

## **LA COMMUNAUTÉ AU FONDEMENT DE LA RATIONALITÉ :**

### **WITTGENSTEIN ET MACINTYRE**

Godefroy DESJONQUÈRES

*EHESS, Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron*

**Mots-clefs** : Esprit, langage, individualisme, Wittgenstein, institutions du sens.

**Résumé** : Question politique par excellence dans ses implications et ses conséquences, la relation entre l'individu et le groupe est avant tout, cependant, une question épistémologique et linguistique, toujours tributaire d'une conception particulière de la rationalité humaine. Ainsi, pour un auteur comme Alasdair MacIntyre, l'impasse du projet libéral relève de l'anthropologie plus que de la politique : à partir d'une conception erronée de la raison humaine, le libéralisme contredit la nature même de notre existence sociale, en rendant le groupe d'appartenance contingent face à l'idéal d'autoconstitution d'un sujet conçu comme un exemplaire « complet » et autonome de l'espèce humaine. Comprendre l'opposition des communautariens au libéralisme moderne demande donc de revenir à leur conception particulière de la rationalité, largement tributaire de la pensée du « second Wittgenstein », qui subordonne la raison individuelle à l'existence d' « institutions du sens » (Descombes), extérieures et partagées, qui en conditionnent l'intelligibilité. C'est sur ce fondement épistémologique qu'il convient d'examiner à nouveaux frais l'opposition entre libéraux et communautariens : cela doit nous permettre de mettre en valeur son caractère aporétique, et la valeur des travaux comme ceux de MacIntyre, qui cherchent à ouvrir une troisième voie entre un universalisme aveugle et un relativisme communautaire assumé.

## I. Les sources d'une querelle : voile d'ignorance et apocalypse nucléaire

Dans *Après la vertu*, le philosophe écossais Alasdair MacIntyre met à la source de l'insolubilité des débats moraux contemporains l'incompatibilité indépassable des prémisses fondant les différentes positions antagonistes. Cette analyse s'applique parfaitement à l'opposition qui depuis plus de quarante ans agite la philosophie politique entre libéraux et communautariens. Une manière de s'en rendre compte est de partir des expériences de pensées par lesquelles les auteurs exposent et déploient les principes fondamentaux de leur réflexion. On connaît le célèbre « voile d'ignorance » de John Rawls, dans sa *Théorie de la justice* : pour fonder en raison la société, explique-t-il, et définir la justice qui y doit régner, il est nécessaire de se dépouiller radicalement de toute connaissance préalable sur la place que l'on occupe dans cette société, ainsi que sur ce qui définit notre singularité d'individu : histoire, dispositions psychologiques, qualités et défauts, etc. Seule l'intelligence ainsi épurée de ce qui la singularise sera à même de réfléchir aux principes d'une justice « équitable ».

À cette expérience, on peut opposer l'apologue par lequel Alasdair MacIntyre commence son ouvrage de 1981, *Après la vertu* : imaginons que le monde subisse les effets d'une catastrophe, dont les scientifiques sont tenus responsables par l'opinion publique ; l'ignorantisme devient par conséquent la norme politique, et l'on cherche à détruire toute trace du savoir et des institutions scientifiques. Après un certain temps apparaît une réaction à ce mouvement, et des individus s'organisent pour reconstituer le savoir perdu : ils rassemblent les fragments de savoir ayant survécu à la catastrophe (ouvrages à moitié détruits, pages isolées d'articles, etc.), et tentent de les ordonner en une science. Seulement, tous les savoirs dont ils disposent ont été séparés de leur contexte d'énonciation et d'intelligibilité, et si demeure une certaine cohérence dans leur organisation, celle-ci a perdu toute effectivité pour la compréhension. On se retrouve donc à utiliser des expressions scientifiques, mais à devoir le faire de manière arbitraire, puisque les savoirs qu'elles présupposent ont été perdus. On parle d'« atomes », d'« éléments », de « neutrons », sans comprendre comment ces différents concepts interagissent et prennent sens ensemble : une telle science, montre MacIntyre, ne se rapprocherait même pas de loin de son équivalent pré-apocalyptique.

