Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 53 (1994)

Artikel: Droits individuels, bien commun et vertu civique dans la querelle des libéraux et des communautariens

Autor: Ossipow, William

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883054

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 53/94

WILLIAM OSSIPOW

Droits individuels, bien commun et vertu civique dans la querelle des libéraux et des communautariens

L'important débat théorique qui a eu lieu ces dernières années entre les libéraux et les communautariens ne prend vraiment son sens que dans le contexte spécifique des États-Unis. Les années soixante-dix ont connu le mûrissement des thèses libérales – la *Théorie de la Justice* de Rawls a été publiée en 1971 – rapidement suivi par les doctrines ultra-libérales (ou libertariennes) d'un Nozick (1974) ou d'un Rothbard qui ont profondément marqué la politique économique et sociale du président Reagan et de son administration pendant la décennie suivante. Rothbard, un libéral extrêmiste, écrivait par exemple :

> « Nous rejetons définitivement l'idée que les gens ont besoin d'un tuteur pour les protéger d'eux-mêmes et leur dire ce qui est *bien* ou ce qui est *mal*. Dans une société libertarienne, rien n'interdirait la drogue, le jeu, la pornographie, la prostitution, les déviations sexuelles, toutes activités qui ne constituent pas des agressions violentes à l'égard d'autrui. [...] L'impôt, la conscription, la guerre... sont des formes intolérables de violence par laquelle certains groupes privilégiés imposent à d'autres leur propre conception du monde. Ce que nous défendons, c'est le droit inaliénable et fondamental de chacun à la protection contre toute forme d'agression extérieure, que celle-ci provienne d'individus privés ou de ce que l'on appelle l'État »[1].

Au cours des années quatre-vingts, la société américaine connut une formidable course à l'argent, une dégradation générale des conditions de santé, de sécurité, d'éducation, de transport. Le triomphe du néo-libéralisme engendra donc un profond malaise dans la société américaine, malaise dont les thèses communautariennes sont le symptôme sur le plan culturel et théorique. Le sociologue communautarien Amitai Etzioni caractérise ainsi les années quatre-vingt : « The eighties tried to turn vice into virtue by elevating the unbridled pursuit of self-interest and greed to the level of social virtue » (1993,

1 Murray ROTHBARD, *For A New Liberty,* 1973, cité in : Henri LEPAGE (1978), *Demain le capitalisme*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Pluriel, p. 56.

24). Cependant, malgré ce contexte très situé et très daté, le communautarisme permet de poser un certain nombre de problèmes de philosophie politique fondamentaux.

La force du courant communautarien s'explique sans aucun doute par ce contexte tant socio-politique que proprement intellectuel, contexte qui éclaire utilement un débat qui peut paraître parfois étrange à des observateurs européens. Mais il faut rappeler que les États-Unis connaissent des groupes de pression très actifs et très efficaces dans la défense de leur conception radicale des droits individuels fondamentaux. Leur combat politique est interprété par les communautariens comme un obstacle majeur à la réalisation du bien commun. Etzioni mentionne, par exemple, la puissante *American Civil Liberties Union* (ACLU) qui s'oppose systématiquement à toute mesure de contrôle préventif susceptibles d'améliorer la sécurité publique, que ce soit en matière de port d'armes, d'alcool au volant, de fouilles dans les aéroports. Nous avons connu, en Suisse, de rares excès de ce type, notamment les fameux recours déposés contre l'obligation de boucler la ceinture de sécurité au volant. Aux États-Unis, l'idéologie exacerbée des droits individuels constitue, sinon une idéologie dominante, du moins une composante essentielle et influente de l'éthos politique.

Les théoriciens du communautarisme entendent assumer une position d'intellectuels engagés, militants d'une cause de restauration de la vertu civique et de la moralité publique. A cet égard, l'ouvrage d'Etzioni, suggestivement intitulé *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda,* est exemplaire : écrit dans un langage très simple, agrémenté de dessins, il se présente comme un véritable manifeste du renouveau moral de la nation américaine. Un des numéros d'une influente revue communautarienne est consacré à dresser *The Moral State of the Union.* Etzioni, qui en est le directeur, écrit dans son éditorial ces lignes révélatrices de l'esprit du communautarisme :

> « There is more to the state of the union than the State of the Union. The economy, the health-care system, the government-these are all worthy concerns, but sound policy cannot rest on shaky moral foundations. The cornerstone of our society is a virtuous citizenry. Ultimately, only if people take virtue to heart will we have a society in which children are brought up to be decent, crime is rare, and civility

prevails among individuals and among communities of diverse backgrounds »[2].

L'offensive communautarienne est menée conjointement sur le front théorique, sur le front politique au plus haut niveau[3], mais aussi en direction d'un public très large dans l'idée d'inspirer un véritable mouvement social du même type, et si possible avec le même succès, que le mouvement écologiste (ETZIONI, 1993, 19-20).

Dans cette contribution, je ne m'attacherai qu'à l'aspect théorique du communautarisme, en particulier à la réfutation qu'il prétend apporter au thème central de la pensée libérale, la primauté des droits individuels. A vrai dire, chacun reconnaît là un vieux thème de la pensée politique européenne : E. Burke, puis De Maistre, niaient qu'il y ait des droits de l'homme. Le Marx de la *Question Juive* lança la critique, intensément exploitée au niveau politique par les communistes, de l'abstraction et du formalisme des droits de l'homme. Comme le dit Walzer (1990, 8), « the writings of the young Marx represent one of the early appearances of communitarian criticism, and his argument, first made in the 1840s, is powerfully present today ». Cependant, contrairement aux réactionnaires français ou à Marx, la plupart des communautariens ne sont pas suffisamment anti-libéraux pour contester la légitimité des droits individuels en tant que tels. Ils déplorent en revanche la priorité dont jouissent les droits qui conduit à négliger le bien commun et incite à des comportements égocentrés, parfaitement intégrés et justifiés par la théorie économique libérale néo-classique et son paradigme central de l'individu maximisateur de son intérêt personnel. De tels comportements se situent à l'opposé de l'agir vertueux nécessaire au bien de la cité. Les communautariens déplorent également que l'aspiration aux droits individuels se soient progressivement déconnectée de tout sentiment de devoir envers la communauté, de responsabilité envers la collectivité. Attachée aux libertés mais critique du libéralisme, la pensée communautarienne n'a certes pas le tranchant de celle des penseurs du 19ème siècle. Ne voulant pas verser dans l'autoritarisme ou le fascisme, elle n'exécute pas l'adversaire, est à la fois anti-libérale et pas vraiment contre les droits individuels. En définitive, elle ne parvient pas à fournir une alternative crédible au libéralisme.

2 *The Responsive Community,* vol. 4/1, Winter 1993-94, p. 4.

3 Les communautariens sont proches de l'équipe présidentielle, en particulier du vice-président Al Gore.

Je me propose, dans un premier temps, de restituer la critique communautarienne de la primauté des droits, puis de commenter brièvement cette critique. Je m'attarderai plus longuement sur les problèmes cruciaux du bien commun et de la vertu civique avant de proposer une réflexion autour d'une articulation possible du libéralisme et du communautarisme, du respect des libertés individuelles et des devoirs envers autrui et la communauté.

1. La critique communautarienne de la primauté des droits individuels

Le communautarisme est, dans son essence, une doctrine de réaction contre le libéralisme, comme l'œuvre de Marx fut une réaction contre le capitalisme. Les thèses, souvent provocatrices, des philosophes libéraux américains contemporains, et le succès intellectuel et politique qu'ont rencontré ces thèses, ont mobilisé une opposition philosophique et ravivé un paradigme de la philosophie politique, celui de la communauté chaude et solidaire sur le modèle de la cité grecque ou de la Genève de Calvin où l'on suppose que fleurissaient les vertus civiques; le paradigme aussi de la *Gemeinschaft* opposé à la *Gesellschaft*[4], c'est-à-dire le modèle d'une société de petite taille dans laquelle prédominent des relations courtes, de face à face, en opposition à la société industrielle moderne, de grande taille, de masse, organisée à l'échelle nationale[5]

On peut classer les critiques des communautariens aux libéraux en trois grands types d'arguments: en premier lieu un argument de type anthropologique (parfois nommé «ontologique» par les communautariens); en second lieu, un argument de type logique; enfin un argument de type moral et politique.

a) L'argument anthropologique

Les communautariens reprochent fondamentalement aux libéraux d'enraciner leur théorie dans une vision erronée de l'homme. Révélatrice de cette anthropologie tronquée, la stratégie rawlsienne de la position originelle et du voile d'ignorance. Dans cette situation, qui relève de la fiction théorique – et que Rawls a pourtant pris grand

4 Cf. ETZIONI (1993, 130).

5 L'argument de la taille du groupe social est largement utilisé par les communautariens, en particulier Sandel. Cf. SANDEL (1988).

soin de démarquer de la réalité empirique de l'homme en société – toutes les contingences psychologiques, économiques et sociales sont inconnues des personnes appelées à choisir les principes fondamentaux régissant la société. Car la connaissance de ces contingences biaiseraient radicalement la rationalité et par conséquent le choix même des principes.

