NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

123 N° 1 Janvier-Mars 2001

Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre

Ronan SHARKEY

p. 62 - 87

https://www.nrt.be/fr/articles/vertus-communautes-et-politique-la-philosophie-morale-d-alasdair-macintyre-507

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 123 (2001) 62-87
R. SHARKEY

Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre

Introduction

Parmi les philosophes moralistes contemporains partisans d'un renouvellement de l'éthique de la vertu, Alasdair MacIntyre occupe une place à part. Né en 1929, cet Écossais originaire de Glasgow, ancien *fellow* (enseignant) d'un collège oxfordien, réclame depuis plus de quarante ans[1] une conception élargie de la vie éthique intégrant une compréhension affinée de l'histoire et de l'agir humains comme éléments constitutifs d'une philosophie morale cohérente. Tour à tour *ordinand* (séminariste) de l'Église d'Écosse, théologien, philosophe et sociologue, Alasdair MacIntyre a commencé par une tentative précoce pour réconcilier le marxisme avec le christianisme[2]: de tempérament sceptique, il demeure néanmoins longtemps convaincu que le rejet sans nuance de l'un ou de l'autre de ces systèmes entraînerait la perte «de vérités inaccessibles par d'autres moyens»[3]. Il évolue d'abord vers des dispositions hostiles à l'égard de toute orthodoxie (qu'elle soit substantielle ou, comme la philosophie analytique, méthodologique) puis, à partir de la parution de *After Virtue* en

1. Les principaux livres de MacIntyre, qui seront désignés ci-après par des sigles, sont, par ordre de parution: *Marxism and Christianity (MC)*, Londres, Duckworth, 1968 ([1]1953); *A Short History of Ethics (SHE)*, Londres, Routledge, 1966; *Against the Self-Images of the Age (ASI)*, Londres, Duckworth, 1971; *After Virtue (AV)*, Londres, Duckworth, 1981 (tr. fr.: *Après la vertu*, par L. BURY, coll. Léviathan, Paris, PUF, 1997: toutes les références ci-après renvoient à la version traduite); *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988 (tr. fr.: *Quelle justice? Quelle rationalité? [QJQR]*, par M. VIGNAUX D'HOLLANDE, coll. Léviathan, Paris, PUF, 1993); *Three Rival Versions of Moral Enquiry (TRV)*, Londres, Duckworth, 1990; *Dependent Rational Animals (DRA)*, La Salle, Ill., Open Court, 1999. Kelvin Knight a récemment édité un utile recueil des écrits de MacIntyre couvrant la période de 1958 à 1997: *The MacIntyre Reader (MR)*, éd. K. KNIGHT, Cambridge, Polity Press, 1998.

2. Cf. surtout *MC*, *passim*, ainsi que «Notes from the Moral Wilderness», dans *MR*, p. 31-49.

3. *MC*, p. vii.

1981, vers un cheminement qui le conduira à terme au catholicisme thomiste. Non seulement la publication de cet ouvrage marque un tournant dans la pensée de son auteur, mais on peut dire sans exagération qu'il a marqué en même temps un tournant dans la philosophie morale et dans la pensée politique anglophones: la première avait en effet été dominée pendant plusieurs décennies par un formalisme métaéthique qui a eu pour conséquence d'isoler la réflexion morale de tout engagement, de toute implication dans le monde; tandis que la seconde s'épuisait dans des querelles intestines entre les diverses variantes du libéralisme. La parution dans les années 70 de grandes synthèses éthico-politiques libérales, tels les travaux de John Rawls[4] et de Robert Nozick[5], fut l'occasion de reconnaître à quel point ces deux tendances se renforçaient mutuellement. En revanche, la réaction critique qu'elles ont suscitée, et dont une partie va sous le nom de «communautarisme» — un courant de pensée auquel MacIntyre (malgré les réserves qu'il ne cesse d'exprimer à propos de ce terme) a largement contribué —, est révélatrice au contraire de certaines difficultés liées aux rapports entre politique et morale dans la pensée moderne. Les travaux de MacIntyre ont incontestablement contribué à une prise de conscience de l'ampleur et de la profondeur de ces difficultés, même si, comme nous l'indiquerons plus loin, ils suscitent à leur tour des interrogations que relèvent les réactions critiques (nombreuses et souvent très éclairantes[6]) dont ils font l'objet.

