

Université de Montréal

Vertus et limites de la critique communautarienne du libéralisme

par Louis-Philippe Caron Lanteigne

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de
maîtrise en philosophie option enseignement au collégial

Septembre 2013

©, Louis-Philippe Caron Lanteigne, 2013

Résumé en français

Ce mémoire traite de la critique communautarienne du libéralisme et se donne deux projets. D'abord, il s'agit de formuler une position de synthèse à partir des travaux des philosophes Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre et Michael Walzer. Cette synthèse s'articule autour de trois axes, soit ontologique, sociale et méthodologique. Le deuxième projet est d'évaluer cette position pour statuer sur son rapport au libéralisme, et, plus précisément, pour déterminer si elle est seulement une critique, une alternative, ou encore un variante à l'intérieur du libéralisme. Il est conclu que le communautarisme est réconciliable avec une certaine forme de libéralisme et que sa critique permet même de l'améliorer.

Mots-clés en français

Mots clés: communautarisme, libéralisme, critique communautarienne, Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, John Rawls, Will Kymlicka, théorie de la justice

Résumé en anglais

In this essay about the communitarian critique of liberalism I seek to reach two goals. First, it is to form a synthesis from the works of philosophers Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre and Michael Walzer. This synthesis is articulated through three axes: ontological, social and methodological. Building on this, my second objective is to assess its relation to liberalism. More specifically, I seek to determine whether communitarianism is merely a critique, an alternative or a variant of liberalism. My conclusion is that communitarianism is reconcilable with a certain form of liberalism and that its critique allows to improve it.

Mots-clés en anglais

Key words: communitarianism, liberalism, communitarian critique, Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, John Rawls, Will Kymlicka, theory of justice

Table des matières

| | |
|--|----|
| Introduction..... | 1 |
| Synthèse des critiques..... | 2 |
| Sommaire..... | 5 |
| | |
| 1. Ontologie et Relations..... | 7 |
| 1.1 Liberté, volonté et rationalité | 7 |
| 1.2 Le dialogisme | 13 |
| 1.3 La communauté du langage..... | 16 |
| 1.4 Conclusion..... | 19 |
| 2. Justice et Vertu..... | 21 |
| 2.1 Le libéralisme et la primauté de la justice | 22 |
| 2.1.1 La justice procédurale | 26 |
| 2.2 Communauté et vertus..... | 29 |
| 2.2.1 Une justice sans vertu?..... | 31 |
| 2.2.2 La justice au détriment de quoi? | 34 |
| 2.2.3 Les vices de la justice..... | 37 |
| 2.3 Un projet positif..... | 39 |
| 2.4 Conclusion..... | 41 |
| 3. La critique méthodologique | 43 |
| 3.1 La pluralité des sphères de justice | 43 |
| 3.2 Dominance et monopole..... | 46 |
| 3.3 Démocratie, relativisme et le rôle du philosophe | 49 |
| 4. La réplique libérale: quel individualisme?..... | 52 |
| 4.1 Ontologie et relations | 53 |
| 4.2 Communauté et arène des individualités..... | 57 |
| 4.3 La justice et puis le reste | 63 |
| 4.4 Biens, redistribution et monopoles | 66 |
| 5. Le libéralisme communautarien..... | 70 |
| 5.1 Le libéralisme et les limites de la neutralité | 72 |
| 5.1.1 L'acceptabilité d'un perfectionnisme léger..... | 79 |
| 5.1.2 Réviser le voile d'ignorance..... | 82 |
| 5.2 Reconnaître la pluralité..... | 85 |
| 5.3 Réconciliation et différends insurmontables | 87 |
| | |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 93 |

À ma Elizabeth

Introduction

La première occurrence du mot « liberté » fut trouvée en Mésopotamie, alors dit « amargi ». Il était alors fréquent de donner ses enfants en esclavage pour payer une dette. Le Roi pouvait éventuellement leur rendre leur liberté, ce qui leur permettait de retourner chez eux. Ceux qui venaient d'être affranchis étaient dits « amargi », ce qui veut littéralement dire « retourner à sa mère »¹. Ce récit détonne avec la conception de la liberté aujourd'hui mise de l'avant. Elle est plus souvent associée avec l'idée qu'une personne puisse se libérer de ses attaches (la famille, par exemple) que l'idée qu'elle puisse retourner à ses racines.

Les tenants du libéralisme sont les défenseurs de cette conception de la liberté comme détachement et se font les avocats de politiques qui s'en réclament. Ainsi, il est important aux yeux de ces derniers que chaque personne ait la liberté d'exprimer son individualité et de mener sa vie comme elle l'entend. Pour ce faire, des droits individuels sont créés. Ces droits ne se limitent généralement qu'à ceux des autres.

L'idée que chaque personne a droit à la liberté et que l'État se doit de la protéger est hégémonique dans les démocraties libérales contemporaines. Malgré cela, il y a discordance au sein de plusieurs philosophies et idéologies sur les questions qui en découlent. Elles offrent des pensées rivales à savoir: quelles libertés sont justifiées et injustifiées; quelle place l'État doit prendre pour les promouvoir; et quelles sont les limites de la coercition et du favoritisme. Ces questions, de surcroît, touchent autant sur des enjeux de redistribution que de reconnaissance, de droits collectifs qu'individuels. Le libéralisme se retrouve ainsi en compétition avec des théories comme le libertarisme, le conservatisme, l'anarchisme et le

¹ Graeber, David (2012), *Debt - The first 5,000 years*, p. 65, Melville House Publishing

socialisme. Les critiques viennent également de courants de pensée qui ne développent pas une vision systémique de la société comme le font ces théories, notamment le féminisme et l'écologisme.

Le communautarisme est généralement classé avec ces derniers. Il est considéré comme une critique du libéralisme et non une théorie alternative rivale. Ayant pris forme dans les années 1980, ses représentants les plus connus sont Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer. Leurs critiques dénoncent une philosophie qu'ils jugent trop individualiste. Il sera largement question de ce que cela implique dans les pages à venir. La remarque initiale sur l'étymologie du mot liberté donne déjà quelques indices à cet égard.

Synthèse des critiques

Comme le fait remarquer Walzer, les critiques communautariennes du libéralisme datent d'il y a longtemps². Les auteurs étudiés ici ne sont pas les seuls qui peuvent être considérés communautariens. Si ce sont eux qui sont retenus, c'est principalement pour trois raisons. Premièrement, leurs écrits à ce sujet partagent une cohérence assez forte malgré quelques divergences. C'est entre autres dû à une deuxième raison: ils critiquent tous le même libéralisme des sociétés occidentales contemporaines et répondent à ses mêmes défenseurs. S'ils ne concentrent pas leurs critiques aussi précisément et systématiquement sur les mêmes auteurs, il est néanmoins juste d'affirmer que leurs critiques respectives peuvent toutes être adressées à certains auteurs libéraux (et parfois libertariens) bien en vue. Troisièmement, chacun des quatre philosophes fait référence aux autres dans ses écrits.

² WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p.6, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

Il y a donc d'emblée des liens et des correspondances entre les auteurs. Ils font d'ailleurs déjà l'objet de livres et d'articles, notamment *Liberals & Communitarians*³. Comme ce travail de rapprochement et de distinction entre MacIntyre, Sandel, Taylor et Walzer a déjà été effectué, il n'est pas des plus pertinents de le faire à nouveau. Il en est donc assez peu question dans ce texte. Le communautarisme est traité ici comme une théorie unie. C'est en fait un projet de ce texte que de construire une synthèse des différents écrits communautariens. Évidemment, il ne faut pas en déduire qu'il y a consensus entre eux sur toutes choses. Cependant, leurs différends ne sont pas plus grands que ceux entre les penseurs libéraux, libertariens, anarchistes ou socialistes.

Pour faire la synthèse des écrits communautariens, les principes généraux communs servent de fondement et les différentes idées qui sont cohérentes avec lui y sont greffées. Le projet n'est pas de créer une synthèse d'idées avec lesquelles les quatre auteurs seraient entièrement d'accord, mais de construire une position qui rassemble les points unanimement partagés et ceux qui peuvent s'y ajouter sans contredire le reste et sans être superflu à l'égard de l'essence de la critique.

Une remarque doit tout de suite être faite: il est question de cohérence du communautarisme, mais Taylor et Walzer ont rejeté l'étiquette «communautariste»⁴. C'est un point important à soulever et il en est plus amplement question en fin de parcours. Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est qu'ils ont tous les deux rejeté l'appellation comme étant une position alternative au libéralisme, mais n'ont pas rejeté les idées y étant associées, au

³ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, second edition, Blackwell Publishing

⁴ WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, Political Theory, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

& TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalism - The Politics of Recognition*, Princeton University Press

contraire. Par souci de concision et pour ne pas alourdir le texte inutilement, il ne sera pas question de cette non-adhésion à l'étiquette communautariste dans les premiers chapitres puisqu'ils ne rejettent en rien ce qu'elle implique. Cette question est plus substantiellement traitée dans le dernier chapitre, là où le statut de la critique face au libéralisme est analysé.

Autre précision importante: le libéralisme critiqué par les communautariens est principalement celui de John Rawls et, plus précisément, celui qui est élaboré dans *A Theory of Justice*. Dans la littérature communautarienne, on y réfère également sous l'appellation « libéralisme déontologique » de même que le « libéralisme du droit »⁵. Il est certain que plusieurs autres philosophes peuvent correspondre aux critiques formulées; Dworkin est probablement l'exemple le plus évident. Concentrer la critique sur Rawls permet de garder les choses un peu plus simples et permet d'avancer dans l'étude sans s'embourber continuellement dans la très vaste littérature qu'a engendrée la pensée de Rawls. Plusieurs textes des communautariens utilisés ne mentionnent pas directement Rawls, ou très peu. Cependant, leurs critiques sont retenues dans la mesure où elles s'y appliquent sans entorse.

Ce mémoire comporte également un deuxième projet. Une fois la position communautarienne de synthèse élaborée, il est question d'examiner son statut par rapport au libéralisme. Est-ce seulement une critique ou aussi une théorie alternative ou une variante à l'intérieur du libéralisme? À ce sujet, il est aussi important d'examiner la position communautarienne que libérale, c'est pourquoi un chapitre est consacré à la réplique des libéraux aux communautariens. Il s'agit, en fin de compte, de statuer sur ce que nous lègue le communautarisme.

⁵ TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalism - The Politics of Recognition*, p. 60, Princeton University Press & SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press

Sommaire

Le premier projet est élaboré dans les chapitres 1 à 3. Qualifions-le de descriptif parce qu'il consiste à décrire ce qu'est la critique communautarienne du libéralisme à travers sa synthèse. Le deuxième projet occupe les chapitres 4 et 5. Dans le quatrième, il est question de rendre compte de la réponse libérale à la critique et, dans le dernier chapitre, de statuer sur le rapport entre communautarisme et libéralisme.

La comparaison entre les descriptions théoriques du communautarisme et du libéralisme s'effectue principalement sur trois axes complémentaires. Le premier est ontologique: quels sont les traits constitutifs de l'humain pertinents pour la philosophie politique; comment expliquer ses agissements, ses désirs et son comportement; quelles sont ses aspirations; et quelle est sa place et son rôle dans la société. Ce premier axe fait l'objet du chapitre 1. Le deuxième axe concerne la dimension politique des communautés humaines: les conceptions et la conjugaison des biens et des vertus dans la société; la place que doit occuper la justice; le rôle des vertus dans le tissu social; les droits et limites de la promotion des conceptions de la vie bonne; et le rôle de la communauté. Ce deuxième point est exploré dans le second chapitre. Le troisième axe est celui de la méthodologie: comment approcher les objets des deux premiers axes; et comment conceptualiser et distinguer les catégories s'y rapportant. Il se trouve au troisième chapitre. Ces trois axes sont complémentaires parce que l'être humain ne peut être compris sans son environnement social et vice versa; les biens et les vertus sont conditionnels à l'humain et les caractéristiques qui lui sont imputées; et la découverte de ce que sont les objets pertinents à la philosophie politique devrait déterminer la meilleure façon d'y réfléchir. Le deuxième chapitre est celui qui prend le plus de place parce

que les questions qui y sont traitées concernent plus directement les enjeux traités par le libéralisme.

Le quatrième chapitre examine la réplique libérale en reprenant les principaux points des trois axes de la critique. Il ne s'agit pas de seulement mesurer la force de leur réponse, mais d'étudier comment les libéraux considèrent la description qui est faite d'eux par les communautariens et comment ils croient que leur théorie peut y répondre ou s'y ajuster. Dans le cinquième et dernier chapitre, les conclusions sont tirées en adoptant une perspective au-dessus de la mêlée. Un regard critique est jeté autant sur la pertinence et la portée de la critique communautarienne que sur la capacité du libéralisme à y répondre

1. Ontologie et Relations

Ce premier chapitre concerne l'étude du premier axe de la critique communautarienne du libéralisme, l'ontologie. Il convient de rappeler qu'elle est exposée ici sans considération pour les réponses et contre-arguments que les libéraux ont formulés. Le portrait communautarien des positions libérales (surtout celui de Sandel qui mise beaucoup sur l'extrapolation d'idées du voile d'ignorance) peut être frustrant pour plusieurs qui n'y reconnaîtront pas l'idéologie qu'ils défendent. Ils pourraient avoir la désagréable impression que des idées leur sont imputées à tort. Nous leur demandons donc de ronger leur frein jusqu'à la fin de la section descriptive.

1.1 Liberté, volonté et rationalité

Comme il l'a été mentionné en introduction, le projet du libéralisme est de garantir la plus grande liberté individuelle possible pour tous de poursuivre ses propres projets et de vivre selon sa conception de la vie bonne et ses valeurs. Si le libéralisme défend cette égale liberté pour tous, c'est qu'il accorde toujours une valeur égale aux différentes sources de réclamations morales, qui elles proviennent des individus eux-mêmes. Un projet de vie ou une conception de la vie bonne a une valeur du fait que c'est une personne dotée d'une personnalité morale qui le formule, tout simplement :

« The capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice. Nothing beyond the essential minimum is required. »⁶

⁶ RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 442, revised edition, Harvard University Press

« Obviously the purpose of these conditions [du voile d'ignorance] is to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice. »⁷

Le contenu de ce qui est défendu n'a donc pas d'importance, tant qu'il n'entre pas en conflit avec les libertés d'autrui. Sur ce point, le sujet et la justification se confondent.

Cette idée contient deux présupposées sujets aux critiques du communautarisme. D'une part, les projets de vie, les conceptions de la vie bonne et les valeurs sont des questions de choix individuels. D'autre part, les individus sont ontologiquement antérieurs aux « choix » qu'ils font à cet égard, donc qu'une personne se conçoit fondamentalement sans référence au contenu de ces « choix ». Les critiques touchent ainsi la sous-estimation, voire la négation, du rôle de la communauté dans la construction de l'identité individuelle et la réduction de ce qu'est fondamentalement cette identité.

Pour le libéralisme rawlsien, pour qu'une personne puisse choisir un projet de vie ou adhérer à des valeurs, quelque chose en elle doit les précéder et lui permettre de les choisir.

Avant le contenu, il y a la capacité :

« It is not our aims that primarily reveal our nature but rather the principles that we would acknowledge to govern the background conditions under which these aims are to be formed and the manner in which they are to be pursued. For the self is prior to the ends which are affirmed by it. »⁸

À partir de cette forte position ontologique, il y a déjà d'importantes implications pour la théorie de la justice libérale. Les choix individuels doivent être respectés autant que possible parce qu'au-delà de leur contenu, c'est l'expression de l'individualité et de la liberté qui sont en jeu. Il en est question plus en détail dans les pages à venir.

⁷ *Ibid*, p. 17

⁸ *Ibid*, p. 560

En quoi cette position est-elle problématique? Les communautariens dénoncent l'individualisme exacerbé qui la sous-tend, de même que la trop belle part faite à la rationalité. La vie humaine, disent-ils, ne peut être envisagée de façon aussi atomisée. La dimension morale qui l'anime n'est pas ainsi réductible. Les libéraux imaginent un être d'abord coupé de tout ce qui lui est extérieur et lui donne ensuite la capacité d'y accéder, mais en gardant toujours une certaine distance; une relation sujet-objet étanche où l'individu n'est jamais qualitativement affecté par son environnement ou ses relations. Les fins mêmes qu'un individu se donne ne peuvent lui être assimilées. Elles ne peuvent être reconnues comme une partie intégrante de ce qu'il est, mais seulement comme une caractéristique de second ordre: « *to grasp as an object of its will the ends it would possess, and hold them as it always must, external to itself* »⁹. C'est là toute la portée d'une affirmation comme celle de Rawls susmentionnée: « *For the self is prior to the ends which are affirmed by it* ».

Ce que Sandel décrit dans un de ses passages les plus connus trouve aussi écho dans le concept de *buffered self* de Taylor. Il désigne l'individu qui dresse une barrière entre lui-même (son *moi profond*, le noyau de son être) et le monde. C'est un concept qui suit une évolution à travers l'histoire. Il implique d'abord, au moyen-âge, une barrière entre l'individu et les forces spirituelles et mystiques. Avec le temps et la réforme protestante, notamment, le phénomène s'est accentué et généralisé jusqu'à ce que l'on connaît aujourd'hui: « *For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from disengaging from everything outside the mind.* »¹⁰ Cette nouvelle posture psychologique et spirituelle engendre des impacts majeurs sur la morale. Non seulement la vie moralement bonne n'est-elle plus pratiquée qu'individuellement (et non plus par la communauté entière), mais ses sources ne sont plus à

⁹ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 57, Cambridge University Press

¹⁰ TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, p. 38, Belknap Press - Harvard University Press

chercher à l'extérieur de soi: « *My ultimate purposes are those which arise within me, the crucial meanings of things are those defined in my responses to them.* »¹¹ Le libéralisme poursuit et exacerbe ce tournant.

Pour Rawls, la relation entre l'individu et ses fins est de nature *volontariste*. L'individu ne découvre pas ses fins et il ne les construit pas non plus. Elles viennent à lui. Il les désire et les choisit seulement; c'est sa volonté qui crée le lien existant entre eux. Les individus ont des désirs et peuvent choisir la façon de les satisfaire parmi les alternatives possibles. Cependant, lorsqu'ils font une introspection pour connaître leurs désirs, leurs valeurs, etc., ils ne peuvent pas avoir accès à un « moi profond », le noyau de leur être n'étant composé que de raison et de volonté. En fait, dans une perspective libérale, la notion d'introspection semble si limitée qu'elle en est quasi superficielle. « *Because this sort of deliberation is restricted to assessing the desires of a subject whose identity is given (unreflectively) in advance, it cannot lead to self-understanding in the strong sense which enables the agent to participate in the constitution of its identity.* »¹² Une fois les volontés manifestées, il incombe seulement à la raison de les évaluer, de trouver les moyens de les satisfaire et de les intégrer à l'existence.

Pour le communautarisme, l'identité fondamentale et première ne s'arrête pas aux deux qualités libérales que sont la raison et la volonté. Le sujet se définit aussi par ses fins et ses relations, mais plus encore, il exerce un pouvoir sur son identité. Il lui est possible, par l'introspection, de prendre conscience en profondeur de son être et de le changer. Plus encore, il est admis que l'idée qu'une personne se fait d'elle-même peut être erronée et qu'elle peut changer pour le mieux. Une telle conception laisse place à une marge indéfinie et des

¹¹ *Ibid*, p. 38

¹² SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 159, Cambridge University Press

frontières plus poreuses entre ce qui relève de l'identité fondamentale d'une personne et ce qui lui y est secondaire.

