soutient qu'il doit y avoir un mode d'agrégation des passions et des désirs personnels pour en établir l'objectivité. On doit arriver à un accord. Or cet accord ne peut être autre que le choix de « préférences souveraines » de certains au détriment des autres. Comme le goût, qui n'est plus simplement une impression sensorielle, le sens de la morale se développe et devient une valeur de société. Selon MacIntyre, ces préférences ne peuvent pas simplement être la somme des « préjugés de l'élite dirigeante hanovrienne »³⁹⁵, qui imposent « un type particulier de structure sociale »³⁹⁶. MacIntyre assimile l'adhésion à cette morale du sentiment à « une allégeance hautement idéologique »³⁹⁷. Pour MacIntyre, Hume, en développant sa théorie de la morale, décrit sa vision de la nature humaine en fonction de l'ordre social et culturel de la société anglaise du XVIIIe siècle tel qu'il le percevait, ou plus précisément, de la classe possédante de cette société³⁹⁸. La morale n'est qu'un facteur de socialisation parmi d'autres, comme le bon goût. Mais il y a dans cette conception, un écho de la tradition morale aristotélicienne. Dans sa critique de la philosophie morale de Hume, MacIntyre fait un rapprochement entre les idées de ce dernier et celles d'Aristote : « Tous les deux proposent une conception de la rationalité pratique selon laquelle l'individu qui

³⁹³ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 325.

³⁹⁴ *Id.*

³⁹⁵ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 224.

³⁹⁶ *Id.*

³⁹⁷ *Id.*

³⁹⁸ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 318.

raisonne juste le fait en tant que membre d'un type particulier de société politique et non en tant que simple individu. »³⁹⁹ Il y a, dans la conception de la morale chez Hume, l'idée de l'appartenance de l'individu à un ordre social donné. Cet aspect de la philosophie morale de Hume peut être rapproché des idées de Dworkin sur l'importance de la communauté. De la même façon, les idées d'Aristote sur l'influence de l'appartenance à une communauté sur la morale sont reprises par MacIntyre. Ainsi note-t-on la genèse du concept de pratique sociale dans la conception de la morale de Dworkin dérivée en quelque sorte des idées d'Aristote par l'entremise de Hume. Ce concept de pratique sociale se distingue du concept correspondant chez Hart.

Un autre aspect de la philosophie morale de Hume qui peut poser problème dans le rapprochement entre les idées de Dworkin et celles de MacIntyre concerne la critique de MacIntyre portant sur l'émotivisme. La question se pose sur les liens possibles entre la philosophie morale de Hume et l'émotivisme. MacIntyre fait une distinction entre ces deux conceptions. La morale faite d'attitudes et d'émotions n'est pas la morale des désirs et des passions. Mais on pourrait voir dans l'émotivisme un glissement de sens entre la notion de passion telle que l'entend Hume et la notion d'émotion, telle que MacIntyre l'entend dans sa critique de l'émotivisme. Pour Hume, « les passions sont antérieures à la conceptualisation et à l'énonciation »⁴⁰⁰. Cette antériorité distingue les passions de l'émotion telle que l'entend MacIntyre : « Une régularité complexe et ordonnée, faite de sentiment (en puissance et effectif), de jugement, et d'expression dans l'action, de telle sorte que chaque élément est une partie nécessaire du tout. »⁴⁰¹

L'émotivisme, rappelons-le, est « une forme de réduction de la morale à la préférence personnelle »⁴⁰². MacIntyre voit « la présence de l'émotivisme sous divers

³⁹⁹ *Id.*, p. 345.

⁴⁰⁰ *Id.*, p. 325.

⁴⁰¹ *Id.*

⁴⁰² A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 22.

déguisements »⁴⁰³, y compris chez Sartre et Nietzsche⁴⁰⁴. Dworkin présente-t-il, à son tour, l'émotivisme sous un nouveau déguisement? Dans la mesure où « l'émotivisme affirme principalement qu'il n'existe et ne peut exister aucune justification rationnelle valide à des normes morales objectives et impersonnelles »⁴⁰⁵, on ne peut pas, à première vue, classer la conception de la morale de Dworkin dans la catégorie de l'émotivisme. Dworkin défend une morale fondée sur la vérité des propositions morales. À cet égard, son adhésion à la morale de Hume n'est, par conséquent, pas complète; il propose une morale de l'adhésion et de la conviction fondée sur l'argumentation. Un raisonnement est nécessaire pour arriver à établir qu'une proposition morale est vraie ou fausse. Mais il ne soumet pas ces propositions morales au même test de rationalité que ne le seraient les théories scientifiques, bien que la découverte de la vérité d'une proposition morale soit bel et bien fondée sur la rationalité. Dans la mesure où le type de justification des propositions morales proposée par Dworkin est valide, on ne pourrait le taxer d'émotivisme. Mais s'il échouait dans sa conception de la morale, on aurait alors du mal à le distinguer des tenants de l'émotivisme, du moins du point de vue de MacIntyre.

Ce premier point de divergence entre Dworkin et MacIntyre vis-à-vis de la philosophie morale de Hume est notable. Malgré cette parenté dans la généalogie des idées de Dworkin et de MacIntyre, celles-ci sont radicalement différentes sur les fondements des principes moraux. MacIntyre est critique d'une morale qui ne tiendrait son autorité que des passions et des désirs individuels. Et le fait qu'il y ait conjugaison de ces passions et de ces désirs pour former un accord sur les principes moraux propres à une société donnée n'ajoute rien à leur autorité. Le consensus reste la somme des choix délibérés qui ne justifie pas une morale, du moins pas une morale à laquelle serait conférée une autorité qu'elle disputerait à la loi, comme le conçoit Dworkin. En plaçant une morale faite de conviction en unité de valeur avec le droit, Dworkin ouvre la porte à la critique qui pourrait y voir l'assujettissement du droit à des principes moraux qui ne seraient que l'expression des désirs et des passions

⁴⁰³ *Id.*, p. 24.

⁴⁰⁴ *Id.*

⁴⁰⁵ *Id.*, p. 21.

individuelles. Or le droit, du moins dans les sociétés démocratiques, tient sa légitimité des institutions constituées exerçant un pouvoir officiel que sont les législatures et les tribunaux. On ne saurait assujettir ceux-ci à une autorité fondée sur les passions et les désirs individuels. En fondant sa conception de la morale sur la philosophie de Hume, Dworkin en affaiblit l'autorité et l'expose à une critique sévère venant de ses opposants.

3.2. Rationalité

Un deuxième point de divergence entre Dworkin et MacIntyre porte sur leurs conceptions de la rationalité.

Dworkin s'engage sur la voie d'une rationalité particulière qui fait de la vérité des propositions morales une question d'argumentation et de conviction. Cette approche peut être contestée, tant par les rationalistes, qui y verraient une perversion de la raison pratique, que par MacIntyre, qui n'y verrait que l'expression de désirs particuliers. Chez MacIntyre, la morale est essentiellement affaire de raison et le critère de justification de la raison est la vérité. Dworkin défend les mêmes idées. Mais leurs conceptions de la rationalité et de ses critères de justification sont différentes. Chacun d'eux appréhende le problème de la rationalité en adoptant une perspective différente. MacIntyre entreprend de replacer les concepts moraux et la rationalité pratique dans leur contexte historique⁴⁰⁶. Deux idées maîtresses chez MacIntyre montrent l'ampleur de sa tâche : (i) il n'y a pas d'unité de vérité et de rationalité (*unity of truth and reason*)⁴⁰⁷; plusieurs traditions d'investigation se disputent notre allégeance, et (ii) il n'y a pas de point de vue neutre à partir duquel on peut régler les débats entre ces traditions d'investigation rivales⁴⁰⁸; l'universalisme et la neutralité de la tradition dominante depuis les Lumières sont des illusions⁴⁰⁹. MacIntyre adopte une perspective philosophique vertigineuse : définir une conception

⁴⁰⁶ John HALDANE, « MacIntyre », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1157, à la page 1157.

⁴⁰⁷ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 38.

⁴⁰⁸ *Id.*, p. 43.

⁴⁰⁹ A. MACINTYRE, préc., note 225., quatrième de couverture.

intelligible de la morale nécessite de faire l'histoire des principales traditions d'investigation morale depuis l'antiquité classique jusqu'à nos jours.

Pour sa part, Dworkin donne une réponse à la question de l'articulation de la morale en droit en élaborant sa théorie autour du concept de l'unité de valeur. Son idée maîtresse est simple : la morale et le droit sont en relation puisqu'ils partagent un même système cohérent de valeurs. Dworkin conçoit la morale dans la perspective du droit et de la décision judiciaire caractéristique de sa théorie du droit. Nous avons noté qu'il propose une rationalité pratique inspirée de la philosophie morale de David Hume, mais qu'il puise aussi quelques concepts dans d'autres traditions d'investigation, dont la tradition aristotélicienne.

Dworkin et MacIntyre ont le même objectif : établir les critères de la justification rationnelle en morale. Bien que nous considérons que leurs conceptions de la rationalité constituent un point de divergence, il se trouve aussi quelques aspects convergents. Nous les notons en soulevant la question de la rationalité en distinguant de celle-ci le concept de vérité tel que l'entendent différemment Dworkin et MacIntyre.

3.2.1. La rationalité universelle

Le premier aspect de la divergence entre Dworkin et MacIntyre sur la rationalité concerne son caractère universel. Le raisonnement qui permet de justifier une proposition morale chez Dworkin suppose-t-il une rationalité universelle? On ne peut pas, à première vue, conclure que Dworkin suppose que la rationalité pratique soit universelle ni conclure qu'il suppose, comme le soutient lui-même MacIntyre, qu'il y a des rationalités particulières à des traditions. Notons toutefois que Dworkin tient à une conception de la morale fondée sur la vérité. Nous y reviendrons ci-après. Mais voyons si sa conception de la morale suppose une rationalité universelle.

Certaines des assertions de Dworkin sur le raisonnement qui mène à la découverte de la vérité pourraient nous laisser penser qu'il suppose une rationalité universelle. Si la

rationalité est universelle, alors la morale est, potentiellement, universelle parce qu'elle est fondée sur cette rationalité universelle, unique et objective. Nous employons l'adverbe « potentiellement » parce que toutes les questions morales n'ont pas été réglées et que, bien que la rationalité puisse être universelle, elle n'est pas parfaite. Dworkin soutient que, dans toute situation donnée constituant un enjeu moral, il y a une seule vérité quant à la proposition morale appropriée. Il s'agit d'arriver à la meilleure conclusion possible après une argumentation serrée et une réflexion attentive. À force d'argumentation, si on réfléchit de façon responsable, on arrive à se convaincre qu'il n'y a, dans tout conflit, qu'une seule bonne réponse. Dworkin présente lui-même la leçon la plus importante à tirer de la première des cinq parties de son livre *Justice for Hedgehogs* en ces termes : « there must be a right answer about the best things to do, even if that answer is only that nothing is »⁴¹⁰.

Dworkin prétend, par ailleurs, que le droit, comme la morale, doit tendre à l'intégrité des principes et des normes. Il s'agit d'une exigence élevée qui suppose qu'il n'y a pas de contradiction ou de dissonance entre, d'un côté, chacun des principes moraux et chacun des principes juridiques et de l'autre, les principes de base qu'il identifie comme étant « *dignity* » et « *free will and responsibility* ». Dworkin, en supposant cette intégrité, ne décrit pas un état de fait, mais plutôt une situation idéale, un objectif vers lequel tendre, un principe qui s'ajoute aux autres principes constituant cette unité de valeur qui est sa thèse centrale. Certains voient dans l'interprétation de ce principe d'intégrité une négation de la réalité du pluralisme des valeurs⁴¹¹. Dworkin défend la thèse de l'unité de valeur, laquelle implique nécessairement l'universalité de la rationalité pratique. Il admet le pluralisme, mais comme un trouble de société : les conflits moraux provenant du pluralisme dans les valeurs sont transitoires. De son côté, MacIntyre défend une thèse qui, par voie de conséquence, explique les fondements du pluralisme comme un fait de société. L'un et l'autre

⁴¹⁰ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 418.

⁴¹¹ Martha MINOW et Joseph William SINGER, « In Favor of Foxes. Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 903, à la page 904, et Robert D. SLOANE, « Human Rights for Hedgehogs ? Global Value Pluralism, International Law, and Some Reservations on the Fox », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 975, à la page 1008.

admettent la perfectibilité de la pensée humaine, du moins à l'égard de la morale, mais ils conçoivent différemment le processus d'évolution des idées. Dworkin en fait un enjeu de conviction et situe la problématique de la raison pratique sur le plan du conflit en droit alors que MacIntyre en fait un enjeu de tradition et place la même problématique sur le plan des conflits de traditions d'investigation rivales. Le professeur Robert D. Sloane, du *Boston University School of Law*, invité au symposium sur le manuscrit de *Justice for Hedgehogs*, soulève, dans son article, un aspect troublant de la thèse de Dworkin à l'égard du pluralisme : il assimile la thèse de Dworkin à une version particulière de monisme. Il cite Isaiah Berlin sur les dangers du monisme tout en prenant soin de ne pas assimiler aux idées de Dworkin les idéologies auxquelles celui-ci fait allusion dans cet extrait :

« One belief, more than any other, is responsible for the slaughter of individuals on the altars of the great historical ideals – justice or progress or the happiness of future generations, or the sacred mission or emancipation of a nation or race or class, or even liberty itself, which demands the sacrifice of individuals for the freedom of society. This is the belief that somewhere, in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncements of history or science, or in the simple heart of an uncorrupted good man, there is a final solution. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must, in the end, be compatible, and perhaps even entail one another. »⁴¹²

MacIntyre n'est pas loin de cette critique du monisme lorsqu'il déplore l'aveuglement des tenants du libéralisme qu'il juge enfermés dans leur tradition et empreint à l'« idéologie ».

Une autre considération pour répondre à la question de la rationalité universelle chez Dworkin est son opinion sur le scepticisme externe. Il soutient qu'il ne peut y avoir de scepticisme externe en morale, voulant dire par là qu'on ne peut contester la vérité d'une proposition morale sur la base de la validité même du critère de vérité. Le scepticisme moral équivaut à nier qu'il puisse y avoir des propositions morales vraies.

⁴¹² Isaiah BERLIN, « Two Concepts of Liberty », dans Henry HARDY (dir.), *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 166, à la p. 212, tel que cité par R. D. SLOANE, préc., note 411, p. 1009.