---

4. RAWLS J., *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard UP, 1971; tr. fr. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

5. NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974; tr. fr. *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.

6. Nous renvoyons ici en particulier au recueil *After MacIntyre*, éd. J. HORTON et S. MENDUS, Cambridge, Polity Press, 1994, qui contient une éclairante «Partial Response to my Critics» de la part de MacIntyre lui-même, mais aussi à la volumineuse littérature consacrée depuis deux décennies à la «querelle communautarienne»: le lecteur francophone consultera en particulier *Libéraux et communautariens*, éd. A. BERTEN, Paris, PUF, 1997; MESURE S. et RENAUT A., *Alter Ego: les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, et, dans un autre registre, ESPOSITO R., *Communitas*, Paris, PUF, 2000. Deux essais qui couvrent à peu près le même terrain que le présent, le premier à partir d'une perspective hostile envers MacIntyre, le deuxième globalement plus favorable, sont: RENAUT A. et SOSOË L., «A. MacIntyre: la vertu contre le droit», dans *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1990 et VAN GERWEN J., «Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas», dans *Rev. Phil. de Louvain* 89 (1989) 129-143.

I. – Antécédents

La réputation actuelle de MacIntyre repose à peu près exclusivement sur ses écrits postérieurs à 1981. Cependant, pour en arriver à une pleine compréhension de ceux-ci, il est nécessaire de tenir compte de certains textes qui remontent en amont de cette date. Cette prise en considération ne modifiera pas substantiellement notre appréciation de son œuvre (vis-à-vis du libéralisme, par exemple, MacIntyre est resté fidèle à une hostilité critique esquissée pour la première fois dans les années '50), mais elle nous permettra de comprendre plus adéquatement le sens de son argumentation et les aspirations qui la sous-tendent.

Il faut comprendre les écrits précoces de MacIntyre dans le contexte de sa tentative pour réconcilier deux paires de perspectives philosophiques opposées: l'une d'entre elles donne son titre à son premier livre, *Marxism and Christianity*, rédigé lorsque son auteur n'avait que vingt-trois ans. Pour MacIntyre, aussi bien le marxisme que le christianisme sont, selon le terme qu'il emploie, des *idéologies*, une idéologie ayant les caractéristiques suivantes: elle constitue une représentation du monde naturel et/ou social, une *Weltanschauung*, cette représentation n'est pas seulement une «chose» que les hommes croient, *l'objet* en quelque sorte de leur foi, mais une dimension constitutive de leur identité, de ce qu'ils sont; elle relie cette représentation de ce que le monde *est* et de ce que les hommes *sont* avec ce qui *devrait être* et la manière dont les hommes *devraient* agir. En ce sens, non seulement le marxisme et le christianisme sont des idéologies, mais le libéralisme, en prétendant avoir dépassé l'idéologie par la séparation entre faits et valeurs, serait l'idéologie par excellence. Troisièmement, une idéologie représente non seulement l'expression des croyances des individus ou des groupes, mais s'incarne nécessairement dans des structures institutionnelles, le Parti dans le cas du marxisme, l'Église dans le cas du christianisme, l'État et la structuration de la société civile en ce qui concerne le libéralisme.

MacIntyre explique le succès du marxisme par la perte progressive de la pertinence de la doctrine chrétienne dans un monde sécularisé. Car le marxisme a dans une grande mesure *remplacé* le christianisme en assumant les fonctions d'auto-compréhension et de critique morale jadis remplies par l'Église: «une perspective religieuse étant dans une grande mesure absente des sociétés industrielles modernes, les membres de ces sociétés ont été privés, du même coup, d'un cadre alternatif de croyances *(alternative*

framework of beliefs) qui leur aurait permis de critiquer, et par là de transformer, la société»[7].