« *Unlike the capacity for choice, which enables the self to reach beyond itself, the capacity for reflection enables the self to turn its lights inward upon itself, to inquire into its constituent nature, to survey its various attachments and acknowledge their respective claims, to sort out the bounds - now expansive, now constrained - between the self and the other, to arrive at a self-understanding less opaque if never finally fixed, and so gradually, throughout a lifetime, to participate in the constitution of its identity.* »¹³

« *We go inward, but not necessarily to find God; we go to discover or impart some order, or some meaning or some justification, to our lives. [...] It is different and in some ways antithetical to disengagement. Rather than objectifying our own nature and hence classing it as irrelevant to our identity, it consists in exploring what we are in order to establish this identity, because the assumption behind modern self-exploration is that we don't already know who we are.* »¹⁴

Ces capacités de compréhension, de réinterprétation et de réorientation de soi sont possibles grâce à la faculté de *strong evaluation*, une notion que développe Taylor. Il s'agit pour une personne de juger et de remettre en question ses valeurs, ses projets, ses relations. C'est une délibération au sujet de ce qu'une personne est, pas seulement ce qu'elle a ou ce qu'elle veut. Il est ainsi possible de réinterpréter son existence, la réorienter et la contrôler à un degré plus profond que l'ontologie libérale ne peut le concevoir. En fait, la notion même d'identité requiert des *strong evaluations*; c'est ainsi qu'elle se construit et se définit par rapport aux autres interlocuteurs de son monde et aux questions qui l'accablent¹⁵. Cette conception contraste avec celle du libéralisme rawlsien pour qui la compréhension de soi est très limitée, tout simplement parce que ce qui relève proprement du « soi » est minimal et définitivement fixé (une idée qui est aussi explorée par Sandel lorsqu'il évoque le *thin self*).

¹³ *Ibid*, p. 159

¹⁴ TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self*, p. 177-178, Harvard University Press

¹⁵ *Ibid*, p. 29 et 30

Selon Rawls, les désirs apparaissent tels quels aux personnes. Il n'y a pas de travail d'introspection nécessaire pour les saisir.

La liberté de choix que le libéralisme veut à tout prix protéger est mise à mal par ce constat parce qu'il met en évidence que le choix ne représente finalement que l'organisation de la poursuite des désirs. Il n'y a pas de substance morale ou de liberté plus profonde au-delà. Une fois les désirs pris en compte par l'esprit, « *there would seem nothing left for me to choose. I would have still to match my wants and desires, thus ascertained, to the best available means of satisfying them, but this is a prudential question which involves no volition or exercise of will.* »¹⁶ Le choix est minimal, l'introspection superficielle et le volontarisme significativement réduit.

Tout cela mène à une double problématique. D'une part, la description qui est faite du noyau de l'être ne semble pas correspondre à l'expérience morale, à la façon dont les gens sont amenés à prendre conscience des enjeux et des positions s'y rapportant. Et d'autre part, l'alternative libérale aux modèles moraux traditionnels laisse les personnes à elles-mêmes, sans horizon moral. Il n'y a pas de finalité ou d'idéal de vie bonne proposé par la communauté, ni de critère normatif permettant à chacun de faire une réflexion morale sérieuse pour soi. « *Questions of ends are questions of values, and on values reason is silent.* »¹⁷ Aux yeux des communautariens, le libéralisme porte en lui cette contradiction: il faut être neutre devant les valeurs, les horizons de sens et moraux, les projets de vie, les conceptions de la vie bonne, etc., mais pour réaliser cette neutralité, il faut renoncer à ce qui les rend possible, c'est-à-dire la présence d'une communauté qui fournit un cadre moral. Il semble effectivement

¹⁶ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 162, Cambridge University Press

¹⁷ MACINTYRE, Alasdair (2007), *After Virtue*, p. 26, third edition, University of Notre Dame Press

impossible d'aspirer à la neutralité sans compromettre ce qui avait toujours été nécessaire à une vie morale accomplie.

Une des implications de la position divergente du communautarisme est que l'individu ne se définit pas uniquement par la raison et la volonté. Son identité étant empruntée de ce qui lui est extérieur et qui échappe à son contrôle, elle n'est compréhensible qu'en tenant compte des rapports avec ses fins, ses valeurs, son environnement et ses relations humaines. L'identité personnelle est redevable aux relations entretenues, aux dialogues entre elle et son monde.

1.2 Le dialogisme

Le dialogisme, tel qu'élaboré par Taylor¹⁸, a comme idée maîtresse que l'identité personnelle se construit par l'ensemble des relations: relations aux gens, à l'environnement, à l'Histoire, à la culture, à la politique, au travail, etc. Le monde dans lequel évoluent les personnes n'est pas seulement le lieu d'expression de l'individualité, l'instrument de maximisation de ses fins et de ses désirs ou même un objet d'affection. Il est beaucoup plus que cela; il est constitutif de leur identité.

Le dialogisme implique une dynamique entre l'individu et ses communautés, mais ce n'est pas seulement à travers des interactions « concrètes » que leurs relations se manifestent. Par l'entremise de la culture et du langage, la communauté fournit aussi tout un cadre de pensée à ses membres. Une personne porte donc toujours en elle l'empreinte de ses origines et de son parcours. Elle en est partiellement et structurellement définie. Ainsi, les individus, même lorsqu'ils réfléchissent seuls, fonctionnent toujours selon des catégories mentales, des

¹⁸ TAYLOR, Charles (1991), *The Dialogical Self*, p. 304 à 309, in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, édité par David R. Hiley, Ithaca - Cornell University Press, pp. 304-314

références et un langage reflétant leurs origines et le chemin parcouru. C'est, pourrait-on dire, le bagage dont ils ne peuvent totalement se départir.

Pour reprendre l'image de Taylor, une personne se situe toujours dans un espace moral¹⁹. Dans ce dernier se trouve un horizon de ce qu'une personne cherche à atteindre et à éviter; des repères grâce auxquels elle peut se situer dans l'espace et par rapport à l'horizon; des intersections où elle doit distinguer le chemin vertueux de celui qui est vicié. Cet espace est un produit commun où les personnes d'une même communauté se retrouvent, et ce, même si elles n'empruntent pas les mêmes chemins, n'ont pas les mêmes repères et ne perçoivent pas toujours exactement la même chose à l'horizon. Il demeure tout de même le lieu où s'incarne et se développe la vie morale. La métaphore de Taylor correspond à quelque chose de très intuitif puisque la moralité s'expérimente avec autrui et les débats qui l'animent sont menés en groupe selon des termes minimalement partagés. Les gens ont effectivement des impressions d'éloignement ou de rapprochement de leurs idéaux moraux, les associent à des débats sociaux ou des questionnements largement partagés.

Vu la distinction entre l'ontologie communautarienne et libérale, il est normal de retrouver également un différend corollaire à l'égard du rôle que joue la communauté dans la constitution de l'identité²⁰. Si tous deux s'entendent pour dire que la société n'est pas qu'un mal nécessaire et qu'une mise en commun de ressources par l'entremise d'un pacte social pour la sécurité et la prospérité, le différend est tout de même substantiel. Rawls défend une conception sentimentale de la communauté où il est attendu des individus qu'ils participent à

¹⁹ TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self*, p. 25 à 52, Harvard University Press

²⁰ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 161, Cambridge University Press

des associations et fassent leur des fins collectives²¹ parce qu'ils sont attachés à leur communauté et éprouvent de l'affection pour ceux qui en font partie²². Malgré ce présupposé altruiste, Sandel relève que Rawls met de l'avant une conception qui demeure profondément individualiste. En stipulant que l'individuation des sujets est antérieure à toute dynamique sociale (tel que vu dans la section 1.1), la portée de la communauté sur l'identité se limite à une influence sur leurs motivations et ne touche pas le noyau profond de l'être²³. Autrement dit, puisque dans la conception rawlsienne l'individu n'a comme qualités premières fondamentales que des éléments qui n'ont pas de lien direct avec autrui, il est normal que le rôle de la communauté ne soit que secondaire dans la formation des identités individuelles.

Le communautarisme avance pour sa part une fonction constitutive de la communauté. Selon elle, la communauté va au-delà des sentiments pour devenir un mode de compréhension de soi partiellement constitutif de l'identité individuelle²⁴. À la différence d'une conception individualiste, l'identité des personnes prend forme en partie en fonction de leur communauté. Les individus ne se conçoivent pas d'abord indépendamment de leurs communautés et de leurs relations pour ensuite les adjoindre à leur identité comme des objets accessoires et contingents. Les personnes sont, selon le communautarisme, fondamentalement des êtres de relations desquels les liens communautaires ne peuvent être soustraits. Les imaginer sans ces liens, ce n'est pas seulement leur retirer quelque chose qu'ils ont nécessairement, c'est nier ce qu'ils sont réellement: « *community describes not just what they have as fellow citizens but also*

²¹ RAWLS, John, *Fairness to Goodness*, p. 550, *Philosophical Review*, Vol. 84, No. 4 (October 1975), 84, pp. 536-554

²² RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 178, revised edition, Harvard University Press

²³ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 149, Cambridge University Press

²⁴ *Ibid*, p. 150

what they are, not a relationship they choose (as in a voluntary association) but an attachment they discover, not merely an attribute but a constituent of their identity. »²⁵

Ce sont ces relations aux communautés qui permettent de développer le « potentiel spécifiquement humain »²⁶. C'est précisément sur ce point que la thèse de Rawls sur la moralité des agents est contredite. Le communautarisme refuse de prendre l'individu rationnel comme fondement absolu, indépendant et autosuffisant de la moralité: « *men cannot develop the fullness of moral autonomy - that is, the capacity to form independent moral convictions - outside a political structure sustained by institutions of political participation and guarantees of personal independence. »²⁷*

Les communautés peuvent varier en nature. Si deux d'entre elles peuvent parfois difficilement être partagées par une même personne, les gens appartiennent normalement à plusieurs simultanément. Cependant, règle générale, une communauté a une place de première importance pour la formation de l'identité : il s'agit de celle du langage. C'est donc sans surprise qu'elle est l'objet d'une attention particulière du communautarisme.

1.3 La communauté du langage

En raison de son emprise sur la pensée, le langage est souvent, entre autres choses, à l'avant-plan des considérations ontologiques. Dans le cas qui nous intéresse, le langage est de première importance parce que, tel qu'il fut précédemment évoqué, les gens fonctionnent et réfléchissent toujours dans un langage donné. C'est ce qui constitue, en quelque sorte, leur

²⁵ *Ibid*, p. 150

²⁶ TAYLOR, Charles (1990), *Atomism*, p.191, in *Philosophy and the Human Sciences - Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press

²⁷ *Ibid*, p. 198

principal outil intellectuel pour interpréter et intervenir dans leur monde, surtout dans l'espace moral.

Pour le communautarisme, le rôle du langage est celui d'une pierre angulaire qui tient également lieu de démonstration de la justesse du dialogisme. Pour assurer sa cohérence, il a besoin de présenter des modes d'intégration, d'appartenance et de participation aux communautés. Le langage, par son universalité, remplit très bien cette fonction.

Le langage est d'abord inculqué par la famille. Nul ne peut prétendre avoir appris sa langue lui-même²⁸. Le langage se développe en communauté, le plus souvent de façon très organique (par cela, on entend qu'un nouveau terme ou une nouvelle expression est adoptée, relayée et popularisée), parfois plus formellement par les institutions (pensons à l'Office québécois de la langue française, l'Académie française, les dictionnaires, les linguistes, etc.). Quoi qu'il en soit, le langage se réalise et évolue par l'entremise d'une communauté langagière. La communauté, elle, est toujours marquée par la langue (ou les langues) qui l'habite.

Ces considérations mènent au constat que le langage est un terrain d'intersubjectivité. Par la transmission du langage, les parents introduisent leur enfant dans la communauté et lui donnent le statut d'interlocuteur en même temps qu'un nom²⁹. La communauté langagière, malgré ses figures d'autorité, est ainsi constamment soumise à la subjectivité de ses locuteurs qui font et refont leur langue continuellement. Parler de l'intersubjectivité inhérente au langage met en lumière sa dualité. Il n'existe que dans l'esprit des individus, mais n'est rendu

²⁸ TAYLOR, Charles (1990), *Language and Human Nature*, p. 237, in *Human Agency and Language - Philosophical Papers I*, Cambridge University Press

²⁹ *Ibid*, p. 237

possible que par la communauté. La subjectivité de chacun se retrouve et se confronte à celle de tous. Le langage s'y transforme et demeure le dénominateur commun de plusieurs.

La conception du langage du communautarisme contribue à celle d'espace moral parce qu'elle reprend parfaitement les notions de terrain commun pour individus indépendants et d'un produit d'une pluralité de subjectivités. C'est le concept de dialogisme qui s'en trouve donc renforcé.

*« And in so far as our constitutive self-understandings comprehend a wider subject than the individual alone, whether a family or tribe or city or class or nation or people, to this extent they define a community in the constitutive sense. And what marks such a community is not merely a spirit of benevolence, or the prevalence of communitarian values, or even certain 'shared final ends' alone, but a common vocabulary of discourse and a background of implicit practices and understandings within which the opacity of the participants is reduced if never finally dissolved. »*³⁰

La théorie du langage du communautarisme est *expressiviste* et contraste avec celles dites *désignatives*. Ces dernières sont incompatibles avec le dialogisme. Elles ont une volonté d'objectivité qui ne peut se réconcilier avec le concept de transformation organique du communautarisme. Il n'y aurait pas lieu d'avoir un cadre ou un horizon moral pour articuler les valeurs si elles pouvaient être exhaustivement cernées et définies par les termes mêmes qui les désignent. Mais parce que le communautarisme adopte une théorie expressiviste du langage, qui le comprend comme « *subject-related phenomenon* »³¹, il conçoit qu'il n'est intelligible qu'en relation avec ses locuteurs et référents.

³⁰ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p.172-173, Cambridge University Press

³¹ TAYLOR, Charles (1990), *Language and Human Nature*, p. 221, in *Human Agency and Language - Philosophical Papers I*, Cambridge University Press

1.4 Conclusion

Bien que ce portrait de l'ontologie de MacIntyre, Sandel et Taylor aille plus loin que ce qu'ils ont chacun affirmé, l'amalgame de leur position respective ne va pas à l'encontre d'aucune de leurs idées. Plus encore, on y retrouve une cohérence autour de l'idée de relations communautaires signifiantes à l'identité.

L'ontologie rawlsienne frappe l'esprit par sa simplicité logique: pour qu'une personne puisse développer ou intégrer une conception du bien, elle doit d'abord en être distincte et pouvoir exister sans elle. La simple possibilité de changer de conception du bien, de valeur ou de projet semble le confirmer. À ce raisonnement solidement établi, les penseurs du communautarisme ont su opposer une herméneutique phénoménologique beaucoup plus intuitive. En revenant aux conditions de l'existence morale, à son unicité narrative, au contexte de développement du langage et des vertus, aux possibilités d'introspection et aux liens qui structurent la pensée, le communautarisme mise sur quelque chose de plus près de l'expérience « ordinaire ».

En anticipation de la prochaine section, une inquiétude du libéralisme peut tout de suite être abordée: qu'advient-il des droits individuels d'une personne dont l'identité est supposément déterminée par la communauté? Que penser, par exemple, des droits aux libertés religieuses d'un membre d'une communauté *tissée serrée* fortement catholique? En supprimant la prédominance de la volonté et de la raison, ne supprime-t-on pas aussi la prédominance du droit d'exercer sa volonté et sa raison?

Il est vrai que la limitation de droits individuels est une possibilité plus présente dans la théorie communautariste. Non pas qu'elle prenne la chose à la légère, elle y est néanmoins plus ouverte. Mais y a-t-il pour autant un recul des libertés individuelles? Si le libéralisme se

veut le défenseur de celles-ci, sa conception ontologique soulève des doutes sur la nature de la liberté qu'il cherche à protéger. Comme il a été dit, l'ontologie libérale conçoit l'individu comme un être sans ancrage fort: sa volonté, plutôt que de le libérer, le condamne à ses passions présentes et sa raison n'est qu'instrumentale dans la compréhension de ses devoirs et la quête de maximisation utilitaire. « *Within its own terms, the deontological self, stripped of all possible constitutive attachments, is less liberated than disempowered. [...] Where the self is unencumbered and essentially dispossessed, no reason is left for self-reflection to reflect upon.*³²»

De son côté, l'ontologie communautarienne suppose que la limitation de droits individuels au profit de droits collectifs est parfois nécessaire parce que des dimensions de l'individualité sont conditionnelles au statut, à la liberté et à ses relations avec la communauté. Dans cette perspective, pour la liberté des individus, il n'y a pas d'opposition systématique entre les deux types de droits puisqu'elle ne peut se trouver satisfaite uniquement par l'un d'eux. C'est aussi où se dessinent, selon Sandel, les limites de la justice pour le libéralisme: « *As the independent self finds its limits in those aims and attachments from which it cannot stand apart, so justice finds its limits in those forms of community that engage the identity as well as the interests of the participants.* »³³ Ces enjeux sont étudiés plus en détail dans le cinquième chapitre. Ce sont les implications de l'ontologie pour la justice qui font l'objet de la prochaine étape de cette étude.

³² SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p.178 à 180, Cambridge University Press

³³ *Ibid*, LLJ, p. 182

2. Justice et Vertu

Le premier chapitre concernait la critique communautarienne de la conception ontologique du libéralisme. Ce deuxième chapitre porte sur la critique de la théorie de la justice libérale. Il est crucial pour la compréhension du débat de savoir différencier ces deux critiques: ils ne se situent pas au même niveau et leurs enjeux ne sont pas les mêmes. Toutefois, il est tout aussi crucial de savoir où elles s'entrecroisent, de saisir que l'une et l'autre s'engagent mutuellement (bien que partiellement), et qu'il doit donc y avoir un souci de cohérence entre elles.

Alors que la première critique s'articule autour du débat entre l'atomisme libéral et l'holisme communautarien, la deuxième met en jeu la confrontation entre individualisme et collectivisme. Pour prévenir toute confusion, il est à noter que la position prise dans un de ses deux débats n'entraîne pas nécessairement l'adoption d'une position dans l'autre. Toutes les combinaisons sont théoriquement possibles. C'est la relation entre les positions ontologiques (holisme et atomisme) et sociales (individualisme et collectivisme) qui est sujette à variation dans ses justifications¹.

Ce croisement des débats et des enjeux a déjà semé beaucoup de confusion par le passé. Comme le souligne Taylor, plusieurs libéraux ont répondu à la critique ontologique de Sandel par une défense de leur théorie de la justice². Il est donc impératif dans ce chapitre-ci de bien départager les idées et de faire les liens seulement là où ils sont significatifs et justifiés.

¹ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 185, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

² Ibid, p. 182

2.1 Le libéralisme et la primauté de la justice

D'entrée de jeu, il importe de rappeler que la critique communautarienne de la théorie de la justice libérale n'est pas dirigée contre la logique interne de son argumentaire. La structure de l'édifice érigé est bien solide. C'est plutôt le terrain sur lequel les fondations ont été établies qui n'est pas assez solide. Qu'est-ce à dire? Le libéralisme est miné par des barrières qui ne sont pas pratiques, mais conceptuelles. Le problème réside *dans l'idéal lui-même*³. Il faut respecter les étapes analytiques et ne pas précipiter les choses. La théorie de la justice du libéralisme rawlsien consiste en un projet de justice pour la société. Rawls s'applique exhaustivement à détailler ce qu'est pour lui cette justice, mais quand est-il de la société? Qu'est-elle pour lui?

Ici, il faut faire le premier lien entre l'ontologie et la théorie de la justice. S'inspirant de l'atomisme, Rawls affirme que la société doit être considérée comme une association⁴. Cette prise de position est tout à fait logique. Les individus, dans l'ontologie libérale, sont conceptuellement distincts et indépendants, malgré qu'ils vivent en constante relation les uns avec les autres. Il faut donc un terme qui permet à la fois de témoigner de l'atomisme inhérent à l'identité personnelle, tout en rendant compte de la dimension sociale de l'existence.

Une des conséquences d'assimiler la société à une association est de faire de la justice la première vertu sociale. Quand différents partis entrent en association, ils n'ont pas besoin de s'entendre sur leurs motivations personnelles, mais plutôt sur les fins qu'elle sert et les résultats qu'elle doit produire afin de régler ses modes et ses paramètres. La société est alors

³ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 1, Cambridge University Press

⁴ RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 30, revised edition, Harvard University Press

un moyen, leur *instrument collectif*⁵. Rawls admet cette dimension, mais y ajoute les fins partagées et la coopération comme biens sociaux puisque les gens ont aussi des intérêts convergents⁶. Le succès de l'association est évalué selon ce que les participants en tirent. Il y a deux façons d'y arriver: évaluer où l'on en est par rapport à où l'on en serait s'il n'y avait pas d'association (état de nature, autarcie, anarchie) et évaluer ce qui est obtenu de cette association par rapport aux autres qui y participent.