Pour Dworkin, le seul enjeu est d'établir quelles propositions morales sont vraies⁴¹³, sous-entendant qu'il n'y a, dès lors, pas d'enjeu sur la conception de la vérité. On doit traiter de toute question morale, y compris la question de la possibilité qu'il y ait des propositions morales vraies, de l'intérieur de la morale; il n'y a pas d'issue en dehors de la morale. C'est un espoir vain que de chercher une validation externe pour les propositions morales⁴¹⁴. En épilogue à *Justice for Hedgehogs*, revenant sur la question de la vérité, Dworkin défend l'idée que la vie bonne nécessite qu'on développe un ensemble de croyances auxquelles on tient, par conviction, et donc rationnellement, y compris la croyance qu'on a raison et celle que notre vie est bonne⁴¹⁵. Toute autre opinion serait intenable.

Hormis les raisons précitées qui donnent à penser que Dworkin suppose une rationalité universelle, d'autres raisons peuvent nous laisser croire qu'il suppose au contraire l'existence de rationalités particulières. Ainsi, il propose le concept de communauté de principes qui implique une rationalité et un sens de la justice qui soit propre à une communauté. Par ailleurs, il soutient qu'une proposition morale n'a pas à être vraie en elle-même. On doit en établir la vérité en la mettant en lien avec la réalité. En cela, il s'oppose à la conception kantienne de la morale fondée sur la raison pure pratique. Il soutient que le raisonnement qui mène à la découverte d'une vérité morale doit tenir compte de la réalité des pratiques d'une communauté particulière. Il n'entend pas, par là, qu'on doive prendre ces pratiques comme autant de précédents qui font autorité. Son opinion se distingue de celle de Hart à ce sujet. Il semble proposer que ces pratiques servent soit de prémisses dans l'argumentation qui mène à la découverte de la vérité à l'égard d'une proposition donnée, soit d'illustration de jugements passés sur la conduite à suivre dans des situations de fait données. Bien sûr, ces pratiques ou ces jugements sont considérés dans le raisonnement menant à l'établissement de la vérité d'une proposition donnée. Mais s'il donne une quelconque importance à ces pratiques particulières dans le raisonnement moral, il doit nécessairement supposer qu'elles ont un impact sur la

⁴¹³ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 25.

⁴¹⁴ *Id.*, p. 418.

⁴¹⁵ *Id.*, p. 419.

conclusion du raisonnement. Par ailleurs, en liant droit, morale et politique dans une unité de valeur, il doit supposer que la morale, tout comme la morale politique et les systèmes de droits nationaux, est particulière à une communauté politique donnée.

Une autre raison pour supposer que Dworkin admet l'existence de rationalités particulières est son recours au concept de droit-interprétation qu'il propose d'appliquer aussi dans sa conception de la morale. Dworkin soutient que, dans un contexte judiciaire, le juge doit décider de la meilleure interprétation possible à donner à une règle de droit en faisant appel, au besoin, à des principes moraux. La notion d'interprétation que Dworkin emploie ne réfère pas uniquement aux règles de l'interprétation juridique, mais aussi à une interprétation des règles de droit. L'interprétation telle qu'il l'entend tient compte de la réalité à l'égard de laquelle on doit appliquer les règles. Les principes moraux qui sous-tendent les pratiques sociales du contexte particulier de cette réalité font partie de cette réalité.

L'argument pourrait être retourné à l'envers : il n'y a, du point de vue de celui qui a à décider de la vérité d'une proposition morale donnée, qu'une seule rationalité et donc une seule bonne réponse. Quand bien même on tient compte des pratiques particulières ou qu'on se situe dans une communauté de principes particulière, cette rationalité unique permet d'arriver à la meilleure réponse, et a fortiori, de toujours arriver à la même réponse dans toutes situations où les circonstances sont les mêmes, preuve qu'il n'y a qu'une seule proposition vraie. Selon Dworkin, à moins d'une erreur d'appréciation des faits, il ne devrait pas y avoir de conflit moral qu'on ne puisse régler. Il s'agit qu'on puisse faire entendre raison aux tenants de positions rivales ou discordantes. MacIntyre soutient, au contraire, que tous les conflits moraux ne peuvent pas être réglés puisque les convictions rivales sont souvent irréconciliables.

MacIntyre défend une position très différente sur la rationalité. Sa thèse centrale est qu'il n'y a pas une seule conception intelligible et neutre de la morale sur laquelle on pourrait s'appuyer pour étayer quelque théorie que ce soit. Si on admet le constat de MacIntyre que nous n'avons tout au plus que quelques fragments qui nous laissent

confus, Dworkin ne peut trouver de conception satisfaisante de la morale en philosophie sur laquelle appuyer sa théorie du droit. Il n'y a pas, sur la question d'une rationalité universelle, d'opposition frontale entre Dworkin et MacIntyre, tout simplement parce qu'il n'y a pas d'opinion claire sur cette question chez Dworkin. Ce dernier tient compte de la problématique de la conception de la morale en philosophie telle qu'elle se présente, ou plutôt telle que se présentait avant la publication, en 1958, de l'article d'Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, précité⁴¹⁶, tout en rejetant implicitement les conclusions de la *Généalogie de la morale. Un écrit polémique*⁴¹⁷ de Nietzsche et en niant l'impact que cet ouvrage a pu avoir à la suite de sa publication. MacIntyre, en faisant sa « proposition dérangeante »⁴¹⁸ redéfinit radicalement la problématique de la conception de la morale en posant le problème en fonction de traditions d'investigation rationnelle. Sa thèse centrale est qu'il n'y a pas, d'un point de vue historique, une rationalité universelle et éternelle, mais bien des rationalités qui fondent des traditions d'investigation rivales. MacIntyre en fait la démonstration en soulignant la difficulté à régler les conflits moraux faute d'une rationalité et de critères de justification rationnelle communs. Par conséquent, nos concepts moraux et notre rationalité pratique sont insuffisants pour nous permettre de justifier les propositions morales, ce qui invalide le postulat de base de Dworkin à l'égard de la rationalité pratique. Tout au plus, « nous disposons d'un simulacre de morale... »⁴¹⁹ Du point de vue de MacIntyre, Dworkin conçoit la morale suivant la rationalité propre à la tradition dans laquelle il se trouve. Il n'a pas un point de vue neutre. Il se sert des concepts qu'il a à sa disposition pour reconstituer une conception de la morale et cette conception n'offre pas de justification rationnelle de la morale qui soit satisfaisante. Dans cette perspective, Dworkin s'expose, au mieux, à la tentation émotiviste ou, au pire, au nihilisme. Il expose surtout sa théorie à l'argument suivant lequel, en l'absence d'une conception claire et intelligible de la morale, on ne devrait pas prêter quelque autorité que ce soit à ce « simulacre » et lui assujettir la loi, le droit et les institutions démocratiques.

⁴¹⁶ *Supra*, note 148.

⁴¹⁷ *Supra*, note 183.

⁴¹⁸ *Supra*, note 152.

⁴¹⁹ *Supra*, note 153.

Mais voyons si le critère de vérité que Dworkin adopte dans sa conception de la morale est susceptible d'en faire une conception valide du point de vue de MacIntyre.

3.2.2. La vérité

Le deuxième aspect de la divergence entre Dworkin et MacIntyre sur la rationalité concerne le concept de vérité.

Un des aspects clés de la conception de la morale de Dworkin est son opposition au scepticisme suivant lequel « l'esprit humain ne peut atteindre aucune vérité »⁴²⁰ en morale. Dworkin soutient la possibilité, voire la nécessité de la certitude en morale. Autrement, le scepticisme mène au refus d'admettre l'existence ontologique et épistémologique de la morale, et à l'invalidité de sa théorie en droit.

Dworkin soulève, comme le fait MacIntyre, l'impact des Lumières sur la conception de la vérité en philosophie. Après la révolution copernicienne et dans la foulée du rationalisme de Descartes, les sciences naturelles se sont donné des critères de vérité fondés sur la démonstration. En philosophie morale, on a dû aussi faire face au défi de la raison et de la vérité, mais le défi reste entier, le scepticisme moral ayant toujours cours. Dans l'élaboration de leur conception respective de la morale, Dworkin et MacIntyre relèvent à leur tour ce défi incontournable et essentiel à savoir quel est le critère de vérité auquel on doit soumettre une proposition morale pour qu'elle soit reconnue comme vraie, pour peu qu'on accepte qu'une telle proposition puisse être vraie. Les deux admettent qu'une proposition morale puisse être vraie, mais ils défendent leur point de vue différemment. La vérité, en philosophie, est un vaste sujet. Deux définitions du mot « vérité », en apparence simples, donnent toute la mesure de la complexité de la question : celle du *Grand Robert* : « Ce à quoi l'esprit peut et doit donner son assentiment (par suite d'un rapport de conformité avec l'objet de pensée, d'une cohérence interne de la pensée); connaissance à laquelle on attribue la plus grande valeur. »⁴²¹ et celle du *Vocabulaire technique et critique de la*

⁴²⁰ « scepticisme », dans P. ROBERT, préc., note 56, t. VI, p. 243

⁴²¹ « vérité », dans P. ROBERT, préc., note 56, t. VI, p. 1765

philosophie : « caractère de l’assertion à laquelle il est légitime de donner un plein et entier assentiment. »⁴²²

La question de la vérité se pose aussi en fonction de la validité du raisonnement conduit dans le cadre d’une investigation morale. La validation du raisonnement peut faire appel à la rhétorique, entendue ici non pas au sens premier d’éloquence, mais au sens d’épistémologie, ce dernier terme étant lui-même pris dans son sens large, soit la « théorie de la connaissance et de sa validité. »⁴²³ Ce champ d’investigation du discours et du raisonnement a fait l’objet d’un « renouveau » par la publication, entre autres ouvrages, du *Traité de l’argumentation*⁴²⁴ (1958) du professeur Chaïm Perelman, philosophe du droit s’étant intéressé aux questions d’argumentation, d’éthique et de justice. Mais nous nous en tiendrons à notre propos qui est de comparer les conceptions de la rationalité pratique et de la morale de Dworkin et MacIntyre. Notre objectif, rappelons-le, est d’analyser leur divergence sur la question de la rationalité.

Dworkin fonde sa conception de la morale sur l’objectivité : il y a des réponses vraies aux questions morales⁴²⁵. Et cette conception est essentielle à sa théorie du droit : pour que la morale fasse autorité en droit, il faut pouvoir établir la vérité de propositions morales. Autrement, si une proposition morale n’est que l’expression d’une subjectivité ou le fait d’une émotion ou d’un désir, on ne peut légitimement l’invoquer pour infléchir la loi adoptée par une autorité législative démocratiquement élue.

⁴²² André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2010, PUF, 3^e éd. Quadrige, Dicos poche, p. 1197 et 1223.

⁴²³ « épistémologie », dans P. ROBERT, préc., note 56, t. III, p. 104.

⁴²⁴ Chaïm PERELMAN et Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l’argumentation*, (5^e éd.), Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles, 1988.

⁴²⁵ David LYONS, « Moral Limits of Dworkin's Theory of Law and Legal Interpretation », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 595, à la page 595.

Dworkin emploie le mot « *inescapable* »⁴²⁶ lorsqu'il affirme qu'il y a des vérités sur les valeurs morales. En français, on utiliserait le mot « inévitable » bien que le même mot existe aussi en anglais (« *inevitable* ») et qu'il soit distinct d'« *inescapable* ». Nous proposons de traduire la pensée de Dworkin de la façon suivante : (i) on ne peut pas ne pas admettre qu'il y ait des propositions morales vraies; (ii) on ne peut pas simplement refuser de prendre une décision sur un geste à poser ou une action à prendre lorsque les circonstances nous y amènent; (iii) la réponse ne peut que reposer sur des raisons; et (iv) comme toutes ces décisions sont susceptibles d'avoir un impact sur notre propre vie ou sur la vie des autres, elles sont nécessairement d'ordre moral. Comme la définition précitée l'indique, une proposition morale vraie est une proposition à laquelle on doit donner son assentiment. En épilogue à *Justice for Hedgehogs*, Dworkin insiste sur le fait que la vérité de propositions morales s'impose à nous :

« Our journey has been steadily one of liberation. Ethics and morality are independent of physics and its partners: value is in that way freestanding. We cannot certify the truth of our value judgments through physical or biological or metaphysical discoveries; no more can we impeach them that way. We must make a case, not supply evidence, for our convictions, and that distinction demands a kind of integrity in value that in turn sponsors a different account of responsibility. »⁴²⁷

La question de la vérité réfère aussi à la rationalité pratique. Dworkin considère la morale comme un champ de connaissance distinct des sciences dites exactes. Il présente sa conception de la rationalité et de la vérité comme étant en rupture avec les conceptions scientifique ou métaphysique existantes (« *a clean break* »⁴²⁸), et comme une révolution (« *a new revolution* »⁴²⁹). Il reconnaît d'emblée la gravité de la question de la vérité en morale et il consacre une bonne partie de *Justice for Hedgehogs* à défendre sa conception de la vérité en traitant par avance des arguments qui pourraient lui être opposés. Il traite, entre autres sujets en philosophie morale, de

⁴²⁶ « Inescapable : Incapable of being avoided, ignored or denied. » dans Frederick C. MISH (dir.), *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Springfield MA, Merriam-Webster, 1990, p. 618.

⁴²⁷ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 418.

⁴²⁸ *Id.*

⁴²⁹ *Id.*

la question du scepticisme externe, c'est-à-dire, de la possibilité ou de l'impossibilité qu'il y ait des propositions morales vraies. Sa proposition est que toute forme de scepticisme externe à la morale est indéfendable. Comme nous l'avons indiqué, il s'appuie sur la « loi de Hume » suivant laquelle on ne peut dériver un jugement moral d'un fait. « It is impossible to logically derive an *ought* from an *is*. »⁴³⁰ Selon cette loi, la vérité, en philosophie morale, n'est pas factuelle ou matérielle. Une proposition morale est un jugement dérivé d'autres propositions morales et non pas de fait. La morale, étant un domaine de connaissance indépendant des autres domaines de la connaissance, comporte ses propres critères de vérité⁴³¹. La vérité d'une proposition morale n'a pas à être démontrée contrairement à la validité d'une loi scientifique⁴³² qui doit faire l'objet d'une démonstration.

Dworkin fonde l'établissement de la vérité d'une proposition morale sur l'argumentation qui soutient qu'une croyance morale est vraie : « the best explanations of belief validate belief. »⁴³³ Ce sont des arguments moraux, et non des arguments de fait, qui doivent servir à établir la vérité. « Moral judgments are made true, when they are true, by an adequate moral argument for their truth. »⁴³⁴ Les faits n'ont d'importance dans la réflexion morale que pour prévoir les implications dans la réalité de propositions morales qui, elles, sont dérivées de nos convictions. Dworkin

⁴³⁰ « I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason ». David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, 1739, en ligne : <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#2H_4_0083> (Consulté le 26 août 2011). Également cité, en partie dans R. DWORKIN, préc., note 53, p. 425 et 426 (note 6 au chapitre 1 : Baedeker).