Il serait pourtant vain d'espérer de la théologie libérale contemporaine, dont «rien n'est plus étonnant que de noter combien (elle) est préoccupée par la tâche de refaire à nouveau frais le travail de Feuerbach»[8], une réponse adéquate à la crise *philosophique* que provoque la sécularisation. Au lieu de réagir vigoureusement par l'affirmation et la défense des ressources critiques que possède le christianisme, les Églises se conforment à l'idéologie ambiante, celle des «valeurs libérales et les réalités autoritaires *(illiberal)* de l'ordre établi»[9], ou bien se replient sur elles-mêmes. Les hommes d'aujourd'hui, dit MacIntyre (écrivant en 1953), «ne sont ni athées ni humanistes dans le sens d'un engagement; ils ont tout simplement cessé de croire à quoi que ce soit»[10]. Dans ce contexte, seul le marxisme «peut prétendre à une portée *(scope)* semblable à celle de la religion traditionnelle, offrant une interprétation de l'existence humaine au travers de laquelle les hommes peuvent se situer dans le monde et diriger leurs actions à des fins qui transcendent leur situation immédiate»[11].

La deuxième polarité qui a servi à former la perspective philosophique de MacIntyre vient de sa tentative de naviguer entre ce qu'a de meilleur la philosophie analytique d'une part et de l'autre une philosophie néo-hégélienne de l'histoire. Le mérite principal de la philosophie analytique, du moins en ses meilleures instances, est pour MacIntyre[12] d'avoir insisté sur un lien nécessaire entre la recherche de la vérité et une certaine précision et rigueur terminologiques, une connexion qui n'a pas toujours été reconnue par ceux dont la violence des convictions idéologiques semblait rendre superflu ce travail patient et minutieux d'analyse de ce que signifie notre langage (moral) ordinaire. Sa pauvreté, en revanche, est d'avoir supposé que la minutie de l'analyse de notre

---

7. *MC*, p. 3-4.
8. *MC*, p. 142. À propos de la théologie anglicane, et plus largement protestante, MacIntyre, qui a commencé sa carrière d'enseignant universitaire dans une faculté de théologie, est particulièrement sévère: voir «God and the Theologians» dans *ASI.*
9. *MC*, p. 142. La phrase indique pourtant une certaine ambivalence: est-ce que ce sont les valeurs elles-mêmes qui sont critiquables ou l'hypocrisie d'une société qui ne vit pas, et ne peut pas vivre, selon les valeurs qu'elle proclame?
10. *MC*, p. 1-2.
11. *Ibid.*, p. 2.
12. *ASI*, p. 94 -95.

langage moral puisse être *à elle seule* suffisante, et que la tâche philosophique pouvait s'y réduire.

MacIntyre s'efforce de briser par son historicisme cette étroitesse du cadre de la philosophie analytique. À la différence de la plupart de ses contemporains dans la philosophie morale anglo-saxonne, il a toujours situé les questions morales («Qu'est-ce que la justice?», «Que signifie l'idée de *devoir*?», «Sur quoi est fondée la distinction entre *faits* et *valeurs*?») dans une perspective historique. Mais cette histoire n'est pas à proprement parler celle des *concepts* moraux (comme si ceux-ci pouvaient être compris indépendamment des structures sociales dont ils sont le reflet normatif) mais plutôt celle de «ces alliages de théorie et de pratique que sont les cultures humaines»[13]. À l'instar de Collingwood[14], MacIntyre critique sévèrement ceux qui, comme G.E. Moore et H. Pritchard[15], supposaient que la terminologie morale que nous employons — *bien*, *juste*, *devoir*, *obligation*, etc. — représentait «une devise à valeur fixe susceptible d'être comprise aisément»[16].

Collingwood avait été frappé par la superficialité de ce qui passait, de son temps, pour l'enseignement de l'*histoire* de la philosophie: en particulier l'idée (apparemment défendue par les «réalistes» du milieu oxfordien qui fut le sien) que les problèmes épistémologiques et moraux que traite la philosophie sont restés plus ou moins constants depuis Platon et Parménide jusqu'à Hume et Kant, chaque philosophe participant à une discussion unique qui transcende le langage et la structure de la société dans laquelle il vit. Ainsi comprises, les théories épistémologiques et morales de Platon, Augustin, Locke, Hume et Kant

---

13. *AV*, p. 13.

14. Robin George Collingwood (1889-1943), philosophe et historien de l'antiquité, et l'un des derniers représentants de la tradition idéaliste anglaise: MacIntyre a reconnu explicitement à plusieurs reprises son influence sur ses propres travaux (*SHE*, p. 255; *ASI*, p. 95; *AV*, p. 5-6). C'est de Collingwood que MacIntyre apprend que «l'histoire de la théorie politique n'est pas l'histoire des réponses différentes que l'on a données à une seule et même question, mais l'histoire d'un problème plus ou moins en constante mutation, et dont les solutions changeaient en conséquence» (COLLINGWOOD R.G., *Autobiography*, Oxford, 1975, p. 62). S. Toulmin, dans son introduction à ce livre, va jusqu'à dire que *A Short History of Ethics* se lit «comme un commentaire étendu des pages 62 à 64 de l'*Autobiography* de Collingwood».