Comme l'association qu'est la société a pour fin une vie meilleure (plus de liberté, plus de prospérité, plus de sécurité, etc.), il est normal que chacun désire s'assurer d'y trouver son compte en matière de (re)distribution de la richesse et de liberté, notamment. Ainsi, les institutions se doivent d'abord d'être justes pour légitimer et réaliser le projet d'association qu'est la société, sans quoi les participants n'ont pas de raison d'y maintenir leur adhésion. L'association, par définition, n'est possible que par le consentement des partis. Pour l'obtenir, la société doit établir un fonctionnement juste où chacun est dans une meilleure posture que s'il l'avait refusée et où tous sont considérés comme des membres à part entière plutôt qu'un moyen de satisfaire une association dont ils sont exclus (des riches et puissants ou d'un groupe ethnique particulier, par exemple).

Autrement dit, la société pensée comme association doit absolument être juste envers tous parce qu'elle dépend de la participation de tous pour exister (ou d'une très forte majorité, à tout le moins). Pour réaliser cette justice, les avantages que procure l'association doivent s'étendre à tous ceux qui la rendent possible et qui y participent. Ces avantages sont de natures

⁵ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 186 à 188, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press & *Atomism*, p. 187, in *Philosophy and the Human Sciences - Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press

⁶ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 148, Cambridge University Press

diverses, mais touchent principalement la production de richesses matérielles, la liberté d'action et la reconnaissance identitaire. Élaborer les règles de justice, c'est donc trouver les conditions qui font qu'il est rationnel pour un individu de participer à l'association. Le projet de Rawls peut donc être compris comme la création d'une structure pour la société telle qu'elle obtient le consentement de tous ceux qui y vivent. Une fois ce projet réalisé, la pleine participation et la conformité à la société deviennent le choix rationnel:

« Consider any given person in a well-ordered society. He knows, I assume, that institutions are just and that others have (and will continue to have) a sense of justice similar to his, and therefore that they comply (and will continue to comply) with these arrangements. We want to show that on these suppositions it is rational for someone, as defined by the thin theory, to affirm his sense of justice. The plan of life which does this is his best reply to the similar plans of his associates; and being rational for anyone, it is rational for all. »⁷

Ainsi, l'altruisme ou l'attachement à sa communauté n'y jouent pas de rôle. Il n'est pas question d'offrir à quiconque quoi que ce soit pour des raisons humanitaires ou de mérite, mais plutôt de créer des conditions telles que même l'intérêt égoïste y trouve son compte⁸.

Cette conception de la société comme association contraste bien entendu avec celle du communautarisme. Il lui est inconcevable d'assimiler la société à une association parce que cela présuppose, au moins théoriquement, que ceux qui y participent y entrent et l'acceptent. C'est tout à fait contraire à son idée que la société nous forme et nous socialise (pardonnez cette vérité de La Palice) pour y fonctionner et, jusqu'à un certain point, pour la reproduire. Il n'y a pas de moment zéro où les partis, les gens, s'entendent pour fonder une société. Bien sûr, Rawls sait que les gens naissent dans des sociétés déjà établies et qu'ils n'entrent pas en association comme on fonde une coopérative. Malgré cela, sa théorie ne rend pas compte des

⁷ RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 497, revised edition, Harvard University Press

⁸ *Ibid*, p. 497-98

raisons qui poussent les gens à continuer à vivre en société. Elle ne considère pas non plus que ces raisons sont le produit de la société elle-même, que ce qu'ils en attendent et ce qu'ils lui offrent en est aussi le produit, et qu'il en va de même pour ce qui y est considéré comme juste ou un objet de la justice. Bref, ce qui est problématique de l'abstraction rhétorique de Rawls, c'est qu'elle implique la négation d'une des conditions de la justice: des humains capables de la conceptualiser, de lui donner ses formes et ses catégories, de concevoir les rôles à incarner.

Pour que l'argumentaire de la position originelle et l'idée d'association fonctionnent, Rawls suppose que, préalablement à toute chose, ceux qui y participent sont des « *moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, on a sense of justice.*⁹ » Mais la justice n'est-elle pas intelligible qu'à partir d'un cadre moral? Et un «système de fins» ne se crée-t-il pas qu'à partir d'expériences sociales et dans une perspective narrative? Ces questions s'avèrent cruciales pour la critique communautarienne. Avant de les aborder directement, il faut d'abord comprendre en substance le rôle de la justice dans le libéralisme rawlsien et les critiques qu'en ont fait les communautariens. De la même façon que l'ontologie est déterminante pour définir les relations entre les fins individuelles et la communauté, la représentation conceptuelle de la société est déterminante pour définir les relations entre individus.

La primauté de la justice se comprend de deux façons dans le libéralisme rawlsien. D'une part, il s'agit d'affirmer que la justice a suprématie sur les autres intérêts, qu'ils soient politiques, moraux, économiques, etc. L'aspiration à ses autres intérêts ne permet pas de briser le contrat social, de perpétrer une injustice contre un membre ou un groupe de la société par leur instrumentalisation ou pire. D'autre part, sa primauté implique que la justice est

⁹ RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 11, revised edition, Harvard University Press

épistémologiquement indépendante des conceptions du bien et que c'est elle qui les encadre et qui détermine leurs limites, et non l'inverse¹⁰. Les réflexions qui mènent aux principes de justice, aux lois, aux politiques publiques, etc. se produisent sans égard aux conceptions de la vie bonne ou toute autre considération particulière aux individus. Encore plus, elles doivent s'effectuer en vue de garantir la possibilité d'une pluralité de fins individuelles et exclusives.

Encore une fois, il y a similarités entre l'argumentaire pour la conception de l'être atomisé et celui pour la primauté de la justice. C'est un second lien entre ontologie et théorie de la justice. Il est autant crucial d'avoir un « soi » détaché de ses attributs et accidents que d'avoir un concept de justice détaché des particularités sociales et culturelles: « *a radically situated subject is inadequate to the notion of the person in the same way a standard of appraisal thoroughly implicated in existing values is inadequate to the notion of justice*¹¹ ». Pourquoi donc? Parce que l'être humain a toujours des caractéristiques essentielles et fondamentales qui exigent de la société une protection absolue. Il en va de la légitimité de son existence. Ces caractéristiques ne sont pas contingentes, mais leurs manifestations le sont. Il faut donc toujours protéger les mêmes caractéristiques humaines, malgré qu'elles impliquent une multitude de réalisations concrètes possibles. C'est cette protection que ne peuvent garantir le conséquentialisme et le téléologisme, ce qui explique les attaques que Rawls dirige à leur endroit.

2.1.1 La justice procédurale

Pour réaliser cette ambition d'une justice indépendante et première, il est nécessaire de créer un *Punctum Archimedes*: une position objective et distante à partir de laquelle peut être

¹⁰ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 2-3, Cambridge University Press

¹¹ *Ibid*, p. 21

jugée la structure de base de la société¹². Il permet une distance et une impartialité qui préservent la justice des autres biens particuliers (téléologisme) ou des intérêts du plus grand nombre (conséquentialisme)¹³. C'est à ce moment qu'intervient le voile d'ignorance.

La création du *Punctum Archimedes* représente un défi de taille. Il faut trouver ce qui peut se situer au-dessus des contingences de l'existence humaine et sociale, tout en engendrant des principes de justice applicables à la structure de base. Il faut également éviter toute métaphysique qui entrainerait inévitablement une part de téléologisme, en plus d'une autre d'arbitraire¹⁴.

Le voile d'ignorance répond à ces exigences par l'équilibre entre ce que ses participants savent et ce qu'ils ne savent pas. En ne sachant rien de leur identité et de leur position dans la société à laquelle ils réfléchissent, ils ne peuvent désavantager un groupe de gens au bénéfice d'un autre, contrant ainsi les excès de l'utilitarisme (sans parler de l'égoïsme). En étant dans cette situation, ils n'ont pas de conception métaphysique ou religieuse ou encore un projet de vie à défendre, ce qui prévient le téléologisme. Cependant, ils savent certaines choses puisqu'ils ont une conception minimale du bien (*thin theory of the good*). Cela leur permet d'introduire dans la structure de base de la société les deux principes de justice qui garantissent les biens premiers et de bénéficier, au moins minimalement, de l'association. Par ce processus, les participants établissent ce qui est dans l'intérêt de tous et, ainsi, ce qu'est l'intérêt commun. C'est-à-dire ce qui est dans l'intérêt de toute personne rationnelle et duquel découlent les principes de coopération sociale¹⁵.

¹² *Ibid*, p. 21

¹³ *Ibid*, p. 18 et 19

¹⁴ *Ibid*, p. 119-120

¹⁵ *Ibid*, p. 25

C'est donc un processus de pure rationalisation qui permet d'encadrer les fins et croyances incommensurables et, parfois irrationnelles. Puisqu'il se fait sans présupposé à leur égard, il lui est possible de rester neutre. Il en va de même pour les deux principes de justice. Ils ne s'engagent pas en faveur d'une conception de la vie bonne ou d'un groupe de personnes particulier. Ils ne représentent que les conditions pour une acceptation rationnelle de l'association.

Pour que les principes de justice protègent efficacement les droits et libertés, ils ne peuvent être affirmés en vertu d'une vision particulière de la vie bonne. Ils ne seraient plus neutres dans ce cas et favoriseraient le bien de certains au détriment de celui d'autres. La justice procédurale permet de préserver quelque chose d'antérieur aux principes de justice et aux droits et libertés pour les garantir. Ainsi, elle ne les laisse pas à la merci des contingences et des rapports de force¹⁶. « *As the self is prior to the ends it affirms, so the contract is prior to the principles it generates.* »¹⁷ Le voile d'ignorance représente ce à quoi les principes de justice doivent se rapporter pour être mis à l'épreuve. Le processus est donc aussi un test. C'est une éloquente démonstration de la priorité du juste sur le bien et de la force que Rawls veut donner à l'idée que l'association doit profiter à tous pour être légitime¹⁸.

L'idée maîtresse derrière la réflexion de Rawls est extrêmement féconde: plutôt que de réfléchir directement aux principes de justice, il faut réfléchir au processus par lequel il serait possible de les énoncer, de sorte que quiconque se soumet à la même démarche en arrive aux mêmes conclusions, peu importe ses croyances, ses valeurs, ses fins et ses intérêts propres.

¹⁶ *Ibid*, p. 156

¹⁷ *Ibid*, p. 120

¹⁸ *Ibid*, p. 155

« *The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory.* »¹⁹

« [...] *Pure procedural justice obtains when there is no independent criterion for the right result: instead there is a correct or fair procedure such that the outcome is likewise correct or fair, whatever it is, provided that the procedure has been properly followed.* »²⁰

Si les principes de justice qui résultent du voile d'ignorance sont purement rationnels, est-il justifié de parler d'un accord entre les participants? Il est certain qu'il semble inutile de parler de dialogue ou de négociation, puisque chacun arrête son choix sur ce qui lui semble le plus avantageux. Il est tout de même permis de parler d'un accord entre les participants. Toutefois, il ne s'agit pourtant pas d'« arriver à un accord ». Il faut plutôt entendre le terme au sens d'« être en accord », comme on peut l'être avec un théorème mathématique. De toute manière, comment est-ce que des gens dans la même position, voulant la même chose, disposant des mêmes informations et des mêmes moyens cognitifs pourraient être en désaccord? Cette dernière considération ne fait qu'accentuer le rationalisme et l'individualisme opérant dans la justice procédurale du voile d'ignorance.

2.2 Communauté et vertu

Le libéralisme rawlsien défend ses positions en toute logique et cohérence depuis son ontologie atomiste jusqu'à la justice procédurale. Les positions du communautarisme ont une progression similaire. Son point de départ, l'ontologie holiste, a déjà été traité dans le premier chapitre. Il est maintenant temps de voir où mène sa réflexion lorsqu'il s'agit de critiquer la théorie de la justice rawlsienne.

¹⁹ RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, p. 136, revised edition, Harvard University Press

²⁰ *Ibid*, p. 86

La différente ontologie du communautarisme le mène tout d'abord à considérer la société comme une partie constitutive de l'identité de ses membres et comme une matrice conceptuelle intersubjective qui leur est commune. La société ainsi considérée ne leur est pas extérieure et ne peut être réduite à un objet de possession ou d'adhésion comme l'association²¹. C'est une conception beaucoup plus organique de la société. Ainsi conçue, elle jouit d'une certaine indépendance des individus qui la composent. Est-ce épistémologiquement problématique de concevoir la communauté indépendamment de ses membres? Peut-être, mais ce ne l'est pas plus que de concevoir la justice en société sans égard aux sentiments et dispositions des individus²².

Cette vision de la société contraste donc avec celle de l'association défendue par Rawls. La première différence à relever est que, dans cette perspective, le lien entre les gens et la société n'est pas que celui des libertés accordées ou refusées et des politiques favorables ou défavorables à leurs valeurs, conception de la vie bonne, projet de vie, etc. La société est, entre autres, le lieu de leur élaboration et leur conceptualisation. C'est aussi là qu'ils deviennent désirables et valables. C'est dans cette matrice que les idées se forment (toujours en relation avec autrui) selon un héritage particulier et un horizon de possibilités²³. L'association, au contraire, suppose que les gens ont déjà formé, avant toute socialisation, leurs idées à ce propos. Même en interprétant Rawls plus généreusement, il demeure problématique que les valeurs, les projets et autres pensées constitutives ne peuvent être évalués d'une façon autre qu'utilitaire.

²¹ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 150, Cambridge University Press

²² *Ibid*, p. 173-174

²³ MACINTYRE, Alasdair (2007), *After Virtue*, p. 220-221, third edition, University of Notre Dame Press & TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self*, p. 21, Harvard University Press

La communauté fournit les standards, les normes et autres repères permettant d'évaluer les valeurs, projet de vie, conception de la vie bonne. Le concept d'espace moral introduit au premier chapitre vient appuyer cette idée de l'indissociabilité de la communauté et de la vie morale. La matrice conceptuelle intersubjective commune à une société ne peut être soustraite des débats de société et de la manière de penser les relations et le rôle des différents acteurs. Il est donc difficile d'imaginer comment l'exercice du pouvoir ne peut s'en trouver affecté, que ce soit dans les différentes sphères de l'État ou dans la création et le fonctionnement des institutions.

2.2.1 Une justice sans vertu?

Le rejet de Rawls d'une conception plus organique de la société va de pair avec son appréciation déficiente des fonctions de la communauté et des liens entre les personnes. Le péché de l'utilitarisme concernant la distinction des personnes correspond à celui de Rawls à propos de ce qui unit les gens. Négligeant ainsi la dimension communautaire et, de ce fait, la matrice conceptuelle commune, Rawls ne rend pas justice (sans mauvais jeu de mots) à ce que représentent les conceptions du bien qui y existent. Ces dernières ne sont pas que structurantes pour les individus, mais elles sont également des vecteurs de cohésion sociale. Les conceptions générales de la vie bonne (dévouement religieux, sacrifice pour la patrie, *self-made man*, faire de sa vie une oeuvre d'art, etc.) permettent à chacun de se situer par rapport à des standards sociaux, orientent les politiques publiques et façonnent la culture²⁴.

En fait, Rawls se trouve à récupérer la vision du bien de l'utilitarisme. Il n'est alors pas surprenant qu'il se retrouve dans une position inconfortable: favoriser au maximum la liberté

²⁴ MACINTYRE, Alasdair (2007), *After Virtue*, p. 192, third edition, University of Notre Dame Press

individuelle de choisir pour soi, tout en diminuant au minimum l'importance de ce qui donne sens à ces choix et permet leur pleine réalisation.

« If utilitarianism fails to take seriously our distinctness, justice as fairness fails to take seriously our commonality. (...) Given a conception of the good that is diminished in this way, the priority of right would seem an unexceptionable claim indeed. But utilitarianism gave the good a bad name, and in adopting it uncritically, justice as fairness wins for deontology a false victory. »²⁵

En effet, il est passablement incompréhensible que Rawls adopte une conception aussi réduite du bien alors que son projet mise autant sur l'importance de sa réalisation. Par contre, il serait tout aussi incompréhensible qu'il partage la conception communautarienne du bien étant donné sa vision de la société comme association.

Rawls ne nie pas entièrement l'importance des communautés pour autant. Il leur concède un rôle et une fonction. C'est plutôt leur aménagement dans la structure de base de la société juste qui est problématique. Il ne s'oppose pas aux communautés, mais le rôle qu'il leur concède ne reflète pas celui constitutif de l'existence, comme le fait le communautarisme²⁶. Ce manque de considération mène à un traitement inadéquat. De la même façon que la justice comme équité nécessite plus que des citoyens justes, pour qu'une communauté existe, il faut plus que de bons sentiments et des buts partagés par ses membres. Les institutions, les lois et autres piliers d'une communauté doivent également refléter cette dimension: *« community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants' plans of life. »²⁷*

²⁵ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 174, Cambridge University Press

²⁶ *Ibid*, p. 173-174

²⁷ *Ibid*, p. 173

Les communautés se perpétuent notamment à travers leurs traditions. Y participer, s’y rapporter ou simplement les reconnaître comme réalité commune permet une identification historique et sociale des membres. Cela ne veut évidemment pas dire qu’il faut les accepter passivement²⁸. En fait, le débat est souvent inhérent aux traditions. Débattre d’une tradition, c’est encore en reconnaître l’existence. Ces traditions assimilées à une perspective historique et sociale plus large offrent des standards à partir desquels les vertus peuvent être appréciées. Plus encore, la raison pratique y trouve des assises sur lesquelles s’exercer.

Il est certain que le rôle des communautés et des traditions est vu différemment du moment où les institutions deviennent l’arène des intérêts particuliers plutôt que les gardiennes d’un bien commun. Les communautés sont alors elles-mêmes des arènes ou une coalition d’intérêts individuels dans une arène plus grande²⁹. Le rôle du politique n’est plus de favoriser ce qu’il croit être bien ou une pratique appartenant à la vie bonne, mais d’arbitrer les différentes réclamations individuelles.

C’est un fait que déplore le communautarisme. Les institutions ne sont plus les gardiennes ou les promotrices de ce qui est jugé bien ou vertueux. Elles tentent au contraire de contenir les pratiques qui s’en réclament au nom du droit de choisir, notamment. Elles n’offrent plus de standard ou même d’incitatif au perfectionnement personnel. Les institutions sont pourtant nécessaires à l’épanouissement et le maintien des pratiques, elles-mêmes nécessaires au développement des vertus³⁰. Que reste-t-il des conditions de développement des vertus après la *neutralisation* des institutions?

²⁸ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 90, second edition, Blackwell Publishing

²⁹ MACINTYRE, Alasdair (2007), *After Virtue*, p. 195, third edition, University of Notre Dame Press

³⁰ *Ibid*, p. 194

Il est vrai que l'engagement de l'État pour une communauté et l'abandon de sa neutralité représentent presque automatiquement une perte de liberté négative. C'est un obstacle qui se dresse pour tous ceux vivant en marge de ladite communauté et qui plus est détonne avec ce que la modernité (*Les Lumières*) a défendu. C'est pourquoi « on peut maintenant rejeter ou discréditer les contraintes extérieures » beaucoup plus facilement qu'auparavant³¹. Le processus menant à un certain affranchissement individuel a été vécu comme une véritable libération pour des masses de gens. Mais de ne plus lier moralement les personnes à des normes extérieures a aussi eu son pendant négatif, soit *le malaise de la modernité*. Ce dernier consiste en « un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société »³². Ce phénomène est accompagné de la montée impériale de la raison instrumentale sous laquelle les sources de satisfaction ne sont qu'individuelles et les relations ne sont que « purement instrumental[es] »³³. Bien entendu, on ne peut imputer tout le malaise de la modernité à Rawls ou sa théorie de la justice. Il s'agit plutôt de montrer les liens entre les fondements de sa réflexion et des problèmes moraux qui nous accablent aujourd'hui.