Pour sa démonstration, Rawls postule des individus mutuellement *désintéressés* : « Un des traits de la théorie de la justice comme équité est qu'elle conçoit les partenaires placés dans une situation initiale comme des êtres rationnels qui sont mutuellement désintéressés (*mutually disinterested*). Cela ne signifie pas qu'ils soient égoïstes, c'est-à-dire qu'ils soient des individus animés par un seul type d'intérêts, par exemple la richesse, le prestige et la domination. C'est plutôt qu'on se les représente comme ne s'intéressant pas aux intérêts des autres »[6]. Ce désintérêt renvoie à un type d'individus qui ont les yeux rivés sur leurs propres affaires, qui ne sont ni égoïstes ni altruistes, tout juste autistes et, comme Rawls le suggère dans un autre passage, dépourvus de solidarité par rapport à leurs concitoyens lesquels, eux aussi, poursuivent leurs objectifs personnels, leurs propres intérêts : « En outre, je supposerai que les partenaires essaient de favoriser leur conception du bien autant que possible et que, ce faisant, ils ne sont pas liés les uns aux autres par des relations morales antérieures »[7]. Rien n'est bien sûr plus éloigné des relations sociales courtes et chaleureuses qui règnent dans les petits groupes sociaux tels que la famille ou le village et qui fournissent le modèle de socialité communautarienne.

Les communautariens s'opposent avec une vigueur particulière à la stratégie libérale de la justice procédurale pure, développée par Rawls et, après lui, par Nozick. Rawls définit la justice procédurale pure comme « une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée »[8]. Cette procédure évacue toute intervention d'une conception du bien en tant que critère d'allocation et se présente sous l'aspect d'une sorte de machine au fonctionnement inexorable et impersonnel (comme une loterie peut présenter ces mêmes aspects). Selon les propres

6 RAWLS (1987), § 3, p. 40
7 RAWLS (1987), § 22, p. 161.
8 RAWLS (1987), § 14, p. 118.

termes de Rawls, les exigences d'une telle conception de la justice « l'emportent sur les demandes du droit et des coutumes, des règles sociales d'une manière générale »[9]. Tous les communautariens se retrouvent dans une opposition définitive au concept de justice procédurale pure qui a envahi l'éthos politique américain. Évacuant toute idée substantielle du bien, la justice procédurale est un obstacle majeur pour les communautariens, à la poursuite des biens collectifs[10]. A la république procédurale, Sandel opposera la « république civique » (1988, 57) inspirée de Rousseau et du modèle politique de l'Amérique des fondateurs.

Ces différents passages tracent les contours de ce que les communautariens rejettent foncièrement : cette sorte d'autisme, cette absence de « relations morales antérieures », c'est-à-dire de solidarité ; cette primauté d'une justice procédurale qui exige d'ignorer la tradition (le droit, les coutumes, les règles sociales) de la société dans laquelle elle est supposée s'appliquer. Les individus ainsi conçus sont, dans l'interprétation qu'en donnent les communautariens, des isolats, des atomes qui ne peuvent plus être reliés les uns aux autres. D'où le thème de l'*atomisme* développé par certains d'entre eux, en particulier Charles Taylor[11].

Pour Taylor, l'atomisme est l'une des forces majeures qui ont forgé notre modernité depuis Hobbes et surtout Locke. Cette conception de l'homme comme individu ne s'intéressant qu'à lui-même et déconnecté de toute communauté est à la fois contemporaine et cohérente avec ce qui est le coeur du libéralisme, la primauté des droits individuels (*primacy of rights*). Taylor oppose à cette anthropologie individualiste une vision de l'homme qui s'enracine dans l'œuvre d'Aristote et dans celle de Hegel (du Hegel critique du formalisme kantien et du primat de la *Moralität* sur la *Sittlichkeit*)[12]. La thèse première de l'anthropologie communautarienne sera la fameuse définition aristotélicienne de l'homme comme animal social (1992a, 32). Dans cette optique, et contrairement à la thèse libérale, l'homme ne peut pas être tenu pour un être auto-suffisant. Pour Taylor « atomism affirms the self-sufficency of man alone or, if you prefer, of the individual ». Par conséquent, poursuit Taylor, l'affir-

9 RAWLS (1987), §23, p. 167.
10 Cf. TAYLOR (1992b, 58-59).
11 TAYLOR (1992a), réédition d'un article publié pour la première fois en 1979.
12 A ce sujet, voir TAYLOR (1992b).

mation d'un droit représente bien plus que poser une certaine norme. C'est en fait toute une conception théorique, tout un arrière-pays conceptuel qui s'exprime au travers de cette affirmation.

Selon les communautariens, les libéraux ont donné une place centrale au choix opéré par l'individu, en particulier au choix par l'individu de son propre mode de vie (TAYLOR, 1992, 34). Or cette vision libérale est choquante pour les communautariens, notamment ce point précis que l'affirmation des droits et du droit à choisir son propre mode de vie ne s'accompagne d'aucune obligation morale envers la société, envers le bien commun. Ce déséquilibre, considéré comme structurel, entre l'affirmation inconditionnelle des droits individuels et le silence sur les obligations vis-à-vis de la communauté est sans doute l'un des grands thèmes communautariens. Pour Etzioni, l'un des traits majeurs de la culture civique contemporaine aux États-Unis est « a strong sense of entitlement-that is, a demand that the community provide more services and strongly uphold rights-coupled with a rather weak sense of obligation to the local and national community » (1993, 3).

A l'affirmation libérale de la primauté des droits, les communautariens opposent l'obligation d'appartenance (*obligation to belong*) (TAYLOR, 1992, 30-31, 36, 45, 47). Ce concept repose sur l'anthropologie d'origine aristotélicienne et hégélienne dont il a été question plus haut. Le soi (*self*) individuel est en réalité toujours un soi enraciné. Etzioni, dans son important ouvrage *The Moral Dimension* (1988), se propose de développer un nouveau paradigme, opposé à celui de l'individu maximisateur de son propre intérêt cher à l'économie libérale néo-classique, paradigme qu'il nomme, en référence à son maître Martin Buber, « je et nous » (*I & We*). A la vision libérale de la société comme collection d'individus atomisés, les communautariens opposent celle d'une société où les individus sont profondément enracinés, d'où ils tirent leur identité en s'appropriant ses valeurs, en travaillant, en tant que citoyens, pour le bien commun et non pas seulement pour maximiser leurs propres intérêts. Il y a quelque chose de maternel dans cette vision de la communauté d'une certaine manière nourricière de l'identité de ses membres. Selon Sandel, « the members of a society are bound by a sense of community [...]; they conceive their identity-the subject and not just the object of their feelings and aspirations – as defined to some extent by the community of which they are part » (SANDEL, 1982, 150). L'individu devient pleinement lui-même, un *soi*, en s'incorporant la tradition et,

pour reprendre un concept de Gadamer, les *préjugés* de sa communauté[13].

Les communautariens ne cessent de décliner leur désaccord avec le libéralisme en lui opposant de manière dichotomique toute une série de qualifications. Ainsi Sandel oppose le « thin self » du libéralisme, l'identité individuelle décharnée parce qu'elle ne s'alimente pas à la nourriture que lui procure la communauté, au « thick self », l'individu nourri et fortifié par les valeurs et la vision du monde partagée par la communauté. D'autres, comme le politologue Benjamin Barber (1984), opposeront la démocratie forte (*strong democracy*), basée sur la participation et l'engagement civiques des individus-citoyens, à la démocratie malingre (*thin democracy*) des libéraux. De manière générale, la conception anthropologique des communautariens considère que l'individu est foncièrement enchassé, incorporé (*embedded*), dans sa communauté. C'est une anthropologie du soi et, surtout, de l'identité. Ce que l'on est, on l'est par référence à la communauté à laquelle on appartient. « Open-ended though it be, the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity – whether family or city, people or nation, party or cause. On the communitarian view, these stories make a moral difference, not only a psychological one. They situate us in the world, and give our lives their moral particularity » (SANDEL,1988, 62).

b) L'argument logique

Les communautariens formulent deux critiques d'ordre logique à l'égard des thèses libérales. La première critique concerne la soi-disant neutralité du libéralisme par rapport à tout bien ou toute valeur déterminée. La seconde critique considère que le libéralisme se réfute en quelque sorte lui-même dans la mesure où il existe une communauté de valeurs libérale et que les individus s'y enracinent.

La théorie libérale basée sur la reconnaissance de la primauté des droits individuels conduit naturellement à consacrer la tolérance comme valeur centrale. Si diverses conceptions du bien sont présentes dans la société, ou bien l'une est imposée à tout le monde ou bien l'autorité politique et les individus doivent renoncer à ce qu'une conception particulière du bien domine la société. Un système

13 Sur ce rapprochement entre le communautarisme et la pensée de Gadamer, cf. TAYLOR (1992b).

authentiquement libéral ne connaît pas de doctrine officielle, pas de religion d'État, pas d'ordre moral. Il y a une neutralité religieuse, éthique et philosophique de l'État que l'on peut mettre en parallèle avec la célèbre thèse de Max Weber sur la neutralité axiologique de la science à l'âge moderne.

Les communautariens se plaisent à souligner la contradiction qu'implique cette position libérale sur les valeurs. Il est faux, disent-ils, que le libéralisme soit neutre par rapport aux valeurs, puisqu'il existe au moins un ensemble de valeurs qui a priorité sur les autres et qui joue un rôle en quelque sorte architectonique dans la théorie, l'ensemble formé par la liberté, la tolérance et la justice procédurale. « Toleration and freedom and fairness are values too, and they can hardly be defended by the claim that no values can be defended. So it is a mistake to affirm liberal values by arguing that all values are merely subjective. The relativist defense of liberalism is no defense at all » (SANDEL, 1988, 58).