⁴³¹ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 24.

⁴³² *Id.*, p. 100.

⁴³³ *Id.*, p. 69.

⁴³⁴ *Id.*, p. 37.

fait une distinction entre un jugement et un motif, celui-ci pouvant faire appel à un fait⁴³⁵. Il offre un résumé de sa conception de la vérité dans *Justice for Hedgehogs* que nous reprenons ci-après :

« It might be helpful to summarize my conclusions in advance. We all have unstudied moral convictions, almost from the beginning of our lives. These are mainly carried in concepts whose origin and development are issues for anthropologists and intellectual historians. We inherit these concepts from parents and culture and, possibly, to some degree through genetic species disposition. As young children we deploy mainly the idea of fairness, and then we acquire and deploy other, more sophisticated and pointed moral concepts : generosity, kindness, promise keeping, courage, rights, and duties. Sometime later we add political concepts to our moral repertoire : we speak of law, liberty, and democratic ideals. We need much more detailed moral opinions when we actually confront a wide variety of moral challenges in family, social, commercial, and political life. We form these through interpretation of our abstract concepts that is mainly unreflective. We unreflectively interpret each in the light of the others. That is, interpretation knits values together. We are morally responsible to the degree that our various concrete interpretations achieve overall integrity so that each supports the others in a network of value that we embrace authentically. To the extent that we fail in that interpretative project – and it seems impossible wholly to succeed – we are not acting fully out of conviction, and so we are not fully responsible. »⁴³⁶

Nous reprenons ici ce sommaire en le paraphrasant. Dworkin décrit le processus qui nous amène à établir la vérité de propositions morales. Ce processus n'est pas nécessairement réfléchi ou délibéré. Cette affirmation reprend une des principales assertions dans la philosophie de Hume sur l'importance de la passion et du sentiment moral. Dworkin semble fonder les convictions morales dans la nature humaine, bien qu'il ne se prononce pas à savoir s'il s'agit de traits génétiques ou culturels. Il relègue cette question aux anthropologues ou aux historiens. Les concepts moraux sont déployés à partir d'un concept premier qui pourrait être l'équité. Puis de nouveaux concepts s'ajoutent à mesure que nous sommes confrontés à des situations qui appellent un jugement moral. Le déploiement de ces nouveaux concepts est une interprétation des concepts antérieurs. C'est une responsabilité morale d'interpréter ces concepts moraux de façon cohérente pour que chacun de ceux-ci soit valide. Nous

⁴³⁵ *Id.*, p. 28.

⁴³⁶ *Id.*, p. 101.

adhérons à ces concepts par conviction. Ce processus ne mène pas nécessairement à la bonne réponse ou à la même réponse pour tous. Nous pouvons errer dans notre interprétation en n'agissant pas de façon responsable ou en n'étant pas fidèles à nos convictions⁴³⁷.

Dworkin rappelle que sa démarche vise à décrire le processus par lequel nous portons des jugements de valeur. Il assimile sa démarche intellectuelle à celle de Kant qui a proposé une théorie de la raison pratique. Ni l'un ni l'autre ne sont des moralistes. La conception du jugement moral de Dworkin, selon ce qu'il prétend, n'est pas un système axiomatique, comme celui des utilitaristes, par exemple. De plus, les concepts moraux sont des concepts interprétatifs; ils n'ont pas de signification fixe et indépendante⁴³⁸.

Une autre notion importante dans la conception de la vérité chez Dworkin est l'intégrité. Il tient à l'intégrité dans l'interprétation des concepts moraux. Il en fait une condition *sine qua non*. Les conflits ne sont qu'apparents, ou illusoire ou temporaires⁴³⁹. Ils finissent par se régler. Dans nos jugements moraux, on tend vers une seule vérité. Le fait de ne pas le reconnaître tient à un défaut de culture ou d'éducation ou dépend de notre histoire personnelle qui nous empêche d'arriver à la vérité⁴⁴⁰.

« Insisting on truth has more positive virtues as well. It keeps before us the deepest philosophical challenge of this domain : to make sense of the idea that there is unique success to had in inquiry, even when that inquiry is interpretive rather than empirical or logical, even when that inquiry admits no demonstration and promises no convergence. »⁴⁴¹

Dworkin fonde l'établissement de la vérité sur l'argumentation par opposition à la démonstration, comme c'est le cas dans la méthode scientifique, dont il tient à s'éloigner. Rappelons que l'œuvre de Dworkin est l'élaboration d'une théorie du droit

⁴³⁷ *Id.*

⁴³⁸ *Id.*, p. 120.

⁴³⁹ *Id.*, p. 119.

⁴⁴⁰ *Id.*, p. 122.

⁴⁴¹ *Id.*, p. 121.

et de la décision judiciaire. Sa conception du critère de vérité approprié à la morale peut être assimilée au raisonnement juridique. Les juges doivent rechercher la vérité des faits et du droit pour régler les conflits qui leur sont présentés. Or l'enjeu typique des conflits soumis à la décision des tribunaux est de convaincre le juge de la supériorité d'une proposition de fait ou de droit sur une autre proposition de fait ou de droit, ces propositions étant souvent contradictoires. Qui plus est, dans un débat judiciaire, le juge n'a d'autre choix que de trancher pour en arriver à une décision, finale et sans appel. La décision judiciaire est « *inescapable* ». Dworkin ramène l'enjeu de la vérité morale à ce type de raisonnement fait d'argumentation et de persuasion pour établir, non seulement la supériorité, mais de surcroît, la vérité de propositions morales qui emportent la conviction. Comme le soulignent Martha Minow et Joseph William Singer, deux des auteurs présents au symposium ayant précédé la publication de *Justice for Hedgehogs*, Dworkin reprend le schéma de la Common Law : il fonde la « vérité » sur l'argumentation et la conviction, il fait de la cohérence du droit une vertu cardinale, et il fonde la légitimité du droit sur l'unité de valeur que celui-ci « doit » partager avec la morale⁴⁴². On peut se demander, du point de vue de la rhétorique, si ce contexte de la décision judiciaire correspond à la réalité de la vie en société où des enjeux moraux doivent être soupesés et où des choix sont faits sur le meilleur comportement à prendre dans des circonstances particulières. C'est la question que soulève Marc Angenot dans son *Traité de rhétorique antilogique*⁴⁴³ en soulignant que le raisonnement juridique procède d'une rationalité particulière. La thèse du livre de ce dernier est que l'argumentation est souvent inefficace pour régler les débats et qu'on n'arrive pas à recueillir l'assentiment des protagonistes aux idées de leur adversaire. Faisant le constat de l'hétérogénéité des types de raisonnement et d'argumentation particuliers, Angenot pose la question de « l'universalité de la raison raisonnante »⁴⁴⁴. MacIntyre pose, à sa manière, la même question et propose une réponse, nous y viendrons.

⁴⁴² M. MINOW et J. W. SINGER, préc., note 411, p. 904.

⁴⁴³ Marc ANGENOT, *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008, p. 94.

⁴⁴⁴ *Id.*, quatrième de couverture.

Par ailleurs, Dworkin fait de l'unité de valeur le fondement essentiel de sa thèse. Il soulève la question du pluralisme moral dans *Justice in Robes*⁴⁴⁵. Il soutient qu'il est concevable et souhaitable d'arriver à une conception unitaire des valeurs. Il exprime son opposition à la thèse d'Isaiah Berlin, précité, philosophe rendu célèbre pour son opinion sur le pluralisme des valeurs. Berlin soutient qu'il est conceptuellement incohérent de penser que toutes les valeurs peuvent coexister sans conflit⁴⁴⁶. Anthony Grayling, dans une revue du livre de Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, présente l'idée maîtresse de l'unité de valeur comme nécessitant qu'on doive trouver des formes de vie bonne et des concepts de justice qui ne sont pas en conflit⁴⁴⁷. C'est aussi ce que défendent Minow et Singer deux auteurs présents au symposium ayant précédé la publication de *Justice for Hedgehogs*⁴⁴⁸.

Dans *Justice for Hedgehogs*, Dworkin reprend la bataille, commencée dans *Justice in Robes*, contre l'idée qu'il y a des conflits insolubles parce qu'il n'y a pas d'unité de valeur. Grayling souligne que le concept de cohérence dans la pensée de Dworkin implique qu'on réussisse à éliminer les conflits. Pour Dworkin, le pluralisme n'est pas inévitable; nous reconnaissons les valeurs pour ce qu'elles sont, en vérité, mais nous pouvons avoir des opinions divergentes sur l'interprétation à donner à ces valeurs. Ce qui importe, d'abord et avant tout, est que cette interprétation soit cohérente de façon à éliminer toute forme de conflit entre différentes valeurs. Mais Dworkin ne suppose pas que nous allons tous arriver au même point. On n'en finit jamais avec la morale. Mais faudrait-il penser qu'à force d'argumentation on finisse par arriver à réaliser cette unité de valeur? Cela semble être l'opinion de Dworkin. Et c'est certainement l'un des points de divergence les plus importants entre lui et MacIntyre.

⁴⁴⁵ Ronald DWORKIN, *Justice in Robes*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press 2006, p. 105 et 116.

⁴⁴⁶ Tel que repris dans par R. DWORKIN, préc., note 445, p. 105.

⁴⁴⁷ Anthony C. GRAYLING, « The Birth of a Classic », dans *The New York Review of Books*, April 28, 2011.

⁴⁴⁸ M. MINOW et J. W. SINGER, préc., note 411, p. 903.

Sur la question du critère de vérité chez Dworkin, d'autres critiques s'adressent à différentes facettes de sa théorie. Russ Shafer Landau, l'un des auteurs présents au symposium ayant précédé la publication de *Justice for Hedgehogs*, soutient que Dworkin n'a pas démontré que nos jugements moraux ne sont pas une invention qui nous permet d'interpréter la réalité et de conditionner notre rapport avec celle-ci, au même titre que les droits, par ailleurs⁴⁴⁹. Daniel Star, un autre des auteurs présents au symposium ayant précédé la publication de *Justice for Hedgehogs*, propose que Dworkin n'a pas réussi à le convaincre que le scepticisme externe est une position intenable⁴⁵⁰. Il présente son point de vue en suggérant que Dworkin est motivé à soutenir cette thèse parce qu'elle sous-tend toute sa conception de la vérité en morale. Star n'est pas nécessairement en désaccord avec Dworkin, mais il suggère que ce dernier pourrait mieux défendre son point.

La notion de vérité constitue un aspect de la divergence entre Dworkin et MacIntyre dans leurs conceptions de la rationalité pratique.

Nous avons vu que Dworkin et MacIntyre sont du même avis quant aux ravages qu'on fait les Lumières sur la rationalité pratique : elle se voit déclassée par l'arrivée d'une rationalité théorique cartésienne. Mais le rapprochement s'arrête là. Dworkin fait le constat d'une carence méthodique pour défendre la vérité en philosophie morale et propose sa conception. Il fonde son argumentation, en partie sur la morale des sentiments, en phase avec l'empirisme de David Hume. MacIntyre entreprend pour sa part de replacer le problème de la rationalité pratique en faisant l'histoire des principales traditions d'investigations morales depuis Aristote. La conception de la vérité chez MacIntyre est fondée sur l'idée qu'il y a, tant dans une perspective historique que dans le monde actuel, plusieurs traditions d'investigation rivales qui se disputent notre allégeance et desquelles nous n'avons plus que des fragments disparates qui forment notre conception de la morale. Si les débats moraux sont

⁴⁴⁹ Russ SHAFER-LANDAU, « The Possibility of Metaethics », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 479, à la page 484.

⁴⁵⁰ Daniel STAR, « Moral Skepticism for Foxes », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 497, à la page 508.

insolubles, c'est que nous ne partageons pas une rationalité universelle faite d'un ensemble de concepts suffisamment clairs qui forment autant de prémisses réconciliables pour partager nos jugements moraux. Et malgré les prétentions au contraire, nous n'avons pas de point de vue neutre pour départager l'ensemble de ces concepts disparates. MacIntyre assimile à une nouvelle métaphysique les efforts de ceux qui ont entrepris de remplacer la métaphysique d'avant les Lumières :

« This appeal to impersonal, timeless standards, so often taken for granted in the post-Enlightenment world by those who take themselves to have rejected metaphysics, is itself only to be understood adequately as a piece of metaphysics. »⁴⁵¹

MacIntyre voit chez Dworkin un des tenants de la vision libérale de l'homme moderne rendus aveugles par les Lumières⁴⁵², prisonnier d'une tradition d'investigation qu'il prend pour la connaissance universelle et dont il tire une conception de la vérité qui lui suffit.

Plusieurs idées de Dworkin sont en opposition avec la conception de la vérité de MacIntyre. D'abord, la thèse de l'unité de valeur est la négation parfaite de l'état de l'investigation morale dans lequel MacIntyre pense la trouver. Dworkin prétend que les conflits de valeurs peuvent être résolus par l'argumentation et la conviction et, par conséquent, la vérité finit par s'imposer à la raison. Pour sa part, MacIntyre fait le constat que nous sommes incapables de résoudre les conflits parce que nous ne disposons pas des ressources conceptuelles et rationnelles pour y arriver. L'unité de valeur de Dworkin nécessite que la vérité soit universelle tant dans ses critères que dans sa substance. Or MacIntyre fait grand cas de l'histoire des traditions d'investigation morale, justement pour faire la démonstration qu'il n'y a pas de rationalité universelle parce qu'il n'y a pas d'unité de valeur possible. Ensuite, Dworkin fonde la justification des propositions morales dans la seule raison humaine. Il y a des vérités objectives en morales qu'on peut établir par l'argumentation. MacIntyre fait de cette idée d'une morale à l'échelle de l'individu l'une des causes de

⁴⁵¹ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 45.