2.2.2 La justice au détriment de quoi?

Critiquer le libéralisme pour son manque d'engagement dans la protection des traditions par l'entremise des institutions peut mener à une certaine confusion, simplement parce que le libéralisme aspire à cette neutralité. Ses défenseurs peuvent rétorquer que les citoyens d'une même société ont des conceptions différentes de la vie bonne, de ce qui est

³¹ TAYLOR, Charles (2008), *Le Malaise de la Modernité*, p. 65, Les éditions du Cerf, Paris

³² *Ibid*, p. 12

³³ *Ibid*, p. 66

vertueux, de ce que sont les bonnes valeurs, etc., et il n'y a pas de raison pour que l'État prenne parti. Cependant, la prétention à la neutralité revient à une prétention de justice: les institutions restent neutres pour être justes. Or, il n'existe pas de conception neutre de la justice: « *the price of one person or group of persons receiving justice is always paid by someone else. Neither principle is socially or politicaly neutral.* »³⁴

Différentes théories de la justice offrent des arguments rationnels incommensurables. Les justifications qu'elles emploient se fondent sur des prémisses contingentes ou incertaines et prennent donc nécessairement parti dans des débats qui ne font jamais de vainqueurs. Dans le cas de Rawls, son expérience de pensée favorise les besoins présents et l'équité au détriment du mérite et de la communauté, ce qui est loin d'être sans conséquence. Par la priorité épistémologique de la justice et de l'individu sur la collectivité, Rawls identifie des intérêts individuels libres de considération morale et sociale. En procédant ainsi, les enjeux moraux et sociaux souffrent inévitablement d'une importante distorsion, voire d'occultation. D'ailleurs, le voile d'ignorance suppose que les individus d'une même société sont nécessairement en désaccord sur les enjeux moraux, comme s'ils s'étaient regroupés par cause d'un naufrage sur une île déserte³⁵.

La neutralité du voile d'ignorance est donc mise à mal. Rawls prétend que cet exercice de justice procédurale permet une neutralité parfaite parce qu'il échappe à toute considération téléologique, utilitariste ou égoïste; qu'il est le seul produit de la rationalité humaine; et n'a comme orientation que de trouver ce qui est acceptable pour tout membre de la société. Le communautarisme ne le voit pas du même oeil. Il considère que l'expérience de pensée de Rawls, qui supprime des dimensions fondamentales de l'existence humaine, tire des

³⁴ MACINTYRE, Alasdair (2007), *After Virtue*, p. 246, third edition, University of Notre Dame Press

³⁵ *Ibid*, p. 250

conclusions inacceptables pour ceux qui ne sont pas sous le voile d'ignorance (c'est-à-dire tout le monde, toujours). « *I take it not only that a rational agent in some such situation as that of the veil of ignorance would indeed choose some such principles of justice as Rawls claims, but also that it is only a rational agent in such a situation who would choose such principles.* »³⁶

Le problème n'est pas la neutralité des participants du voile d'ignorance en soi. Ce qui cloche, c'est plutôt la conception de la société qui n'est pas neutre, qui n'est pas *réaliste*. Et c'est d'autant plus problématique que cette conception a un impact majeur. Effectivement, les participants réfléchissent à la société comme s'il s'agissait d'une entreprise coopérative n'ayant pour but que des avantages individuels autrement inatteignables. Ils ne sont pas liés les uns aux autres, comme si le désintéret mutuel était une posture plus neutre que la bienveillance³⁷. Ainsi, il est attendu que les fins de chaque individu lui soient essentiellement propres et que leur coïncidence avec celles d'autrui soit un heureux hasard. Rawls donne donc un différent degré d'importance métaphysique à deux constats sur l'être humain. « *He regards the plurality of and separateness of persons as an aspect of the fundamental nature of human subjectivity [...] but he regards any actual coincidence of their chosen ends as at best a happy fact about their circumstances.* »³⁸

En plus des critiques sur les orientations de la procédure, le communautarisme remet aussi en doute le déroulement de la délibération. Peut-elle vraiment s'exercer sans rapport à une compréhension commune et partagée? Quelles rationalité et objectivité peuvent exister sans un cadre de références substantielles commun (sans espace moral commun, dirait

³⁶ *Ibid*, p. 247

³⁷ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 48, second edition, Blackwell Publishing

³⁸ *Ibid*, p. 49

Taylor)? Les principes de redistribution dans la théorie de la justice de Rawls sont élaborés sur la base des besoins de chacun, mais qu'en est-il du mérite? Qu'est-ce que cela annonce pour les vertus des citoyens et des institutions³⁹ ?

Par souci de clarté, précisons que le problème n'est pas que l'expérience de pensée est irréaliste ou ne représente pas toute la complexité de l'existence humaine et communautaire. La procédure est la cause et non l'effet. Le reproche est plutôt que les conclusions qui en découlent sont mal adaptées aux communautés et aux humains puisqu'elles font abstraction de ce qui est fondamental. Une expérience de pensée irréaliste n'est pas problématique en soi, évidemment.

2.2.3 Les vices de la justice

Donner une priorité absolue à la justice a pour justification première, sans surprise, de contrer l'injustice. Ce n'est cependant pas tout qui peut ainsi être contré. En effet, il existe d'innombrables types de relation entre humains qui ne sont pas régis par la justice (procédurale ou autre), mais qui ne sont pourtant pas jugés viciés. Ces relations ne sont pas *injustes* pour autant.

La justice s'avère souvent vertueuse et souhaitable parce qu'elle vient pallier l'absence d'autres vertus. Mais qu'en est-il lorsqu'elle vient, non pas pallier, mais se substituer à une autre vertu? Une relation peut-elle être injuste parce qu'un des partis donne volontairement davantage que sa *juste part* par bienveillance ou générosité? Cette interrogation ne remet pas en question l'importance de la justice, mais seulement l'idée qu'elle doit prédominer sur tout.

³⁹ *Ibid*, p. 95

Une personne empreinte de patriotisme est liée à ses concitoyens par des sentiments d'altruisme et d'amour qui peuvent la mener beaucoup plus loin qu'un souci de justice dans le don de soi, l'abnégation et le dévouement à sa communauté. Ce patriotisme devrait-il être remplacé par la justice qui lui demanderait d'en faire moins? Paradoxalement, substituer l'attachement à une communauté constitutive de l'identité à un pacte permettant un traitement équitable de tous n'est pas garant d'une maximisation des biens premiers que Rawls veut défendre plus que tout.

Est-il alors possible que la justice, lorsqu'elle réduit le bien que les gens se donnent entre eux, ne soit plus une vertu, mais un vice? En acceptant que la justice n'ait pas toujours priorité sur tout, il est admis qu'une personne puisse *devoir* plus que ce que la justice exige ou permet⁴⁰. Encore une fois, la justice elle-même n'est pas remise en question, mais son rôle hégémonique sur toute autre considération.

Il y a une seconde problématique avec la priorité absolue de la justice qui se manifeste dans les sociétés « de droits ». Par ce terme, il faut entendre les sociétés où les droits (garantis par la loi) sont absolus, mais où les obligations envers la société qui les permet ou l'appartenance à cette dernière⁴¹ ne le sont pas. La problématique est qu'une société où les libertés individuelles de chacun sont garanties (comme le veut la théorie de la justice de Rawls) ne peut se créer sans que ses citoyens luttent pour son avènement et veillent à son maintien. Ces conditions ne peuvent être remplies sans un sentiment d'appartenance et un sens du devoir (qui n'est pas nécessairement inscrit dans les lois ou énoncé formellement).

⁴⁰ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 179, Cambridge University Press & TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 188, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

⁴¹ TAYLOR, Charles (1990), *Atomism*, p. 188, in *Philosophy and the Human Sciences - Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press

« *The free individual or autonomous moral agent can only achieve and maintain his identity in a certain type of culture, some of whose facets and activities I have briefly referred to. But these and others of same significance do not come into existence spontaneously each successive instant. [...] The free individual of the West is only what he is by virtue of the whole society and civilization which brought him to be and nourishes him [...] all this creates a significant obligation to belong for whoever would affirm the value of this freedom; this includes all those who want to assert rights either to this freedom or its sake.* »⁴²

La théorie de la justice de Rawls est instrumentale à la protection de certaines fins ultimes qu'est la protection de droits et libertés. Si elles sont ultimes, c'est qu'il considère que la rationalité et l'individualité des personnes sont les faits fondamentaux à partir desquels la structure de la société doit être élaborée. Elles ont des capacités qui justifient une protection absolue. Les communautariens diraient qu'il y a plus que des capacités et qu'il y a des vertus et des biens propres à une communauté. Les deux camps s'entendent cependant pour dire qu'une société devrait offrir une protection à ses citoyens pour qu'ils puissent y exercer des capacités en lien avec la liberté. Or, il est incohérent d'affirmer qu'un certain type de société est supérieur et plus désirable que d'autres pour des raisons fondamentales, tout en rejetant que les gens qui en bénéficient aient des obligations à son égard. Les droits ne peuvent primer tout sans les devoirs qui les rendent possibles et qui les protègent⁴³.

2.3 Un projet positif

À ce point-ci, il est entendu que le communautarisme souhaite former une société reflétant davantage les conceptions, les valeurs et les projets partagés, ainsi que mettre de

⁴² TAYLOR, Charles (1990), *Atomism*, p. 205-206, in *Philosophy and the Human Sciences - Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press

⁴³ *Ibid*, p. 197-98

l'avant l'importance des vertus. Mais est-ce suffisant pour en faire un projet politique au même titre que le libéralisme? Autrement dit, ce que le communautarisme propose concrètement en terme de politiques publiques, de structure de base de la société et de rôle des institutions demeure somme toute nébuleux. Ce constat est d'autant plus évident que ce n'était pas le cas pour la conception ontologique qui, elle, était peut-être encore plus définie que chez le libéralisme. Il n'y avait pas qu'une critique, mais aussi une proposition positive. Ce questionnement légitime trouvera en grande partie sa réponse dans le cinquième chapitre. Quelques éléments sur le projet positif du communautarisme à l'égard de sa conception de la justice et de la vertu peuvent tout de même être avancés maintenant.

Ce projet positif peut être énoncé en trois grandes idées: humanisme civique, patriotisme et autonomie des communautés. L'humanisme civique s'articule autour de deux principes: l'identification des citoyens à leur *polis* et l'investissement en son sein en tant qu'expression d'eux-mêmes et que manifestation de leur liberté (CrssPrps, p. 187). Ainsi, une société fondée sur cette idée devrait s'organiser de façon à ce que le rôle de citoyen puisse être pratiqué assidûment par chacun. Cette participation citoyenne se répercuterait à son tour dans les institutions et autres manifestations étatiques.

Le patriotisme appuie l'humanisme civique en doublant d'un sentiment d'appartenance la défense des institutions. Taylor le définit simplement par une identification citoyenne forte autour d'un sens du bien commun (CrssPrps, p. 194). Puisque le patriotisme est également une vertu, il devrait être encouragé. L'État ne resterait donc pas neutre à l'idée de faire naître chez les gens cette identification citoyenne.

L'autonomie des communautés signifie de laisser une plus grande liberté aux communautés pour organiser leur vie commune. L'application de lois ou autres arrangements

institutionnels de façon uniforme est à éviter dans certains cas, surtout lorsqu'il s'agit de sociétés plurinationales. L'idée est de laisser libre cours à l'expression de conceptions particulières à une communauté pour qu'elle et ses membres puissent mener l'existence qu'ils désirent, à l'intérieur de certaines limites, bien évidemment.

2.4 Conclusion

Les considérations ontologiques du premier chapitre devraient maintenant sembler plus pertinentes. Étant plutôt loin des enjeux de philosophie politique, il ne semblait pas évident que les divergences entre communautarisme et libéralisme sur ce plan lui soient d'un intérêt quelconque. Il devrait être à présent plus clair que les deux visions (d'abord de ce qu'est une société et ensuite de la nature des relations entre personnes) ne sont que pleinement compréhensibles à la lumière des ontologies qui les sous-tendent. Ces dernières ne peuvent cependant pas constituer l'enjeu central de notre étude.

« The central issue for political theory is not the constitution of the self but the connection of constituted selves, the pattern of social relations. Liberalism is best understood as a theory of relationship, which has voluntary association at its center and which understands voluntariness as the right of rupture or withdrawal. »⁴⁴

Plusieurs libéraux ont, à maintes reprises, fait valoir que la critique du communautarisme ressemblait plutôt à une caricature et que les idées qu'on leur prêtait n'étaient nullement les leurs. Mais la démarche du communautarisme n'est pas tant d'exagérer les failles du libéralisme que de le prendre au sérieux et d'aller jusqu'au bout de sa logique. Le contraste entre ce qui en ressort et l'expérience humaine concrète partagée donne alors

⁴⁴ MULHALL, Stephen, & SWIFT, SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 17, second edition, Blackwell Publishing

l'impression d'un miroir déformant. L'ontologie dont le libéralisme a besoin pour soutenir son argumentaire entre en contradiction avec nos intuitions, notre vécu et les aspirations morales qu'une théorie de la justice devrait servi :

« The self-portrait of the individual constituted only by his willfulness, liberated from all connection, without common values, binding ties, customs, or traditions - sans eyes, sans teeth, sans taste, sans everything- need only be evoked in order to be devaluated: It is already the concrete absence of value. [...] the very fact that individual life can be described in these two philosophical languages, the language of utilities and the language of rights, is a further mark, says MacIntyre, of its incoherence: Men and women in liberal society no longer have access to a single moral culture within which they can learn how they ought to live. »⁴⁵

⁴⁵ *Ibid*, p. 8

3. La critique méthodologique

Ce troisième chapitre conclut la section descriptive et concerne la critique méthodologique formulée par Michael Walzer. Son apport au communautarisme concerne très peu les aspects ontologique et collectiviste vus précédemment. Néanmoins, il s'y rattache, non seulement parce que sa critique est cohérente avec le reste, mais surtout parce qu'elle le sous-entend. Comme il pourra être constaté, elle ne concerne pas la rigueur ou le fonctionnement interne de la méthode qu'emploie Rawls, mais plutôt l'idée qu'il se fait de son sujet (la justice), des objets lui étant pertinents (redistribution, biens et démocratie) et de son approche générale dans la formulation de sa théorie de la justice.

3.1 La pluralité des sphères de justice

Le concept de justice reste très équivoque s'il n'est pas utilisé dans un contexte précis. Le problème ne se limite pas au fait que chacun peut en avoir une définition différente, mais aussi qu'une même définition a des implications différentes parmi la myriade de cas dans lesquels il peut intervenir. Tout cela semble d'une trivialité ronflante, mais la théorie de Rawls, comme celles de nombreux autres philosophes de Platon à Kant, ne s'accorde pas avec cette idée qui semble, au moins intuitivement, aller de soi. Effectivement, pour lui, la justice correspond toujours à ce que les participants du voile d'ignorance choisissent, ce qui se traduit à son tour par les deux principes de justice. Peu importe la nature du bien, sa fonction sociale, les dispositions des gens à l'égard de la redistribution ou le contexte dans lequel il s'effectue, la justice consiste toujours en l'équité éprouvée par ses deux principes et le voile d'ignorance. L'universelle importance des biens premiers, selon Rawls, illustre bien ce point.

Au contraire, le communautarisme défend qu'il existe différentes sphères de justice, c'est-à-dire différents pans de la vie sociale exigeant des principes de justice leur étant spécifiques et/ou adaptés. De plus, ces sphères sont elles-mêmes multipliées par les différentes conceptions de la justice, des biens et de la redistribution qu'on retrouve dans chaque communauté particulière. Il ne saurait y avoir un seul principe ou ensemble de principes de justice valide pour toutes les sphères:

« The principles of justice are themselves pluralistic in form; that different social goods ought to be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different agents; and that all these differences derive from different understandings of the social goods themselves - the inevitable product of historical and cultural particularism. »¹

Affirmer qu'il n'y a pas qu'un seul principe de justice valable pour tous les domaines et toutes les situations ne va pas particulièrement de pair avec le communautarisme ou n'importe quelle philosophie ou idéologie. Ce qui donne à l'idée de Walzer sa spécificité communautariste est que la pluralité des sphères de justice soit due au fait que les biens sociaux (il y en a d'autres types, mais ce sont les seuls qui l'intéressent ici) n'existent qu'à travers une intersubjectivité propre à une communauté particulière. Les biens que les gens s'échangent et possèdent ont une valeur et signification qui en relèvent.

« People conceive and create goods, which they then distribute among themselves. Here, the conception and creation precede and control distribution. Goods don't just appear in the hands of distributive agents who do with them as they like or give them out in accordance with some general principle. »²

¹ WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice*, p. 6, Basic Books, New York

² *Ibid*, p. 6-7

Il est à noter que les «biens sociaux» ne sont pas que des biens matériels ou des services. Ils prennent également des formes plus abstraites comme la sécurité, l'appartenance (*membership*), la reconnaissance, etc.

La première critique méthodologique du communautarisme à l'endroit du libéralisme rawlsien est qu'on ne peut espérer formuler un principe s'appliquant universellement à tous les biens dans toutes les sociétés, pas même dans toutes les démocraties libérales. Il faudrait plutôt chercher à comprendre la fonction et la valeur (symbolique ou pratique) des biens pour une communauté donnée, ainsi que les modes de redistribution qui conviendraient autant à cette dernière qu'à chacun des biens redistribués.

Pour réaliser cet objectif, les philosophes doivent abandonner l'idée que la justice est dans l'universel, le neutre et l'objectif: « *there has never been a single criterion, or a single set of interconnected criteria, for all distributions [...] to search for unity is to misunderstand the subject matter of distributive justice.* »³ Il conviendrait plutôt d'aller *sur le terrain*, de s'enquérir auprès de ceux-là mêmes qui recherchent et vivent la justice.

« *The problem is not, most importantly, with the particularism of interest [...] The greater problem is with the particularism of history, culture, and membership. Even if they are committed to impartiality, the question is most likely to arise in the minds of the members of a political community is not, What would rational individuals choose under universalizing conditions of such-and-such a sort? But rather, What would individuals like us choose, who are situated as we are, who share a culture and are determined to go on sharing it? And this is a question that is readily transformed into, What choices have we already made in the course of our common life? What understanding do we (really) share?* »⁴

La première critique méthodologique de la théorie de la justice de Rawls est saillante. La tentative de créer un *Punctum Archimedes* par le moyen du voile d'ignorance est vouée à

³ *Ibid*, p. 4

⁴ *Ibid*, p. 5

l'échec, non pas parce que ce dernier ne permet pas d'atteindre l'objectivité et la neutralité recherchées, mais bien parce que l'objectif lui-même est un leurre; il n'est pas à rechercher. Les règles de justice idéales ne sont pas celles qui feraient abstraction des particularités de chacune des sociétés, mais celles qui s'y adaptent, qui en reflètent les réalités et les différentes conceptions des biens sociaux et de redistribution. Pour y arriver, il faut comprendre l'histoire et la culture d'une société et la conception que ses membres ont d'eux-mêmes en tant qu'individu et que communauté. « *Rather than trying to detach herself from the society in which she lives and assessing it from a vantage-point above the contingencies of culture, the philosopher should seek to articulate those very shared 'meanings' that constitute that culture.* »⁵

3.2 Dominance et monopole

Puisque Rawls ne reconnaît pas la pluralité des sphères de justice, d'autres enjeux lui échappent et engendrent de nouveaux manquements méthodologiques. Un des principaux problèmes de justice à notre époque, pense Walzer, est la dominance de l'argent sur les autres biens. Le capital financier est devenu un bien dominant, c'est-à-dire un bien dont la valeur excède les limites de sa sphère propre pour en acquérir une trop grande dans de très nombreuses autres sphères. C'est à cause de cette domination qu'il peut envahir les sphères de l'éducation et des soins de santé, par exemple, ou encore s'immiscer profondément dans tous les rouages de la politique.

⁵ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 129, second edition, Blackwell Publishing

Ainsi, la proposition de Rawls d'offrir à chacun les moyens matériels de se procurer les biens premiers fait fi de cette réalité. Il ne propose pas de briser la dominance de l'argent sur les autres sphères, mais de le redistribuer de façon à ce que chacun puisse s'en servir pour satisfaire ses besoins dans n'importe quelle sphère dominée. Toutefois, la domination est en soi une iniquité, ce dont Rawls ne traite pas. Il est pourtant problématique qu'une sphère en phagocyte d'autres. On peut donc avancer qu'un problème plus fondamental lui échappe et que sa théorie peut, au mieux, en adoucir les conséquences plutôt que de le régler. Sa conception de l'égalité est « simple », affirme Walzer, alors que la pluralité des sphères requiert une égalité « complexe ».