On trouve chez Taylor la deuxième critique d'ordre logique selon laquelle le rejet libéral de la tradition morale d'une communauté au profit d'une autodétermination des individus est un concept contradictoire puisque le libéralisme forme lui-même une tradition et qu'il existe une sorte de communauté libérale : « I am arguing that 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 which nourishes him » (TAYLOR, 1992, 45).

c) L'argument politique

Les communautariens reprennent avec insistance le thème central de l'éthique politique d'Aristote et du thomisme, celui du *bien commun*, dont ils se font les défenseurs contre les libéraux. Taylor explicite le lien qui existe entre une communauté et le bien commun : « Les sociétés sont des communautés qui se sont constituées pour la réalisation de biens communs » (1988, 52). Sandel oppose à une « politique des droits » une « politique du bien commun »(1988, 62). Etzioni (1993) développe à travers de longs exemples les obstacles innombrables que dressent les partisans de l'individualisme extrême devant des mesures d'ordre politique et administratif propres à assurer ces réalisations du bien commun que sont la sécurité dans les villes, sur les routes, dans les transports aériens.

Par ailleurs, les communautariens, qui défendent les valeurs de la communauté contre la primauté à caractère individualiste des droits,

sont enclins à défendre ces valeurs contre ceux qui les menacent. La communauté, en tant que porteuse de valeurs partagées par la majorité de ses membres, a le droit de défendre ces valeurs. Taylor impute curieusement une tendance destructrice aux individus évoluant dans le contexte libéral. Pour Taylor, l'individu est ce qu'il est uniquement grâce à la société, mais certains individus prétendent avoir un droit à détruire cette société (1992, 36). Il montre le côté autodestructif de cette attitude. « But in asserting our rights to the point of destroying the society, we should be depriving all those who follow after us of the exercice of the same capacity » (capacité de me construire comme être moral autonome, ce qui ne peut se faire, selon Taylor, que dans mon enracinement communautaire) (TAYLOR, 1992, 36). Et de conclure que toute affirmation des droits doit s'accompagner d'une défense et d'une promotion des valeurs qui sous-tendent ces droits (1992, 37-38).

S'il est un thème constant chez les communautariens, c'est bien le droit et même le devoir de la communauté de défendre et de promouvoir ses valeurs propres, qui représentent le bien commun. Là intervient l'élément spécifiquement politique puisque la réalisation de ces objectifs peut requérir la mobilisation du pouvoir. D'un point de vue pratique, il est vrai, les moyens de mise en œuvre restent flous ou diffèrent d'un auteur à l'autre. Prenant l'exemple de la pornographie (un problème largement débattu aux États-Unis), Sandel laisse entrevoir une voie autoritaire : « Communitarians would be more likely than liberals to allow a town to ban pornographic bookstores, on the grounds that pornography offends its way of life and the values that sustain it » (SANDEL,1988, 63). Sandel (*ibid.*) nomme cette attitude une « politique de vertu civique » (*a politics of civic virtue).* Dans le domaine économique, les communautariens se révèlent enclins à un interventionnisme qui se mettrait au service d'une sorte de protectionnisme économique. « For example, communitarians would be more willing than some rights-oriented liberals to see states enact laws regulating plants closings, to protect their communities from the disruptive effects of capital mobility and sudden industrial change » (*ibid.*). La justification de cette politique interventionniste repose sur l'opposition entre une philosophie démocratique, celle que prônent les communautariens, et une philosophie des droits, celle des libéraux, qui donne aux individus les moyens constitutionnels et judiciaires d'entraver le politique et son travail de définition et de réalisation du bien commun. En effet, si le sentiment

majoritaire d'une communauté est le dégoût de la pornographie, il n'est que légitime, dans une perspective majoritaire classique, d'interdire l'ouverture de sex-shops. En revanche, le point de vue libéral selon lequel il existe un droit protégé par la loi et les tribunaux d'exprimer ses opinions morales et esthétiques et de faire librement du commerce, revient à soustraire des domaines considérables de l'activité sociale, culturelle ou économique, au contrôle démocratique[14].

2. Critique de la critique communautarienne

Il est temps d'apporter une première évaluation critique des thèses communautariennes. Je partirai d'une critique de l'argument d'ordre logique contre le libéralisme développé plus haut.

La critique communautarienne de la neutralité libérale par rapport aux valeurs est à première vue convaincante puisque effectivement liberté, tolérance et justice peuvent être considérées comme des valeurs que le libéralisme promeut et protège. En réalité, l'argument est essentiellement formel. Car si l'on regarde le contenu de ces valeurs, il apparaît immédiatement une différence fondamentale avec les autres valeurs. Par elles-mêmes ces valeurs n'ont aucun contenu moral précis. Elles sont plutôt des valeurs *réflexives* qui renvoient au sujet moral individuel et à sa propre définition des valeurs. Sartre définissait la liberté comme un néant, voulant dire par là que la liberté n'est, au sens littéral, *rien* en dehors et préalablement aux contenus que chacun y met par ses choix et ses comportements. C'est aussi la raison pour laquelle I. Berlin définissait le concept moderne et libéral de liberté comme *liberté négative*[15].

La liberté est donc bien une valeur, mais une valeur paradoxale en ce sens qu'elle renvoie, pour la détermination de son contenu, aux multiples valeurs des individus. Mettre la liberté comme valeur centrale d'un système social, c'est affirmer la valeur du droit de chacun de se déterminer par rapport aux valeurs. On peut soutenir le même argument en ce qui concerne la tolérance puisqu'être tolérant signifie simplement admettre le droit à l'existence de valeurs diverses. Liberté et tolérance ont donc un statut très particulier, réflexif, qui ne

14 Sur cet argument politique, cf. Sandel, 1988, 63.

15 Cf. I. BERLIN, «Two Concepts of Liberty», in: M. SANDEL (1984), p. 15-36.

permet pas, contrairement à l'argument communautarien, de les mettre sur un pied d'égalité avec des valeurs substantielles non-réflexives telles que les vertus traditionnelles depuis Aristote.

Notre critique du deuxième argument d'ordre logique consiste à relever, à notre tour, une contradiction logique dans l'argument communautarien. Si l'Occident (en fait le monde libéral) nourrit l'individu de sa culture et lui donne le sens des valeurs libérales, c'est qu'il possède les caractéristiques d'une communauté, il véhicule une tradition, il constitue un lieu d'enracinement sociologique et moral de l'individu. Dans ce cas, la thèse communautarienne de l'individu atomisé et désincarné est fausse, et il est dès lors légitime de parler d'une communauté libérale des valeurs. Au contraire, si la thèse de l'individu atomisé est vraie, on ne peut prétendre, comme le fait Taylor, que ce même individu est un produit de la civilisation et de la société occidentale.

A vrai dire, cette contradiction de l'argumentation communautarienne peut être levée à condition de prendre en compte le fait que l'Occident moderne a inauguré une tradition paradoxale, tradition qui, d'une certaine manière, autorise la rupture avec sa propre tradition, tradition d'une communauté qui admet le rejet, par l'individu, de sa communauté. Comme le dit bien Walzer, « liberalism is a strange doctrine, which seems continually to undercut itself, to disdain its own traditions, and to produce in each generation renewed hopes for a more absolute freedom from history and society alike » (1990, 14). Déjà Shakespeare, il y a plusieurs siècles de cela, prêtait à Juliette cette supplication à l'adresse de Roméo : « Roméo ! [...] Renie ton père et abdique ton nom »[16]. La tradition de l'Occident est une tradition anti-traditionnelle, qui permet aux dissidents d'être, bien souvent, les plus grandes figures de la culture.

Aussi l'argument de Taylor, mentionné plus haut, selon lequel les droits individuels poussent à la destruction de la société est contradictoire avec cette tradition occidentale anti-traditionnelle. Nous ne nous étendrons pas sur cette vision curieuse de l'individu qui, en affirmant ses droits, détruit la société. Trop d'expériences contraires nous rappellent à quel point ce sont plutôt les individus qui ont tendance à être broyés par la société, même libérale, par les mécanismes systémiques qui semblent y être inexorablement à l'œuvre. Notre propre tradition culturelle (au sens de Gadamer) nous montre que

16 *Roméo et Juliette*, Acte II, scène II.

notre identité et notre dignité se trouvent bien souvent dans le refus de ce qui semble émaner de la communauté. Car c'est bien notre propre communauté culturelle qui honore les personnages d'Antigone, de Socrate et du Christ, trois condamnés à mort pour outrage à la communauté.

Dans l'évaluation que font les communautariens de notre tradition occidentale, il y a une sous-estimation systématique de la transformation de *nature épistémique* qui affecte profondément notre modernité et interdit un retour pur et simple à la vision du monde selon Aristote. Notre monde n'a plus les moyens philosophiques ou scientifiques de trancher les questions substantielles du bien et du mal, en particulier en matière de moeurs. C'est dans ce sens que j'ai proposé le concept d'une *épistémologie négative*[17]qui serait implicitement à l'œuvre dans les systèmes politiques modernes. A cet égard, le vote majoritaire proposé par les communautariens, et qui traduit les sentiments de la majorité de la population, n'est pas moins procédural que les dispositifs de protection judiciaire des droits prônés par les libéraux. En effet, le vote majoritaire ne peut en aucune mesure combler le vide épistémologique de notre époque en matière éthique et politique, comme l'atteste la contingence radicale des procédures démocratiques : ce qu'un corps politique a souverainement et majoritairement décidé aujourd'hui peut être aboli à n'importe quel moment par un nouvel acte de volonté de ce corps politique.