Il ne s'agit pas ici d'étudier les conséquences que Rawls et MacIntyre tirent de leurs expériences respectives. Elles ne se situent d'ailleurs pas sur le même plan, Rawls cherchant à démontrer une certaine conception de la justice, MacIntyre à diagnostiquer les impasses de la

réflexion morale contemporaine. Il s'agit plutôt de comprendre en quoi ces deux expériences de pensée peuvent être tenues, dans une certaine mesure, comme représentatives des prémisses épistémologiques des positions libérale et communautarienne. Ce que doit nous révéler cette approche, c'est que l'opposition entre libéraux et communautariens n'est politique que dans son expression : à un niveau plus fondamental, elle relève d'une différence radicale dans la définition même de la raison humaine. Ce n'est qu'après avoir effectué ce travail de *clarification des prémisses* que l'on pourra, en retour, repenser à nouveaux frais leurs implications politiques.

## II. Rationalité et communauté

L'implication fondamentale du voile d'ignorance de John Rawls, c'est une conception individualiste et universaliste de la raison pratique. Déterminer quoi faire, quand on veut que son action réponde aux exigences de la justice, n'est possible qu'en se dépouillant de toute forme de contingence dans son usage de la raison : ses appartenances, son histoire, ses croyances passées, etc. Il est possible, à première vue, de comprendre cette idée comme un précepte d'éthique intellectuelle : le bien requiert, de la part de l'agent rationnel, une neutralité qui ne peut s'atteindre que si tout ce qui est susceptible de particulariser son intérêt ou de biaiser sa réflexion pratique est évacué. La puissance de cette idée vient alors de sa simplicité, et de son accord au sens commun : la cécité de Thémis est un principe familier de la culture occidentale.

Une telle lecture manquerait cependant la portée épistémologique fondamentale de l'expérience rawlsienne. Ce que le philosophe américain admet, c'est la *possibilité de principe du dépouillement de la raison individuelle*. L'implication est double : premièrement, Rawls fait une interprétation épistémologique de la contingence de nos appartenances sociales. Parce que toutes les réalités qui nous particularisent ne relèvent pas de la nécessité, elles ne devraient pas jouer de rôle dans le bon usage de notre rationalité. Dans le champ épistémologique, autrement dit, *l'universalité fait la valeur*. Deuxièmement, Rawls admet par conséquent que, pour préserver la possibilité d'une rationalité du sujet pensant, il faut pouvoir le « couper en deux ». L'image même du voile est extrêmement parlante : ce n'est pas un voile entre le monde et moi qu'imagine Rawls, mais bien un voile entre moi et moi ; entre un moi « pur », universel et donc (pour Rawls du moins) *parfaitement rationnel*, et un moi incarné, le premier étant seul capable d'une délibération normative réellement juste. C'est-à-dire que, tout en reconnaissant le

caractère hypothétique et artificiel de la situation d'ignorance, Rawls lui attribue une primauté logique et ontologique dans la définition même de la rationalité.

*En fait*, le dépouillement n'est pas possible : on ne peut oublier qui l'on est, son intelligence, son sexe, son statut social, etc. *En droit*, il est ce que doit atteindre l'agent qui souhaite délibérer de manière parfaite sur les valeurs. John Rawls se révèle en cela un digne héritier des Lumières : la rationalité, à ses yeux, atteint sa forme la plus pure lorsqu'elle se joue dans un face-à-face du pur esprit avec une raison universelle ; elle relève ainsi, dans sa forme la plus accomplie, d'un « dialogue de l'âme avec elle-même »<sup>1</sup>, dialogue que la contingence ne doit pas parasiter.

C'est donc au niveau même de cette conception épistémologique que la communauté est mise à mal : on conçoit aisément que, dans la conception rawlsienne du rationnel, elle ne puisse être qu'un obstacle à son exercice satisfaisant, puisqu'elle est ce qui fait choir la rationalité de son universalité première, et ce qui tend à l'empêcher d'y revenir. Il ne s'agit pas de nier notre enracinement, mais de lui accorder un statut second dans l'ordre des choses, d'y reconnaître quelque chose comme un déclassement rationnel. Le corps était pour Platon le tombeau de l'âme ; chez Rawls, les dépendances communautaires qu'il implique sont de la même manière les œillères de l'esprit. *Mutatis mutandis*, le parallèle platonicien est assez parlant : le voile d'ignorance nous apparaît en effet comme un appel à une forme d'ascétisme intellectuel fondamental, de dépassement des particularismes contingents, qui vise, par-delà leur pesanteur, la contemplation des concepts universels.

Ainsi évacuée au niveau *épistémologique*, la communauté ne peut être réintroduite que dans un deuxième temps, au niveau *politique*, alors que l'humanité est pour ainsi dire déjà formée. Elle n'est alors sauvée des affres du particularisme qu'en étant reconstruite artificiellement, dans l'expérience de pensée de l'état de nature, par la rationalité rendue à son universalité.