« Imagine a society in which everything is up for sale and every citizen has as much money as every other. I shall call this the "regime of simple equality." Equality is multiplied through the conversion process, until it extends across the full range of social goods. The regime of simple equality won't last for long, because the further progress of conversion, free exchange in the market, is certain to bring inequalities in its train. »⁶

Les notions d'égalité simple et complexe représentent bien la différence d'approche entre communautariens et libéraux rawlsiens. Alors que, pour ces derniers, il faut aborder le problème en brisant le monopole ou la trop grande part accaparée du bien dominant (l'argent), pour les premiers, il faut d'abord défaire la domination de l'argent sur tout le reste et lui redonner les limites de sa sphère⁷. Ainsi, même lorsqu'il s'attaque aux problèmes de discrimination, Rawls ne quitte jamais réellement la sphère dominante. Il défend un principe d'équité, entre autres, pour que chacun ait la chance d'y réussir et d'avoir pour soi une part considérable du bien dominant, sans s'opposer au problème fondamental de sa perversion des autres sphères.

⁶ WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice*, p. 14, Basic Books, New York

⁷ *Ibid*, p. 16

Dans une société où il y aurait une égalité complexe, comme le souhaite Walzer, il pourrait y avoir des monopoles sur certains biens comme c'est le cas présentement. La grande différence serait que les biens resteraient dans leur sphère respective; elles seraient imperméables entre elles⁸. Cette égalité complexe briserait la tyrannie qu'exerce la richesse matérielle sur les biens des autres sphères. Lorsqu'on parle de tyrannie d'un bien sur d'autres, il faut entendre: « *To convert one good into another, when there is no intrinsic connection between the two, is to invade the sphere where another company of men and women properly rules.* »⁹

La méthodologie de Rawls est donc attaquée sous un deuxième angle. Sa méthode serait défailante parce qu'elle ne cerne pas correctement le problème à résoudre. Si Rawls veut vraiment créer la structure de base d'une société plus juste en mettant de l'avant l'équité, il ne doit pas seulement tenter de mettre fin à une répartition trop inégale des biens; il doit surtout briser la dominance qu'exerce l'argent sur l'ensemble des biens. Sociologiquement et politiquement, dans la société américaine de Rawls, il semble pour le moins problématique que ceux qui ont le pouvoir de mettre en place le système qu'ils souhaitent (les mêmes qui ont l'éducation nécessaire à cette fin) sont également ceux qui auraient le plus à y perdre. Pourquoi? Encore une fois, c'est parce que la sphère de l'argent et du capital financier a phagocyté toutes les autres. Sans s'attaquer à ce problème, ce que Rawls propose ne pourra jamais faire mieux que d'adoucir les effets de l'inégalité et de l'iniquité:

« We will mobilize power to check monopoly, then look for way of checking the power we have mobilized. But there is no way that doesn't open opportunities for strategically placed men and women to seize and exploit important social goods. These problems

⁸ *Ibid*, p. 18-19

⁹ *Ibid*, p. 19

*derive from treating monopoly, and not dominance, as the central issue in distributive justice. »*¹⁰

Il est vrai que Rawls défend l'idée de l'universalité des biens premiers sur la base d'une protection de l'autonomie des gens, l'idée étant de leur garantir ce qui est nécessaire à l'élaboration et la mise sur pied d'un projet de vie. Par contre, ce faisant, il met une forte pression sur eux pour qu'ils construisent ces projets en fonction de ces biens premiers et de la façon dont ils sont redistribués. Il serait plutôt préférable, selon le communautarisme, que les gens les construisent selon leurs idées propres. Les liens entre le double statut de bien dominant et de bien premier de l'argent sont alors multiples. Il devient très aisé de comprendre pourquoi, malheureusement, tant de projets se font et se défont autour de questions financières.

3.3 Démocratie, relativisme et le rôle du philosophe

En plus de ses critiques à l'égard de la méthodologie, Walzer note une problématique concernant le rôle du philosophe en démocratie. La réconciliation est extrêmement difficile entre les vérités et les principes fixes d'une théorie idéale et la volonté populaire. Par exemple, si le principe de différence est impératif, comme Rawls le souhaite, beaucoup de pouvoir est alors retiré au peuple. La marge dans laquelle il peut s'exercer n'est plus très vaste.

Une théorie comme celle de Rawls fixe un bon nombre d'enjeux et ne varie que très peu dans le temps. Ce n'est pas du tout le cas de l'opinion des gens qui est temporaire, changeante et instable¹¹. Dans le cadre d'une théorie idéale, une fois les postulats de base et

¹⁰ *Ibid*, p. 16

¹¹ WALZER, Michael (1981), *Philosophy and Democracy*, p. 383, *Political Theory*, vol. 9, No. 3 (August 1981), pp. 379-399

les objectifs posés, la logique opère et les possibilités sont grandement réduites. Comment pourrait-il en être autrement quand toute l'information et les idées à partir desquelles elle se bâtit valent pour toutes les sociétés ? « *Truth is one, but the people have many opinions; truth is eternal, but the people continually change their minds. Here in its simplest form is the tension between philosophy and democracy.* »¹²

Il y a donc au coeur de cette problématique une tension entre deux types de légitimités: celle de la raison juste et celle de la volonté démocratique. Cette tension ne doit cependant pas cacher une autre question que soulève cette même problématique: y a-t-il une raison juste indépendante de la volonté démocratique? Formulée autrement, peut-on conceptualiser des principes de justice sans égard pour ce que les gens considèrent bien? Pour Walzer, il semble qu'il soit plus judicieux pour le philosophe de pratiquer une certaine retenue et de respecter l'histoire, les traditions et la culture de chaque communauté et les décisions prises par les gens¹³. On ne peut se défaire de ce problème en prétextant que ces questions relèvent d'enjeux de justice substantielle, alors que c'est la justice procédurale qui intéresse les libéraux rawlsiens (l'une et l'autre se confondent aisément). En effet, la justice procédurale s'intéresse à la redistribution du pouvoir de décider. Or, qu'est-ce que cela sinon qu'un enjeu de justice substantielle?¹⁴.

Cette appréciation du rôle de la philosophie n'en change pas vraiment la pratique (ou plutôt les pratiques possibles), seulement la portée. Elle invite les philosophes comme Rawls à modifier leur approche et leur méthode. Les motivations derrière la recherche d'universalité sont facilement compréhensibles et il ne saurait y avoir de justice pour certains *aux dépens* des

¹² *Ibid*, p. 383

¹³ *Ibid*, p. 394 à 396

¹⁴ *Ibid*, p. 386

autres. Cependant, il n'est pas plus problématique de rechercher à respecter la pluralité des valeurs et des conceptions du bien à l'intérieur d'un contexte particulier fourni par une communauté particulière qu'il ne l'est de rechercher ce qui est valable pour toutes les communautés en faisant abstraction de toutes leurs particularités¹⁵.

S'il est aussi important de respecter ce qui se trouve déjà là où le philosophe veut intervenir, c'est que la communauté politique est productrice de conscience collective, de *common meanings*; les sensibilités et les intuitions s'y partagent dans ce que l'histoire, le langage et la culture ont ramené au même dénominateur¹⁶. Ainsi conçue, la communauté n'est plus seulement le lieu de l'échange des biens, mais un bien en soi, le plus important d'entre tous¹⁷. Une théorie de la justice qui en fait abstraction échoue à son premier test.

¹⁵ *Ibid*, p. 394

¹⁶ WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice*, p. 28, Basic Books, New York

¹⁷ *Ibid*, p. 29

4. La réplique libérale: quel individualisme?

Les trois premiers chapitres ont donné la parole aux communautariens. Avant de juger la portée de leur critique et de trancher s'ils sont en rupture complète avec le libéralisme ou dans son sillage, il incombe à présent de donner voix à ceux qui en ont été la cible. De la même façon que la critique communautarienne a pu être donnée en ses propres termes, selon sa propre vision du libéralisme, la réplique libérale est ici livrée sans droit de parole aux communautariens. Pour une perspective *au-dessus de la mêlée*, il faudra attendre le chapitre suivant. Il est intellectuellement plus honnête d'exposer les points de vue comme le feraient ceux qui les ont formulés et de ne pas analyser le communautarisme avec un oeil libéral et vice versa.

Il va de soi que la réplique vient en premier lieu de Rawls. Étonnamment, les communautariens ne sont que très peu mentionnés dans *Political Liberalism* même si on y retrouve plusieurs points les concernant directement. Publié vingt-deux ans après *A Theory of Justice*, Rawls y défend principalement les mêmes idées. Certains points sont cependant révisés. S'agit-il de clarifier une position déjà présente en 1971 ou d'une nouvelle idée? La modification résulte-t-elle de la critique communautarienne et si c'est le cas, s'agit-il de s'y ajuster ou de démontrer que la théorie libérale pouvait y répondre dès le début? Ses questions n'ont, pour la plupart, pas de réponses claires et définitives. Considérant que la théorie de Rawls demeure substantiellement la même et qu'il est légitime de penser que bon nombre de modifications ne sont que les précisions de points déjà présents dans *A Theory of Justice*, il n'est finalement pas très important pour notre étude de savoir exactement ce qu'il en est. La réponse offerte aux communautariens en est définitivement une très libérale et la question de

la portée de la critique communautarienne demeure aussi valable. Il demeure toutefois certain que Rawls a pris conscience de la critique communautarienne puisqu'il y réfère directement à quelques reprises. D'autres philosophes libéraux qui sont évoqués en ces pages-ci ont, eux, très directement répondu à la critique communautarienne. Il ne serait donc y avoir d'ambiguïté majeure subsistante quant à la réplique libérale.

4.1 Ontologie et relations

Le premier volet de la critique communautarienne concernait l'ontologie libérale. Inspirés par la description des participants sous le voile d'ignorance et de l'individu atomisé, les communautariens y percevaient une déformation de ce que constituent l'identité et la nature des liens fondamentaux avec autrui et son milieu. Ils y opposaient une ontologie holiste selon laquelle l'identité d'une personne et sa dimension morale ne sont compréhensibles qu'en prenant en compte des relations constitutives telles que celles à sa culture, ses pairs, sa langue, son milieu socio-économique, etc.

Les réponses offertes à cette critique prennent généralement deux formes qui peuvent paraître contradictoires. D'une part, il est dit que la théorie de la justice de Rawls et même sa position originelle n'impliquent aucune métaphysique, c'est-à-dire aucune conception du bien pour l'humain, pas plus qu'une conceptualisation de ce que sont ou devraient être leurs fins, leur caractère ou leurs attachements. Selon Rawls, Sandel ne saisit pas que le voile d'ignorance ne soit qu'un outil de représentation. Il en découle une deuxième erreur : tirer des conclusions erronées telles qu'affirmer que l'identité des gens est antérieure à tout ce qu'ils

ignorent d'eux-mêmes sous le voile¹. L'individualisme tant décrié ne serait pas une conséquence du voile d'ignorance; seulement le pluralisme fondamental l'est. À preuve, on pourrait arriver aux mêmes conclusions en remplaçant les individus participants par des communautés².

D'autre part, il est admis que l'identité est toujours constituée de certains éléments. Dès *A Theory of Justice*, il était entendu que tout être humain normalement constitué avait la capacité de percevoir ses désirs et intérêts, de les ordonner, de construire un projet de vie autour de lui et d'y accéder s'il en avait les moyens (biens premiers). À cet ensemble de caractéristiques *de base* se greffent d'autres éléments comme la capacité de réviser et de changer ses projets de vie, sa conception de la vie bonne et ses valeurs. C'est une réponse à la critique de l'introspection superficielle et une nouvelle sensibilité au monde dans lequel les individus évoluent qui n'est pas sans rappeler le dialogisme de Taylor.

*« Persons also have at any given time a determinate conception of the good that they try to achieve. Such a conception must not be understood narrowly but rather as including a conception of what is valuable in human life. [...] [They] are not fixed but form and develop as they mature, and may change more or less radically over the course of life. »*³

*« So not only our final ends and hopes for ourselves but also our realized abilities and talents reflect, to a large degree, our personal history, opportunities, and social position. »*⁴

C'est donc une position d'équilibriste périlleuse que tente Rawls : il prononce une forte affirmation de *ce qui est* sans tirer de conclusion sur *ce qui devrait être*. Pour être plus exact, il ne tire pas de conclusion sur ce que les personnes devraient être, mais seulement sur ce qu'une

¹ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 26-27, expanded edition, Colombia University Press

² BUCHANAN, Allen E. (1989), *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, p. 864, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 852-882, University of Chicago

³ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 20, expanded edition, Colombia University Press

⁴ *Ibid.*, p. 270

théorie de la justice doit faire pour répondre adéquatement à ce donné. L'alliage d'une reconnaissance des capacités et des conditions de vie humaine à une retenue sur toute forme de téléologie ou de substance métaphysique répond à la critique de l'être désincarné et atomisé sans renier les considérations initiales de son ontologie non contraignante. C'est peut-être Will Kymlicka qui exprime le mieux cette position:

*« What is central to the liberal view is not that we can perceive a self prior to its ends, but that we understand ourselves to be prior to our ends, in the sense that no end or goal is exempt from possible re-examination. [...] This doesn't require that we can ever perceive a self totally unencumbered by any ends - the process of ethical reasoning is always one of comparing one 'encumbered' potential self with another 'encumbered' potential self. »*⁵

Alors que l'ontologie libérale semblait d'abord affirmer que les désirs et valeurs qui animent les individus sont simplement donnés, cette position est révisée à la faveur d'une plus grande considération pour la capacité de délibération et d'introspection. Il semble y avoir une plus grande possibilité concernant le choix de ses fins et la manière avec laquelle elles seront poursuivies:

*« Citizens seem to be regarded as passive carriers of desires. The use of primary goods, however, relies on a capacity to assume responsibility for our ends. This capacity is part of the moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. »*⁶

Il s'agit d'un véritable *empowerment* du sujet si on considère la description qu'en donnait les communautariens (non sans raison), qui lui reprochaient notamment de rendre toute introspection impossible ou, au mieux, superficielle.

Kymlicka va même jusqu'à contre-attaquer en affirmant que l'équilibre entre les reconnaissances d'autonomie et d'appartenance est mieux réussi dans le libéralisme rawlsien

⁵ KYMLICKA, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, p. 190, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203

⁶ RAWLS, John (1982), *Social Unity and Primary Goods*, p. 168-169, in *Utilitarianism and beyond*, édité par A. Sen et B. Williams, Cambridge University Press

que dans le communautarisme puisque la compréhension que les gens ont d'eux-mêmes ne fige pas l'identité dans le donné. L'introspection qu'il met de l'avant permet de construire, en plus de découvrir :

« But surely it is Sandel here who is violating our deepest self-understandings - for nobody thinks this self discovery replaces or forecloses judgments about how to lead one's life. We don't consider ourselves trapped by our present attachments, incapable of judging the worth of the goals we inherited (or ourselves chose earlier). »⁷

Ce que Kymlicka affirme, et que Rawls endosse, c'est que la sensibilité communautariste aux relations identitairement constitutives est justifiée et doit être prise en compte. Cependant, cette réalité ne doit pas masquer celle qui justifie la neutralité de l'État, c'est-à-dire la capacité pour chacun de réviser et de changer de projet de vie, de repenser ses liens à sa communauté. Et ce, même si cela va jusqu'à leur suppression:

« We must take something as 'given' - someone who is nothing but a free rational being or a freely creative being would have no reason to choose one way of life over another. But what we put in the given in order to make meaningful judgement can not only be different between individuals but also can change within one individual's life. [...] The question then is not whether we must take something as given - but rather whether an individual can substitute what is 'given,' or whether on the contrary the given has to be 'set for us' by the community's values. »⁸

Arrivé à ce point, on peut se demander si le libéralisme n'a pas répondu à tous les reproches que lui faisaient les communautariens au sujet de l'ontologie. Il y a certes toujours des écarts, de même que des incompréhensions, entre les différentes conceptions. Par exemple, Kymlicka ne semble pas totalement saisir la portée et la fonction de l'horizon moral de Taylor⁹. Par contre, sur l'essentiel et plus encore, et sur ce qui a des conséquences pour les

⁷ KYMLICKA, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, p. 191, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203

⁸ *Ibid.*, p.189

⁹ *Ibid.*, p. 189

idées de philosophie politique, la distinction semble maintenant quasi uniquement sémantique. Les communautariens ne rejettent pas l'idée que les gens changent de conception de la vie bonne, de valeurs, de projet de vie, etc. Ce serait de toute façon une affirmation plutôt malvenue puisqu'elle est facilement empiriquement réfutable. On peut alors parler de sensibilités différentes sans pour autant en conclure à un différend substantiel¹⁰.

4.2 Communauté et arène des individualités

Tel que vu au chapitre 2, les communautariens critiquent également la conception de la société et de la communauté du libéralisme rawlsien. Cette dernière n'affirme qu'une association d'individualités où la justice a préséance sur toute autre vertu. Elle fonde sa position sur le pluralisme fondamental des sociétés modernes et présuppose qu'une communauté ne peut pas partager une certaine vision du bien. Si c'était le cas, il serait alors permis d'accorder la priorité à autres choses, comme la poursuite d'un idéal commun.

Rawls, ayant admis que sa théorie de la justice n'était réalisable que dans les démocraties libérales, parle désormais d'une « société démocratique bien ordonnée » pour référer aux sociétés qui le concernent. Il les conçoit dorénavant comme des « systèmes de coopération équitables intergénérationnels »¹¹. Ce délaissement de l'idée de société comme association répond à une des critiques des communautariens, à savoir que personne n'intègre une société comme on intègre une association. Qui plus est, lorsque Rawls réfléchit à sa théorie de la justice, il tient pour acquis que tous ceux qui participent à la société y naissent et

¹⁰ *Ibid*, p. 194-195

¹¹ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 35, expanded edition, Columbia University Press

y meurent¹². Ce faisant, rien ne peut donc correspondre à l'acte de s'associer: « *Thus, we are not seen as joining society at the age of reason, as we might join an association, but as being born into society where we will lead a complete life.* »¹³

La société en tant que système de coopération est possible parce que les personnes sont généralement raisonnables : elles sont prêtes à respecter des règles pour leur bénéfice et celui du plus grand nombre, et elles sont aussi rationnelles, ce qui implique qu'elles sont capables d'élaborer et de mener à bien leur projet de vie, conception de la vie bonne, etc. La société doit donc accorder les libertés nécessaires au respect de la capacité de chacun de mener la vie qu'il désire, de devenir la personne qu'il veut être, tout en s'assurant que cela ne se produise pas au détriment d'individus ou de groupes d'individus¹⁴.

La société n'est pas non plus une communauté. Conséquemment, elle ne poursuit pas de fins lui étant particulières. Il faut entendre ce dernier terme au sens de *telos* et/ou d'idéal: ce qu'une personne ou une communauté pourrait poursuivre au nom d'une *comprehensive doctrine*, c'est-à-dire une philosophie, une religion ou une autre doctrine morale¹⁵. Rawls contredit ainsi le communautarisme qui est plutôt d'avis qu'une société peut être une communauté. Par contre, le libéralisme permet aux différentes communautés d'exister au sein de la société et leur offre même de nombreuses garanties pour s'organiser et s'y épanouir.

Si Rawls se refuse à concevoir la société comme une communauté, c'est parce qu'il *prend au sérieux* le pluralisme. Partant de l'axiome que la culture d'une société démocratique est toujours marquée par une diversité de *comprehensive doctrines* opposées et

¹² *Ibid*, p. 40-41

¹³ *Ibid*, p. 41

¹⁴ *Ibid*, p. 300-301

¹⁵ *Ibid*, p. 41

irrécconciliables¹⁶, il pense que la société, par ses lois et ses pouvoirs, doit rester neutre face à elles autant que possible et plutôt garantir un maximum de libertés pour que cette diversité puisse s'harmoniser et s'épanouir. C'est ce qu'exige la justice, elle qui demeure la première vertu sociale. Est-il besoin de rappeler que *Political Liberalism* présente une théorie de la justice et non du bien? La justice préserve aussi sa priorité épistémologique: « *Political liberalism, then, aims for a political conception of justice as a freestanding view.* »¹⁷

À ce sujet, une autre critique du communautarisme concernait l'impossibilité d'atteindre la neutralité à laquelle aspire le libéralisme, le *Punctum Archimedes* qui doit se concrétiser dans une procédure (justice procédurale). Non seulement le libéralisme n'est pas neutre, il est aussi l'héritier d'une tradition intellectuelle qui véhicule des idées fortes. En plus, il produit des résultats qui ne sont pas neutres, qui promeuvent ou dénigrent des valeurs, projet de vie, etc.