La seule sauvegarde contre les dérives arbitraires de la « tyrannie de la majorité » est la reconnaissance par le politique lui-même d'un certain nombre de domaines qui lui échappent, c'est-à-dire qui ne se prêtent ni au marchandage, ni à la procédure majoritaire. De même qu'il ne viendrait à l'idée de personne de soumettre au vote majoritaire un théorème mathématique ou une proposition scientifique, de même les libertés fondamentales des personnes devraient échapper à leur remise en question par le pouvoir politique, y compris le pouvoir démocratique. C'est la thèse du libéral Dworkin qui écrit : « The Constitution and particularly the Bill of Rights is designed to protect individual citizens and groups against certain decision that a majority of citizens might want to make even when the majority acts in what

17 Voir à ce sujet, W. OSSIPOW (1994), « Le système politique suisse ou l'art de la compensation », in : Y. PAPADOPOULOS (dir.), *Elites politiques et peuple en Suisse. Analyse des votations fédérales : 1970-1987*, Lausanne, Réalités sociales.

it takes to be the general or common interest»[18]. C'est du reste aussi la position de nombre de communautariens, comme Taylor: «One has to distinguish the fundamental liberties, those that should never be infringed and therefore ought to be unassailably entrenched, on one hand, from privileges and immunities that are important, but that can be revoked or restricted for reasons of public policy-although one would need a strong reason to do this-on the other» (1992b, 59).

Sur le plan éthique, la position selon laquelle la majorité d'une communauté peut et doit défendre ses valeurs n'est pas si éloignée de celle des utilitaristes. En effet, pour Bentham et ses disciples, un comportement devient moralement obligatoire dès lors qu'il contribue au plus grand bien du plus grand nombre, principe moral qui s'accorde parfaitement au principe majoritaire préconisé par les communautariens. Or, s'il est parfaitement légitime de défendre des positions utilitaristes, la position communautarienne, dans la mesure où elle se réclame d'Aristote, de Rousseau et de Hegel, est pour le moins un utilitarisme mal assumé.

Les communautariens reprochent aux libéraux de sombrer dans le relativisme éthique. Sandel impute au libéralisme l'idée que «toutes les valeurs sont simplement subjectives» et qu'on ne peut donc légiférer pour imposer des valeurs (1988, 58). Mais le communautarisme implique un relativisme sociologique qui ne pose pas moins de problèmes. En effet la conséquence logique des positions communautariennes est que le critère de la moralité est donné par l'endossement des valeurs par une majorité de citoyens d'une communauté. Cette position ne dit évidemment rien sur la moralité intrinsèque de ces valeurs et des comportements qu'elles inspirent. Dans le raisonnement communautarien, rien n'empêche, par exemple, une communauté A d' interdire l'avortement si tel est le sentiment majoritaire et la communauté B de l'autoriser. Au lieu de déléguer les décisions morales à l'individu, comme le fait le libéralisme, le communautarisme délègue à la société. Pourtant, il ne s'agit pas moins d'un relativisme moral.

On peut de plus imaginer que les populations des communautés A et B se trouvent, au terme d'un brassage démographique, fortement mélangée, de telle manière qu'il n'y a plus de communauté homogène où prévaut un sentiment nettement majoritaire. Dans ce cas,

18 R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously,* London, Dukworth, p. 133.

comment légiférer? En fait, la position communautarienne n'a de cohérence que dans le cas d'une homogénéité ou d'une «pureté» socio-culturelle (pour ne pas dire ethnique). L'appui sur la *Sittlichkeit* de Hegel ne permet en aucun cas de dépasser ce relativisme communautaire[19].

Le libéralisme est né du pluralisme. Il a été la solution politique optimale à l'éclatement progressif de l'unité idéologique de l'Occident, dans le domaine religieux tout d'abord, dans celui des conceptions philosophiques, politiques et sociales ensuite. La religion est typique d'un domaine où la société politique moderne ne dispose d'aucun instrument épistémologiquement fiable pour trancher des différents. Comme le dit bien Rawls: «Quand la répression des libertés est basée sur des principes théologiques ou des questions de foi, aucune argumentation n'est possible» (1987, 252). La gestion de ces problèmes prit progressivement la forme d'une dissociation entre la sphère religieuse et la sphère politique, aboutissant finalement à la séparation de l'Église et de l'État, à la laïcisation et la sécularisation de la société ainsi qu'à la neutralité confessionnelle de l'État et au confinement de la conviction religieuse dans la sphère privée. A cette absence d'argument décisif permettant d'asseoir l'une ou l'autre religion comme religion de toute la société, la culture moderne a pallié par le développement de l'argumentation rationnelle dont le libéralisme est l'un des fruits.

Le dernier point de cette première évaluation critique du communautarisme concerne le concept, développé notamment par Taylor, *d'obligation d'appartenance*. Ce concept paraît profondément ambigu. En effet, il signifie, en un premier sens, l'impossibilité naturelle de ne pas appartenir à une communauté. En ce sens, l'obligation d'appartenance n'est pas sans rappeler la *structure toujours-déjà-là* des structuralistes, en particulier le langage et la culture, qui nécessairement nous précèdent et nous façonnent au point de nous déposséder de notre propre parole et de notre propre subjectivité. De même pour les communautariens, la communauté est ce qui nous précède inévitablement. Telle une mère nourricière, elle est ce milieu grâce à qui nous acquérons notre personnalité propre. A cette dépendance structurale de l'individu par rapport à la communauté,

19 Cette critique ne s'adresse bien entendu pas à Hegel lui-même qui a cherché dans la société politique moderne la synthèse de la *Moralität* kantienne et de la *Sittlichkeit*.

porteuse du langage que nous parlons, des valeurs auxquelles nous adhérons, de la culture qui nous habite, les communautariens surajoute un sens d'obligation morale. Il est vraiment juste et bon et nécessaire que nous appartenions à cette communauté. Cet acte de reconnaissance explicite consacre une allégeance et implique une loyauté à la communauté. Or il paraît pour le moins audacieux d'inférer d'un ancrage naturel de tout individu dans une communauté sociale et culturelle, le devoir moral d'allégeance et de loyauté. On pourrait bien sûr invoquer la comparaison de la dépendance de l'enfant envers ses parents, dépendance qui s'enracine dans le biologique mais qui débouche en principe sur le respect et l'affection. Il n'empêche que ni respect ni affection ne doivent empêcher les enfants de quitter leurs parents, geste de rupture nécessaire au développement de leur identité propre. L'obligation d'appartenance à la communauté implique-t-elle l'obligation du mariage endogame ? l'interdiction de s'expatrier ? le refus d'aspirer à quitter sa classe sociale ? Le problème du rapport des individus aux structures, et surtout aux structures lourdes telles que la langue, la culture ou la communauté, ne peut se régler par des règles morales sommaires dont les implications sont au demeurant mal explicitées.

3. Le problème du bien commun et de la vertu civique

Le problème du bien commun et de ses liens avec la vertu civique, important thème communautarien, est un problème fondamental qui mérite que l'on y consacre quelques réflexions.

La thèse généralement admise par le libéralisme est qu'il n'existe que des intérêts particuliers et que ce qu'on pourrait appeler intérêt général sera assuré uniquement si chacun suit son propre intérêt. Cette thèse – et la prégnance qu'elle a eue dans la société libérale moderne – a bien sûr été un facteur de démobilisation morale, si l'on entend par « moral » le fait de se consacrer au bien de la communauté plutôt qu'au sien propre. Elle a été un encouragement institutionnalisé à la recherche de l'utilité personnelle maximale, à l'opposé des vertus de solidarité et d'altruisme valorisées par les communautariens. L'oubli de la vertu se manifeste notamment par le découplage croissant, fortement dénoncé par Etzioni (1993), entre la revendication individuelle des droits et le sentiment de devoir et de responsabilité envers la société.

On est donc en droit de se demander si le libéralisme ne serait pas responsable de la mort de la vertu, et de la vertu civique en particulier, s'il est compatible avec la recherche et la réalisation du bien commun. Ce sont là des problèmes très considérables de philosophie politique que la pensée communautarienne a le mérite de poser, à défaut d'y donner une réponse satisfaisante.

Je m'attacherai à démontrer dans ce paragraphe que le problème de l'oubli du bien commun dépasse le cadre du libéralisme. Il s'agirait plutôt d'un problème découlant de la mise en place de la modernité, dont le libéralisme n'est qu'une des manifestations et une des conséquences. Je développerai à cet effet deux arguments, le premier argument ayant trait à la taille des « communautés », à savoir la taille des groupes sociaux dont un bien peut être considéré comme bien commun. Le second argument prend en considération l'une des caractéristiques majeures de la mise en place de la modernité, la différenciation fonctionnelle, que l'on peut considérer comme un obstacle majeur à la vie vertueuse.

a) La taille de la communauté

Il est nécessaire, pour aborder cet argument, de définir avec plus de précision le concept de bien commun. Ce dernier a toujours posé d'épineux problèmes dès lors que l'on tentait d'en cerner les contours précis. Or, les difficultés résultant du flou conceptuel de la notion de bien commun ont été utilement contournées par la science économique qui propose le concept de *bien public* ou *bien collectif.*

Les biens publics ou collectifs s'opposent aux *biens privés* qui sont ceux dont nous avons l'expérience la plus immédiate dans nos échanges quotidiens. Il est généralement admis qu'il appartient au marché et à ses mécanismes régulateurs de les produire et de les distribuer. Les biens privés ont les trois caractéristiques suivantes :

a) ils sont, en principe, divisibles, comme un terrain peut être divisé en parcelles ou un litre de vin divisé en décilitres. Cette divisibilité des biens privés en unités discrètes est fondamentalement ce qui permet leur appropriation privée ;

b) il y a rivalité, en cas de pénurie, pour leur acquisition (à cet égard, la procédure de la vente aux enchères est paradigmatique d'une rivalité organisée) ;

c) il y a exclusion des personnes non-solvables de la jouissance de ces biens.