C'est le chemin inverse que veut nous faire prendre MacIntyre dans son apologue : en mettant en scène le divorce entre les concepts scientifiques et leurs lieux contingents de

---

<sup>1</sup> PLATON, *Théétète*, 189 e.

naissance et d'expression, il met en valeur le caractère intrinsèquement *communautaire* de la rationalité. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce sont les concepts scientifiques, tenus par la *doxa* comme l'apogée de l'exercice universel et objectif de la raison, qu'a choisis MacIntyre dans son récit. Car si même la science peut être ramenée à ses dépendances contingentes, c'est que l'édifice entier de la raison doit en être également tributaire. MacIntyre prend donc Rawls à rebours : la communauté n'est pas le point d'arrivée de la rationalité, mais son point de départ. Le dépouillement rawlsien, dans cette optique, apparaît moins comme une libération que comme un déracinement. Et tout l'objet d'*Après la vertu* sera d'effectuer le trajet inverse à celui souhaité par Rawls : non pas dépouiller la raison des contingences de son incarnation, mais bien au contraire la replonger dans la profondeur historique et communautaire où elle prend sens. La communauté réémerge donc comme un concept *épistémologique* avant d'émerger comme un concept politique : elle est la condition de sens des concepts et des actions humaines.

### III. Pensée et langage chez Wittgenstein

On se tromperait donc en voyant dans l'insolubilité apparente du débat entre libéraux et communautariens la conséquence inévitable et naturelle de son caractère *normatif* : en affirmant, autrement dit, qu'il est naturel de voir sur le terrain des valeurs des désaccords insurmontables, et que tenter de les résoudre aurait autant de sens que de vouloir prouver rationnellement la supériorité de la musique de Beethoven sur celle de Mozart, ou de la couleur bleu canard sur la couleur vert pomme. Ce qui est en jeu, ce n'est pas l'affrontement entre des *préférences de valeurs*, mais entre des conceptions de ce que signifie être un individu rationnel, conceptions qui peuvent s'exprimer et donc s'affronter sur le terrain commun de la philosophie : en l'occurrence, de l'épistémologie, de la philosophie de l'esprit et du langage.

La filiation philosophique de la conception rawlsienne est aisée à identifier : à une certaine forme de platonisme déjà repérée, on peut également ajouter le rôle prépondérant de Descartes, dont les *Méditations métaphysiques* sont l'incarnation même du trajet effectué par la raison individuelle depuis sa reconnaissance comme incarnation jusqu'à sa renaissance comme raison universelle. Le libéralisme se fait donc, en ce sens, le héraut des valeurs d'*objectivité* et d'*universalité*. On l'a dit, Rawls est un héritier des Lumières, un défenseur de l'irréductible universalité de la raison humaine. L'idée même d'*une* théorie de la justice révèle cette conception transhistorique qu'il se fait des questions normatives : il s'agit pour lui de

fonder la justice de telle sorte qu'elle s'impose à *tout* agent rationnel, indépendamment de ses particularités.

C'est contre cette idée d'une définition transhistorique et désincarnée des concepts normatifs que MacIntyre a construit son œuvre. Il est l'héritier revendiqué, en cela, d'une conception particulière de l'esprit et de l'action qui se développe à partir du croisement de l'aristotélisme et du « second » Wittgenstein, celui des *Recherches philosophiques*, dont il revendique l'influence à de nombreuses reprises (notamment à travers l'œuvre d'Elizabeth Anscombe, disciple et amie du philosophe autrichien), et qui exerça également une influence importante sur un penseur comme Charles Taylor.

Cette philosophie renouvelle en effet en profondeur la question de la relation de l'individu à son environnement social : en subordonnant logiquement et épistémologiquement l'usage individuel de la rationalité à l'existence « d'institutions du sens »<sup>2</sup> qui en conditionnent l'intelligibilité, elle définit philosophiquement la nature et les contours d'une approche holiste du phénomène social. Contre l'idéal de pure autonomie d'un individu qui exercerait sa rationalité dans un rapport réflexif à lui-même (sur un mode cartésien, par exemple), hors de toute détermination culturelle ou sociale, cette philosophie rappelle ainsi les dépendances logiques, épistémologiques et pratiques de l'individu par rapport aux formes de vie partagées à partir desquelles s'exerce sa rationalité.