Il faut ici préciser ce qui est entendu par neutre. Il est effectivement impossible de produire des effets neutres. Que seraient-ils d'ailleurs? La perpétuation du statu quo? On peut rétorquer que le statu quo n'est jamais lui-même neutre. L'idée même que l'État doive demeurer neutre face aux visions du bien n'est pas neutre, mais dérivée d'idées morales particulières précédemment décrites. Ce qu'il faut entendre par neutralité, pour les libéraux rawlsien, c'est que la justification des lois et de la structure de base se fait sans égard, positif ou négatif, aux différentes *comprehensive doctrines*:

« *Neutral principles are ones that we can justify without appealing to the controversial views of the good life to which we happen to be committed. Of course, the neutral ground on which we thus shall reason must continue to have some moral content. Otherwise, it cannot yield moral limits to the role of the state. So long as we keep these points in mind,*

¹⁶ *Ibid*, p. 3

¹⁷ *Ibid*, p. 10

“neutrality” seems the best term to describe the minimal moral conception of liberalism. »¹⁸

Il ne faut donc pas penser que le libéralisme prétend n’avoir aucun effet sur les pratiques ou les traditions qui relèvent de conceptions du bien particulières. La neutralité qui est prescrite se veut une attitude envers la pluralité morale de la société démocratique bien ordonnée. Elle commande de se soucier du système de coopération équitable intergénérationnel en faisant abstraction de sa conception du bien ou encore de celle de la majorité. Suivant cette idée de neutralité dans la justification, mais non dans les effets, il est même possible de financer la culture ou des organisations religieuses par l’entremise de subventions ou encore de congés fiscaux¹⁹.

Cela ne signifie pas pour autant que le libéralisme politique a comme présupposé que toutes les *comprehensive doctrines* se valent ou que leur vérité n’importe pas, au contraire. Si c’était le cas, il n’y aurait pas de raison de protéger le droit de chacun de vivre selon celle choisie ou de s’abstenir de tout jugement à leur égard. Tout serait du pareil au même.

« If ‘abstract individualism’ or ‘moral scepticism’ were the fundamental premise, there’d be no reason to let people revise their beliefs about value - there’d be no reason to suppose that people are being made worse off by being denied the social conditions necessary to freely and rationally question their commitments. »²⁰

C’est justement parce que les *comprehensive doctrines* ont une importance fondamentale dans la vie de chacun qu’il est particulièrement important de les protéger et de leur garantir l’espace nécessaire à leur exercice. Ce point rejoint celui fait en 4.1, à savoir que les personnes ne sont pas des êtres désincarnés dont les conceptions morales ne sont que des

¹⁸ LAMORE, Charles (1990), *Political Liberalism*, p. 341, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (August 1990), pp. 339-360

¹⁹ KYMLICKA, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, p. 895-897, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 883-905, University of Chicago

²⁰ KYMLICKA, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, p. 185, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203

contingences accessoires. Elles sont aussi fondamentalement des êtres moraux et une théorie de la justice doit accorder la plus haute importance à ce fait.

Est-ce que la neutralité de l'État et sa volonté de protéger les libertés individuelles doivent s'exercer au détriment des communautés? Non, selon les libéraux. Il est certain que si une société sans séparation entre pouvoirs religieux et politique applique cette idée, il en résulterait d'une perte de pouvoir pour la communauté religieuse. Toutefois, le libéralisme intègre l'idée que les individus ont besoin d'une communauté autre que celle de l'État pour se réaliser. Laisser la liberté de vivre selon leurs propres convictions et désirs n'a de sens que si les conditions qui y sont nécessaires sont aussi protégées. À ce chapitre, laisser libre cours à la formation de communautés va de soi.

C'est pourquoi le libéralisme politique accorde une importance particulière à la formation et le maintien de communautés et d'associations volontaires. Ces dernières peuvent devenir une partie intégrante de l'identité des individus qui y prennent part. C'est une réplique directe à la critique communautarienne que le libéralisme ne reconnaît pas l'enjeu identitaire inhérent à l'appartenance communautaire. En effet, pour bon nombre de libéraux, le fait que l'appartenance à une communauté soit et doive être avant tout un choix n'en limite pas pour autant la portée en ce qui a trait à la constitution de l'identité²¹. Ainsi, la critique affirmant que le libéralisme transforme la société en arène des individualités est vivement contestée par la seconde vague de libéralisme rawlsien qui propose plutôt de construire une société où chacun a la liberté de joindre et créer des communautés et associations que l'État peut même soutenir.

En plus de répondre à cette critique, les défenseurs du libéralisme politique contre-attaquent. Selon eux, la critique communautarienne portant sur la priorité absolue de la justice

²¹ BUCHANAN, Allen E. (1989), *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, p. 869, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 852-882, University of Chicago

serait bancale. La faiblesse majeure résiderait dans la mauvaise compréhension des raisons pour lesquelles la justice est prioritaire dans une théorie de la justice: le plus important pour les gens est effectivement de vivre selon leur conception de la vie bonne et d'ainsi mener leur projet de vie à terme. Comme l'État doit rester neutre face au pluralisme de ces conceptions et projets, la justice devient prioritaire non pas parce qu'elle est ce qui est le plus important, mais parce que c'est la seule façon acceptable pour l'État d'intervenir pour favoriser ce qui l'est réellement. Reprenant les étapes du raisonnement communautarien (celui de Sandel, plus précisément), Gutmann rétorque:

« Each of these steps in this argument are suspect: (1) We may accept the politics of rights not because justice is prior to the good, but because our search for the good requires society to protect our right to certain basic freedoms and welfare goods; (2) Justice may be prior to the good not because we are “antecedently individuated,” but because giving priority to justice may be the fairest way of sharing the goods of citizenship with people who do not accept our conception of the good; (3) Our identities are probably not constituted, at least not exclusively, by our conception of the good. »²²

Plus encore, il n'est pas impertinent de se demander quelles sont ces communautés qu'il faudrait à tout prix protéger avec l'aide de l'État. Si ce sont celles qui sont héritées de la tradition occidentale, il y a de bonnes raisons de penser qu'elles ne constituent pas toutes des joyaux à chérir. L'exclusion, la marginalisation, et l'oppression de groupes ou de «catégories» d'individus ne sont pas des raretés dans la construction d'identité communautaire.

« Communitarians are right to insist that we examine the history and structure of a particular culture, but it is remarkable how little communitarians themselves undertake such an examination of our own culture. They wish to use the ends and practices of our cultural tradition as the basis for a politics of the common good, but they do not mention that these practices were historically defined by a small segment of the population, nor do

²² GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 311, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

they discuss how that exclusionary history would affect the politicization of debates about the value of different ways of life. [...] Forcing subordinate groups to defend their ways of life, under threat or promise of coercive power, is inherently exclusive. Communitarians simply ignore this danger and the cultural history which makes it so difficult to avoid. »²³

Il n'est pas question ici d'affirmer que les communautariens souhaitent que ces torts se perpétuent. Il s'agit plutôt de questionner leur appréciation des revers de la tradition et de ce qui advient de ceux qui ne veulent pas y participer (ou qui n'y sont admis). Progressisme et communautarisme sont compatibles, mais on ne peut exclure cette tension et ce danger. Le communautarisme n'a pas, à ce jour, confronté directement cette difficulté avec un principe fort permettant de la contrer définitivement.

4.3 La justice et puis le reste

Ce dernier point rejoint une autre critique des communautariens, à savoir que la primauté de la justice représente la tentative de mettre en place un système légal et administratif qui occulte les relations beaucoup plus fortes qui unissent des concitoyens, ainsi que la mise au rancart de la vertu dans l'espace social. Que la justice soit le principe premier pour dicter la marche de la collectivité témoignerait alors d'une incompréhension des liens entre personnes d'une même communauté et de ce qui les pousse à s'unir et à partager leur existence.

Rawls admet que la théorie de la justice qu'il défend ne peut pas couvrir tous les enjeux moraux (*of right and wrong*) et que les vertus sont essentielles aux fins de la justice

²³ KYMLICKA, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, p. 902, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 883-905, University of Chicago

politique²⁴. La réplique au sujet de la primauté de la justice s'articule surtout autour d'une autre idée.

La justice n'a pas tellement de valeur en elle-même. C'est principalement sa garantie des droits et libertés qui lui confère toute son importance. Mais ces derniers ne sont, à leur tour, pas des fins en soit:

*« No priority is assigned to liberty as such, as if the exercise of something called "liberty" has a pre-eminent value and is the main if not the sole end of political and social justice. There is, to be sure, a general presumption against imposing legal and other restrictions on conduct without sufficient reason. But this presumption creates no special priority for any particular liberty. »*²⁵

*« Liberty is needed precisely to find out what is valuable in life. »*²⁶

Il y a donc un manque cruel de nuance à simplement affirmer que, pour le libéralisme rawlsien, la justice a priorité sur tout le reste. Il faudrait plutôt affirmer que pour le libéralisme rawlsien (ou politique), ce qui a priorité sur tout le reste est laissé aux soins des individus eux-mêmes (projets de vie, conceptions de la vie bonne, valeurs, etc.). Le rôle d'une théorie de la justice est d'aménager une structure de base où ce qui est réellement prioritaire est défendu par la justice, ce qui veut dire, le plus souvent, de s'assurer que ne soient pas brimées les conditions de sa réalisation. La justice est donc ce qui prime seulement en matière de politique, et ce, au bénéfice de ce qui a une valeur lui étant supérieure: c'est ce que les communautariens décrivent le plus souvent comme le produit de liens communautaires forts et qui exige le développement de vertus.

« Each theory, therefore, must give an account of what people's interests are, most comprehensively conceived, and an account of what follows from supposing that these

²⁴ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 21, expanded edition, Columbia University Press

²⁵ *Ibid*, p. 292

²⁶ KYMLICKA, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, p. 185, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203

interests matter equally. According to liberalism, since our most essential interest is in getting these beliefs right, and acting on them, government treats people as equals, with equal concern and respect, by providing for each individual the liberties and resources needed to examine and act on these beliefs. This requirement of justice is primary because our interest in leading a good life is our most essential interest. »²⁷

Le fait que la critique communautarienne passe trop rapidement sur la fonction de la justice constitue une sérieuse limite à sa portée, surtout pour les libéraux. Comment espérer les faire changer d'idée si les raisons profondes qui guident leur réflexion ne sont pas traitées? « *My point here is not that a politics of right is the only, or the best, possible politics for our society, but that neither MacIntyre's nor Sandel's critique succeeds in undermining liberal rights because neither gives an accurate account of their foundations. »²⁸* Ce problème est d'autant plus évident que le communautarisme n'a pas clairement proposé une alternative. Si les libéraux acceptent la critique communautarienne, il n'est donc pas certain qu'ils ne concluent pas que le libéralisme politique demeure tout de même la meilleure option ou le moindre mal.

Il apparaît plus clair maintenant que le libéralisme politique et sa justice procédurale ont une substance morale bien réelle. Organiser la société de façon à servir précisément certaines fins et la justifier à l'aide de la liberté et égalité de tous les citoyens représentent de toute évidence une position morale. Rawls l'admet sans ambiguïté: « *Justice as fairness is not procedurally neutral. Clearly its principles of justice are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conception of society and person, which are represented in the original position²⁹* ». Il y a un biais clair pour l'affirmation de l'autonomie

²⁷ *Ibid*, p. 184

²⁸ GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 316, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

²⁹ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 192, expanded edition, Columbia University Press

et la défense du pluralisme. Si l'horizon moral propre à une communauté ne peut être adopté par les institutions publiques, le libéralisme politique défend toutefois le droit de l'adopter à tous ceux qui le désirent. L'idée maîtresse est de rejeter un *autoritarisme* moral qui ferait d'une conception particulière celle par défaut pour tous ou pire³⁰.

La déconstruction des motivations derrière la théorie de la justice libérale évoque la tension entre ce que Benjamin Constant appelle « la liberté des anciens et la liberté des modernes »³¹ puisque la priorité semble aller à celle qui protège l'autonomie individuelle et la réalisation personnelle. Rawls répond directement à cet enjeu. Selon lui, non seulement les deux n'entrent pas en contradiction la plupart du temps, mais plus encore, l'engagement citoyen dans la sphère publique sert la société de droit qu'il veut construire. Bien que la liberté des Anciens ne doit pas être sans limites, évidemment, et comme celle des Modernes d'ailleurs, il est supposé que la première sert à préserver la seconde³².

4.4 Biens, redistribution et monopoles

Le dernier volet de la critique communautarienne concerne la méthodologie employée par Rawls pour conceptualiser les biens à redistribuer, les modes de redistribution, ainsi que l'approche philosophique dans l'élaboration de sa théorie de la justice. À ce propos, Michael Walzer lui reproche de ne pas prendre suffisamment en compte la dimension communautaire des biens et des modes de redistribution. Ces derniers ne sont pas à évaluer abstraitement, mais selon la compréhension qu'en ont les gens et la valeur qu'ils leur accordent. Cette

³⁰ *Ibid*, p. 188-189

³¹ CONSTANT, Benjamin (1819), *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Éditions Fayard, 2010

³² RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 299, expanded edition, Columbia University Press

carence conceptuelle tiendrait au fait que Rawls, comme tant d'autres philosophes, élabore une théorie idéale sans grand souci pour la perception de ceux qui vont la vivre.

Rawls réplique qu'il y a une continuité plus qu'une dichotomie entre la pensée abstraite et la compréhension du concret. Selon lui, il est nécessaire d'user de cette première pour maintenir le débat public lorsque la compréhension mutuelle d'idées de justice fait défaut³³. Si, comme ce l'est pour Rawls, le pluralisme moral a valeur d'axiome de base, il est inévitable que cela se produise. En fait, on peut même se demander qui de Rawls et Walzer est le plus fidèle à l'idée de respect des personnes et des compréhensions particulières. Si Walzer insiste sur le fait que la question de la redistribution doit être évaluée pour chaque communauté, Rawls lui affirme pour sa part que dans la communauté politique qu'est une société donnée, il y a une pluralité de communautés morales et d'horizons de sens présents. Il ajoute que c'est le voile d'ignorance qui prend la mesure la plus juste de cette réalité³⁴. Or, Walzer admet que devant des visions substantiellement différentes, il faut reconnaître le désaccord (« *being faithful to the disagreements*³⁵ »). Est-ce simplement dire que les deux philosophes ne s'entendent pas sur l'état de fait du pluralisme?

Il arrivera certainement que des gens ne reconnaissent pas leur position morale ou leur idée de la justice dans les conclusions du voile d'ignorance. Mais cela peut simplement signifier que leur réflexion s'est arrêtée trop tôt³⁶. N'est-ce pas d'ailleurs les communautariens qui affirmaient que l'être n'est jamais fixé et qu'il est toujours possible pour lui de changer au

³³ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 46, expanded edition, Columbia University Press

³⁴ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 207-208, second edition, Blackwell Publishing

³⁵ WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice*, p. 313, Basic Books, New York

³⁶ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 45, expanded edition, Columbia University Press

cours de sa vie? Ce ne serait dès lors pas un obstacle insurmontable que celui d'appliquer des principes très abstraits à une réalité qui ne s'y harmonise pas naturellement et instantanément.

Il ne faut pas oublier non plus que Rawls limite l'application de sa théorie aux sociétés libérales modernes. C'est déjà une très importante reconnaissance du besoin d'avoir un minimum de compatibilité entre les principes abstraits et la réalité du terrain ainsi que la culture et les convictions partagées³⁷. Dans une société de castes, par exemple, où les citoyens ne sont pas reconnus comme étant égaux (encore faut-il qu'un individu soit reconnu comme étant citoyen), la théorie de Rawls est impossible.

Rawls est beaucoup plus près des idées de Walzer qu'il ne peut y paraître au premier regard. Si Walzer pense que la redistribution doit se faire selon la compréhension spécifique qu'en ont les gens, Rawls adopte une idée similaire. La redistribution doit, selon lui, se faire selon le *rôle* spécifique dans lequel les biens sont pertinents. Les biens premiers sont redistribués aux citoyens et c'est pourquoi tous en sont bénéficiaires. Il y a d'autres types de biens qui correspondent non pas à la compréhension spécifique qu'en ont les gens, mais tout de même à une réalité spécifique:

*« The difference is only that where Walzer talks of principles being good specific, Rawls conceives the point rather in terms of their being 'role-specific' or 'conception of the person-specific'. If we think of primary goods as 'citizen-goods', of health care as 'patient-goods' and education as 'student-goods', and acknowledge Rawls's point that different principles may be appropriate in these different contexts, then the similarity becomes rather striking. »*³⁸

En plus de tout ça, rappelons que plusieurs biens ne sont pas redistribués par l'État et ne sont pas atteints par la théorie de la justice de Rawls. Les titres à l'intérieur des religions en

³⁷ *Ibid*, p. 14

³⁸ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 207, second edition, Blackwell Publishing

sont un excellent exemple. Passé outre les biens premiers, il y a une grande marge de manoeuvre possible pour adapter la redistribution des biens aux communautés ou encore, carrément les laisser redistribuer à leur guise.

Rawls et d'autres libéraux ont ainsi réussi à répliquer avec force aux attaques communautariennes. Il est maintenant temps de statuer sur ce qui doit être retenu de la critique de Sandel, Taylor, MacIntyre et Walzer.

5. Le libéralisme communautarien

Après avoir examiné les différentes facettes de la critique communautarienne du libéralisme ainsi que la réplique libérale, il est maintenant possible de répondre à la deuxième question posée en introduction: le communautarisme constitue-t-il une critique, une variante ou une alternative au libéralisme? À cette question, nous répondons qu'il s'agit d'une critique. Il ne constitue pas un système de pensée alternatif au libéralisme parce qu'il lui est fondamentalement trop semblable. Il n'est pas non plus une variante du libéralisme parce qu'il se rapproche trop du libéralisme politique. Le communautarisme, dirons-nous, est une pensée critique qui cherche à sensibiliser le libéralisme à la dimension communautaire et collective de l'existence humaine et à le ramener plus près des droits collectifs.

La majorité des débats que suscite le communautarisme peuvent s'effectuer à l'intérieur du libéralisme, c'est-à-dire que ce qui est remis en cause n'ébranle pas les piliers fondamentaux de la société libérale moderne: la démocratie, l'économie de marché, l'intervention de l'État dans l'économie, la propriété privée, la balance des pouvoirs et les droits humains, pour ne nommer que quelques exemples. D'autres débats, notamment ceux sur l'ontologie et la relation entre le philosophe et la communauté du peuple, peuvent se tenir indépendamment des questions de philosophie politique. Ça ne veut pas dire qu'ils n'y sont pas liés, mais plutôt que les positions qui y sont prises ne mènent pas nécessairement à une position correspondante dans l'autre sphère. Qui plus est, beaucoup de positions communautariennes peuvent s'inscrire dans un spectre (parfois à un extrême) de possibilités à des débats qui avaient déjà cours à l'intérieur du libéralisme.

Cette réponse ne veut évidemment pas dire que les libéraux rawlsiens devraient simplement passer à autre chose. Ce serait une terrible erreur que de ne pas retenir la contribution de Taylor, MacIntyre, Sandel et Walzer. S'il veut continuer d'incarner le modèle par excellence des sociétés occidentales, le libéralisme doit prendre note de ses critiques. D'ailleurs, l'actualité est là pour sans cesse rappeler que les systèmes politiques libéraux peinent avec les enjeux de reconnaissance et identitaires.

Dans plusieurs pays de l'Occident, parfois à tort, mais souvent à raison, des gens sentent que leur identité, leurs traditions et leur culture sont menacées. Elles s'effritent sous la marche de la marchandisation et de leur mise en spectacle. Les horizons de sens sont bousculés par le contact à l'autre qu'amènent les vagues d'immigration - autant pour ceux qui arrivent que pour ceux qui les accueillent. Il ne semble plus y avoir de repères en matière de sexualité ou de structure familiale, par exemple. Si plusieurs de ces bouleversements sont des conséquences de libérations et de progrès, ce n'est pas toujours le cas. Bien qu'une identité ne doive jamais être fixe ou stagnante, les changements ne sont pas toujours pour le mieux. De plus, la façon dont ils surviennent est parfois aussi importante que sa substance.