⁴⁵² *Supra*, note 227.

l'effondrement de son autorité. On a voulu remplacer les fondements théologiques et la vision téléologique de la morale par une vision soit purement rationnelle, soit simplement émotivisme oblitérant par le fait même toute source externe d'autorité. Il n'y a plus de justification morale commune et publique⁴⁵³. Quant à la question de la vérité, les conceptions de Dworkin et de MacIntyre ne sont pas en totale contradiction. Ni un ni l'autre ne prétend à la vérité absolue, bien que cette position soit plus clairement exprimée chez MacIntyre⁴⁵⁴. Dworkin semble admettre une part de subjectivité dans le jugement moral, dans la mesure où il le conçoit comme une interprétation de concepts moraux personnels. Par ailleurs, il sépare le domaine des faits du domaine des jugements en s'appuyant sur la « loi de Hume ». MacIntyre soutient qu'il y a des défauts de jugements qui représentent la réalité telle qu'elle est perçue. Il n'y a pas de domaine des faits qui soit indépendant du jugement. MacIntyre insiste sur le fait qu'il y a une hétérogénéité dans la morale qui implique une impossibilité de consensus⁴⁵⁵.

MacIntyre a formulé une critique acerbe de la conception de la vérité de Dworkin. Nous avons déjà cité cette remarque concernant les sorcières et les licornes⁴⁵⁶ et cette autre remarque sur le poids de l'intuition en philosophie⁴⁵⁷. MacIntyre soutient que ce n'est pas parce qu'on ne peut pas réfuter l'existence des sorcières et des licornes qu'elles existent. Quant à nos intuitions, elles ne peuvent suffire à justifier la vérité de nos jugements moraux. Pour Dworkin, la persuasion par l'argumentation pour faire de nos croyances des convictions est un fondement suffisant de la vérité des propositions morales, alors qu'elle s'apparente à de la manipulation pour MacIntyre.

MacIntyre apporte à la réflexion sur la nature de la morale l'argument que le fondement de la justification en morale ne peut être la raison pure, désincarnée. Il n'existe pas d'argument et de justification qui ne se défendent autrement qu'en référence à la réalité, ou à notre perception de la réalité. MacIntyre nous convie à

⁴⁵³ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 50.

⁴⁵⁴ *Supra*, note 259.

⁴⁵⁵ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 189.

⁴⁵⁶ *Supra*, note 347.

⁴⁵⁷ *Supra*, note 348.

asseoir la morale sur une rationalité éprouvée dans la réalité et constituant la meilleure tradition possible, faute de faire la preuve de l'existence de principes moraux universels.

3.2.3. La communauté

Un quatrième point de convergence entre Dworkin et MacIntyre concerne la notion de communauté. Mais cette convergence est contestée. Nous considérons le concept de communauté comme faisant partie de la rationalité, mais nous le traitons comme un point de convergence séparé. La communauté est, ici, envisagée comme fondement de la justification de la morale, en opposition à la fois à la rationalité universelle et au scepticisme.

La question de la communauté en droit est liée à la question de la légitimité : peut-on se réclamer de valeurs prenant leur source dans la communauté pour justifier des principes auxquels serait assujetti le droit? Dworkin et MacIntyre réfèrent à la notion de communauté dans leur conception du droit et de la morale. Au premier abord, un rapprochement peut être fait entre les deux dans leur utilisation de la notion de communauté. Cependant, il faut clarifier cette notion de communauté qui constitue une problématique en soi dans la mesure où elle est utilisée à divers égards, tant en morale qu'en droit de même qu'en politique, où elle peut être l'objet de polémiques. La notion de communauté est employée pour cristalliser une position idéologique dans le conflit de valeurs qui oppose communautarisme et libéralisme dans certains débats politiques. On oppose ainsi le communautarisme, en lui donnant une connotation négative, à une vision libérale de la société qui repose sur la liberté et l'égalité. Les tenants du libéralisme affirment : « Favoriser le communautarisme peut nuire à l'intégration »⁴⁵⁸. La notion de communauté qui intéresse à la fois Dworkin et MacIntyre réfère au droit et à la morale, mais il est également nécessaire de situer son utilisation par rapport au débat politique. C'est ce qu'a fait Stephen Gardbaum⁴⁵⁹,

⁴⁵⁸ « communautarisme », dans Paul ROBERT, *Le Grand Robert de la langue française électronique* (consulté le 26 août 2011)

⁴⁵⁹ Professeur au UCLA School of Law depuis 1998.

dans un article publié en 1992 dans le *Michigan Law Review*⁴⁶⁰. Il y développe un cadre d'analyse du concept de communauté en droit et en politique. Sa thèse centrale est que la notion de communauté ne peut être réduite à son utilisation habituelle dans le débat politique entre communautarisme et libéralisme. Cette réduction occulte les dimensions savantes du concept de communauté au détriment des débats d'idées plus fondamentaux dans lesquels Dworkin et MacIntyre, et plusieurs autres sont engagés. Il entreprend une analyse des différentes facettes de la notion de communauté telle qu'elle est utilisée en philosophie morale, en droit et en science politique pour en clarifier le sens. Son entreprise repose sur l'élaboration d'une grille d'analyse qui lui permet de distinguer ces différentes facettes en fonction des différents débats autour de la signification et de l'utilisation de la notion de communauté par d'éminents auteurs, notamment en droit et en philosophie morale. Une des facettes importantes de son analyse porte sur la validité politique des valeurs morales en fonction de leur source, qu'elle soit universelle ou communautaire et en fonction des diverses formes de communautés politiques qui défendent des valeurs morales. Ce faisant, il touche, indirectement, à la question de la validité de la morale en droit, bien que ce ne soit pas son principal sujet.

L'intérêt de l'analyse de Gardbaum tient au fait qu'à la fois, il clarifie la notion de communauté, il propose des distinctions et des comparaisons entre les protagonistes des débats sur le communautarisme et il tente d'éliminer la confusion autour de la notion de communautarisme. La prémisse de son analyse nous amène à un premier constat : on ne peut pas simplement réunir Dworkin et MacIntyre en les classant parmi les communautariens sans savoir de quel communautarisme il s'agit. Nous proposons de nous servir de la grille d'analyse de Gardbaum pour faire le rapprochement entre Dworkin et MacIntyre sur la notion de communauté. Nous nous permettons aussi d'analyser quelques positionnements qui concernent Dworkin et de MacIntyre dans cette grille d'analyse en fonction de notre appréciation de leurs conceptions de leurs utilisations de la notion de communauté, mais aussi, en fonction

⁴⁶⁰ Stephen A. GARDBAUM, « Law, Politics, and the Claims of Community », (1992) 90 *Michigan Law Review*, 685.

de l'impact que peut avoir la publication de *Justice for Hedgehogs* dans le cas de Dworkin.

Gardbaum propose un classement des positions communautariennes en fonctions de trois débats distincts. Il distingue aussi ces positions en référence à l'un ou l'autre des deux mouvements de pensée en philosophie que sont le postmodernisme et l'antimodernisme. En philosophie, le postmodernisme est le courant qui remet en question l'existence d'une rationalité universelle et son fondement dans la raison humaine. Cette remise en question vise l'héritage méta-éthique et méthodologique des Lumières et, particulièrement, les idées de Kant et de Descartes sur la raison et le rationalisme. Le postmodernisme est en quelque sorte un saut en avant. Gardbaum identifie l'antimodernisme comme le courant de pensée qui remet en question l'héritage politique des Lumières, en particulier le libéralisme, en lui opposant une conception de la vie de l'homme en société suivant des valeurs communautaires⁴⁶¹. L'antimodernisme est, en quelque sorte, un retour en arrière. Au-delà de ces étiquettes des courants de pensée, Gardbaum élabore sa grille d'analyse autour de trois positions communautariennes que nous présentons sommairement ici.

La première position communautarienne est antiatomiste. Elle se situe dans le débat sur l'importance de la communauté dans la constitution et la nature de l'identité humaine. Dans ce débat, les communautariens soutiennent que l'identité des individus est en partie influencée par la communauté et que cette influence est constitutive de valeurs. Ces communautariens s'opposent à la vision atomiste suivant laquelle l'individu est libre et autonome et qu'il n'entretient des liens sociaux que pour servir ses intérêts particuliers suivant ses propres valeurs. Gardbaum considère cette position communautarienne compatible avec le libéralisme. Il est d'avis qu'il n'y a pas de conjonction inéluctable entre atomisme et libéralisme, contrairement à l'idée générale qu'on s'en fait. Les sociétés libérales n'ont pas à être identifiées à l'atomisme. Elles sont communautariennes dans la mesure où elles façonnent l'identité des individus qui l'habitent. Dans une société libérale, l'identité des

⁴⁶¹ *Id.*, p. 757.

individus est influencée par les valeurs du libéralisme. Ces valeurs peuvent être à la fois individualistes et sociales, comme la liberté, par exemple. Gardbaum ajoute que ce concept de communauté libérale correspond, en fait, au concept de société. Dans ce contexte, le concept de communauté, qui serait autre chose que la société, n'a plus de sens. Gardbaum soutient ainsi qu'il n'y a pas de « communauté libérale »; nous avons affaire à la « société libérale ». Cette première position communautarienne dans le débat autour de la question de l'atomisme est distincte de la position communautarienne dans le débat qui oppose le système de valeurs du libéralisme au communautarisme que nous décrivons ci-après. Le débat autour de l'atomisme n'est pas le débat sur les valeurs communautaires. Gardbaum rappelle que l'identité de l'individu dans la société libérale est bel et bien influencée par des valeurs sociales. Il ajoute que c'est par le pouvoir politique que l'autonomie des individus a été conquise. Les valeurs libérales ne se justifient pas en elles-mêmes, d'un point de vue métaphysique. Elles sont le résultat d'un choix politique suivant leur mérite et elles sont constituées dans des institutions démocratiques. Dans une société libérale, on peut avoir une position communautarienne dans le débat sur l'identité sans que le politique ait à privilégier des valeurs communautaires au détriment des valeurs individuelles⁴⁶².

La deuxième position communautarienne est d'ordre méta-éthique. Elle se situe dans le débat sur la question de la communauté comme source de valeurs morales. Ce débat concerne la question de la justification, entre autres, de propositions morales. Dans ce débat, les communautariens soutiennent que des propositions morales peuvent se justifier par le contexte particulier d'une communauté, soit par ses pratiques sociales, soit par ses traditions. Ces communautariens se distancent des positions extrêmes que sont, d'un côté, l'universalisme, qu'on nomme aussi objectivisme, correspondant à l'assertion d'une rationalité pratique universelle, et, de l'autre côté, le subjectivisme moral, correspondant à l'émotivisme ou, à la limite, au scepticisme moral. Les tenants de ces deux positions extrêmes s'opposent entre eux et chacun d'eux s'oppose à la position communautarienne. Gardbaum distingue ce débat

⁴⁶² *Id.*, p. 705.

sur la source des valeurs du débat sur le contenu des valeurs qui correspond au troisième débat présenté ci-après. Il fait le rapprochement de cette position communautarienne dans ce deuxième débat avec le concept d'intersubjectivité selon lequel les valeurs, même si elles ne peuvent être justifiées en elles-mêmes, d'un point de vue métaphysique, n'en sont pas moins valides; elles ne sont pas non plus purement subjectives. Ce concept d'intersubjectivité permet de rompre avec la vision dichotomique de la source des valeurs morales entre objectivisme et subjectivisme. Gardbaum classe cette position communautarienne parmi les post-modernes. Elle représente un scepticisme radical quant à la justification purement rationnelle ou fondationaliste des arguments normatifs et de leur universalité.

La troisième position communautarienne se situe dans le débat essentiellement politique auquel nous avons déjà fait allusion. Cette position est que la communauté est une valeur en soi en opposition aux valeurs du libéralisme. Gardbaum place dans cette catégorie MacIntyre en l'assimilant à ceux qui s'opposent au libéralisme, position que ce dernier assume tout à fait. Gardbaum distingue ces communautariens du débat politique des communautariens du débat sur l'identité. Certains communautariens, dans le débat sur l'identité, défendent les valeurs du libéralisme définies en référant aux droits, à l'égalité, à la liberté, au droit d'association et à la séparation de la sphère privée de la sphère publique. Il soutient que ces valeurs ont leur source dans les pratiques sociales, qu'elles sont culturelles et qu'elles sont l'apanage de la communauté. Par conséquent, le seul débat qui oppose véritablement le libéralisme des modernes au communautarisme des antimodernes est le débat sur le contenu des valeurs et non pas le débat sur leur source. On peut donc être communautarien d'ordre méta-éthique sur la source des valeurs et libéral quant au contenu du système de valeurs.

Gardbaum présente ensuite les positions de trois auteurs qu'il place parmi les communautariens d'ordre méta-éthique pour faire état des différents arguments en appui à la vision de la communauté comme source de valeurs. D'abord,

l'argumentation de Richard Rorty⁴⁶³ suivant laquelle les systèmes de valeurs sont le résultat d'un consensus fondé sur les choix rationnels de certaines valeurs par les individus d'une communauté donnée en fonction de l'avantage comparatif de certaines de ces valeurs par rapport à d'autres. C'est une vision pragmatique des systèmes de valeurs des communautés. Pour Rorty, on n'a pas à chercher de critère universel par une investigation philosophique, jugée par ailleurs totalement inutile. Gardbaum présente ensuite l'argumentation de Michael Walzer⁴⁶⁴ suivant laquelle la découverte des valeurs par l'interprétation des pratiques sociales d'une communauté est une investigation philosophique valable. L'interprétation se fait par l'entremise des institutions d'une communauté donnée que sont les lois, l'histoire, le langage et la culture, desquels on dégage une vision commune. La morale s'occupe de la façon d'arriver à une telle vision commune par l'interprétation et l'explication. La morale ne sert pas à définir une seule vision commune en tant que telle. Pour Walzer, en appeler à des standards externes soi-disant universels ne fait pas de sens. Enfin, Gardbaum présente l'argumentation de Jürgen Habermas suivant laquelle il n'y a pas de vérité désincarnée. Toute vérité est particulière. Mais ce particularisme ne se limite pas à la subjectivité des individus. Habermas tient à la nécessité de fonder la légitimité des normes sociales et propose une « éthique du discours »⁴⁶⁵ selon laquelle la justification morale fait appel à la raison et à la participation au discours moral de la communauté. Il y a quelques concepts universels auxquels on fait appel : la vérité, la sincérité, l'authenticité, la capacité de juger des normes. Mais le choix des critères est contextuel. Habermas s'oppose à la position de Rorty, qu'il juge trop pragmatique, à l'instar de MacIntyre qui y voit une décadence de l'investigation morale⁴⁶⁶. Il s'oppose aussi à la position de Nietzsche qui voit l'action humaine comme le résultat d'une volonté de puissance, sans plus. Gardbaum qualifie Habermas d'« universaliste

⁴⁶³ *Id.*, p. 707.

⁴⁶⁴ *Id.*, p. 710.

⁴⁶⁵ Terme repris de Jean GRONDIN, *L'herméneutique*, 3^e éd., Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2011, p. 74.