Au cœur de cette épistémologie « anti-individualiste » (Vincent Descombes en parle comme d'un « holisme de l'esprit »), il y a la conception du langage que développe Wittgenstein : contre une conception « objective » de la signification, qui se définirait à travers un rapport objectif entre le signe et le monde, il défend l'idée que la signification ressort toujours d'un *usage*, c'est-à-dire d'une certaine pratique dans un contexte social. Le langage ne prend son sens, autrement dit, ni dans une essence fixée objectivement, ni dans sa référence à un événement mental, intérieur et privé, mais dans un emploi pratique dans un contexte

---

<sup>2</sup> C'est le titre du deuxième tome du cycle consacré par Vincent Descombes au holisme de l'esprit : *Les institutions du sens* (1996).

linguistique donné. Parler un langage, c'est s'inscrire dans une « forme de vie », c'est-à-dire « l'ensemble formé par le langage et par les activités avec lesquelles il est entrelacé »<sup>3</sup>.

Le sujet pensant est donc tributaire de ses conditions d'enracinement langagier : non de manière *contingente*, et dépassable en droit, mais bien de manière *essentielle* et *constitutive*. Il n'est pas un sujet désincarné : son expression ne peut avoir de signification que dans un contexte pratique donné, avec ses us et coutumes. Il n'y a donc ni langage, ni *a fortiori* activité rationnelle, possibles sans le contexte extralinguistique qui leur confère une dimension pratique et appliquée : « La signification d'un mot est son emploi dans le langage »<sup>4</sup> La signification n'est pas une substance objective fixe, mais un *événement*, qui a lieu dans un contexte interpersonnel donné, une « forme de vie ». Vincent Descombes exprime cela de manière radicale, en parlant d'une « extériorité » de l'esprit vis-à-vis de l'individu : l'esprit n'est pas à chercher au « dedans » de nous, mais *à l'extérieur*, dans les normes, les coutumes, les symboles, les règles tacites ou explicites qui définissent la rationalité de nos comportements.

La pensée de Wittgenstein a donc l'intérêt immense d'ancrer dans la philosophie du langage et de l'esprit l'intuition fondamentale de la philosophie classique : la socialité naturelle de l'être humain. Le débat ne se situe donc pas au niveau politique ou moral : on n'a encore rien dit des problèmes d'intégration, de liberté, d'autonomie, d'égalité, etc. Il ne s'agit pas de remettre en cause l'individualisme comme valeur, mais comme *description*, comme méthode possible pour rendre compte de l'activité humaine. Dans cette optique, la valeur *politique* du voile d'ignorance n'est pas mise en question : c'est sa consistance logique qui est attaquée.

Ainsi, la philosophie de l'esprit que MacIntyre met au fondement de son système permet de replacer l'action dans son contexte communautaire : la raison pratique est liée à la vie sociale de l'individu. Rendre compte de l'action humaine, et *a fortiori* réfléchir sur sa portée éthique et morale, demande de comprendre la manière dont l'individu envisage ses propres actions, c'est-à-dire de comprendre ses *intentions*. L'individu ne se *comporte* pas, mais il *agit*, selon des intentions rendues possibles dans le cadre d'une incarnation culturelle particulière. L'individu humain, autrement dit, *vit d'idées sociales*<sup>5</sup>. C'est cette même incarnation particulière qui définit les biens par la recherche desquels l'idée même d'éthique et de politique prend un sens.

---

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN, 2004 : §7, 31.

<sup>4</sup> WITTGENSTEIN, 2004 : §43, 50.

<sup>5</sup> Cf. DUMONT, 1979, 23.

Ce passage par l'intention subordonne l'intelligibilité de l'action à la compréhension de son contexte social, et il lie donc nécessairement la rationalité pratique à la forme de vie particulière dans laquelle elle s'incarne. Je ne peux expliquer aucune de mes actions sans faire référence à un contexte social. Si par exemple je souhaite expliquer d'un homme en train de courir *pourquoi* il court, en termes d'intentions, plusieurs réponses sont possibles. Il peut courir parce qu'il est pressé, pour s'entraîner en vue d'une compétition sportive, pour faire plaisir à sa femme en perdant du poids, etc. Chacune de ces intentions requiert, pour être pleinement comprise, son intégration à un système défini de relations sociales, avec ses règles, ses codes, sa cohérence interne. Si l'on cherche à expliquer à un extraterrestre pourquoi cet homme court, en lui disant qu'il cherche à faire plaisir à sa femme en prenant soin de lui, il ne pourra comprendre cette réponse que si on lui explique aussi le concept du mariage, et tout ce qu'il implique en termes de fonctionnement social. À terme, l'explication en termes d'intentions de l'action de cet individu implique une compréhension plus ou moins poussée de son environnement social tout entier. Et, du point de vue de notre coureur lui-même, cette action n'a de sens que dans le cadre de cet environnement social.