Les biens publics ou collectifs ont des caractéristiques symétriques et inverses des biens privés. En premier lieu, ils sont indivisibles, on ne peut les débiter en tranches ou en unités qui permettraient une appropriation individuelle. En second lieu, leur acquisition ne donne lieu à aucune rivalité. Enfin, en troisième lieu, il ne peut y avoir de phénomène d'exclusion de leur jouissance. Cet ensemble de trois caractéristiques fondamentales permet d'énoncer le célèbre théorème selon lequel une fois qu'un bien collectif est produit pour quelques-uns, il est produit *ipso facto* pour tous sans possibilité d'exclure qui que ce soit de leur jouissance.

Les exemples classiques de biens collectifs qui répondent à ces trois propriétés sont la paix (intérieure d'un pays ou la paix vis-à-vis de l'étranger), la qualité de l'air ou de l'eau, l'existence d'infrastructure comme la voirie ou l'éclairage publique. Mais la qualité de bien collectif peut être étendue à tout ce qui constitue de manière indivise le bien-être d'un groupe social quelconque. Ainsi, un groupe de producteurs locaux qui obtient une protection douanière pour ses produits par rapport à ceux de l'étranger, bénéficie, dans cette protection douanière, d'un bien collectif. De même une liberté reconnue, garantie par la constitution et protégée par les tribunaux, constitue un bien collectif pour le groupe social qui en est le bénéficiaire.

A côté des biens collectifs purs dont il vient d'être question, on a l'habitude de distinguer les *biens tutélaires*, à savoir des biens qui par nature ont les caractéristiques des biens privés, mais qui, en raison de l'importance particulière qu'ils revêtent aux yeux d'une communauté politique donnée, sont fournis et distribués sur les principes de la non-rivalité et de la non-exclusion, c'est-à-dire sur une base non-marchande. Il en va ainsi de l'instruction scolaire des enfants qui est fournie dans la plupart des pays avancés sur la base de la gratuité et du caractère obligatoire, alors même que la nature de la prestation permettrait d'en faire un produit purement marchand.

Le problème crucial qui s'attache aux biens collectifs (purs ou tutélaires) est celui du coût de leur obtention, notamment du financement de leur production et de leur distribution. Compte tenu que lorsqu'un bien collectif est fourni pour quelques-uns, il l'est *ipso facto* pour tous, on peut parfaitement imaginer que certains individus bénéficient d'un bien collectif, puisque par définition on ne peut les exclure, sans qu'ils aient pour autant participé au coût de production de ce bien. Des touristes étrangers de passage bénéficient de l'éclairage publique sans le financer, les enfants de familles pauvres béné-

ficient de la scolarité gratuite et obligatoire, même si leurs parents ne sont pas soumis à l'impôt. Il faut ajouter que le coût de production d'un bien collectif ne s'exprime pas nécessairement en termes monétaires. On sait, par exemple, que si chaque automobiliste consentait à rouler à 90 km/h sur l'autoroute, la sécurité serait augmentée et la pollution de l'air diminuerait. L'obtention des biens collectifs « sécurité » et « qualité de l'air » dépend ici largement des dispositions comportementales des usagers de la route et le coût s'exprime ici en termes de sacrifice de son confort ou de son plaisir plutôt qu'en termes monétaires.

On voit dès lors clairement le lien que l'obtention d'un bien collectif entretient avec le concept de vertu, que l'on peut, très classiquement, définir comme une disposition acquise à faire le bien. Sans le souci personnel de contribuer à la sécurité sur la route ou à l'amélioration de la qualité de l'air, sans *vertu* orientée vers le bien commun (vertu civique), le bien public a de grands risques de rester hors d'atteinte.

On nomme, dans la littérature économique et sociologique spécialisée, *free-rider* (franc-tireur ou tire-au-flanc) l'individu qui bénéficie d'un bien collectif sans contribuer à son coût de production, un peu comme un individu qui utilise un moyen de transport collectif sans acheter son billet. Le *free-rider* est le type même de l'individu centré sur la maximisation de son intérêt personnel, vivant dans l'oubli total du bien commun et ignorant toute vertu civique. Dès lors notre question est celle de savoir si le libéralisme favorise ou non les comportements de *free-riders* et par conséquent contribue à tuer la vertu civique.

Si l'on en croit le communautarien modéré Michael Walzer, le libéralisme offre moins la liberté de former et de joindre des groupes, ces associations volontaires qui avaient fait l'admiration de Tocqueville, qu'il n'offre la possibilité de les quitter. Et Walzer ajoute : « That is why liberalism is plagued by free-riders problems – by people who continue to enjoy the benefits of membership and identity while no longer participating in the activities that produce those benefits. Communitarianism, by contrast, is the dream of a perfect free-riderlessness » (1990, 15-16). Ce serait là un argument tendant à prouver qu'effectivement le libéralisme est difficilement compatible avec la production du bien commun.

Cependant, on peut aussi soutenir que le phénomène du *free-rider* s'est développé sur une échelle sans précédent dans les sociétés

ex-communistes d'Europe de l'Est, pourtant construites sur un éthos et des institutions fondamentalement opposées au libéralisme[20]. L'essentiel des biens étaient dispensés sous forme de biens publics et le comportement anti-social de *free-rider* permettait aux individus de reconstruire des espaces de vie privée centrée autour d'intérêts personnels. En tout état de cause, les comportements anti-civiques, répandus dans les sociétés communistes comme dans les sociétés libérales, doivent avoir une cause qui dépasse la seule philosophie qui anime et définit les systèmes sociaux.

Dans l'ouvrage fondamental qu'il a consacré au problème des biens collectifs, M. Olson (1975) a montré la différence importante de comportement par rapport aux biens collectifs qui existe selon que l'on a à faire avec des grands groupes ou des petits groupes. Les grands groupes inorganisés d'individus – plusieurs centaines, milliers ou millions d'individus – favorisent l'apparition de comportement de *free-riders* qui rendent très difficile une obtention optimale de biens collectifs. En effet, dans des groupes de cette taille, un tel comportement est rationnel pour les raisons suivantes : premièrement, dans un très grand groupe, la contribution d'un individu isolé est infinitésimale. L'individu isolé est fondé de croire que l'absence de sa contribution n'aura donc qu'un effet marginal et il sera d'autant plus enclin à ne pas contribuer que, si le bien collectif est produit, il en bénéficiera de toute manière en vertu de la nature même du bien collectif. L'automobiliste sur l'autoroute peut raisonnablement penser que le fait qu'il roule à 130 km/h n'est rien par rapport aux dimensions cosmiques du problème de la pollution. En second lieu, le contrôle social dans un grand groupe non-organisé est excessivement lâche voire inexistant. L'individu n'étant pas sous contrôle, il peut se laisser aller à des comportements non-vertueux mais rationnels au sens d'une maximisation de ses intérêts individuels immédiats.

Dans les petits groupes, au contraire, Olson affirme que la part que retire chacun de l'obtention d'un bien collectif est suffisamment grande pour inciter les membres de ce groupe à consentir les sacrifices nécessaires à son obtention. Par ailleurs, dans un petit groupe, le contrôle social mutuel des comportements des membres est évi-

20 Voir à ce sujet l'article de Paul H. DEMBINSKI (1994), « Le régime de propriété en économie centralement planifiée : les leçons d'une expérience », in : E. FUCHS et W. OSSIPOW (dir.), *L'homme respecté. État, identités, économie et droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides.

demment très fort et permet d'éviter le relâchement de l'effort de chacun en vue de l'obtention d'un bien collectif. Il est donc beaucoup plus vraisemblable que la vertu civique anime les petits groupes.

Selon Olson, il y a deux moyens pour surmonter l'incapacité initiale des grands groupes inorganisés à produire des biens collectifs. En premier lieu, le recours à l'intérêt privé des membres du groupe (sanction positive), qui jouerait en quelque sorte le rôle de ruse de l'intérêt collectif. Ainsi les syndicats ont-ils incité les individus de la classe ouvrière à adhérer aux organisations de travailleurs en leur offrant tout un système d'assurances sociales répondant à un intérêt et à des besoins personnels. En second lieu, la sanction négative – par le biais de pénalités – ou alors par la contrainte pure et simple qui détourne les individus des comportements de *free-riders*. Ainsi les syndicats, en particulier anglo-saxons, ayant obtenu un monopole de l'embauche dans les entreprises, avaient-ils à disposition une sanction très efficace à l'encontre des ouvriers qui ne voulaient pas se syndiquer: refuser de les engager dans l'entreprise. Quant à la contrainte pure et simple, elle est bien sûr le moyen privilégié de l'État pour forcer chacun, en particulier à travers la fiscalité, à contribuer au financement de la production des biens publics ou, au travers de la conscription obligatoire, de contribuer à la défense nationale.

Il y a cependant, à côté de la ruse de l'intérêt personnel, les pénalités et la contrainte, une troisième possibilité par laquelle les individus échappent au comportement de franc-tireur. Olson la mentionne à peine, tant son adhésion aux prémisses classiques de la rationalité économique de l'intérêt personnel est inconditionnelle. Cette troisième possibilité est celle d'un comportement vertueux, c'est-à-dire le comportement de quelqu'un qui aurait intégré comme sien le bien collectif et cela hors toute contrainte et, naturellement, hors tout intérêt égoïste. Une liberté reconnaissant comme son bien propre le bien commun de la communauté. On peut ainsi se représenter sur ce modèle une communauté monastique où les moines consentent librement à tous les efforts de la discipline collective et à tous les sacrifices d'une vie ascétique. Cette vie vertueuse, mais sans contrainte extérieure, est possible tout simplement parce que les membres du groupe voient du sens, et même le sens de leur vie, dans les sacrifices auxquels ils consentent. Je reviendrai, dans le dernier paragraphe, sur ce problème.