C'est pourquoi le libéralisme se doit de prêter attention à ceux qui éprouvent le malaise de la modernité. Ce serait de répéter des erreurs du passé que de lever le nez sur ceux qui sont critiques des nouvelles réalités qui tombent presque subitement sur les gens. Un des effets bénéfiques du libéralisme a évidemment été de briser certains jugs et de permettre l'expression d'identités auparavant forcées au refoulement, à la honte ou à la clandestinité. Cependant, il faut bien rappeler que le libéralisme ne se veut pas l'idéologie qui renversera les rôles d'opresseurs et d'oppressés; il doit, au contraire, détruire ces rôles et avancer vers une égalité et une liberté toujours plus grandes entre tous et pour tous. C'est pourquoi ceux qui

vivent ses contrecoups doivent être écoutés et non pas stigmatisés à coups de « réactionnaires » et de « rétrogrades ».

Ce dernier chapitre est l'occasion de tirer les conclusions sur ce que le libéralisme et le communautarisme doivent respectivement concéder à la lumière des critiques qui leur ont été adressées. Non, le libéralisme rawlsien et le communautarisme des années 1980 ne sont pas en accord sur tout. Leur différend n'est pas qu'un simple malentendu. C'est pourquoi il ne s'agit pas ici de tenter la quadrature du cercle en les réconciliant sur tous les points. Ce cinquième chapitre est plutôt l'occasion de jeter un regard franc sur le chemin qui peut être fait par une lecture charitable des forces et faiblesses de chacun et de cerner les divergences qui restent matière à débat.

5.1 Le libéralisme et les limites de la neutralité

Rawls avance une position qui n'est pas sans tension. D'une part, il fait de la neutralité de l'État envers les différentes doctrines religieuses, philosophiques et morales une pierre angulaire de sa théorie. D'autre part, il affirme l'importance de la participation des citoyens comme condition de préservation de la société libérale: « *they must also have to a sufficient degree the 'political virtues' (as I have called them) and be willing to take part in public life¹* » (ce qu'il appelle le républicanisme traditionnel).

Pourquoi y a-t-il là une tension? Il est problématique de faire une distinction claire entre la moralité qui guide la vie ordinaire (qui est liée aux *comprehensive doctrines*) et la moralité politique. Rawls est fort peu loquace sur ce qui rendrait étanches ces deux catégories.

¹ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 205, expanded edition, Columbia University Press

Le seul critère du raisonnable semble bien faible devant les inévitables confrontations entre ce que les deux différentes sphères morales exigent. Pourquoi une personne choisirait-elle de servir ses convictions morales politiques (si elle en a) plutôt que celles venant de sa *comprehensive doctrine*?

La défense de l'égalité entre citoyens et des libertés fondamentales sont les plus claires expressions de cette « moralité libérale » qui doit servir à protéger bien des conceptions morales contradictoires. Cependant, comme n'importe quelle conception morale, celle du libéralisme a besoin d'une communauté pour la porter. C'est d'autant plus vrai qu'elle doit réussir à s'implanter à toute la société, ce qui veut dire qu'elle a besoin de défenseurs et promoteurs partout. Aussi, force est de constater que le libéralisme, même seulement politique, ne fait pas l'unanimité et rencontre souvent de vives oppositions. On pourrait donc dire que parmi les différentes sphères de moralité, celle du politique concerne inévitablement l'État libéral. Il doit favoriser la croissance de sa propre option.

Une culture libérale (ou démocratique) n'est pas garantie par une constitution, même si elle lui est nécessaire. Elle est distincte des cultures nationales, religieuses ou langagières, même si celles-ci peuvent favoriser son développement². La culture libérale se définit plutôt autour des relations aux institutions, de la reconnaissance des droits de chacun, de l'occupation de l'espace public par les débats d'idées et de la tolérance entre ceux qui avancent des idées et valeurs contradictoires. Le libéralisme politique se doit de ne pas rester neutre face à ces questions et de prendre résolument le parti de ceux qui défendent les piliers de sa propre culture.

² RAZ, Joseph (1998), *Multiculturalism*, p. 202, *Ration Juris*, Vol. 11, No. 3 (September 1998), pp. 193-205, Blackwell Publishers

Plusieurs penseurs depuis Locke ont affirmé que la société libérale ne pouvait émerger sans que ceux qui s’y trouvent se conçoivent préalablement comme peuple et communauté. La difficulté ici est que la communauté ne peut se former autour d’idées face auxquelles le libéralisme est censé rester neutre. Le projet en devient plus ardu certes, mais pas impossible. « *The common life necessary for this project to make sense need not embody the sort of controversial ideals toward which a modern liberal state would have to be neutral. Geography, a common language, and a common historical experience [...] can suffice.* »³ Il est d’autant plus nécessaire pour la société libérale de développer une appartenance forte à sa culture que, ce qu’elle demande de ses citoyens, elle ne peut l’obtenir que par la participation volontaire et non pas par la peur ou la violence, qui sont généralement associées aux régimes autoritaires⁴.

Les difficultés relatives à la construction d’une culture libérale semblent plutôt mal évaluées par Rawls, d’abord parce qu’il rejette tout simplement toutes les *comprehensive doctrines* qui ne sont pas compatibles avec sa théorie et ensuite parce qu’il l’élabore en tenant pour acquis que tous les membres de sa société démocratique bien ordonnée y naissent et y meurent.

« *The task of constructing an “overlapping consensus” on liberal democratic principles in the face of deep and abiding differences is made rather too easy if we begin by stipulating that only doctrines hospitable to these principles need be taken into account!* »

5

³ LAMORE, Charles (1990), *Political Liberalism*, p. 352, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (August 1990), pp. 339-360

⁴ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 193, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

⁵ GALSTON, William A. (1995), *Two Concepts of Liberalism*, p. 519, *Ethics*, Vol. 105, No. 3 (April, 1995), pp. 516-534, University of Chicago

Évidemment, les questions d'appartenance à la communauté nous rappellent que nous ne sommes jamais très loin de celles concernant l'ontologie:

*« Sandel's point pushes us toward the issue of whether the kind of egalitarian redistribution Rawls recommends can be sustained in a society that is not bound in solidarity through a strong sense of community; and whether, in turn, a strong community can be forged around a common understanding that makes justice the principal virtue of social life, or whether some other good should have to figure as well in the definition of community life. My point is just that this kind of defined choice is the central function of what I have been calling ontological propositions. »*⁶

Pour advenir et se développer, le libéralisme politique de Rawls ne peut faire l'économie de ses considérations. Il a longuement défendu que sa théorie se voulait seulement politique et qu'elle ne couvrait pas tous les domaines de l'existence: *« The good involved in the exercise of the moral powers and in the public recognition of persons' status as citizens belongs to the political good of a well ordered society and not that of a comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine*⁷. » Il serait donc conséquent qu'il permette qu'une conception morale particulière sur les vertus et devoirs politiques soit endossée par l'État pour que se forge autour d'elle une communauté libérale morale de citoyens. Il doit adopter l'humanisme civique décrit par Charles Taylor et qu'il rejette dans *Political Liberalism*⁸:

*« [...] a willing identification with the polis on the part of the citizens, a sense that the political institutions in which they live are an expression of themselves. The "laws" have to be seen as reflecting and entrenching their dignity as citizens, and hence to be in a sense extensions of themselves. [...] the basis of what Montesquieu called "vertu", the patriotism that is "une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre". »*⁹

⁶ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 184, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

⁷ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 203, expanded edition, Columbia University Press

⁸ *Ibid.*, p. 206

⁹ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 187, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

L'humanisme civique peut être adopté par une variété de *comprehensive doctrines* aussi vaste que le libéralisme politique peut lui-même l'être. L'encourager ne veut pas non plus dire user de coercition sur ceux qui le rejettent. De l'éducation populaire sur le système politique et légal aux incitatifs à l'implication citoyenne en passant par la création de forum d'échanges, autant de mesures que le gouvernement peut mettre en place sans coercition.

Rawls se refuse à coupler le libéralisme politique avec l'humanisme civique parce que ce dernier excéderait les limites de la sphère morale politique. Sa nature serait en fait celle d'une *comprehensive doctrine*. Le fait d'affirmer que l'exercice de la liberté des anciens (par l'engagement social, par exemple) soit un des plus grands biens pour l'homme va trop loin pour lui. Il y voit une affirmation de ce qu'est la vie bonne¹⁰.

Deux contre-arguments au rejet de l'humanisme civique méritent ici d'être avancés. Premièrement, il y a une différence majeure entre son affirmation et celle d'une *comprehensive doctrine* en ce que l'humanisme civique est articulé autour d'un système politique et d'une organisation sociale qui sont là de toute façon. Si l'on veut bâtir une société où la liberté de culte est farouchement défendue, il est contradictoire de choisir une religion d'État et d'y harmoniser différents aspects de la vie sociale. Par contre, il n'est pas contradictoire d'affirmer la supériorité de l'engagement citoyen et le devoir du peuple de se faire gardien de ses institutions puisque le régime politique en place est valable et applicable à tous. Personne ne peut prétendre que de favoriser le libéralisme politique par l'entremise de l'humanisme civique viole son droit de vivre dans une société qui n'est pas libérale.

Le deuxième argument concerne la priorité de la justice. Que l'on considère l'humanisme civique comme une *comprehensive doctrine* ou une doctrine spécifiquement

¹⁰ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 206, expanded edition, Colombia University Press

politique, il est entendu qu'elle puisse cohabiter avec une doctrine religieuse, morale ou philosophique au sein d'une même personne. C'est aussi vrai pour n'importe quelle autre conception morale de la politique (parmi celles largement répandues, à tout le moins). C'est donc dire qu'une personne peut éprouver un dilemme intérieur à savoir si elle doit poursuivre les fins prescrites par ses convictions politiques, religieuses ou philosophiques, ou encore d'une source morale autre. Encore plus problématique, une personne ne peut avoir aucun affect politique particulier ou être hostile au libéralisme et ne jamais éprouver de dilemme entre poursuivre une fin prescrite par sa *comprehensive doctrine* et les exigences du libéralisme politique. À ce point-ci, invoquer la raisonnable est futile. Il est donc à prévoir (et à constater) que le libéralisme politique subit d'importants revers dans l'acceptation populaire. Il faut quelque chose comme le patriotisme, un souci de la patrie lorsqu'elle défend la liberté de tous¹¹. La justice étant la valeur sociale suprême du libéralisme politique, il faut également que les individus accordent une importance supérieure à leur rôle social et les convictions qui s'y rattachent. Bien évidemment, il faut aussi que ces dernières soient celles qui représentent le libéralisme politique.

Plusieurs libéraux peinent à comprendre la portée de la communauté. Kymlicka nous en offre un bel exemple lorsqu'il parle de « *marketplace of ideas* » et de « *cultural marketplace* »¹². Buchanan nous en offre un autre lorsqu'il affirme que les communautés doivent *attirer des gens sous leur bannière et servir les besoins des membres*¹³. Ne manque plus qu'une bonne adresse pour magasiner le sens de la vie. Si les libéraux se refusent à forger

¹¹ TAYLOR, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, p. 187-188, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press

¹² KYMLICKA, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, p. 884, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 883-905, University of Chicago

¹³ BUCHANAN, Allen E. (1989), *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, p. 862-863, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 852-882, University of Chicago

la conviction chez les citoyens que la société qu'ils proposent est moralement supérieure, alors ils devront se rabattre sur une arène des intérêts ou un ordre administratif-légal qui maintient un semblant de cohérence.

Un autre danger est que l'espace public et l'action politique soient monopolisés par certaines communautés pour lesquelles l'implication citoyenne est davantage ancrée ou représentative de leur valeur. Ainsi, les institutions publiques de même que les représentants démocratiques ne seraient pas représentatifs de la diversité de la société. Tout cela sans parler des communautés qui peuvent carrément être hostiles au libéralisme politique ou certains de ces aspects plus spécifiques. Comment assurer que leur influence sera contrée si on s'en remet au gré de la volonté populaire? Que faire avec les communautés qui ne partagent pas le désir d'autonomie individuelle et de pluralisme collectif?

« In his book Liberalism, Community, and Culture, Will Kymlicka argues that protection of minority cultures is not only consistent with, but actually required for, the promotion of individual autonomy because such cultures constitute the environment within which many individuals are able to make meaningful choices. But there is an obvious problem: many cultures or groups do not place a high value on choice and (to say the least) do not encourage their members to exercise it. As Chandran Kukathas has argued in a searching critique of Kymlicka's thesis, if choice and critical reflection are the dominant public values, then society will be drawn down the path of interfering with groups that do not accept these values: 'By insisting that the cultural community place a high value on individual choice, the larger society would in effect be saying that the minority culture must become much more liberal' »¹⁴

Cette problématique est peut-être mieux comprise sous forme de question: que demande le libéralisme aux adhérents de communautés et doctrines incompatibles avec lui? La réponse peut bien souvent être de s'effacer, d'abandonner son identité. N'y a-t-il pas quelque

¹⁴ GALSTON, William A. (1995), *Two Concepts of Liberalism*, p. 522, *Ethics*, Vol. 105, No. 3 (April, 1995), pp. 516-534, University of Chicago

chose qui cloche dans cette défense libérale du pluralisme? Le pluralisme y a une valeur suprême, mais seulement lorsqu'il s'agit de doctrines compatibles. Comme le rappelle Galston, choisir de promouvoir l'autonomie individuelle n'est pas sans conséquence pour bien des groupes et communautés qui ne conçoivent par leur identité en ces termes. La diversité sociale est réduite de leur présence qui ne s'accorde fondamentalement pas avec les préceptes du libéralisme ¹⁵. Il y a donc un sérieux bémol à mettre à l'affirmation libérale de défense du pluralisme.

Le libéralisme rawlsien semble donc perdant sur les deux fronts. D'un côté, il y a le refus de présumer qu'il est dans son intérêt d'encourager l'humanisme civique par peur de violer la valeur du pluralisme. De l'autre, force est de constater que ce pluralisme est limité à ce qui s'accorde avec le modèle de la société démocratique bien ordonnée.

5.1.1 L'acceptabilité d'un perfectionnisme léger

À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous dirons qu'il est justifié d'intégrer un perfectionnisme léger au libéralisme politique. La justification de ce changement repose sur trois idées principales: 1) une société libre et démocratique est un acquis fragile qu'il faut défendre ; 2) la neutralité libérale est exigée à l'égard de nombreuses sphères de l'existence (religion, valeurs, etc.), mais pas en ce qui concerne le politique, jusqu'à un certain point (autrement dit, le libéralisme politique ne peut pas être neutre à l'égard du libéralisme politique) ; 3) il est dit que la neutralité libérale se manifeste dans la justification des politiques avancées et non dans leurs effets. Plus fondamentalement, il y a des effets recherchés comme

¹⁵ GALSTON, William A. (1995), *Two Concepts of Liberalism*, p. 521, *Ethics*, Vol. 105, No. 3 (April, 1995), pp. 516-534, University of Chicago

l'autonomie individuelle et la protection du pluralisme. Conséquemment, il est acceptable que la justification de politiques ne soit pas neutre, mais prenne explicitement parti pour ces effets recherchés lorsque les politiques en jeu favorisent des effets jugés ultimement bons par le libéralisme politique.

Ces changements n'altèrent pas fondamentalement le libéralisme politique. Ils partagent ses objectifs et la grande majorité de ses axiomes. Ils visent principalement à l'adapter à une compréhension différente de ce qui est requis pour qu'une société libre et démocratique puisse s'établir et perdurer. Cette compréhension, Rawls semble par moment la partager lorsqu'il affirme que l'union sociale est aujourd'hui fondée sur une conception publique partagée de la justice conséquente avec la conception des citoyens libres et égaux¹⁶. Malheureusement, son argumentaire a généralement un manque au sujet de cette conception de la justice qui doit être partagée. Pour réaliser son projet de société, il faut effectivement que les citoyens partagent la conception de la justice issue du voile d'ignorance et qu'ils intègrent l'importance de la protection des droits fondamentaux et de la garantie des biens premiers. Cependant, ce n'est pas la seule condition nécessaire. Il en est une autre qui relève probablement plus d'une herméneutique sociale. C'est celle du besoin de rassembler ces citoyens autour de la conception de la justice pour en faire une véritable communauté politique, une dans laquelle ils se verront à la fois comme ceux ayant le devoir de défendre les institutions publiques et les politiques justes et ceux ayant le droit de participer au débat public, à la politique active et autres formes d'engagement social : « *communitarianism has*

¹⁶ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 304, expanded edition, Colombia University Press

the potential for helping us discover a politics that combines community with a commitment to basic liberal values. »¹⁷

Les raisons du refus de Rawls d'adopter l'humanisme civique ou d'aller plus loin dans l'affirmation d'une morale politique sont claires et non sans fondement. C'est surtout en examinant le voile d'ignorance qu'on peut mieux comprendre cette position. Sous le voile d'ignorance, les participants ne sont pas confrontés à des gens hostiles à la conclusion à laquelle ils arriveront éventuellement, pas plus qu'ils ne doivent faire face à des phénomènes qui bouleversent leur conception politique. C'est pourquoi ils prennent le chemin le plus simple vers un système de liberté maximale. Cependant, en réalité, les considérations et l'expérience de la justice et de la liberté s'articulent autour de problématiques contingentes et toujours en relation avec autrui et l'environnement social.

« The best liberal defense of individual freedoms is not necessarily the most direct one. The best defense is the one that best accords with the way people on reflection understand the value of their own lives. And if we look at the value of freedom in this way then it seems that freedom of choice, while central to a valuable life, is not the value which is centrally pursued in such a life. »¹⁸

Que ce soit par l'économie corporative ou la bureaucratie étatique, les dangers pour les libertés individuelles et collectives sont bien présents, et ce, même si les principes du voile d'ignorance sont respectés à la lettre. Il s'agit d'un constat que les communautariens, mais aussi bon nombre de libéraux, ont posé¹⁹.

Le problème avec la neutralité absolue que défend Rawls, c'est qu'elle s'accorde mal avec le monde réel qui, lui, n'est pas neutre du tout. Laisser les choses aller à l'intérieur d'un

¹⁷ GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 320, Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

¹⁸ KYMLICKA, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, p. 188, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203

¹⁹ GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 318, Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

système juste ne sert pas toujours l'autonomie ou le pluralisme. Il y a des *regime effects*, quelque chose entre l'influence et le déterminisme d'un milieu sur ceux qui s'y trouvent:

*«“regime effects” - the inevitable if informal consequences of public principles for private groups. To understand this dimension, think of the social space constituted by liberal public principles as a rapidly flowing river. A few vessels may be strong enough to head upstream. Most, however, will be carried along by the current. But they can still choose where in the river to sail and where along the shore to moor. The mistake is to think of the liberal regime's public principles as constituting either a placid lake or an irresistible undertow. Moreover, the state may seek to mitigate the effect of its public current on the navigation of specific vessels whenever the costs of such corrective intervention are not excessive. »*²⁰

5.1.2 Réviser le voile d'ignorance

La proposition d'incorporer l'humanisme civique peut être rattachée à une autre plus générale: permettre l'intégration à l'ensemble de la société de valeurs ou de projets communs, c'est-à-dire d'intégrer à la mission d'institutions publiques des valeurs ou projets sociaux. Il serait possible de le faire tout en respectant le libéralisme politique si ces derniers répondent à certains critères: leur esprit et leur mise en application n'enfreignent pas les droits fondamentaux de quiconque; il doit être nécessaire qu'ils soient poursuivis par la société tout entière pour être réalisés; ils sont suffisamment importants pour justifier un bris de neutralité. Cette position est celle de Taylor qui la conçoit comme un modèle de société libérale différent et incompatible avec celui de Rawls et Dworkin²¹.