⁴⁶⁶ S. A. GARDBAUM, préc., note 460, p. 713.

pragmatique »⁴⁶⁷ puisqu'il tente d'unifier une rationalité pratique universelle avec le particularisme d'une raison pratique.

Gardbaum complète son schéma d'analyse par un exposé sur les formes de gouvernement que la position communautarienne dans le débat politique sous-tend. Il affirme que le communautarisme de valeurs correspond à une théorie de la communauté politique fondée sur les valeurs (« *a theory of substantive community* »⁴⁶⁸). Au-delà du débat politique opposant les tenants du communautarisme aux tenants du libéralisme, il y a un sous-débat entre les tenants de ce communautarisme pour départager le type de communauté politique appropriée à partir de trois types de communautés politiques fondées sur des valeurs communautaires : la communauté conservatrice, la communauté républicaine et la communauté communiste. Ces trois types de communautés politiques sont opposés à la communauté politique libérale. Ce sous-débat implique des formes de gouvernement qui sont fondées sur l'intégration des valeurs morales communautaires dans les institutions de l'État, en particulier dans le droit. Dans ce sous-débat, Gardbaum loge MacIntyre parmi les tenants de la communauté républicaine de forme classique, en référence à l'aristotélisme. Rappelons que Gardbaum place MacIntyre parmi les communautariens dans le débat politique, ceux qui s'opposent aux valeurs du libéralisme. Et comme MacIntyre est identifié aux tenants de la communauté républicaine classique, il va de soi que ces valeurs communautaires ont droit de cité en politique. Gardbaum cite MacIntyre en appui à son assertion (citation que nous reproduisons en français) :

« Le concept de vertu n'en reste pas moins un concept politique; la conception de l'homme vertueux selon Platon est inséparable de sa conception du citoyen vertueux. C'est même peu dire, car il est impossible d'être un homme excellent sans être un citoyen excellent et *vice versa*. »⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ *Id.*, p. 714.

⁴⁶⁸ *Id.*, p. 719.

⁴⁶⁹ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 138, tel que cité dans S. A. GARDBAUM, préc., note 460, p. 724.

Si on accepte que la grille de Gardbaum représente la totalité des positions possibles dans les débats autour de la notion de communauté, alors la classification de MacIntyre est tout à fait défendable. On peut admettre que dans le débat sur les valeurs, il soit communautarien. Sur la base du schéma d'analyse de Gardbaum, c'est effectivement à cette position que peut loger MacIntyre puisqu'il s'oppose à l'idée d'attribuer au libéralisme un système de valeurs valable. C'est bien du libéralisme dont il parle lorsqu'il fait sa proposition dérangeante sur l'état de la conception de la morale. On peut aussi aisément admettre que MacIntyre défend l'idée d'une communauté républicaine, c'est-à-dire, une communauté politique défendant des valeurs communautaires, du moins suivant la grille d'analyse de Gardbaum.

Cependant, Gardbaum ne place pas MacIntyre parmi les communautariens dans le débat méta-éthique. Il soutient que MacIntyre est un universaliste et propose deux arguments en appui à son assertion : (i) MacIntyre considère les propositions morales comme des propositions factuelles : elles peuvent être justifiées par le critère de la vérité, et (ii) MacIntyre considère la vision téléologique de la vie humaine comme un caractère essentiel et universel. Gardbaum cite la phrase de MacIntyre sur laquelle il s'appuie pour affirmer que ce dernier considère cette vision téléologique fondatrice d'une rationalité pratique universelle (citation que nous reproduisons en français) : « Mais dès que la notion des fonctions essentielles de l'homme disparaît de la morale, il devient impossible de traiter les jugements moraux comme des énoncés factuels. »⁴⁷⁰ Gardbaum rappelle également que chez MacIntyre, la morale ne peut être fondée sur la raison pratique individuelle, qu'elle ne peut être subjective. Gardbaum prétend que MacIntyre s'en tient à la dichotomie entre objectivisme et subjectivisme.

Par ailleurs, Gardbaum présente la position de MacIntyre comme un refus d'admettre que le passage de la société traditionnelle à la société moderne se soit accompagné d'un changement de valeurs. Gardbaum prétend que pour MacIntyre, ce passage est celui d'une culture avec des valeurs publiques à une culture sans valeur et sans

⁴⁷⁰ *Id.*, p. 58, tel que cité dans S. A. GARDBAUM, préc., note 460, p. 697.

définition du bien. Gardbaum soutient que l’assertion de MacIntyre suivant laquelle la société libérale n’offre pas de notion du bien est une stratégie pour ne pas avoir à débattre des valeurs libérales par rapport aux valeurs communautaires.

Pour admettre que MacIntyre ne soit pas un communautarien d’ordre méta-éthique, il faut accepter que sa vision de la morale est universaliste, puisqu’il n’y a que trois cases dans cette partie de la grille d’analyse : les communautariens, les universalistes et les subjectivistes. Gardbaum a déjà souligné, à juste titre, que MacIntyre n’est pas subjectiviste. Effectivement, MacIntyre ne peut pas être associé à l’émotivisme ou au scepticisme qu’il prend pour cible dans *Après la vertu*. Pour valider ce classement, il faudrait valablement associer MacIntyre à l’universalisme, c’est-à-dire, à l’idée d’une rationalité neutre et universelle. Or l’idée maîtresse de la conception de la rationalité pratique de MacIntyre est l’existence de traditions d’investigation rivales. Cette idée implique nécessairement qu’il n’y a pas de prétention valable à l’universalité, y compris sur la question des valeurs morales. MacIntyre ajoute qu’il n’y a pas de position neutre, et donc, pas de vérité absolue. La raison pratique n’a pas de valeur universelle. MacIntyre rattache la rationalité à la communauté : « c’est seulement par la participation à une communauté rationnelle fondée sur la pratique que l’on devient rationnel. »⁴⁷¹ Il semble plus juste de placer MacIntyre parmi les communautariens d’ordre méta-éthique. Mais la grille telle que dessinée par Gardbaum ne le permet pas.

Suivant la conception de la rationalité pratique de MacIntyre, la limite de la grille d’analyse de Gardbaum vient de ce qu’elle reflète le point de vue du libéralisme qui considère sa propre rationalité pratique comme étant universelle. Cette grille ne suppose pas l’existence de traditions rivales et donc, elle exclut la possibilité de points de vue valables à l’extérieur de sa propre rationalité. Gardbaum ne tient aucun compte de la conception des traditions d’investigation rivales défendues par MacIntyre dans *Quelle Justice? Quelle rationalité?*, publié quatre ans avant la publication de son article. Si cette conception était considérée, il serait difficile

⁴⁷¹ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 427.

d'adapter la grille d'analyse de Gardbaum puisque celle-ci est fondée sur un système fermé devant nécessairement représenter la totalité des positions possibles dans l'ensemble des débats sur la notion de communauté en droit et en philosophie morale.

Par ailleurs, pour que cette grille soit appropriée pour y placer Dworkin, Gardbaum doit faire un ajustement. Il place Dworkin parmi les théoriciens du libéralisme. Par conséquent, Dworkin est en opposition avec les communautariens des valeurs. De plus, il le place en opposition aux communautariens d'ordre méta-éthique puisqu'il l'assimile à la position universaliste en philosophie morale. Mais Gardbaum doit faire une exception à sa grille d'analyse pour y admettre Dworkin comme un communautarien du droit par assimilation aux communautariens d'ordre méta-éthique. Pour classer ainsi Dworkin, Gardbaum fait la distinction suivante : chez Dworkin, le rattachement à la communauté vaut pour un sous-ensemble de valeurs dont est constitué le système de droit : « (a) subset of public values »⁴⁷². Gardbaum admet donc Dworkin parmi les communautariens d'ordre méta-éthique, mais à l'égard du droit seulement, dont la communauté peut être la source, et non à l'égard des valeurs morales. Cela n'en fait pas un communautarien dans le débat politique précité. Il reste un théoricien du droit associé au libéralisme. Gardbaum rappelle la position de Dworkin sur les principes de justice suivant lesquels ceux-ci sont acceptés parce qu'ils nous apparaissent vrais et non pas parce qu'ils forment les pratiques sociales d'une communauté donnée⁴⁷³.

Gardbaum formule les quatre prétentions de Dworkin ainsi :

« First : law is a normative enterprise; second, that this enterprise is distinct from politics and morality both in method and content; third, that there are meaningful criteria for ascertaining the truth of a proposition of law; fourth, that propositions of law are prima facie authoritative. »⁴⁷⁴

Gardbaum doit démontrer que Dworkin n'est pas un communautarien dans le débat sur les valeurs. Il soutient que la conception de Dworkin implique trois principes

⁴⁷² S. A. GARDBAUM, préc., note 460, p. 732 et 733.

⁴⁷³ *Id.*, p. 700.

⁴⁷⁴ *Id.*, p. 736.

essentiels : (i) le droit n'est pas réductible à la morale (ii) les ressources internes du droit sont suffisantes pour répondre aux questions sur le droit en fonction d'un raisonnement juridique sans l'apport de ressources externes (« *external factors* »), et (iii) le droit est un système normatif constitué de principes et de valeurs qui lui sont propres⁴⁷⁵.

Gardbaum décrit le processus qui rattache le droit à la morale politique chez Dworkin. Ce processus implique que les principes de morale politique, qui ne sont pas des principes moraux dans l'esprit de Gardbaum, doivent être incorporés par référence au droit pour qu'ils en fassent partie. Il décrit le rôle du juge à cet égard ainsi :

« The judge decides issues of law not by importing principles external to the legal system but by interpreting the internal principles of the system itself, including internal principles of political morality insofar as they have been incorporated into the legal system. »⁴⁷⁶

Gardbaum soutient que Dworkin a une conception particulière de la morale en référence à la communauté qui est prise en compte dans la décision judiciaire. Pour que cette morale politique soit considérée, elle doit être présupposée dans les lois et les institutions de la communauté⁴⁷⁷. Elle ne serait, toujours selon Gardbaum, ni une vérité juridique universelle, ni le fait de la subjectivité du juge. Il s'agit d'interpréter la morale constitutionnelle de la communauté en fonction des pratiques juridiques existantes. Mais Gardbaum insiste pour ne pas assimiler ce communautarisme légal avec le communautarisme des valeurs. Même si Dworkin présente cette communauté à laquelle il fait référence comme une « communauté de principe », Gardbaum soutient qu'il ne fait pas référence aux valeurs de la communauté, entendu ici dans le sens de valeurs communautaires, mais bien plutôt aux valeurs du libéralisme. Gardbaum précise que la théorie du droit de Dworkin implique un état libéral neutre : « Moreover, for Dworkin, it is this principle of equal concern and respect that

⁴⁷⁵ *Id.*

⁴⁷⁶ *Id.*, p. 742.

⁴⁷⁷ *Id.*

requires the liberal state to be officially neutral among the conceptions of the good held by members of the community. »⁴⁷⁸

On peut effectivement admettre que Dworkin soit placé parmi les théoriciens du libéralisme. MacIntyre le prétend et on ne pourrait le nier, même si la théorie du droit de Dworkin remet en question certains aspects du droit associé au libéralisme. Mais il est moins évident que Dworkin dissocie le droit de la morale. Déjà en 1977, dans *Prendre les droits au sérieux*, il fait le lien entre morale et droit :

« ... une théorie générale du droit aura de nombreux liens avec d'autres branches de la philosophie. La théorie normative s'inscrira dans une philosophie politique et morale plus générale qui pourra à son tour dépendre de théories philosophiques sur la nature de l'homme ou l'objectivité de la morale. »⁴⁷⁹

Dworkin a longuement développé sa théorie du droit, en particulier en développant sa conception de la morale, de l'éthique et de la morale politique dans *Justice for Hedgehogs* publié tout récemment. Ce développement est susceptible de remettre en question le classement de Dworkin dans la grille d'analyse de Gardbaum. Cette remise en question est fondée sur le fait que Dworkin a clarifié sa position sur la morale en droit en soutenant sa thèse de l'unité de valeur. La morale et le droit font partie d'un même système de valeurs. De plus, les valeurs morales des individus s'intègrent à la morale politique et au droit. Il avait déjà pris position sur l'intégration de sa théorie du droit et la philosophie politique et morale⁴⁸⁰. Nous avons noté que chez Dworkin, c'est l'objet de la philosophie du droit « d'établir des liens entre la théorie juridique et la théorie morale »⁴⁸¹. Cette remise en question du classement de Dworkin dans la grille de Gardbaum est également fondée sur le fait que Dworkin défend une conception de la vérité fondée sur l'argumentation et la conviction qui font des propositions morales des propositions vraies. Il présente cette conception de la vérité comme étant interne à la morale, mais non moins légitime que la vérité

⁴⁷⁸ *Id.*, p. 746.

⁴⁷⁹ *Supra*, note 82.

⁴⁸⁰ *Supra*, note 83.

⁴⁸¹ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 66.

scientifique. Nous reprenons notre mention que Dworkin appuie sa conception de la morale sur une assertion fondamentale : il y a une vérité objective sur les valeurs morales⁴⁸². Et cette vérité est fondatrice de la cohérence des principes moraux et des principes juridiques. Enfin, la même remise en question est aussi fondée sur le fait que Dworkin reprend le concept de droit-interprétation pour l'appliquer à la morale. « Morality as a whole, and not just political morality, in an interpretive enterprise. »⁴⁸³ On peut penser que, par le fait même, il précise sa conception de « communauté de principes » pour y inclure les principes moraux, et ces principes peuvent s'exprimer dans des pratiques sociales propres à une « communauté ».

L'assertion de Gardbaum suivant laquelle Dworkin défendrait l'idée d'une communauté de droit qui se distingue d'une communauté de valeurs semble maintenant beaucoup moins évidente. Dworkin inclut résolument les considérations morales dans le domaine du droit. Comme Dworkin considère le rattachement du droit et de la morale à la communauté, on devrait le classer parmi les tenants de la position communautarienne d'ordre méta-éthique. Rappelons que chez Dworkin, les questions de morale ne sont pas des questions de fait. Par contre, la conception de la vérité des propositions morales de Dworkin le placerait parmi les universalistes; il serait opposé aux communautariens d'ordre méta-éthique. Il semble plus juste de placer Dworkin parmi les communautariens d'ordre méta-éthique.

On pourrait rapprocher les conceptions de la morale de Dworkin à celle de MacIntyre et les considérer tous les deux des communautariens d'ordre méta-éthique. C'est ce qui nous permet de considérer la notion de communauté comme notre quatrième point de convergence entre Dworkin et MacIntyre dans notre analyse.