A cet égard, le moins que l'on puisse dire est que les sociétés modernes, libérales en Occident ou sociétés communistes de l'Est, ne sont pas des modèles de vertu. Dans ce contexte, il faut souligner un point de convergence entre Olson et les thèses communautariennes. Olson, avons-nous dit plus haut, considère que dans les grands groupes inorganisés la tendance au comportement de *free-rider* est structurellement favorisée. Or, c'est un thème communautarien constant que de déplorer le changement d'échelle sur laquelle le jeu politique se déroule. Sandel distingue ainsi, dans l'histoire des États-Unis, trois périodes dont la succession est commandée par des phénomènes de changement d'échelle et de transformation de la localisation du pouvoir. Aux origines de la politique américaine, au 18ème siècle, on trouve la « république civique » (*civic Republic*), où les pouvoirs sont largement décentralisés. La république américaine des premiers temps était un lieu où « the possibility of civic virtue was a live concern » (SANDEL, 1988, 65). Le 19ème siècle connut la transformation de la république civique en république nationale. Tant le marché économique que la taille des entreprises prirent une dimension nationale (continentale) qu'accompagnèrent une forte concentration et centralisation du pouvoir politique. Cette ère remplaça l'esprit de la communauté démocratique locale par l'esprit de la communauté démocratique nationale. Enfin, selon Sandel, la république libérale et procédurale qui affirme comme son objectif premier la primauté des droits individuels, est devenue aujourd'hui triomphante. Cette perspective de la primauté des droits et d'universalité est évidemment appelée à se déployer au niveau national. Elle néglige complètement les particularismes locaux et éloigne le pouvoir des citoyens.

Si l'on rapproche l'argument d'Olson et celui de Sandel, on aboutit à la conclusion que le développement historique de l'État moderne, État qui est un phénomène non pas local mais national se déployant sur une grande échelle, rend l'exercice de la vertu civique éminemment problématique. Il est certain que les grandes concentrations urbaines de même que le relâchement du contrôle social qui existait dans les petites communautés villageoises, ont contribué à l'affaiblissement des vertus civiques telles qu'on les attribue généralement à la *polis* grecque ou à la Genève de Calvin.

Ce problème d'échelle est effectivement un point central. De manière lapidaire, on pourrait dire, à la suite de Sandel, que les théories politiques se départagent en fonction du rôle qu'elles attribuent

à la vertu : « Some saw civic virtue as essential to the preservation of liberty ; others despaired of virtue, and sought to design institutions that could function without it » (1988, 65). Le génie du libéralisme est d'avoir effectivement organisé la société, et en particulier le système économique, de manière à pouvoir tout à la fois se passer de vertu et fonctionner correctement. Le rêve du communautarisme est celui d'une république vertueuse, rêve qui entretient des parentés avec la politique de la vertu des révolutionnaires français rousseauistes et de ceux qui s'en sont toujours proclamés les héritiers, les révolutionnaires russes de 1917.

Peut-on organiser une nation moderne en tablant sur la vertu des citoyens ? peut-on tenir une société de dimension nationale pour l'équivalent d'un couvent ? Il ne faut pas oublier les deux solutions proposée par Olson du problème du *free-rider* : la sanction positive ou la sanction négative. Si la vertu vient à manquer et que l'on cherche à tout prix à produire des biens collectifs, la contrainte du pouvoir politique vient remplacer la vertu : « Try the following mental experiment : Ask yourself what the alternatives are to the exercise of moral voices. There are only two : a police state, which tries to maintain civic order by brute force, or a moral vacuum in which anything goes » (ETZIONI, 1993, 37). Cependant, contrairement à ce qu'affirme le sociologue communautarien, le pouvoir policier n'est pas la seule alternative politique à la moralité. Il existe en effet des pouvoirs légitimes. Dans la mesure où les décisions concernant la production et l'allocation des biens publics sont des décisions prises démocratiquement, dans la mesure aussi où les sacrifices nécessaires sont supportables pour la population et que les droits fondamentaux des personnes sont respectés, alors une politique du bien commun est possible dans le cadre de l'État-nation moderne. Taylor le reconnaît ingénument : « A society with strong collective goals can be liberal » (1992b). Si les conditions de prise de décision démocratique sont respectées, la contrainte étatique ne joue plus qu'un rôle résiduel.

Il y a donc des restrictions notables à la production de biens collectifs par le système politique démocratique. Restrictions sur le contenu des biens collectifs puisque, comme il a été dit plus haut, le pouvoir ne peut rien dans le domaine scientifique ou sur le terrain des principes éthiques fondamentaux. Restrictions aussi sur la quantité de biens collectifs qui peut être produite, s'il est vrai que tout bien collectif implique un coût de production. Un système politique

peut dériver dans l'oubli de ces limites. S'il produit trop peu de biens publics, il abandonne des secteurs importants de la vie sociale, comme la santé, l'instruction ou la culture au secteur marchand et risque de générer une exclusion sociale massive. S'il produit trop de biens publics, il exige des sacrifices qui risquent de dépasser largement les avantages escomptés. Et, bien souvent, les pouvoirs qui exigent beaucoup de leurs citoyens désirent que les sacrifices soient consentis. C'est l'image bien connue du *stakanoviste* soviétique, l'ouvrier zélé et heureux de l'être, symbole d'une manipulation totalitaire de la vertu pour enrayer la contagion galopante du *free-rider*.

b) La différenciation fonctionnelle

Il n'est pas possible de développer ici cet argument dans tous les détails qu'il mériterait. En fait c'est toute la sociologie, de Durkheim à Parsons et Luhmann, qu'il faudrait mobiliser pour rendre correctement compte de l'importance et des implications du processus de différenciation fonctionnelle qui a accompagné et qui caractérise très largement la modernité.

Il est admis que notre monde occidental a connu progressivement, en particulier depuis la Renaissance, un processus continu de différenciation fonctionnelle, dont certains aspects sont intuitivement compréhensibles si l'on se réfère aux notions de division du travail social et de spécialisation. La différenciation fonctionnelle signifie la constitution progressive de certaines sphères importantes de l'activité sociale en sphères autonomes les unes par rapport aux autres, ce que Luhmann appelle des sous-systèmes (autonomes et fonctionnellement différenciés)[21]. C'est ainsi qu'apparurent progressivement les sous-systèmes du droit, de la science, de l'économie et de la politique, pour ne parler que des plus importants.

Ces sous-systèmes se consacrent chacun à réaliser une, et une seule, tâche (ou fonction) sociale pour le compte de la société tout entière. Si complexes que soient ces tâches, les sous-systèmes sont d'une certaine manière voués à la « monoculture ». Décrivant le fonctionnement de la science moderne, Jean Ladrière s'exprime ainsi : « A l'intérieur des sociétés contemporaines, la science (considérée dans son ensemble) aurait tendance, sous l'action de son propre fonctionnement interne, à se constituer en un vaste système, formé

21 Cf. N. LUHMANN (1984), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt, Suhrkamp.

lui-même de sous-systèmes en interaction, évoluant vers des formes de plus en plus complexes et de plus en plus intégrées, et en même temps de plus en plus autonomes »[22].

Dans une société différenciée, l'administration de la justice ne devrait rien avoir à faire avec la production de la richesse. En d'autres termes, les juges ne doivent pas rendre leurs sentences selon le profit personnel qu'ils peuvent retirer, mais uniquement selon le droit. La production des connaissances scientifiques ne devrait rien avoir à faire avec le pouvoir politique ou religieux ou économique. Comme il a déjà été souligné plus haut, il y a des domaines où l'on considère comme incongrue l'intervention du pouvoir politique, de la puissance financière ou de l'autorité théologique. On n'achète pas les résultats d'un théorème, pas plus qu'on ne les décrète par voie autoritaire. C'est pour avoir oublié cette condition première du travail scientifique moderne que l'URSS s'était lancée dans la malheureuse aventure du lyssenkisme, tentative de remplacer la génétique et la biologie bourgeoises par une biologie dialectique et prolétarienne.

L'une des caractéristiques majeures des sous-systèmes sociaux différenciés est leur fonctionnement *autopoïétique* et *autoréférentiel*. Par là, on entend que les sous-systèmes posent eux-mêmes leurs principes, leurs normes, leurs critères et leurs valeurs et qu'ils s'y réfèrent constamment au cours de leurs opérations. C'est ainsi que, par exemple, le sous-système scientifique a développé, au travers de ses élaborations épistémologiques et méthodologiques, un ensemble de règles d'opération qui ne doivent rien ni aux autres sous-systèmes comme la politique ou l'économie, ni à la religion ou à la théologie. A cet égard, l'affaire Galilée a représenté un choc frontal entre une instance sociale, l'Église catholique, qui n'avait pas réalisé les progrès accélérés de la différenciation fonctionnelle et un esprit d'avant-garde qui travaillait déjà selon les principes d'une science autonome.

On peut lire l'histoire de la modernité comme une série de dissociations en sphères autonomes de ce qui était, dans l'ancien monde, encore associé et réuni. Outre Galilée dans le domaine scientifique, il y a les noms de Machiavel pour le politique, de Sade comme prédicateur d'une sexualité autonomisée par rapport à la reproduction et à l'amour, de Kant dans sa dissociation du droit et de la morale.