On comprend alors pourquoi cette pensée de l'action est une charge très forte contre le cartésianisme, et contre sa conception ultra-individualiste de la rationalité. La démarche de doute radical de Descartes, par laquelle il met en exergue une certitude s'imposant à *tout esprit rationnel*, est biaisée par son aveuglement envers ses propres présupposés. À aucun moment Descartes ne remet en cause les traditions dans lesquelles elle s'inscrit ; ni l'usage du latin et du français pour s'exprimer, ni la possibilité même d'exprimer une même idée dans ces deux langues différentes. Même le scepticisme auquel répond Descartes n'est pas *le* scepticisme comme dérive transhistorique de l'esprit humain, mais c'est bien *un* scepticisme particulier, intelligible dans une époque de crise épistémologique particulière. Autrement dit, en ôtant toute profondeur temporelle et communautaire à la réflexion philosophique, Descartes s'ôte la possibilité d'une réflexivité adéquate :

Descartes [...] s'est coupé de toute possibilité de se reconnaître lui-même ; il a inventé une conscience de soi auto-justifiée et anhistorique, et il essaie de décrire sa crise épistémologique



dans les termes de cette conscience de soi. Il n'est pas étonnant qu'il en fasse une description erronée.<sup>6</sup>

#### IV. Communautarisme et relativisme

Les prémisses épistémologiques de la critique communautarienne portent donc un coup très puissant contre l'édifice libéral. *Après la vertu* expose ainsi les effets catastrophiques de l'incarnation du libéralisme dans la vie sociale : en voulant faire de l'individu un principe ultime (épistémologique, moral et politique), il lui retire toute possibilité de se comprendre et donc de s'épanouir. Mais ces prémisses nous révèlent en même temps l'attrait du libéralisme : car en réancrant de manière *intrinsèque* et *nécessaire* l'exercice de la raison dans un contexte communautaire, le communautarisme s'expose à une critique fondamentale, celle du relativisme. Si en effet les concepts, les actions, les valeurs, ne peuvent prendre sens que dans la particularité d'une forme de vie, il semble bien qu'on doive renoncer non seulement à pouvoir se prononcer sur une forme de vie autre que la nôtre, mais également – et plus grave encore – à porter un regard critique sur les traditions dont nous sommes nous-mêmes tributaires. Si la manière même dont nous exerçons notre raison est tributaire de son contenu, il semble difficile en effet de concevoir une mise à distance critique de ce contenu : pour reprendre un schème platonicien, en renonçant après Wittgenstein à l'existence d'un « au-delà » du langage, l'épistémologie holiste semble se priver des moyens de *sortir de la caverne*.

Cette critique, de manière générale, porte juste ; elle est même l'un des points décisifs de l'argumentaire libéral, qui explique probablement son immense succès auprès de quiconque souhaite échapper à une conception postmoderne de la vérité. Introduire la possibilité d'une distance entre la rationalité individuelle et son ancrage particulier, c'est ouvrir l'espoir d'une réelle objectivité dans les questions non seulement rationnelles, mais également morales et politiques. La puissance du voile d'ignorance, c'est de viser des vérités si bien établies en raison qu'elles peuvent s'imposer à tout esprit rationnel. Accepter au contraire, comme le fait MacIntyre, de corréler de façon indépassable le sens de nos concepts moraux aux formes communautaires dans lesquelles ils émergent, c'est apparemment se couper de la possibilité d'une telle objectivité.

---

<sup>6</sup> MACINTYRE, 1977 : 459.

L'argument touche juste : de fait, une grande partie de l'héritage wittgensteinien s'est déployée dans un relativisme assumé. C'est particulièrement visible dans la question des sciences sociales. La confrontation avec l'altérité, et l'interprétation de cette altérité dans la construction d'un savoir anthropologique, pose ainsi nécessairement la difficile question du relativisme : existe-t-il une forme unique de la rationalité à l'aune de laquelle il est possible d'établir un jugement (et *a fortiori* une évaluation) sur les différentes cultures ? L'inefficacité, par exemple, du rite religieux dans les normes du rationalisme occidental permettent-elles de parler « d'irrationalité », ou bien son explication par les intentions nous invite-t-elle au contraire à voir ce rite comme l'expression d'une forme de rationalité *étrangère* à la nôtre ?