3.2.4. L'interprétation

Un cinquième point de convergence concerne le concept d'interprétation. L'interprétation est le corolaire méthodologique de la notion de communauté dans la

⁴⁸² *Supra*, page 33.

⁴⁸³ R. DWORKIN, préc., note 53, p. 12.

conception de la morale chez MacIntyre et chez Dworkin, puisque nous les considérons tous deux comme des communautariens d'ordre méta-éthique. Nous en faisons quand même un point de convergence distinct bien qu'il soit lié au quatrième point de convergence.

Dans la mesure où la réalité des pratiques sociales d'une communauté donnée doit être considérée pour valider une proposition morale, il faut nécessairement interpréter ces pratiques pour en tirer des prémisses dans l'argumentation morale. On ne peut pas faire une lecture, au sens propre, de cette réalité. On ne peut pas, non plus, faire une lecture des textes de loi en s'en tenant au sens premier des propositions qu'on y trouve. C'est une assertion importante dans la théorie du droit de Dworkin. C'est le fondement de son opposition au positivisme. Nous avons noté que Dworkin faisait la distinction entre sa conception de l'importance des pratiques sociales en droit et la conception de Hart qui est fondée sur sa théorie de la reconnaissance. Dworkin soutient que la législation peut être le résultat d'une « volonté générale ou sociale implicite »⁴⁸⁴ dont on doit tenir compte pour interpréter la loi. À l'égard de la règle juridique, Dworkin écrit : « Une règle juridique (est) une tentative de description de l'effet juridique de certaines décisions institutionnelles... »⁴⁸⁵

Cette lecture, que ce soit de la loi ou de pratiques sociales, est véritablement une interprétation qui tient compte du contexte suivant lequel se fait cette lecture et à l'égard duquel les propositions juridiques ou morales qui s'en dégagent sont appliquées.

Dworkin l'a noté dans *Justice for Hedgehogs* : déjà chez Platon, la rationalité pratique est affaire de délibération. Ce sont les vertus qui forment le caractère lequel marque de son empreinte la délibération, l'action et la justification⁴⁸⁶. Chez Aristote, nous l'avons écrit, la vie bonne s'organise autour de la sagacité, de la vertu et du plaisir. La vision téléologique de la vie humaine nécessite une interprétation de ce

⁴⁸⁴ *Supra*, note 33.

⁴⁸⁵ *Supra*, note 39.

⁴⁸⁶ M. CANTO-SPERBER, préc., note 280, p. 1485.

que peut bien vouloir dire la vie bonne. Cette conception de la rationalité pratique fondée sur l'interprétation est, rappelons-le, à l'opposé de la conception de la morale kantienne fondée sur la raison pure pratique. Kant cherche à établir le principe suprême de la morale. Selon Kant, cette « métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté pure possible, non les actions et les conditions du vouloir humain en général, qui pour la plus grande part sont tirées de la psychologie »⁴⁸⁷.

Le principe d'interprétation n'est pas exclusif à Dworkin ou MacIntyre. Le concept d'interprétation est présent chez de nombreux philosophes dont Ludwig Wittgenstein. En commentant la *Conférence sur l'éthique* de Wittgenstein, Julien Jimenez, écrit :

« Mais Wittgenstein semble nous installer dans cette ambiguïté pour mieux la lever par la suite : l'éthique relève d'une pratique, d'une attitude liées aux circonstances de nos actions et non d'une quelconque philosophie destinée à nous indiquer la route correcte à suivre en toute occasion. »⁴⁸⁸

Pour Wittgenstein, bien que nous ayons « besoin d'être rassurés par une explication qui affermirait nos jugements et servirait de guide à nos actions »⁴⁸⁹, l'éthique ne peut faire l'objet d'une théorie; elle ne peut s'expliquer. Jimenez ajoute, dans les notes à la fin de *Conférence sur l'éthique*, en parlant de la dimension anthropologique de la philosophie de Wittgenstein : « Selon Wittgenstein, l'éthique se pense toujours au sein d'un contexte et de pratiques déterminés, cette idée se rattachant à la relation qui unit les « jeux de langage » aux « formes de vie ».⁴⁹⁰ Le concept d'interprétation est également présent chez Nietzsche. MacIntyre reprend et cite Nietzsche sur l'interprétation : « Ultimately, the individual... has to interpret in a quite individual way even the words he has inherited. His interpretation of a formula at least is

⁴⁸⁷ E. KANT, préc., note 361 p. 7.

⁴⁸⁸ L. WITTGENSTEIN, préc., note 2, p. 99.

⁴⁸⁹ *Id.*, p. 112.

⁴⁹⁰ *Id.*, p. 128.

personal, even if he does not create a formula : as an interpreter he is still creative. »⁴⁹¹

Et continuant avec la citation de Nietzsche : « That things possess a constitution in themselves quite apart from interpretation and subjectivity is a quite idle hypothesis. »⁴⁹². Chez MacIntyre, toujours, l'utilisation même de métaphores est à la fois une interprétation et une matière à interprétation :

« But within the constraints imposed by such accuracy each interpretation brings to bear its own metaphors. For metaphors are the currency of interpretation just as they are of the texts interpreted. The notion that we can escape from metaphor to some other conceptual mode – especially to the idiom of ontology – is a mistake, although those who apparently commit that mistake may in fact covertly be using their own metaphors in some more-or-less successful attempt to preempt the possibility of rival interpretations. »⁴⁹³

L'interprétation est aussi herméneutique. L'herméneutique est, dans son sens premier, l'« interprétation des textes philosophiques ou religieux, et spécialement de la Bible. »⁴⁹⁴ L'herméneutique ne vise pas uniquement à comprendre le texte ainsi décodé, mais vise aussi et surtout à en tirer des enseignements sur la conduite humaine, du moins dans le cas des textes canoniques. Notons au passage que l'interprétation de textes sacrés ou canoniques est sensible surtout qu'ils ne sont pas toujours très clairs et qu'on doit leur donner un sens, coûte que coûte.

Comme « les Lumières dévalorisent toute connaissance fondée sur la tradition et l'autorité. »⁴⁹⁵, l'herméneutique est devenue une « doctrine de la vérité dans le domaine de l'interprétation. »⁴⁹⁶ Elle propose une méthodologie pour justifier la prétention de vérité en sciences humaines afin qu'elles deviennent aussi respectables que les sciences naturelles. C'est ici la boucle qui rejoint la rationalité pratique.

⁴⁹¹ Friedrich NIETZSCHE, *The Will to Power*, 1883 – 1888, no 767, en ligne :

<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/nietzsche/nietzsche.php?name=nietzsche.1888.the.will.to.power.03>, cité dans A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 37

⁴⁹² F. NIETZSCHE, préc., note 491, no 560, cité dans A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 37

⁴⁹³ A. MACINTYRE, préc., note 157, p. 37.

⁴⁹⁴ A. LALANDE, préc., note 422, p. 1779.

⁴⁹⁵ J. GRONDIN, préc., note 465, p. 55.

⁴⁹⁶ *Id.*, p. 4.

Dworkin et MacIntyre s'appuient sur le concept d'interprétation pour la découverte de vérités morales parce qu'il s'agit du fondement d'une méthodologie valide en l'absence de méthode scientifique. Mais il s'agit bien d'une herméneutique de la réalité, faite de textes. L'herméneutique est effectivement au service d'une « philosophie de l'existence »⁴⁹⁷ et fait passer l'« herméneutique des textes »⁴⁹⁸ à l'« herméneutique de l'existence »⁴⁹⁹. C'est la vie même qu'on interprète. On y tient compte de la dimension langagière et historique de la compréhension humaine. Cette évolution de l'herméneutique, qui se confond désormais avec la philosophie, est associée, entre autres, à Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur. La notion d'herméneutique peut être considérée comme « un terme à la mode qui sert parfois à décrire la pensée contemporaine “postmoderne” et relativiste »⁵⁰⁰ décrivant un « espace intellectuel et culturel où il n'y a pas de vérité parce que tout est affaire d'interprétation. »⁵⁰¹ De ce point de vue, l'herméneutique est à l'esprit humain l'envers de la raison pure pratique.

La notion d'interprétation dans les conceptions du droit et de la morale de Dworkin et MacIntyre constitue un point de convergence obligé qui découle de l'importance donnée à la communauté dans la justification de la morale.

3.3. Justice et droits

Les conceptions de la morale de Dworkin et de MacIntyre peuvent aussi être rapprochées sous deux aspects qui concernent plus spécifiquement le droit. Ce sont la notion des droits et la notion de justice, deux aspects essentiels de la théorie du droit de Dworkin. MacIntyre remet en question l'assertion de Dworkin sur l'existence des droits. Celui-ci relie la question des droits à celle de l'objectivité et de l'autorité de la morale. Par ailleurs, Dworkin a développé sa théorie du droit en unifiant les notions de droit, de morale et de justice. Il y a intégré une théorie de la décision judiciaire.

⁴⁹⁷ *Id.*, p. 8

⁴⁹⁸ *Id.*

⁴⁹⁹ *Id.*

⁵⁰⁰ *Id.*, p. 4.

⁵⁰¹ *Id.*

Cette théorie explique pourquoi et comment les juges doivent définir le droit en faisant appel à des principes qui ne sont pas des règles expresses en droit, mais qui sont constitutifs d'une véritable justice. Le rapprochement des conceptions de Dworkin et de MacIntyre sur la notion de justice ne porte pas spécifiquement sur leurs définitions de la justice comme principe moral de conformité au droit, mais sur la justice vue comme exercice du pouvoir de faire régner le droit. La théorie de la décision judiciaire de Dworkin recoupe certaines facettes de la morale aristotélicienne que reprend à son compte MacIntyre. Ce recoupement est révélateur du fondement de la réflexion de Dworkin sur le droit et la justice.

3.3.1. Les droits

L'existence des droits constitue, dans notre analyse, le troisième point de divergence entre Dworkin et MacIntyre après les deux premiers qui sont l'influence de David Hume et la rationalité.

Il s'agit de la divergence la plus évidente entre Dworkin et MacIntyre. Elle a suscité des remarques particulières de la part de MacIntyre sur la conception des droits de Dworkin. Cette divergence tient simplement au fait que Dworkin fait de l'existence des droits de la personne une question de morale politique, laquelle est fondée sur la morale des individus qui constituent une communauté politique. L'existence des droits est objective. Ils participent de la dignité humaine et du respect pour soi et pour autrui. Dworkin en fait un élément essentiel à sa théorie du droit. MacIntyre soutient au contraire que les droits sont une création de l'esprit humain.

Dworkin s'oppose à la morale utilitariste parce qu'elle ne peut pas être constitutive des droits de la personne. Il en prend pour preuve la citation de Jeremy Bentham sur « l'absurdité montée sur des échasses »⁵⁰². Il ne considère pas pour autant que ces droits soient des faits. Mais il fonde leur existence sur la conviction. Ces droits s'infèrent nécessairement de principes moraux qui jouissent du caractère de vérité

⁵⁰² *Supra*, note 365.

suivant la conception de Dworkin. La réalité des droits de la personne est la meilleure interprétation du principe de respect de la personne humaine. Par conséquent, les droits de la personne sont de nature philosophique ou métaphysique et non pas de nature juridique. Ils n'ont pas besoin d'être « créés » par la loi pour exister.

La position Dworkin sur les droits est contestée, d'abord d'un point de vue juridique. Robert D. Sloane, précité, formule sa critique de la thèse défendue par Dworkin⁵⁰³ en soutenant que la meilleure défense des droits n'est pas d'en appuyer l'existence sur l'assertion d'objectivité de valeurs morales. Cette assertion est contestée et contestable. On ne peut pas compter sur un éventuel consensus sur ces valeurs pour susciter l'adhésion globale à l'idée des droits de la personne. Ces droits, pour exister et être respectés, doivent être imposés par la loi. Il est préférable de soutenir la nécessité des droits de la personne du point de vue politique et légal que du point de vue de la morale. C'est une question d'efficacité. Au surplus, fonder l'existence des droits sur la morale politique les rend vagues et indéterminés. Dans la conception du droit-interprétation de Dworkin, les droits de la personne sont susceptibles de faire l'objet de diverses interprétations qui peuvent en diminuer l'impact. L'inexistence des droits de la personne est plus plausible. Elle a été démontrée tragiquement dans les heures les plus sombres de l'histoire de l'humanité. Ils n'en sont pas moins essentiels au respect de la dignité humaine⁵⁰⁴. Dworkin soutient au contraire qu'une interprétation responsable du principe de dignité humaine fait des droits une valeur essentielle en moral. En fait, ce sont les droits de la personne qui ont défini les contours de la dignité humaine. Sloane remet aussi en question, au passage, la validité du raisonnement de Dworkin qui fait de la conviction le critère essentiel de la vérité et l'unité de valeur. De plus, Sloane fait l'argument que les droits de la personne devaient être inventés parce qu'il y avait une pluralité de valeurs politiques et morales. Il remet en question la validité du principe de l'unité de valeur de Dworkin qui semble nier le pluralisme. Sloane reconnaît que les droits de la personne peuvent être constitutifs de valeurs assimilées à des valeurs morales, mais cette assertion ne

⁵⁰³ R. D. SLOANE, préc., note 411, p. 975.

⁵⁰⁴ *Id.*, p. 997

vaut que pour les sociétés libérales. Les valeurs du libéralisme ne sont pas universelles.

La position de Dworkin sur l'existence des droits est aussi contestée par MacIntyre, nous l'avons vu. MacIntyre adapte la phrase de Bentham en en faisant une formule tout aussi lapidaire. La position de MacIntyre rejoint celle de Sloane⁵⁰⁵ et de Berlin⁵⁰⁶ lorsqu'ils font le constat troublant, mais implacable de l'inexistence des droits. Les pires exactions à l'encontre des droits de la personne que l'humanité a connue et qu'elle connaît encore démontrent bien que l'idée des droits de l'homme n'est pas universelle. Par ailleurs, MacIntyre considère l'apparition tardive du concept de droit dans l'histoire récente comme la répudiation d'une solidarité sociale antérieure.

D'autres critiques de la conception des droits de Dworkin ont été formulées par les auteurs présents au symposium ayant précédé la publication de *Justice for Hedgehogs*. Jeremy Waldron mentionne que l'idée de Dworkin des droits atouts qu'on peut jouer contre les excès de l'État révèle un dédain typique des philosophes pour la démocratie « characteristic disdain for democracy »⁵⁰⁷. Stephen Macedo, pour sa part, rappelle que le concept de démocratie n'est pas seulement fondé sur la légitimation de l'autorité de l'État par la règle de la majorité; la démocratie c'est aussi les droits de la personne⁵⁰⁸.