22 J. LADRIÈRE (1977), *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures,* Paris, Aubier-UNESCO, p. 51.

Dans ce tableau sommaire, je voudrais réserver une place particulière à Bernard de Mandeville qui écrivit, au début du 18ème siècle, la célèbre *Fable des abeilles*, médiocre poème du point de vue littéraire, mais qui annonce l'ère de la division du travail et de ses avantages de productivité. Surtout, Mandeville eut l'intuition géniale du fait que l'économie était en train de devenir un sous-système autonome et que la condition de son fonctionnement était son découplage par rapport à toute considération morale. Le sous-titre de sa *Fable* est éloquent : *Quand les vices privés font les vertus publiques.* Mandeville réalise que les vertus évangéliques de pauvreté, tant prisées au moyen âge, ou les vertus puritaines d'ascèse et d'épargne sont contraires à la logique économique de l'échange généralisé des biens. Dans le domaine spécifique de l'économie, notre poète prend acte de la non-pertinence de la vertu morale pour les buts et les moyens des sous-sytèmes.

C'est aujourd'hui une expérience largement répandue que le fonctionnement des sous-systèmes différenciés est déconnecté de toute référence à la morale. La production des connaissances scientifiques, celle des richesses, la conquête du pouvoir dépendent de critères propres et autonomes par rapport aux considérations éthiques. Il ne s'agit pas d'affirmer ici l'*immoralité* des opérations systémiques, mais bien de souligner, comme le fait avec force Luhmann, leur radicale *amoralité*. Pour parler en termes empruntés à Wittgenstein, les sous-systèmes différenciés d'un côté et la morale de l'autre côté postulent des *jeux de langage* hétérogènes, qui n'ont rien à voir entre eux. A l'obstacle structurel du changement d'échelle des groupes sociaux, la modernité a donc opposé à l'exercice de la vertu l'obstacle structurel supplémentaire de la différenciation fonctionnelle. Encore une fois, cela ne signifie d'aucune manière que les acteurs sociaux individuels soient tous devenus des êtres immoraux. Cela signifie, en revanche, que la vertu morale ne guide pas les actions et les opérations qu'ils accomplissent dans le cadre du fonctionnement ordinaire des différents sous-systèmes. Point n'est besoin d'être vertueux pour passer des ordres en bourse ni pour procéder à des expériences scientifiques. La seule chose qui est demandée aux individus, en plus de la maîtrise professionnelle et technique des opérations systémiques, est le respect des lois existantes, ce qui ne représente pas un degré très élevé de vertu morale.

On ne saurait sous-estimer l'importance de cette caractéristique de la modernité lorsque l'on parle de la vertu civique. La vertu ne

fait plus sens dans les différents sous-systèmes autonomes et fonctionnellement différenciés. Or, s'il est vrai que les acteurs sociaux orientent leurs comportements d'après l'unique boussole du sens, on ne peut que constater à quel point la vertu morale se voit assignée, dans notre société, une place résiduelle : d'une part celle des relations courtes et interpersonnelles, d'autre part celle que Habermas désigne comme espace public[23]. C'est là, dans les interstices qui subsistent entre les systèmes, que les voix morales dont parle Etzioni (1993) peuvent trouver le lieu de leur expression au risque, comme Antigone, de se faire broyer.

4. Morale chaude et morale froide : le problème de la restauration de la vertu morale

Nous avons évoqué précédemment le problème du sens de l'action humaine et, plus précisément, du sens de l'effort moral qui constitue la vertu. Sans que le sujet moral voie le sens de son effort, il n'y aura pas de comportement vertueux. Or, avons-nous aussi affirmé au paragraphe précédent, les sous-systèmes sociaux différenciés fonctionnent parfaitement avec un sens qui n'a rien d'éthique. D'où la difficulté structurelle de la vie morale dans les différentes sphères de l'agir social.

En tant que théorie morale procédurale et réflexive, le libéralisme ne peut offrir le sens nécessaire à l'activation de la vertu, puisque son précepte central est de renvoyer la détermination de ce sens à l'instance du sujet singulier. Là réside la différence décisive entre la théorie morale libérale et n'importe quelle théorie morale substantielle, c'est-à-dire formulant des règles plus ou moins contraignantes de comportement. Si on peut comparer entre elles différentes éthiques substantielles, il est en revanche difficile de comparer une morale substantielle avec une morale procédurale.

L'individu qui baigne dans un univers imprégné de l'éthos libéral est effectivement doté de différents droits. C'est le don que lui fait une société libérale. Mais cette situation ne fournit à l'individu que le cadre institutionnel et social de sa vie éthique. Il lui appartient, en tant que sujet moral, de remplir ce cadre en exerçant, et par là en déterminant, l'ensemble de ses droits. Une constitution libérale con-

23 J. HABERMAS (1978), *L'espace public*, Paris, Payot.

fère, par exemple, aux individus la liberté de croyance et leur donne le droit d'adhérer à et de pratiquer la religion qu'ils veulent. Les individus exerceront leur droit et détermineront leur liberté par le choix qu'ils feront pratiquement d'une religion ou de l'athéisme ou, encore, de l'indifférence pure et simple. Si donc le libéralisme est effectivement neutre par rapport aux valeurs substantielles et aux contenus moraux déterminés, il a pourtant un effet moral d'une très grande portée dans la mesure où il renvoie l'individu très directement à sa responsabilité personnelle, à laquelle il ne peut plus désormais échapper. On peut supposer que, dans de très nombreux cas, les individus vont chercher à éluder l'obligation de choisir, en s'abstenant de tout choix positif déterminé en se reposant, par exemple, sur les habitudes communautaires et l'éthos dominant. Dans d'autres cas, le sujet moral se trouve au contraire directement confronté à la tragique condition, bien décrite par Sartre, d'une liberté qui doit nécessairement se déterminer. En ce qui concerne la vertu, et la vertu civique en particulier, le libéralisme ne la prescrit pas aux individus mais ne l'interdit pas non plus. C'est au sujet moral individuel de mobiliser des ressources de sens capables d'activer la vie éthique substantielle.

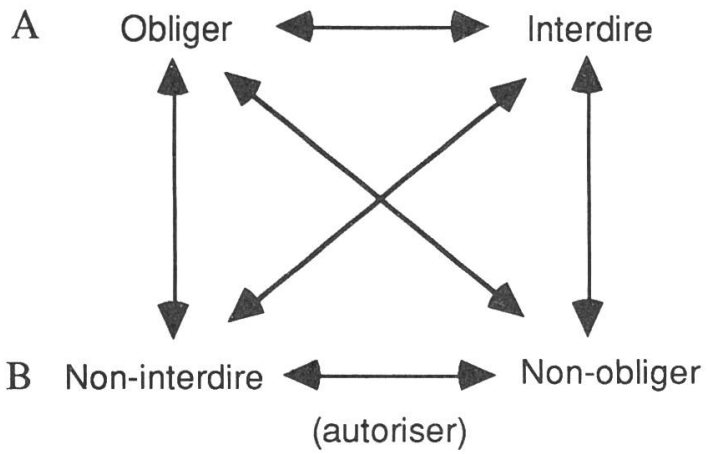
Ces différences profondes entre l'éthique procédurale et l'éthique substantielle se laisse cerner au niveau même des énoncés. Comparons les énoncés suivants :

A1. Il est interdit de divorcer.
A2. Les relations sexuelles doivent avoir pour cadre le mariage.
B1. Il est interdit d'interdire (p. ex. le divorce).
B2. Il est autorisé de divorcer.

Les énoncés A1 et A2 sont de nature substantielle puisqu'ils désignent des contenus précis de comportement à observer. Ils sont par ailleurs prescriptifs en soumettant ces comportements à des normes impératives qui créent l'*obligation morale*, à laquelle on ne peut se soustraire que par la transgression. L'énoncé B1, quant à lui, est l'exemple-type de l'injonction paradoxale qui, sous l'apparence de la prescription, détruit en fait toute prescription. B2 représente l'énoncé-type de l'éthique libérale et réflexive. On notera qu'il n'est pas possible de transgresser B2. On peut simplement choisir d'exercer ou de ne pas exercer un droit.

Il est donc possible de procéder à une classification de base entre les systèmes éthiques selon que les normes qu'ils transmettent sont de type A ou de type B, selon qu'ils prescrivent des obligations (ou des

interdictions, qui ne sont que des obligations de s'abstenir) ou qu'ils prescrivent des autorisations, selon encore que les normes impliquent une possibilité de transgression et, par conséquent, de sanction ou qu'elles n'impliquent pas cette possibilité. En s'appuyant sur le fameux carré logique d'Apulée, on peut formaliser cela de la manière suivante[24] :



Je propose de nommer les morales de la ligne A des *morales chaudes* et les morales de la ligne B des *morales froides*[25]. Dans une démarche proche de celle développée ici, Joseph Raz (1984) qualifie les morales basées sur les droits de morales appauvries (*impoverished),* en raison du fait qu'elles n'accordent pas toute la valeur intrinsèque qui leur revient à la vertu, la surérogation et l'excellence.

Comme il a été indiqué plus haut, l'un des principaux critères de différenciation de ces deux types de morale réside dans le complexe conceptuel « obligation-transgression-sanction ». Or toute contrainte, morale ou politique, appelle une justification, une légitimation. On ne peut imposer des obligations aux hommes sans tenter de leur en montrer le sens. De cette manière, les sujets moraux deviennent plus aptes à intérioriser les normes et à supporter les coûts, les efforts et

24 Cf. A. J. GREIMAS (1970), *Du Sens,* Paris, Seuil. Pour les problèmes logiques liés à cette formalisation, cf. R. BLANCHÉ (1966), *Structures intellectuelles*, Paris, PUF. Pour une application à l'analyse de discours, cf. W. OSSIPOW (1979), *La transformation du discours politique dans l'Église*, Lausanne, L'Age d'Homme.