²⁰ GALSTON, William A. (1995), *Two Concepts of Liberalism*, p. 530, *Ethics*, Vol. 105, No. 3 (April, 1995), pp. 516-534, University of Chicago

²¹ TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalism - The Politics of Recognition*, p. 58 à 61, Princeton University Press

Évidemment, cette proposition ne s'harmonise pas très bien avec le voile d'ignorance. Du moins, elle ne s'harmonise pas avec les conclusions que Rawls en a tirées. En reprenant tous les éléments qui s'y trouvent, on peut se demander s'il n'est pas possible d'y inclure la proposition d'intégrer des valeurs et des projets communs à la structure de base de la société. En effet, pourquoi les participants du voile d'ignorance ne concluent-ils pas qu'ils voudraient que les valeurs largement partagées, les projets collectifs et le mode de vie qui se développent avec le temps soient protégés et même favorisés par l'État tant que les droits fondamentaux de ceux qui n'y adhèrent pas sont respectés? Il est rationnel de penser que les gens estiment qu'il vaille la peine de risquer peu, c'est-à-dire garder la garantie que leurs droits fondamentaux seront respectés, en plus d'avoir les probabilités de leur côté pour que la société corresponde davantage à leur personne.

Ce changement représente l'intégration de la sensibilité communautariste au libéralisme politique. Certains y verront tout de suite un terrain fertile pour des disputes sans fin. Il est vrai que d'articuler des valeurs communes ou de mettre au point un projet rassembleur est inmanquablement porteur d'un lot de tensions et de prises de bec, mais ce n'est pas nécessairement une mauvaise chose sur toute la ligne. Une société libérale doit encourager les débats, les échanges et surtout assurer qu'il y ait un espace public où ils peuvent se dérouler dans le respect et l'ouverture d'esprit. Les inévitables désaccords ne doivent donc pas mettre en échec cette proposition.

Un autre contre-argument pourrait aussi faire valoir que cette proposition ouvre la porte à la *dictature de la majorité*. À cela, il faut répondre en soutenant à nouveau que de permettre des droits collectifs ne veut pas nécessairement dire de liquider les droits individuels. Aussi faut-il préciser que les valeurs ou projets adoptés sont toujours susceptibles

d'être modifiés, réinterprétés et adaptés à une réalité changeante. On notera au passage que pour bien des penseurs libéraux, la volonté de la majorité a souvent une connotation péjorative. Il y a pourtant bien des raisons de penser qu'une majorité démocratique vaut autant si non plus que des intérêts mineurs individuels ou minoritaires.

La protection de la langue française au Québec nous offre une excellente étude de cas sur cette position. C'est d'ailleurs aussi celle que Taylor utilise dans *Multiculturalism*. La préservation de la langue française est un projet commun qui, pour réussir, doit être porté par toute la société québécoise. Il exige que plusieurs sphères publiques de la société fonctionnent en français sans enfreindre les limites de la sphère privée. Dans ces sphères, il est souvent demandé que le français puisse être utilisé au besoin sans toutefois l'exiger. Taylor affirme que les dispositions légales qui donnent concrètement forme au projet de survivance du français au Québec représentent une conception de la vie bonne. Dans ce cas, comme se doit l'être la plupart du temps, parler une langue ne relève pas d'une *comprehensive doctrine*. S'il est dit que la protection de la langue participe à une conception de la vie bonne, c'est parce qu'il est estimé que pour une majorité de francophones du Québec, la vie bonne nécessite l'usage de leur langue maternelle. Encore une fois, ne serait-il pas justifié de croire que les participants sous le voile d'ignorance affirmeraient également qu'il serait souhaitable que l'État défende la langue maternelle de la majorité (à l'intérieur des limites des droits fondamentaux) si celle-ci est menacée de disparaître? Cette croyance est justifiée et l'est encore plus si les participants avaient conscience des phénomènes actuels comme ceux de la domination culturelle américaine et des flux massifs de migration. Il est pour le moins problématique d'élaborer une théorie de la justice sans tenir compte de ces facteurs, surtout aujourd'hui et aux États-Unis de surcroît.

5.2 Reconnaître la pluralité

Les sociétés occidentales construites autour de communautés fortes et porteuses de valeurs et de projets communs sont, à plusieurs égards, celles qui existaient encore il y a 60 ans. L'héritage qu'elles ont laissé représente merveilleusement bien les craintes que les libéraux ont quant aux aspirations communautariennes. Le traitement inégalitaire réservé aux femmes, aux homosexuels, aux personnes d'une ethnie autre que caucasienne ou d'une religion non chrétienne n'en est qu'un exemple. L'inconfort causé par la primauté des droits individuels semble bien peu en comparaison. « *The enforcement of liberal rights, not the absence of settled community, stands between the moral majority and the contemporary equivalent of witch hunting.* »²²

Force est de constater que le communautarisme n'est pas sans risque et qu'il est dès lors encore plus important de l'allier à une solide enclave de garde-fous, c'est-à-dire une défense robuste des droits individuels. Cependant, il serait hypocrite de ne pas reconnaître du même souffle que même le système libéral le plus orthodoxe admet sa part de violation de droits individuels. Effectivement, le simple fait que des droits puissent entrer en conflit et qu'il est nécessaire de les hiérarchiser force les libéraux à modérer leur critique. La grande différence entre libéraux rawlsiens et communautariens est que ces derniers acceptent de faire entrer les droits collectifs dans cette hiérarchie.

Si, comme les communautariens le souhaitent, l'État devait admettre les valeurs et projets communs, des difficultés se poseraient inévitablement. Par exemple, s'ils doivent être réellement communs, il serait impératif que tous puissent participer aux débats sur leur élaboration et qu'ils ne deviennent pas les valeurs ou les projets communs à une classe

²² GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 319, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

dominante (ou ceux qui peuvent faire entendre leur voix plus facilement) : « *state perfectionism raises the prospect of a dictatorship of the articulate and would unavoidably penalize those individuals who are inarticulate.* »²³ Après tout, il s'agit bien d'une tradition occidentale que de tendre vers une acceptation toujours plus grande de ceux qui peuvent participer au domaine public et de reconnaître plus de droits et la complexité de certaines facettes de l'identité. N'importe quel communautarien se doit d'y être sensible²⁴.

La reconnaissance du caractère fondamental des droits individuels, de l'importance du dialogue et de la tolérance démontre bien que le communautarisme partage beaucoup avec le libéralisme politique. Et comment pourrait-il en être autrement? Le libéralisme politique, comme les communautariens l'ont d'ailleurs rappelé, n'a pas surgi de nulle part. Il est le produit de l'évolution philosophique et politique en Occident. Les communautariens ne peuvent faire autrement que d'affirmer cette réalité dans la construction d'une société qui représente la communauté qui l'habite. Plus encore, le libéralisme politique est une réponse à la critique communautarienne et, plus généralement, du courant romantique depuis Rousseau. L'un et l'autre participent à ce dialogue sur ce que doit être une société libre : ils cherchent le juste milieu entre les droits individuels et collectifs, l'appartenance à la communauté et la reconnaissance de l'individualité²⁵.

Il est vrai que le libéralisme vient avec son lot de *regime effects*. L'influence que porte son esprit de liberté individuelle est puissante et déstabilisante. Le communautarisme doit toutefois tenir compte de sa propre idée que les humains vont naturellement former des

²³ KYMLICKA, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, p.895-897, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 900, University of Chicago

²⁴ LAMORE, Charles (1990), *Political Liberalism*, p. 353-354, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (August 1990), pp. 339-360

²⁵ *Ibid*, p. 357

communautés et des relations fortes avec leur environnement. La volonté de les représenter politiquement ne doit pas excéder le besoin qu'elles en ont pour exister. Par ailleurs, il ne faudrait pas oublier que si le langage du droit est aujourd'hui compris par tous, c'est entre autres parce que les sociétés d'Occident se voient aujourd'hui comme telles : des sociétés de droits²⁶. Aller trop aisément à son encontre contredit l'intention initiale.

5.3 Réconciliation et différends insurmontables

Rawls rend explicite son rejet d'une communauté qui s'incarnerait dans la politique et de la création d'une structure de base d'une société autour d'une communauté²⁷. Ce qui est moins explicite par contre, c'est le fait que sa compréhension de ce qui constitue lesdites communautés est la même que pour les communitariens et d'autres penseurs libéraux. Pour Rawls, la communauté qu'il rejette dans la création d'une société juste est « *a political society united in affirming the same comprehensive doctrine.* »²⁸ Elle est à rejeter au nom du pluralisme raisonnable et de l'inadmissible oppression étatique²⁹.

Or, il est hautement contestable que la communauté politique qu'affirme l'humanisme civique relève d'une *comprehensive doctrine*. Ne peut-on pas imaginer des gens de différentes communautés religieuses, de différents horizons philosophiques et de différentes croyances morales s'allier pour défendre le libéralisme politique qui leur permet justement de vivre dans cette pluralité? L'oppression étatique est-elle nécessaire pour affirmer une communauté politique? Il ne le semblerait pas. Cette communauté n'a qu'à exiger que ceux qui désirent la

²⁶ WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p. 14, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

²⁷ RAWLS, John (2005), *Political Liberalism*, p. 146, expanded edition, Columbia University Press

²⁸ *Ibid*, p. 146

²⁹ *Ibid*, p. 146

briser et changer la structure de base de la société le fassent par la force des arguments et le jeu démocratique. Pour reprendre l'exemple de la protection de la langue française au Québec et de la loi 101 susmentionné, l'oppression étatique et l'affirmation d'une *comprehensive doctrine* ne sont pas nécessaires à son fonctionnement. La connaissance d'une langue (à distinguer de son usage dans la sphère privée ou de sa passation par le statut de langue maternelle) n'empêche pas l'adoption de n'importe quelle *comprehensive doctrine*. Comme la protection du français est beaucoup affaire de lois, elle peut effectivement entraîner la coercition de l'État. C'est cependant aussi le cas de tant d'autres choses qui ne sont pas décrites comme participant d'une forme d'oppression étatique.

Rawls s'inquiète également de la stabilité d'une société formée autour d'une communauté. Les arrangements institutionnels risqueraient alors d'être le simple fait des forces en présence, des communautés les plus fortes, et ainsi susceptibles de changer au gré des variations de rapports de force³⁰. Cette objection ne semble pas vraiment coller non plus. L'humanisme civique de Taylor vise justement à garantir la perpétuation et le bon fonctionnement d'une société libre et démocratique. Les politiques de protection de la langue française visent aussi la stabilité à très long terme, soit la survivance d'une société francophone sur le territoire québécois.

D'innombrables projets de communauté et demandes de droit collectif seront à rejeter au nom de la protection des droits individuels, de la stabilité de la société ou d'autres principes libéraux. Cependant, les libéraux rawlsiens doivent s'ouvrir aux revendications communautariennes et reconnaître qu'il est possible de ménager droits individuels et collectifs ainsi que pluralisme et communauté nationale. Conséquemment, les communautariens doivent

³⁰ *Ibid*, p. 147-148

admettre que le libéralisme politique représente un modèle permettant de réconcilier les demandes de ces différents enjeux.

« *The critics' failure to undermine liberalism suggests not that there are no communitarian values but that they are properly viewed as supplementing rather than supplanting basic liberal values. [...] The potential of communitarianism lies, I think, in indicating the ways in which we can strive to realize not only justice but community through the many social unions of which the liberal state is the super social union.* »³¹

Il est vrai que c'est sous une structure libérale (bien que très imparfaite) que se produisent des phénomènes comme les quatre déracinements (unsettlement) décrits par Walzer : les grandes mouvances géographiques et sociales d'individus, les changements maritaux (comme en témoignent les taux de divorce) et d'allégeance politique³². Ces manifestations de l'individualisme et de l'affaiblissement des communautés traditionnelles ne sont pas étrangères à la structure dans laquelle elles apparaissent. Aucune modification communautarienne ne peut changer la donne rapidement et définitivement. Il y a, outre ces manifestations, un défi pour les théoriciens politiques des sociétés pluralistes: comment remplacer la nationalité commune en tant que ciment de l'unité politique? Comment les citoyens d'une même société pluraliste peuvent-ils à nouveau se représenter eux-mêmes comme un peuple et voir ce qu'ils ont en commun au-delà de leurs particularités?³³

Pour répondre à ces questions, revenons, encore une fois, à l'idée que le libéralisme est une tradition et que les citoyens des sociétés qui s'en réclament peuvent s'y retrouver. Rawls n'est pas le seul à avoir modifié sa pensée d'un livre à l'autre. MacIntyre affirme dans *Whose Justice, Which Rationality?* (paru sept ans après *After Virtue*) que le libéralisme est « *best*

³¹ GUTMANN, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 320, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press

³² WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p. 11-12, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

³³ RAZ, Joseph (1998), *Multiculturalism*, p. 194 à 196, *Ration Juris*, Vol. 11, No. 3 (September 1998), pp. 193-205, Blackwell Publishers

understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but as itself the articulation of a historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of tradition »³⁴. De plus, MacIntyre est d'avis que les libéraux ont raison de ne pas vouloir imposer une *comprehensive doctrine* à la structure étatique. Il croit plutôt que c'est aux autres formes de communautés d'agir en ce domaine, et non à l'État³⁵.

Au final, les libéraux rawlsiens et les communitariens peuvent être vus comme les deux tendances d'un même courant ou d'une même idéologie politique. Taylor et Walzer se réclament tous les deux du libéralisme et dirigent leur critique vers des formulations précises de celui-ci³⁶. Sandel quant à lui précise bien que sa critique ne vise pas toute la pensée libérale, mais seulement celle héritée de Kant et contenue dans *A Theory of Justice*³⁷. Ce n'est pas tant non plus qu'il rejette les principes affirmés par Rawls qu'il cherche plutôt à les nuancer:

*« Even if most of us would agree that it would be wrong to subordinate liberty entirely to fraternity (sacrificing individual freedoms in pursuit of the goods we can only know in common), it would surely be equally wrong entirely to subordinate fraternity to liberty. For Sandel, a balance must be struck which acknowledges them both; an absolute commitment to one cannot be the best response to the fact that such fundamental values can and do come into conflict in the arena of politics. »*³⁸

³⁴ MACINTYRE, Alasdair (1998), *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 345, University of Notre Dame Press

³⁵ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 100-101, second edition, Blackwell Publishing
& MACINTYRE, Alasdair (1995), *A partial Response to my critics*, p. 302-303, in *After MacIntyre*, édité par Sam Horton et Susan Mendus, University of Notre Dame Press

³⁶ TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalism - The Politics of Recognition*, p. 61, Princeton University Press
& WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p. 7, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

³⁷ SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 1, Cambridge University Press

³⁸ MULHALL, Stephen, & SWIFT, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, p. 68, second edition, Blackwell Publishing

Bien que ce soit peut-être la réponse la plus ennuyeuse possible, elle est néanmoins la plus juste. Il faut chercher un équilibre, un juste milieu dans la structure de base de la société, pour que la théorie de la justice libérale puisse contrer à la fois les excès individualistes et communautaire. Il y a, notait Walzer³⁹, une tendance à l'intérieur du libéralisme de toujours vouloir repousser plus loin la limite des libertés individuelles et de les inscrire sous forme de droits inaliénables. C'est un genre d'exaltation de la libération perpétuelle de l'individu de sa collectivité. Cette tendance doit être contrée en rappelant la dimension communautaire de l'existence et des objets de la justice. Affirmer que la tendance à l'individualisme exorbitant est insurmontable n'est pas très utile à moins d'en faire une démonstration solide (ce qui d'ailleurs n'est pas encore arrivé).

La critique communautarienne est salutaire en ce qu'elle rééquilibre les choses en permettant un retour du balancier. Et il ne s'agit pas que de considérations théoriques abstraites. À l'exemple de la protection de la langue française, on peut ajouter ceux mentionnés par Walzer: des législations facilitant les droits et les pouvoirs syndicaux, des exemptions fiscales pour les activités et institutions culturelles ou religieuses et des protections gouvernementales pour des communautés modestes frappées par des bouleversements économiques (fermeture d'usine, ralentissement d'exploitation de ressources naturelles, etc.)⁴⁰.

L'attitude la plus répandue dans le monde académique est de réfuter toutes les attaques dirigées contre sa propre position. Ce serait pourtant franchement dommage que les communautariens et les libéraux plus près de Rawls ne tirent pas de leçons des critiques qui

³⁹ WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p. 14-15, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

⁴⁰ WALZER, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, p. 17-18-22, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 (February, 1990), pp. 6-23

leur ont été adressées. Tout ce qui est de nature sociale ne doit pas relever du politique ; une société de liberté et de tolérance n'advient pas et ne se perpétue pas d'elle-même⁴¹.

Heureusement, il semble y avoir une ouverture pour les réconcilier:

« The best justificatory framework for the liberal political thesis has the resources to incorporate much of what is valuable in communitarian thought [...] A political philosophy that successfully assimilate the best communitarian thinking will almost certainly contain a more subtle and qualified conception of individual rights than is often associated with liberalism, but it is safe to say, I believe, that it will still include a firm commitment to the idea of individual rights. The development of such a theory would represent a fruitful convergence of what is best in liberalism and communitarianism, not a victory of one over the other. »⁴²

Dans la recherche sans fin du juste milieu, la sensibilité communautarienne contribue à ramener le libéralisme plus près de cet objectif. La question demeure entière à savoir où doit s'arrêter ce mouvement pour ne pas excéder les justes limites des droits individuels et ne pas manquer à ce qui est essentiel à l'existence des communautés.

⁴¹ KYMLICKA, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, p. 899, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 883-905, University of Chicago

⁴² BUCHANAN, Allen E. (1989), *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, p. 882, *Ethics* 99 (July 1989), pp. 852-882, University of Chicago

BIBLIOGRAPHIE

- BUCHANAN**, Allen E. (1989), *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, Ethics 99 (July 1989), pp. 852-882, University of Chicago
- CONSTANT**, Benjamin (1819), *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Éditions Fayard, 2010
- GALSTON**, William A. (1995), *Two Concepts of Liberalism*, Ethics, Vol. 105, No. 3 (April, 1995), pp. 516-534, University of Chicago
- GRAEBER**, David (2012), *Debt - The first 5,000 years*, Melville House Publishing
- GUTMANN**, Amy (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985), pp. 308-322, Princeton University Press
- KYMLICKA**, Will (1988), *Liberalism and Communitarianism*, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 18, No. 2 (June, 1988), pp. 181-203
- KYMLICKA**, Will (1989), *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, Ethics 99 (July 1989), pp. 883-905, University of Chicago
- LAMORE**, Charles (1990), *Political Liberalism*, Political Theory, Vol. 18, No. 3 (August 1990), pp. 339-360
- MACINTYRE**, Alasdair (1995), *A partial Response to my critics*, in *After MacIntyre*, édité par Sam Horton et Susan Mendus, University of Notre Dame Press
- MACINTYRE**, Alasdair (1998), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press
- MACINTYRE**, Alasdair (2007), *After Virtue*, third edition, University of Notre Dame Press
- MULHALL**, Stephen, & **SWIFT**, Adam (1996), *Liberals & Communitarians*, second edition, Blackwell Publishing
- RAWLS**, John (1975), *Fairness to Goodness*, Philosophical Review, Vol. 84, No. 4 (October 1975), 84, pp. 536-554
- RAWLS**, John (1982), *Social Unity and Primary Goods*, in *Utilitarianism and beyond*, édité par A. Sen et B. Williams, Cambridge University Press
- RAWLS**, John (1999), *A Theory of Justice*, revised edition, Harvard University Press

- RAWLS**, John (2005), *Political Liberalism*, expanded edition, Colombia Universty Press
- RAZ**, Joseph (1998), *Multiculturalism*, Ration Juris, Vol. 11, No. 3 (September 1998), pp. 193-205, Blackwell Publishers
- SANDEL**, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press
- TAYLOR**, Charles (1989), *Sources of the Self*, Harvard University Press
- TAYLOR**, Charles (1990), *Language and Human Nature*, in *Human Agency and Language - Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press
- TAYLOR**, Charles (1990), *Atomism*, in *Philosophy and the Human Sciences - Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press
- TAYLOR**, Charles (1991), *The Dialogical Self*, in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, édité par David R. Hiley, Ithaca - Cornell University Press, pp. 304-314
- TAYLOR**, Charles (1994), *Multiculturalism - The Politics of Recognition*, Princeton University Press
- TAYLOR**, Charles (1995), *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press
- TAYLOR**, Charles (2007), *A Secular Age*, Belknap Press - Harvard University Press
- TAYLOR**, Charles (2008), *Le Malaise de la Modernité*, Les éditions du Cerf, Paris
- c**
- WALZER**, Michael (1981), *Philosophy and Democracy*, Political Theory, vol. 9, No. 3 (August 1981), pp. 379-399
- WALZER**, Michael (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, Political Theory, Vol. 18, No. 1 (Febuary, 1990), pp. 6-23