La réponse des épistémologies wittgensteiniennes (on peut par exemple songer à Malinowski ou Evans-Pritchard) semble bien être la seconde. Si la rationalité pratique ne se décrypte que par des intentions dont l'intelligibilité est nécessairement sociale, alors chaque culture possède une forme propre de cohérence rationnelle, hermétique à l'évaluation externe. C'est la leçon que l'on peut tirer de la lecture des *Remarques sur le « Rameau d'or »*, dans lequel Wittgenstein s'oppose à l'anthropologue positiviste Frazer. Pour ce dernier, les croyances des peuples « primitifs » qu'il étudie peuvent être qualifiées « d'irrationnelles », par leur absence de scientificité, ou plutôt par leur scientificité manquée. Cette thèse est la déclinaison épistémologique de l'impérialisme politique dont Frazer est le contemporain : ce qui le sous-tend, c'est la croyance en l'existence d'une Raison unique et absolue, dont l'Occident serait le dépositaire, et les Lumières l'aboutissement. Par cette Raison deviendrait possible l'établissement de critères de jugement universels pour les sciences sociales. Ce que défendent Wittgenstein et ses disciples, c'est au contraire la rationalité propre des mythes et croyances de chaque culture. Contre l'image positiviste d'une Raison toute-puissante, ils mettent en avant la multiplicité de ses manifestations, dont aucune n'est réductible à l'autre.

## V. Vers une interprétation non-relativiste de Wittgenstein

Nous semblons donc, à ce stade, confrontés à une déplaisante alternative : au nom de l'idéal moderne d'universalité, il faudrait accepter de penser la communauté sur un mode philosophiquement insuffisant ; si au contraire on souhaite rétablir l'être humain dans sa socialité, il semble nécessaire de renoncer à un niveau supra-communautaire à partir duquel on pourrait penser la communauté. Pour schématiser, nous voilà pris en tenaille entre l'idéal de l'universalité humaine, et les nécessités rationnelles de son incarnation.

Nous nous sommes jusqu'ici appuyés sur la pensée de MacIntyre pour exposer les prémisses épistémologiques du communautarisme ; pour dégager une troisième voie hors de l'aporie dans laquelle nous nous trouvons, il convient désormais de montrer de quelle manière il s'en éloigne. La force de MacIntyre, c'est en effet de vouloir ouvrir la possibilité d'une interprétation non-relativiste, aristotélicienne plutôt que postmoderne, de la philosophie de Wittgenstein. Il cherche ainsi à exposer les principes d'une épistémologie qui fasse droit au « holisme de l'esprit » sans pour autant céder à la dissolution de la rationalité dans la diversité de ses incarnations.

Cette tentative est particulièrement visible dans son débat avec le philosophe britannique Peter Winch. L'ouvrage de ce dernier, *L'idée d'une science sociale*<sup>7</sup>, poursuit et développe les thèses de Malinowski et Evans-Pritchard, jusqu'à développer l'idée qu'il existe non pas une rationalité, mais une pluralité de rationalités : ce qui est rationnel dans une culture peut très bien ne pas l'être dans une autre.

Dans une large mesure, la vision de MacIntyre est très proche de celle de Winch. Mais pour échapper au relativisme, il cherche à offrir une autre interprétation de Wittgenstein :

Il n'est pas question de distinguer entre *nos* critères de rationalité (ceux de l'anthropologue ou du sociologue) et *leurs* critères (ceux des agents dont nous étudions la culture). La rationalité n'appartient à personne. [...] La communauté de rationalité partagée à laquelle je soutiens que toutes les sociétés humaines appartiennent doit être aussi, *jusqu'à un certain point*, une communauté de croyances partagées. Car il y a des croyances de bon sens [...] qui s'imposent à tout agent rationnel.<sup>8</sup>

En d'autres termes, il s'agit pour MacIntyre de maintenir l'existence universelle de certains critères de cohérence, qui s'appliqueraient à toutes les cultures. S'il doit parvenir à adopter le point de vue des agents qu'il étudie, pour exhiber les intentions qui sous-tendent leurs gestes, l'ethnologue ne doit pas pour autant abandonner la catégorie de la rationalité ; à force de préférer l'étude de l'intention à celle des causes, Winch renonce à expliquer, pour se satisfaire d'une description départie d'un recul critique que sa position relativiste lui interdit.