25 La distinction entre morale chaude et morale froide a fait l'objet d'une réflexion poussée de Matteo Gianni, dans un travail (non publié) effectué au Département de science politique, Université de Genève.

les sacrifices qui sont exigés d'eux. Ces considérations expliquent que les religions aient été – et, dans une très large mesure, restent encore aujourd'hui – les vecteurs privilégiés de l'obligation morale. En effet, dans le discours religieux, l'injonction morale se trouve articulée de manière essentielle à des contenus qui sont d'ordre narratif, d'ordre anthropologique, d'ordre métaphysique ou eschatologique[26]. Au niveau religieux, l'obligation morale se trouve adossée à un ensemble symbolique d'une très grande richesse, souvent d'une très grande force poétique et qui constitue la source même du sens à se conformer aux injonctions contraignantes.

Les obligations morales contraignantes (chaudes) requièrent par conséquent des *présupposés* particuliers qui leur donnent sens et qui permettent leur acceptation. Qui partage les présupposés devrait en principe partager les injonctions morales qui en découlent. Qui refuse les présupposés devrait normalement refuser leurs corollaires moraux. On peut donner comme un exemple de cette articulation de présupposés poétiques et de leurs implications éthiques, l'interdiction faite par l'Église catholique de divorcer et de se remarier. Cette norme morale découle d'une vision du mariage comme sacrement, et non pas comme simple contrat au sens du droit civil ordinaire, ainsi que d'une herméneutique de la relation entre l'homme et la femme comme image de la relation du Christ et de son Église. Dans le même ordre d'idée, Rawls donne l'exemple de la peine de mort que saint Thomas d'Aquin justifiait pour les hérétiques en raison de la gravité extrême de leur corruption. Et Rawls de commenter : « Mais les prémisses dont part saint Thomas d'Aquin ne peuvent pas être établies par des modes de raisonnement communément reconnus »[27].

Il est aisé de comprendre que les obligations d'une morale chaude ne sont pas acceptables pour qui refusent ses prémisses ou présupposés. De ce postulat est née la démarche libérale qui, au fond, consiste à élaborer le cadre éthique permettant à chacun de suivre les implications morales des présupposés symboliques qui sont les siens. Le libéralisme n'exige pas l'abandon pur et simple de toute morale chaude avec son cortège de prescriptions fortes, il refuse de consacrer une morale chaude particulière comme morale pour tous, lais-

26 Taylor parle dans ce contexte de *mythe* : « Mais les mythes font aussi partie de la réalité sociale, et leur contribution à cette réalité n'est pas à négliger » (1994, 98).

27 J. RAWLS (1987), § 34.

sant à chacun le soin de se déterminer par rapport aux obligations qu'il veut bien accepter parce qu'il y voit un sens. Rawls a parfaitement saisi cela lorsqu'il énonce, dans le titre même d'un de ses articles, que la théorie (libérale) de la justice est de nature politique, non métaphysique[28].

Historiquement, le libéralisme considéré comme privatisation des convictions morales et religieuses, est né du pluralisme religieux devenu un fait socio-culturel irréversible. Sociologiquement, il est l'éthos d'une société culturellement hétérogène. Épistémologiquement, il correspond à l'incapacité philosophique et scientifique de fonder les prémisses symboliques des morales chaudes, ce que j'ai appelé plus haut l'*épistémologie négative* des sociétés politiques modernes. Les présupposés symboliques sont en effet des élaborations herméneutiques de nature poétique et non pas une variante de la connaissance sûre et certaine.

En tant que système de normes (même s'il s'agit de normes paradoxales et réflexives au sens défini plus haut), le libéralisme est tenu, lui aussi, de justifier ses contenus par un discours théorique. Son terrain d'argumentation privilégié n'est évidemment pas l'herméneutique poétique, qui véhicule tous les présupposés propres aux morales chaudes, c'est le terrain de la rationalité. Le présupposé ici est que la raison est un langage accessible à tous. On peut considérer que ce présupposé est aisément acceptable, et que celui qui le nierait devrait en porter le fardeau de la preuve. Il est fort à parier que la démonstration d'une inégalité des hommes devant la raison engage des présupposés d'ordre anthropologique beaucoup plus lourds que celui de leur égale rationalité. Ainsi la principale prémisse du libéralisme s'avère-t-elle particulièrement économe en présupposés, respectant mieux que ses adversaires le critère du rasoir d'Ockham. En tant que système d'argumentation à base de rationalité et pauvre en présupposés de nature symbolique et poétique, le libéralisme ajoute à la modération dans la charge contraignante la froideur (absence de pathos symbolico-poétique) de son mode rationnel d'argumentation.

Si l'analyse qui a été menée plus haut des deux types de morale – chaude et froide – est correcte, le sort des morales chaudes est alors lié à celui des systèmes symboliques et poétiques. La vertu doit s'en-

28 J. RAWLS (1993), « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », in : *Justice et démocratie,* Paris, Seuil, p. 203-241.

raciner dans une herméneutique qui parle à la raison, au coeur et à la sensibilité du sujet moral et qui constitue pour lui un réservoir de sens. Les morales chaudes connaissent les dérives qui les entraînent vers l'autoritarisme, le légalisme ou le conformisme. Pour parler comme le Péguy de *Notre Jeunesse,* on peut dire qu'il existe un processus entropique qui dégrade la *mystique* en *politique.* Les morales chaudes sont placées devant la tâche de continuellement alimenter le feu d'essence poétique qui les anime, d'obtenir toujours à nouveau la ferveur des sujets par leur réappropriation personnelle du message. La morale froide, libérale, procédurale, neutre et laïque ne connaît pas de tels problèmes d'endoctrinement. Il lui suffit d'une éducation à la tolérance. La modernité, qui multiplie les obstacles structurels à la vie vertueuse, la restitue paradoxalement dans son authenticité. Car l'exigence éthique ne constitue pas, contrairement à ce que pourrait suggérer le communautarisme, à se laisser porter par l'éthos majoritaire et la *Sittlichkeit*, mais, bien souvent, à se dresser contre l'ordre moral et politique institué dans la société.

Conclusion

Il y a une erreur principielle du communautarisme à se poser comme adversaire du libéralisme et de la thèse de la primauté des droits individuels. Les conditions de la modernité rendent cette primauté incontournable, à moins d'assumer intellectuellement et politiquement le retour d'un ordre moral, forcément répressif, régnant sur la société.

L'opposition au libéralisme est d'autant moins soutenable que le communautarisme et le libéralisme ne se déploient pas au même niveau. Le libéralisme pose les principes éthiques de la coexistence, au sein d'une société pluraliste, des différentes conceptions morales. Le communautarisme veut injecter de la vertu dans le fonctionnement social. Si l'on se place du point de vue de l'organisation sociale d'une société moderne, seule une morale froide permet le respect de toutes les convictions, y compris naturellement le respect des morales chaudes. Une société libérale ne lèse personne, dans la mesure où les adeptes des morales chaudes sont parfaitement libres de vivre leurs convictions. L'inverse cependant n'est pas vrai. Dans une société où règne une morale chaude, la vertu se trouve imposée au nom du sentiment majoritaire. Le libéralisme, et lui seul, réalise l'*opti-*

mum de Pareto, cette situation qu'il est impossible de modifier sans que quelqu'un voie son bonheur ou son bien-être se dégrader. Mais il ne faut pas demander à une théorie de la coexistence sociale plus qu'elle ne peut donner. Le libéralisme en effet ne porte aucune aide à la vivification de l'exigence morale substantielle. Il renvoie chacun à la tâche difficile d'approfondir sa réflexion éthique, à la continuelle réappropriation personnelle de la sève symbolique et poétique sans laquelle aucune obligation morale ne fait finalement sens.

BIBLIOGRAPHIE

BARBER, Benjamin (1984), *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press.

ETZIONI, Amitai (1988), *The Moral Dimension: Toward A New Economics*, New-York, The Free Press.

ETZIONI, Amitai (1993), *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, And The Communitarian Agenda*, New-York, Crown Publishers, Inc.

HOLMES, Stephan (1989), « The Permanent Structure of Anti-Liberal Thought », in ROSENBLUM, N., (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press.

NOZICK, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New-York, Basic Books.

OLSON, Mancur (1977), *La logique de l'action collective*, Paris, PUF.

RAWLS, John (1987), *Théorie de la justice*, Traduction française par C. AUDARD. Paris, Seuil.

RAZ, Joseph (1984), « Right-based Moralities ». In : WALDRON, Jeremy, (ed.) *Theories of Rights*. Oxford University Press.

SANDEL, Michael (1982), *Liberalism and The Limits of Justice*. Cambridge University Press.

SANDEL, Michael, (ed.) (1984), *Liberalism and Its Critics*, New-York, New-York University Press.

SANDEL, Michael (1988), « The Political Theory of the Procedural Republic », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988-1, p. 57-68.

TAYLOR, Charles (1984), « Hegel : History and Politics », in : SANDEL, M. (ed.), p. 177-199.

TAYLOR, Charles (1988), « Le juste et le bien », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1988-1, p. 33-56.

TAYLOR, Charles (1992a), « Atomism », in : AVINERI S. and DE SHALIT A. (eds), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press.

TAYLOR, Charles (1992b), *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press.

TAYLOR, Charles (1994), « Les institutions dans la vie nationale », *Esprit*, mars-avril, 3-4, p. 90-102.
WALZER, Michael (1990), « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, 18-1, p. 6-23.