15. De Moore, voir *Principia Ethica,* Cambridge, [1]1903; tr. fr., Paris, PUF, 1998. Le texte le plus important de Pritchard est sa leçon inaugurale prononcée à Oxford en 1912, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», dans *Moral Obligation*, éd. W.D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1949.

16. *SHE*, p. 254.

constitueraient un ensemble commensurable de réponses *aux mêmes questions*, la question «qu'est-ce que la justice?» suscitant une réponse chez Platon, une autre chez Hume, etc. Or, remarque Collingwood, une telle approche ignore superbement l'évolution conjointe du langage et des formes sociales: ce serait comme si quelqu'un traduisait le mot grec τριήρης par «paquebot», et alors qu'on lui faisait remarquer que les caractéristiques que les auteurs grecs attribuent à la τριήρης ne correspondent pas du tout à un paquebot moderne, ce dernier rétorquait que cela montre à quel point les idées qu'avaient les grecs sur les paquebots étaient erronées[17]. Dans le même esprit, MacIntyre s'attaque, dans *A Short History of Ethics*, à ceux qui traduisent le terme δικαιοσύνη comme s'il était en tout point l'équivalent de notre mot «justice», une erreur dont seraient particulièrement susceptibles ceux qui séparent les problèmes *méta*-éthiques des problèmes proprement éthiques, considérant que la philosophie doit s'intéresser aux premiers mais non à la seconde:

> Comprendre un concept, comprendre la signification des mots qui l'expriment, c'est toujours apprendre au moins quelles sont les règles qui déterminent l'usage de tels mots, et par là saisir le rôle joué par ce concept dans le langage et dans la vie sociale[18]. L'aristotélisme, la simplicité du christianisme primitif, l'éthique puritaine, l'éthique aristocratique et les traditions respectives de la démocratie et du socialisme ont tous laissé leur marque sur notre vocabulaire moral. À l'intérieur de chacune de ces moralités, il existe une fin ou des fins, un ensemble de règles, une liste de vertus. Seulement, les fins, les règles et les vertus ne sont pas en chaque cas les mêmes: pour l'aristotélisme, l'idée de vendre tout ce que l'on possède et de le donner aux pauvres serait absurde et pusillanime; à l'inverse, dans l'esprit du christianisme primitif, l'homme «magnanime» d'Aristote aurait quelque peine à passer par le chas d'une aiguille, ce qui est une condition d'entrée au ciel. Un conservatisme catholique traiterait l'obéissance à l'autorité établie comme une vertu; un socialisme démocratique tel que celui de Marx considère la même attitude comme une basse servilité et le pire des vices. Pour le puritanisme, la pratique de l'économie est une vertu capitale, la paresse un vice majeur; aux yeux de l'aristocrate traditionnel, être économe constitue un vice, et ainsi de suite[19].

---

17. COLLINGWOOD R.G., *Autobiography* (cité *supra*, n. 14), p. 62; MACINTYRE A., *SHE*, p. 255.
18. *SHE*, p. 2.
19. *Ibid.*, p. 266.

On serait peut-être tenté ici de répondre que MacIntyre exagère non seulement le degré de nos différences, mais surtout leur pertinence pour la morale; celle-ci n'est pas seulement affaire de savoir ce que telle ou telle communauté historique ou sociale *croit*, encore moins ce qu'elle *fait*. La morale, dira-t-on, ne doit en aucun cas être confondue avec les détails empiriques de ce que telle ou telle communauté historique ou culturelle *croit* être la morale: ce serait confondre *la* morale avec les *mœurs*, l'éthique avec la sociologie, une confusion qui représente le début d'une pente glissante vers le relativisme. L'universalisme qu'exprime cette perspective est souvent attribué uniquement aux kantiens; en réalité tous les grands systèmes moraux, depuis Platon jusqu'à Moore, Hare et Rawls, en passant par Aristote et S. Thomas, ont eu cette prétention universaliste de pouvoir surplomber la positivité de nos codes établis et de les critiquer au nom de ce qu'ils devraient être. En ce sens, la distinction entre *faits* et *valeurs* n'est pas une invention moderne, mais une constante immémoriale de la réflexion éthique.