MacIntyre formalisera cette épistémologie dans un article de 1977, « Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of science »<sup>9</sup>. A la suite de Thomas Kuhn, il y

---

<sup>7</sup> WINCH, 2009.

<sup>8</sup> MACINTYRE, 1984 : 253 (trad. Perreau-Saussine).

<sup>9</sup> MACINTYRE, 1977.

développe une vision paradigmatique du développement rationnel ; contre lui, il s'oppose à l'idée d'une incommensurabilité entre les paradigmes, idée qui ne peut que déboucher sur un relativisme total. Il défend donc la possibilité d'une science comparative, qui prend chez lui la forme d'une épistémologie de la tradition : s'intéressant à plusieurs traditions de pensées, MacIntyre cherche à induire de leur histoire une ébauche de théorie sur la manière dont une tradition évolue et progresse. Il montre qu'en approfondissant ses propres concepts, buts, en se confrontant au réel, etc., une tradition peut se retrouver face à une incohérence, qu'il est possible de dépasser et d'incorporer, grâce à de nouveaux critères qui résolvent les tensions tout en rendant compte de leur origine. En rendant compte de la possibilité de l'innovation conceptuelle face à une crise épistémologique, MacIntyre réfute ainsi les accusations de relativisme portées contre sa théorie. Face au perspectivisme, qui reconnaît le rôle du contexte dans la formation de la rationalité, mais nie par conséquent qu'il existe une objectivité en soi, il rend compte de la possibilité d'une rencontre entre plusieurs traditions rivales, et de la manière dont, de leur confrontation, peut émerger un progrès pour les traditions concernées.

## **VI. Alasdair MacIntyre contre les communautariens**

Quelle traduction politique peut-on donner de cette « troisième voie » macintyréenne, entre l'universalisme libéral et le particularisme communautarien ? Cette question est sans doute l'une des plus difficiles à résoudre dans l'œuvre de MacIntyre : sa description du mouvement historique et philosophique par lequel la réflexion contemporaine sur la justice a progressivement perdu son sens est, de manière explicite, celle d'un *cataclysm*. Plus qu'une philosophie politique tournée vers le futur, sa pensée semble se constituer comme un manuel de survie à l'égard des résistances du présent : son souci de l'éthique ne porte ainsi que sur des communautés « pré-politiques », vues comme autant de survivances à la société libérale.

L'issue politique la plus évidente de la pensée communautarienne, c'est le multiculturalisme : chaque communauté possédant ses propres critères de rationalité, sa propre vision du bien, une forme politique supra-communautaire devra se limiter au rôle de la modération, du maintien de la coexistence pacifique entre des communautés ne partageant pas une vision commune du bien, ni même une définition commune de ce que signifie agir raisonnablement. Or cette forme incarne justement le particularisme excessif – relativiste – que rejette MacIntyre : là où lui-même prend soin de montrer les mécanismes sous-jacents aux rencontres entre les communautés et les traditions, et les progrès qui peuvent en émerger, dans le cadre d'une vérité universelle à l'horizon de toute chose, les communautariens semblent plus

à l'aise avec l'accusation de relativisme ; reconnaissant l'ancrage de la rationalité au sein de formes culturelles données, ils assument que la poursuite du bien au sein d'une communauté particulière coexiste avec des visions différentes et incommensurables dans d'autres communautés. En ce sens, MacIntyre voit dans le communautarisme une forme de relativisme, postmoderne presque dans son renoncement à une vérité universelle. Loin d'être une critique radicale du libéralisme, il en est une réinterprétation qui cherche à renouer avec un individualisme *authentique*. Ainsi, là où MacIntyre veut voir dans la tradition un remède à l'épuisement moral de la modernité, un penseur comme Taylor cherche ce remède du côté de l'individu, et du potentiel de la subjectivité. Le multiculturalisme ne peut être qu'un individualisme, parce qu'il propose à l'individu de renouer avec lui-même par un choix arbitraire entre plusieurs identités communautaires différentes, et non avec une tradition de pensée tournée vers un idéal universaliste.