Ce point de divergence touche un aspect fondamental de la théorie du droit de Dworkin. Cependant, si cette conception des droits de Dworkin devait être remise en question, ce n'est pas toute sa théorie qui serait, du coup, invalidée. Mais le principe d'unité de valeur est exigeant et ne laisse pas de place à la réalité du pluralisme des valeurs qui est pourtant un fait indéniable. Dworkin veut faire du droit l'institution suprême, un empire qui englobe les États et constitué suivant la morale. Mais il

⁵⁰⁵ *Supra*, note 411.

⁵⁰⁶ *Supra*, note 412.

⁵⁰⁷ Jeremy WALDRON, « A Majority in the Lifeboat », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 1043.

⁵⁰⁸ Stephen MACEDO, « Against Majoritarianism : Democratic Values and Institutional Design », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 1029.

n'arrive pas à susciter l'allégeance en édifiant cet empire sur un idéal de rationalité universelle que l'expérience de notre propre raison nous empêche d'admettre.

3.3.2. La justice

Un sixième et dernier point de convergence, dans notre analyse, entre Dworkin et MacIntyre porte sur la notion de justice. Cette convergence est fondée sur le rapprochement de certains aspects métaphoriques et poétiques dans la conception de la morale et de la justice de Dworkin et de certains aspects analogues dans l'aristotélisme. Nous faisons allusion ici à la métaphore d'Hercule, à la sagacité et à l'importance du mode narratif dans les fondements de la morale et de la justice. Ce sont là trois aspects caractéristiques de l'aristotélisme repris par MacIntyre dans son analyse de la tradition aristotélicienne et qui se retrouvent aussi chez Dworkin.

Dans le chapitre 4 de « Prendre les droits au sérieux » (1977), intitulé « Les cas difficiles », Dworkin présente sa théorie normative de la décision judiciaire⁵⁰⁹. Il y fait « la distinction entre les arguments de principe et les arguments de politique et (y) défend la thèse que les décisions judiciaires fondées sur des arguments de principe sont compatibles avec les principes démocratiques »⁵¹⁰. Il présente le personnage d'Hercule, un « juge philosophe (...) un juriste d'une habileté, d'un savoir, d'une patience et d'une perspective surhumains »⁵¹¹. Hercule est placé devant des cas difficiles où il doit prendre une décision. La difficulté vient de ce qu'il doit interpréter la loi ou y suppléer alors que la loi est incomplète ou muette sur la règle à appliquer dans les conflits qu'il doit régler. La métaphore du juge Hercule permet à Dworkin de démontrer et d'expliquer sa théorie de la décision judiciaire. Les juges n'exercent pas vraiment de pouvoir discrétionnaire lorsqu'ils doivent interpréter le droit ou y suppléer. Ils doivent appliquer le droit. Et s'il n'y a pas de règle précise, le juge doit chercher les principes qui doivent sous-tendre sa décision et rendre justice dans les cas individuels qui se présentent devant lui. Il tient compte du droit, entendu ici

⁵⁰⁹ R. DWORKIN, préc., note 5, p. 45.

⁵¹⁰ *Id.*

⁵¹¹ *Id.*, p. 183.

comme l'ensemble des lois et des règles expresses et des principes de justice cohérents avec ces lois et ces règles. Son rôle n'est pas de chercher à faire la politique que le législateur veut mettre en œuvre. Il doit opposer des arguments de principes aux arguments de politique. Dworkin explique ce qu'il entend ici par « principe » :

« J'appelle principe un standard qu'il faut appliquer, non pas parce qu'il assurera la survenue ou la protection d'une situation économique, politique ou sociale jugée désirable, mais parce qu'il est une exigence dictée par la justice, l'équité ou quelque autre dimension de la morale. »⁵¹²

Dworkin ajoute à la métaphore et propose une comparaison entre littérature et droit en utilisant le concept du roman à la chaîne⁵¹³. Les juges écrivent le droit comme on écrit un roman à plusieurs mains. Chaque juge doit tenir compte de ce qui a été écrit précédemment et faire progresser l'intrigue de la meilleure façon possible, compte tenu de l'état dans lequel il trouve le droit. Il faut que l'histoire racontée dans le roman soit la plus vraisemblable possible pour le lecteur, sans quoi elle perdra toute sa crédibilité. Le charme sera alors rompu. L'analogie avec le droit est multiple : elle décrit autant la responsabilité du juge de respecter l'intégrité du droit que de faire en sorte que les justiciables acceptent les jugements comme étant la meilleure interprétation de ce qui est possible et souhaitable, compte tenu de la réalité des rapports humains. Le droit ne peut pas apparaître abracadabrant. Il perdrait toute autorité et toute légitimité.

Cette métaphore non seulement rappelle le héros de la mythologie grecque, Héraclès, mais trouve une correspondance dans la vertu de justice propre à la tradition aristotélicienne. MacIntyre explique la vertu de justice en citant l'exemple de l'application de lois générales à des cas particuliers où le juge doit rendre justice sans qu'il n'y ait d'indication claire sur l'interprétation à donner à la loi ou sur ce qu'exige la justice.

⁵¹² *Id.*, p. 80.

⁵¹³ R. DWORKIN, préc., note 7, p. 251.

Nous avons vu que MacIntyre présente la vertu de justice comme étant le lien entre loi et morale et par laquelle on sait comment appliquer la loi. Le juge, lorsqu'il rend justice, doit exercer la vertu de sagacité, vertu intellectuelle aussi appelée intelligence pratique⁵¹⁴. MacIntyre souligne que cette vertu s'exerce en interprétant le droit suivant les principes qui se dégagent de la loi. Cette vertu de sagacité est celle que décrit Dworkin en utilisant la métaphore du juge Hercule rendant justice dans les cas difficiles.

MacIntyre souligne que le domaine du jugement raisonnable vaut aussi dans la vie pratique : « le jugement joue donc dans la vie de l'homme vertueux un rôle capital qu'il ne saurait avoir, par exemple, dans la vie de celui qui se contente de respecter la loi ou les règles. »⁵¹⁵

Par ailleurs, MacIntyre mentionne l'importance du corpus oral et écrit constitué de l'*Illiade* et l'*Odyssée* d'Homère à l'origine de notre conception de la justice et de la rationalité pratique⁵¹⁶. De même, il souligne le concept pré moderne « d'un soi dont l'unité est celle d'un récit qui relie la naissance, la vie et la mort comme commencement, milieu et fin. »⁵¹⁷ MacIntyre invoque cette conception du soi comme une présence occulte dans nos façons d'agir et de penser et rappelle « à quel point il est naturel de penser le soi sur un mode narratif. »⁵¹⁸ Cette vision du soi souligne que l'action humaine ne peut se justifier que dans le contexte de l'histoire de nos vies. Ce mode narratif, tant dans l'appréhension de nos propres vies que dans les textes majeurs de la littérature grecque, comme dans tous les textes canoniques, est en quelque sorte repris et exploité par Dworkin pour décrire sa théorie du droit et de la décision judiciaire. C'est ce qui lui permet d'expliquer et de justifier l'articulation de la morale en droit.

⁵¹⁴ *Supra*, note 352.

⁵¹⁵ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 150.

⁵¹⁶ A. MACINTYRE, préc., note 225, p. 14.

⁵¹⁷ A. MACINTYRE, préc., note 147, p. 200.

⁵¹⁸ *Id.*

CONCLUSION

Dworkin fait de la vérité le véritable enjeu dans sa conception de la morale. Il y revient dans l'épilogue de *Justice for Hedgehogs* pour accentuer son allégeance à l'idée d'une rationalité particulière en morale. L'indétermination en morale représente son plus grand défi. Il suggère un renouveau dans la pensée sur la vérité en morale qui permettrait de valider nos convictions et nos comportements par des propositions morales qui devraient nous apparaître évidentes⁵¹⁹. Il nous appelle à prendre au sérieux « l'indépendance fondamentale de la morale, de l'éthique et d'autres formes de valeurs »⁵²⁰ face au critère de la vérité scientifique. C'est la condition essentielle pour qu'on prenne la morale en considération dans nos raisonnements en droit. La vérité est incontournable en droit comme en toute chose. Les dimensions humaines et sociales de la réalité s'imposent à nous tout autant que les dimensions physiques du monde. Dans quelque domaine que ce soit, la validité de nos connaissances est soumise au critère de vérité. On ne peut échapper à cet enjeu, même à l'égard de nos croyances ou de nos opinions en morale. La vérité est en soi un concept d'interprétation de la réalité, comme le sont la morale et le droit. Nous n'avons d'autre choix que de forger nos convictions suivant les exigences de la vérité. Celle-ci est le critère de validation de ce qui doit être, tout autant que de ce qui est. Le scepticisme moral même est une conviction qui n'est pas exempte du critère de vérité. On ne peut être dans l'incertitude que si on suppose qu'il y a la vérité. Il en est ainsi pour la morale. C'est la thèse que soutient Dworkin pour en défendre l'objectivité.

Les tenants du positivisme en droit partagent un même souci de vérité dans la définition du droit. On doit pouvoir déterminer quelles sont les règles de droit valables de façon la plus certaine possible pour en assurer l'autorité. Cette reconnaissance du droit s'appuie ultimement sur la reconnaissance de l'autorité chargée de déterminer le droit. Ce n'est pas l'idéal de justice qui garantit au droit son autorité, mais la reconnaissance de la légitimité des institutions qui exercent leur

⁵¹⁹ *Supra*, préc., note 6, p. 418.

⁵²⁰ *Supra*, préc., note 6, p. 418. (Notre traduction de : « (Once we take seriously) the profound independence of morality, ethics, and other forms of value... »)

pouvoir sur celui-ci. Toute considération morale qui n'est pas spécifiquement reconnue et déterminée dans le droit positif ne peut être prise en compte pour déterminer ou valider une règle de droit. La morale est trop indéterminée, trop subjective et trop personnelle pour qu'on s'en réclame contre les sources du droit constituées. Les propositions morales sont contingentes et le droit ne peut s'y soumettre qu'au péril de son autorité. Pour les tenants du positivisme en droit, la réalité et la légitimité se confondent avec la normalité.

Dworkin soutient au contraire que l'autorité du droit dépend de sa légitimité morale. Il défend une conception de la rationalité pratique et de la vérité en morale fondée sur l'argumentation et la conviction, tout comme en droit. La morale n'a pas à rester dans l'indétermination. Elle doit être prise en compte en droit et en politique. Dans la recherche de vérité en morale, on doit faire preuve d'intégrité et de responsabilité. À l'instar de la morale personnelle qui détermine ce que nous devons aux autres, la morale politique détermine ce que nous devons collectivement à chaque individu⁵²¹. En faisant de l'unité de valeur le fondement de la relation entre morale, droit et politique, Dworkin se rapproche des idées de Platon, auquel il réfère pour expliquer le lien entre moralité politique et justice :

« Someone unjustly rich must devote more of his life to politics if he is to retain his self respect than he would otherwise wish or think fulfilling. He owes duties of political association to other members of his political community, and these include doing what he can to secure justice for them. »⁵²²

Nous avons noté que Platon fait de la justice un bien en soi, qui ne dépend ni du désir des hommes, ni de normes sociales⁵²³. Cette notion de justice et de son lien avec la politique est reprise et explicitée par Aristote. Nous avons noté que pour celui-ci : « Le bonheur est l'exercice sagace de la justice, entendue comme vertu complète. »⁵²⁴ Aristote ajoute que la justice est « un bien qui ne nous regarde pas (...) parce qu'elle

⁵²¹ *Supra*, page 40.

⁵²² R. DWORKIN, préc., note 6, p. 421 – 422.

⁵²³ *Supra*, note 281.

⁵²⁴ *Supra*, note 295.

regarde autrui. Elle sert les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir (...) »⁵²⁵. Cette notion de justice se rapproche de la conception de la moralité politique chez Dworkin que ce dernier n'hésite pas à lier à la vie bonne⁵²⁶. Rappelons que c'est cette conception de la justice dans l'éthique aristotélicienne qui devrait être, selon Elizabeth Anscombe, le point de départ de toute investigation philosophique sur la morale⁵²⁷. C'est là un point de rencontre entre Dworkin et MacIntyre.

Mais le constat de MacIntyre sur l'état de la conception de la morale n'aide en rien Dworkin à défendre la détermination de la morale et son autorité en droit. MacIntyre réaffirme son constat dans le prologue à la troisième édition d'*After Virtue* (2007)⁵²⁸. Il prend acte des discussions innombrables que les premières éditions de son livre ont pu provoquer. Mais son constat reste le même : on ne trouve pas dans la culture morale dominante les ressources conceptuelles intelligibles qui nous permettraient de résoudre les conflits sur l'interprétation à donner à la morale⁵²⁹. Les préceptes moraux dont nous nous servons aujourd'hui sont issus d'un contexte social et historique maintenant révolu. Leur validité dépendait de croyances et de modes de penser, de sentir et d'agir propres à ce contexte. Les jugements moraux étaient fondés sur des normes impersonnelles et sur une conception partagée de la vie bonne⁵³⁰. Depuis le passage à la modernité, des conceptions rivales et incompatibles de la morale ont été défendues, chacune se réclamant de la vérité et de l'universalité. Or MacIntyre soutient qu'il n'y a pas de point de vue neutre permettant de départager les conceptions rivales de la morale. Chaque point de vue s'appuie sur une rationalité donnée, faite de prémisses et de modes de pensée propre à une tradition particulière. Ce sont de ces traditions rivales que nous tenons ces fragments dont il nous manque le contexte et qui sont insuffisants pour former une compréhension théorique et pratique de la morale⁵³¹. Si ce constat devait prévaloir, alors MacIntyre ne ferait que

⁵²⁵ *Supra*, note 300.

⁵²⁶ R. DWORKIN, préc., note 6, p 422 – 423.

⁵²⁷ *Supra*, note 302.

⁵²⁸ A. MACINTYRE, préc., note 152, p. ix.

⁵²⁹ *Id.*

⁵³⁰ *Id.*

⁵³¹ *Supra*, note 153

contribuer au scepticisme des tenants du positivisme et les conforter dans leur détermination à séparer la morale du droit. La théorie de Dworkin s'en trouverait infirmée.