L'idée que les problèmes de la philosophie sont anhistoriques conduit droit à la conviction de G.E. Moore, d'avoir «résolu» une fois pour toutes les questions de philosophie morale restées sans réponses définitives depuis Platon. Si, au contraire, nous admettons avec MacIntyre que «les concepts moraux sont imbriqués dans les formes de la vie sociale, dont ils sont dans une grande mesure constitutifs»[20], se posent immédiatement d'autres problèmes, notamment ceux de l'objectivité et de la rationalité de la morale.

II. – Rationalité et traditions

Dans un article publié en 1977[21], MacIntyre pose les fondements épistémologiques pour ses travaux ultérieurs en philosophie morale. L'occasion fut une étude consacrée à la question, qui est au cœur de l'épistémologie de sciences naturelles depuis *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn[22], du rapport entre la vérité des hypothèses scientifiques et leur évolution

20. *Ibid.*, p. 1.

21. MacIntyre A., «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», dans *Monist* 9 (1977) 453-472.

22. Kuhn Th., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Univ. Press, 1962; tr. fr. *La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1990.

historique. MacIntyre navigue entre les déconstructionnistes radicaux comme Feyerabend et les «poppériens conservateurs» (Lakatos, du moins jusqu'à la fin des années '60), à l'aide de la conviction que seule l'idée du *récit* peut nous aider à situer les ruptures et les continuités de l'histoire de la physique et de la cosmologie dans une perspective de signification.

Pour MacIntyre, la conception kuhnienne des révolutions scientifiques (ou du moins la conception que les lecteurs de Kuhn ont comprise des œuvres de celui-ci) revient à les présenter d'une manière systématiquement cartésienne: comme une histoire sans continuités et sans direction. Pour MacIntyre, au contraire, les «crises épistémologiques», qu'il s'agisse d'amants trahis, d'employés limogés, ou de la découverte des lois de la relativité, s'inscrivent dans un récit. La crise en question est précisément une crise *narrative*, de sorte que les critères de sa solution sont toujours de l'ordre de l'approfondissement d'une connaissance *historique*: nous passons d'une interrogation sur l'échec («Comment cela m'est-il arrivé?», «Comment ai-je pu le croire?», «Comment nos prédécesseurs ont-ils pu croire à de telles salades?») à la construction d'un nouveau récit «qui permet à l'agent de comprendre *à la fois* comment il a pu adhérer à ses croyances originelles, *et* comment il a pu se laisser induire en erreur de manière si désastreuse. *Le récit, dans les termes duquel il avait à l'origine compris et structuré l'expérience, fait partie désormais d'un récit élargi*»[23].

Or, la nature même du récit, selon MacIntyre, est *morale*, car «le récit requiert un cadre évaluatif au sein duquel le caractère bon ou mauvais aide à produire des dénouements heureux ou malheureux»[24]. On voit bien comment ce cadre pourrait s'appliquer à la «vérité» (si on peut dire) *esthétique* mais, dans le contexte des sciences, le retour d'une composante évaluative nous ramène en amont de Descartes, une perspective qui ne décourage pas MacIntyre pour qui l'erreur d'origine est précisément cartésienne. Selon lui, Descartes n'avait pas compris à quel point la rupture et la mise en doute systématique de *tout* ce qui nous entoure en même temps est impossible[25], puisque le doute doit obligatoirement être exprimé dans un langage qui véhicule des continuités narratives que nous nous sommes obligés à ignorer dans le but de douter. MacIntyre soutient que le récit dramatique

---

23. MacIntyre A., *Epistemological Crises…* (cité *supra*, n. 21), p. 455 (nous soulignons).
24. *Ibid.*, p. 456.
25. *Ibid.*, p. 458s.

est «la forme cruciale pour la compréhension de l'action humaine», les sciences naturelles ne pouvant revêtir la forme d'une enquête rationnelle que si «la rédaction d'un récit dramatique véritable… peut être considérée comme une activité rationnelle. Il s'ensuit que la raison scientifique est subordonnée à, et n'est intelligible qu'en termes de, la raison historique»[26].