Reste la seconde possibilité : celle d'insuffler au niveau même de l'État-nation une forme de « spiritualité communautaire ». Cette position est également rejetée par MacIntyre : pour lui, l'État ne peut prétendre incarner une communauté authentique. L'échelle de l'État est vouée à introduire une séparation entre la forme naturelle (linguistique et épistémologique) de la socialité humaine, et la pratique politique en tant que telle : elle ne peut en être, au mieux qu'un simulacre, au pire, qu'une subversion. MacIntyre est particulièrement cynique à ce sujet : tenter de combler l'écart naturel qui sépare la politique étatique de la socialité locale dont elle devrait émerger en droit, c'est emprunter la voie du totalitarisme ; et quand l'État sort de sa neutralité pour prétendre incarner un bien commun, c'est souvent avant de demander à ses citoyens d'aller se faire tuer en son nom. Vouloir concevoir l'État-nation comme une communauté au sens plein peut donc sembler une solution pragmatique à son assèchement moral, mais en réalité cela ne peut se révéler que dommageable ou, au mieux, parfaitement inutile :

Les biens publics partagés de l'État-nation moderne ne sont pas les biens communs d'une authentique communauté d'échelle nationale et, quand l'État-nation se présente comme le gardien de tels bien communs, l'issue est vouée à être ridicule, ou désastreuse, ou les deux.<sup>10</sup>

La communauté macintyréenne n'est donc pas un *Volk*, une collectivité qui prétend à la fois s'étendre au corps entier de la nation, et être lié à lui de la même manière et avec la même force qu'on peut être lié par la parenté ou la vie locale partagée. Une telle conception est vouée

---

<sup>10</sup> MACINTYRE, 1999 : 132.

à l'incohérence, puisqu'elle demande une légitimité qui s'exprime à la fois en termes d'efficacité (par sa nécessaire institutionnalisation bureaucratique), de droits et de patriotisme, trois genres de justification incohérentes entre elles.

Politiquement, Alasdair MacIntyre est donc un auteur paradoxal : il ouvre l'espoir d'une troisième voie, en même temps qu'il jette un regard pessimiste sur les possibilités de son incarnation politique. Quelle peut donc être la valeur politique d'une pensée qui refuse à la fois de renverser les formes politiques en vigueur<sup>11</sup> et de s'en saisir en vue d'une amélioration ? MacIntyre est un penseur de crise, qui mêle un profond pessimisme antimoderne à la défense acharnée de la vertu d'espoir. Retrouver la profondeur de notre socialité n'est possible pour lui qu'à travers ce pessimisme, c'est-à-dire qu'à travers le renoncement aux formes existantes d'organisation sociale : l'avenir de la communauté ne se situe pas ailleurs que dans la communauté elle-même, pour autant qu'on la comprenne bien. L'artificialisation libérale de la communauté, et son exaltation romantique communautarienne, sont donc bien deux faces de la même médaille, et c'est contre elles deux que l'on doit retrouver le sens réel de la communauté :

Nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communauté où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà. Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passées, tout espoir n'est pas perdu. Cette fois, pourtant, les barbares ne nous menacent pas aux frontières ; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. C'est notre inconscience de ce fait qui explique en partie notre situation. Nous n'attendons pas Godot, mais un nouveau (et sans doute fort différent) Saint Benoît<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> MacIntyre a abandonné l'idée révolutionnaire en même temps que le marxisme, dans les années 1960.

<sup>12</sup> MACINTYRE, 1997 : 255.

## Bibliographie

- ANSCOMBE, Elizabeth (1958), « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 33, n°124, janvier 1958.
- (2002), *L'intention*, trad. Maurice et Michon, Gallimard.
- DESCOMBES, Vincent (1996), *Les institutions du sens*, Les éditions des Minuit.
- DUMONT, Louis (1979<sup>2</sup>), *Homo hierarchicus – le système des castes et ses implications*, Gallimard, Tel.
- KNIGHT, Kelvin (2005), « Aristotelianism versus Communitarianism », *Analyse & Kritik* 27/2005, p. 259-273.
- MACINTYRE, Alasdair (1977), « Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of science », *The Monist*, Vol. 60, No. 4, October 1977, p. 453-472.
- (1984), *Against the Self-Images of the Age*, University of Notre Dame Press Edition, Notre Dame.
- (1997), *Après la vertu*, traduction. Laurent Bury, Paris, PUF.
- (1999), *Dependant Rational Animals*, London, Duckworth.
- PERREAU-SAUSSINE, Émile (2005a), *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Presses Universitaires de France, coll. Léviathan, Paris.
- (2005b), « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », *Revue française de science politique* 2005/2 (Vol. 55), p. 299-315.
- TAYLOR, Charles (2009), *Multiculturalisme : différence et démocratie*, trad. Canal, Paris, Flammarion.
- WINCH, Peter (2009), *L'idée d'une science sociale*, trad. Le Du, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1982), *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- (2004) *Recherches philosophiques*, trad. Dastur, Gallimard.