Mais MacIntyre n'en reste pas là. Son entreprise ne se limite pas à critiquer la philosophie morale contemporaine. Il entreprend sa propre investigation en s'appuyant sur la tradition d'investigation morale aristotélicienne et sur la prétention de celle-ci à la vérité. Comme Dworkin, MacIntyre fait de la vérité le véritable enjeu de la conception de la morale. Il s'oppose, tout comme Dworkin, à l'idée d'une rationalité pratique soumise au même critère de vérité que la rationalité théorique en science. Il s'oppose aussi au scepticisme, voire au nihilisme en morale. Il soutient par ailleurs qu'on ne peut comprendre la situation dans laquelle se trouve notre conception de la morale aujourd'hui qu'en faisant une rétrospective de l'évolution des principales traditions d'investigation morale concurrentes depuis Aristote. Toute son entreprise est fondée sur l'importance des traditions d'investigation dans le fondement de la justification rationnelle en morale. Il décrit les processus de l'évolution des croyances morales en fonction du concept de vérité formulé par Saint-Thomas d'Aquin : « la vérité est l'adéquation de l'intellect aux choses »⁵³². Bien que toute conception de la vérité soit le fait d'une tradition d'investigation particulière et qu'il n'y ait pas de point de vue neutre pour en débattre, il reste possible qu'une tradition d'investigation s'avère supérieure à une autre lorsque cette dernière fait face à une crise épistémologique. En décrivant ce processus, MacIntyre ouvre la voie à la reconstitution d'une conception intelligible de la morale, en posant la tradition aristotélicienne comme point de départ de son investigation⁵³³.

C'est dans cette entreprise de reconstitution que MacIntyre vient en aide à Dworkin. Plusieurs raisons nous permettent de tracer un parallèle entre les conceptions de la morale de Dworkin et MacIntyre. Ils prennent des positions similaires vis-à-vis des fondements philosophiques et théoriques de la morale. Ils s'opposent à Kant et à

⁵³² *SUPRA*, NOTE 264.

⁵³³ A. MACINTYRE, préc., note 152, p. xii.

l'utilitarisme et se réfèrent à Aristote. Ils fondent leurs conceptions de la raison pratique en référence au concept de communauté bien qu'on ne les place pas dans la même catégorie dans les débats sur le communautarisme. Mais cette catégorisation est problématique, d'autant plus que MacIntyre se défend bien d'être un communautarien, « something that I have never been »⁵³⁴ écrit-il dans le prologue à la troisième édition d'*After Virtue* (2007). Par ailleurs, ils fondent tous les deux leurs conceptions de la morale sur l'interprétation. Cette « herméneutique de l'existence »⁵³⁵ devenue « doctrine de la vérité dans le domaine de l'interprétation »⁵³⁶ rend compte de la réalité de nos croyances morales. Par contre, leurs conceptions divergent sur les concepts de rationalité et de vérité. Ils prennent des positions différentes sur la validité de la philosophie morale de Hume et sur son interprétation. Dworkin s'appuie sur Hume pour défendre sa conception de la rationalité et de la vérité en morale qui laisse place aux passions et aux sentiments. Il invoque la « loi de Hume » pour soutenir qu'on ne peut exiger d'une vérité morale qu'elle s'appuie sur un fait. MacIntyre identifie pour sa part Hume à l'erreur d'exclure toute dimension téléologique de la vie humaine qui a mené à l'échec les philosophes des Lumières dans leur conception de la morale. Nous avons vu aussi cette divergence apparemment fondamentale entre MacIntyre et Dworkin sur le concept des droits humains. Cette divergence est d'autant plus frappante qu'elle touche un aspect important de la conception du droit et des droits dans les sociétés libérales. Mais l'enjeu sur l'existence des droits n'est pas critique : Dworkin n'a pas besoin d'avoir raison sur le fondement moral des droits pour que les positivistes en reconnaissent l'existence. Encore faut-il qu'ils soient l'objet d'une reconnaissance dans le droit positif.

Là où la divergence dans les conceptions de la morale de Dworkin et MacIntyre est la plus considérable se situe dans leurs conceptions respectives de la rationalité pratique. Ce pourrait bien être le talon d'Achille de la théorie du droit de Dworkin. Comment faire admettre que la morale soit inhérente au droit alors qu'on n'arrive pas à en

⁵³⁴ *Id.*, p. xiv.

⁵³⁵ *Supra*, note 499.

⁵³⁶ *Supra*, note 496.

déterminer de manière satisfaisante, du moins pour les positivistes, la vérité? L'avenir de la théorie du droit de Dworkin pourrait bien se trouver dans la conception de la rationalité pratique de MacIntyre. Celui-ci réussit à soulever le doute sur la validité d'une rationalité universelle et neutre sur laquelle les positivistes s'appuient pour définir la réalité du droit. MacIntyre assimile la morale à une conception de la raison pratique qui la rapproche de la réalité du droit. Sa conception d'une morale fondée sur la vertu permet de placer le problème de l'articulation de la morale en droit en dehors de la confrontation sur la question de la source du droit et de la légitimité des systèmes normatifs et d'en faire une question de justice.

C'est d'ailleurs sur le terrain de la justice où la convergence dans les conceptions de la morale de Dworkin et MacIntyre est la plus fertile. Hercule n'est-il pas l'incarnation de la sagacité dans la tradition aristotélicienne? Dworkin s'éloigne d'une conception purement déontologique de la morale et propose qu'on s'en remette à la sagacité du juge qui saura dire le droit en fonction du critère de justice. Et c'est dans la mesure où le droit s'écrit comme un roman dans lequel nous verrons le récit authentique de nos vies qu'il aura toute légitimité et toute autorité.

BIBLIOGRAPHIE

ANGENOT, M., *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, 2008

ANSCOMBE, G. E. M., « Modern Moral Philosophy », (1958) 33 *Philosophy*, 1

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation de Richard Bodeüs), Paris, GF Flammarion, 2004

AUDARD, C., « L'utilitarisme », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 2001

BAXTER, H., « Dworkin's « One-System » Conception of Law and Morality », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 857

BENTHAM, J., *Déontologie ou science de la morale* (trad. franç. de Benjamin Laroche), La Versanne, France, Encre marine, 2006

« L'absurdité sur des échasses ou La boîte de Pandore ouverte ou La déclaration française des droits en préambule de la constitution de 1791 soumise à la critique et à l'exposition avec une esquisse comparative de ce qui a été fait sur le même sujet dans la constitution de 1795, et un échantillon du citoyen Sieyès », dans Bertrand BINOCHÉ et Jean-Pierre CLERO (dir.), *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2007

BERLIN, I., « Two Concepts of Liberty », dans H. Hardy (dir.), *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 166

BLONDEL, É. (dir.), *La Morale*, Paris, Flammarion, 1999

CANTO-SPERBER, M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2004

« Bonheur », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 197

« Platon », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1477

CASTEX, P. G., « L'univers de «La Comédie humaine» », préface, dans *La Comédie humaine*, Balzac, Bibliothèque de la pléiade, vol. 1, Éditions Gallimard, 1976

CASTILLO, M., « Kant », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1023

CHALANOULI, C., *Kant et Dworkin. De l'autonomie individuelle à l'autonomie privée et publique*, Paris, L'Harmattan, 2010

CICERON, *Tusculanes, Livre cinquième. De la vertu*, (Ressources en ligne (au 3 juin 2008) : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/tusc5.htm>)

DENT, N., « Vertu », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 2011

DWORKIN, R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011

Justice in Robes, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press 2006

« Justice for Hedgehogs. Keynote Address », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 469

Law's Empire, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1986

L'empire du droit, Paris, PUF, coll. « Recherches politiques », (trad. franç. E. Soubrenie) 1994

Prendre les droits aux sérieux, Paris, PUF, coll. « Léviathan », (trad. franç. M.-J. Rossignol et F. Limare) 1995

FERRY, L., *Kant. Une lecture des trois critiques*, Paris, Bernard Grasset, 2006

FLETT, J., « Alasdair MacIntyre's Tradition-Constituted Enquiry in Polanyan Perspective » dans *Tradition & Discovery. The Polanyi Society Periodical*, (1999-2000) 26, p. 6. En ligne : <http://www.missouriwestern.edu/orgs/polanyi/TAD%20WEB%20ARCHIVE/TAD26-2/TAD26-2-fnl-pg6-20-pdf.pdf> (consulté le 26 août 2011)

GARDBAUM, S. A., « Law, Politics, and the Claims of Community », (1992) 90 *Michigan Law Review*, 685

GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978

GRAYLING, A. C., « The Birth of a Classic », dans *The New York Review of Books*, April 28, 2011.

GREEN, L., « Legal Positivism », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition)

En ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/legal-positivism/> (consulté le 26 août 2011)

GRIFFIN, J. « Méta-éthique », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1246

GRONDIN, J., *L'herméneutique*, 3^e éd., Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2011

HALDANE, J., « MacIntyre », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1157

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Book III, 1739, en ligne : <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#2H_4_0083> (consulté le 26 août 2011)

HURSTHOUSE, R., « Virtue Ethics », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), en ligne : <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/ethics-virtue/>> (consulté le 26 août 2011)

KANT, E., *Critique de la raison pratique* (1788), (trad. franç. de Jean-Pierre Fessler), Paris, Flammarion, 2003

Fondements de la métaphysique des mœurs. Doctrine du droit (1^{ère} partie) (trad. franç. de A. Philonenko), Paris, Vrin, 1971

Fondements de la métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu (2^{ième} partie) (trad. franç. de A. Philonenko), Paris, Vrin, 1971

Fondements de la métaphysique des mœurs (trad. franç. de Victor Delbos), Dieppe, France, UQAC, 2002 [Resource électronique], éd. En ligne :

http://classiques.ugac.ca/classiques/kant_emmanuel/fondements_meta_moeurs/fondem_meta_moeurs.pdf

KELSEN, H., *General Theory of Law and State*, (trand. ang. de A. Wedberg), New York, Russell and Russell, 1961

KYMLICKA, W., « Communautarisme », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 330

LABARRIERE, J.-L., « Aristote », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 105

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e éd., Paris, Quadrige/PUF, 2010

LLUELLES, D. avec la collab. de J. RINGUETTE, *Guide des références pour la rédaction juridique*, 7^e éd., Montréal, Éditions Thémis, 2008

LYONS, D., « Moral Limits of Dworkin's Theory of Law and Legal Interpretation », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 595

MACEDO, S., « Against Majoritarianism. Democratic Values and Institutional Design », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 1029

MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3^e éd., Notre-Dame Indiana, University of Notre-Dame Press, 2007

Après la vertu. Étude de théorie morale (trad. franç. de Laurent Bury), Paris, Quadrige/PUF, 2006 (1997)

Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues, Chicago, Open Court, 1999

« Hume on “Is” and “Ought” », *The Philosophical Review*, (1959) 68, 451

« Intractable Moral Disagreements », dans Lawrence S. CUNNINGHAM (dir.), *Intractable Dispute about Natural Law*, Notre-Dame Indiana, University of Notre-Dame Press, 2009

Quelle justice? Quelle rationalité? (trad. franç. de Michelle Vignaux d'Hollande), Paris, Quadrige/PUF, 1993 (1988)

« The Claims of After Virtue » dans Kelvin KNIGHT (Dir.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame Indiana, University of Indiana Press, 1998, 69

Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition (Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988), Notre Dame Ind., University of Notre Dame Press, 1990

MALHERBE, M., « Hume », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 868

MINOW, M. et J.W. SINGER, « In Favor of Foxes. Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 903

MISH, F.C. (dir.), *Webster' Ninth New Collegiate Dictionary*, Springfield MA, Merriam-Webster, 1990

NIETZSCHE, F., *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, (trad. franç. de Henri Albert) Paris, Mercure de France, 1901 en ligne :
<http://fr.wikisource.org/wiki/Aurore/Livre_premier> (consulté le 26 août 2011)

Gai savoir, (trad. franç. De H. Albert), Paris, Mercure de France, 1911

Généalogie de la morale, (trad. franç. De EW. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Péniesson), Paris, Flammarion, 1996

The Will to Power, 1883 – 1888, no 767, en ligne :

<<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/nietzsche/nietzsche.php?name=nietzsche.1888.the.will.to.power.03>> (consulté le 26 août 2011)

PERELMAN, C. et L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, (6^e éd.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, Collection de sociologie générale et de philosophie sociale, 1988.

PERREAU-SAUSSINE, É., *Alasdair MacIntyre. Une biographie intellectuelle*, Paris, PUF, 2005

PINKER, S., « The Moral Instinct » *The New York Times Magazine*, 13 janvier 2008

PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique* (trad. franç. D'Émile Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, (ressources en ligne (au 3 juin 2008) : <http://classiques.uqac.ca/classiques/platon/Gorgias/Gorgias.html>)

POJMAN, L. P., *Ethical Theory. Classical and Contemporary Readings*, 4e éd., Belmont CA, Wadsworth, 2002

RIPSTEIN, A. (dir.), *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007

« Introduction. Anti-Archimedeanism », dans Arthur RIPSTEIN, (dir.), *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 1

ROBERT, P., (dir.), *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, 6 v.

Le Grand Robert de la langue française électronique, en ligne : <http://www.lerobert.com/espace-numerique/pro/le-grand-robert-de-la-langue-francaise/fiche-detaillee.html>

Le Petit Robert 2, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993

SAINT-THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, en ligne : http://www.liberius.net/livre.php?id_livre=957

SCHULTZ, B., « Henry Sidgwick », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1782

SHAFER-LANDAU, R., « The Possibility of Metaethics », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 479

SHAPIRO, S.J., « The Hart-Dworkin Debate. A Short Guide for the Perplexed », dans A. RIPSTEIN, *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 22

SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*, London, MacMillan, 1962

SLOANE, R.D., « Human Rights for Hedgehogs? Global Value Pluralism, International Law, and Some Reservations on the Fox », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 975

STAR, D., « Moral Skepticism for Foxes », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 497

TAYLOR, R., « On the Socratic Dilemma », dans Louis P. POJMAN, *Ethical Theory; Classic and Contemporary Readings*, 4e éd., Belmont CA, Wadsworth, 2001.

VOLPI, F., « Philosophie pratique », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1458

WALDRON, J., « A Majority in the Lifeboat », (2010) 90 *Boston University Law Review*, 1043

WICKS, R., « Friedrich Nietzsche », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, en ligne : <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/nietzsche/>>, (consulté le 26 août 2011)

WITTGENSTEIN, L., *Conférence sur l'éthique* (trad. franç. J. Fauve), Paris, Gallimard, Folio plus philosophie, 1971

Philosophical Investigations (trad. ang. D'Elizabeth Anscombe), Oxford, Basil Blackwell, 1953

Tractatus logico-philosophicus, (trad. Franc. De Gilles Gaston Granger), Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1993

WOLFF, F., « Socrate », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1822

WONG, D. B., « Relativisme moral », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4^e éd., Paris, PUF, Quadrige/Dicos poche, 2004, 1661.