La même perspective est vraie, à plus forte raison, dans les sciences de l'homme, où la prétendue neutralité de l'axiologie libérale et de la méta-éthique analytique nous aveugle quant à la vraie nature de la morale et des principes politiques. Pour MacIntyre, «tout raisonnement se déroule dans le contexte d'un mode de pensée *traditionnel*, transcendant, par la critique et l'invention, les limites de ce qui avait jusqu'alors été conçu au sein de cette tradition; cela vaut pour la physique moderne comme pour la logique médiévale»[27], une tradition étant «une discussion historiquement étendue et socialement incarnée, qui porte en partie sur les biens qui constituent cette tradition»[28].

Ceci est capital pour la compréhension de l'argument de MacIntyre dans un livre plus récent, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, où, (contrairement à la thèse soutenue dans *Après la vertu*), il considère que la modernité libérale, qui se vantait à l'origine d'être le mode de pensée anti-traditionnelle par excellence, s'est «métamorphosée en tradition». Seulement, à la différence des autres traditions non-libérales de pensée, et en contradiction avec la définition que nous venons de citer, le libéralisme, par le fait même qu'il admet tous les points de vue au même titre «comme l'expression des préférences individuelles de leurs défenseurs»[29],

---

26. *Ibid.* p. 464. Cela ne signifie pas pour MacIntyre que la vérité est engloutie dans les sables mouvants de l'histoire empirique: «Le fait d'avoir traversé avec succès une crise épistémologique permet aux tenants d'une tradition d'investigation d'en réécrire l'histoire avec un plus grand discernement. Et l'histoire d'une tradition particulière fournit non seulement une façon de reconnaître les continuités en vertu desquelles cette tradition d'investigation a survécu et prospéré comme tradition unique, mais aussi de définir avec une plus grande exactitude *la structure de justification qui est le fondement de toutes les prétentions à la vérité avancées au sein de cette tradition*, prétentions qui sont plus nombreuses et autres que les prétentions à la possibilité d'assertion justifiée. L'application du concept de possibilité d'assertion justifiée est toujours limitée à un moment et à un lieu particuliers… Au contraire, *le concept de vérité, lui, est éternel*» (*QJQR*, p. 390, nous soulignons).
27. *AV*, p. 215.
28. *Ibid.*, p. 216.
29. *QJQR*, p. 369.

neutralise d'emblée toute possibilité d'une réelle contestation de son hégémonie idéologique: «La culture du libéralisme, dit MacIntyre, transforme l'expression des opinions de façon à la faire correspondre à la définition qu'en avait donnée sa théorie morale et politique». Son «bien suprême» n'est autre que la seule préservation de l'ordre politique et social libéral. Par conséquent, ceux qui ont la témérité de contester l'hégémonie libérale doivent avoir recours à des méthodes qui échappent aux tendances homogénéisantes de la rationalité de la société qui les entoure. C'est «seulement en contournant ou en subvertissant les modes de débat libéraux que la rationalité spécifique aux traditions d'investigation peut retrouver une force suffisante pour constituer un défi efficace à l'hégémonie politique et culturelle du libéralisme»[30].

III. – La communauté dans un monde libéral

À la différence de ses adversaires libéraux, A. MacIntyre n'a pas pour objectif l'édification d'une philosophie politique au sens complet du terme. Il est d'abord et surtout un philosophe de la morale dont le projet est de ressusciter et de défendre la pertinence contemporaine d'une conception aristotélo-thomiste de celle-ci, conception qui possède, selon lui, une cohérence et une profondeur supérieures à celle fondée sur les prémisses modernes de l'autonomie du sujet et de l'égalité citoyenne[31]. Mais à moins de défendre la thèse selon laquelle la morale et la politique appartiennent à des sphères entièrement distinctes, étanches et mutuellement autonomes — une thèse que MacIntyre récuserait à coup sûr puisqu'elle représente en quelque sorte la *reductio ad absurdum* de la séparation libérale entre la vie publique et la vie privée —, il faut reconnaître que toute conception philosophique

30. *Ibid.*, p. 369, 370-371, 431.

31. Voir, en particulier, *TRV* qui présente la modernité philosophique comme une sorte de conflit titanesque entre trois protagonistes: le rationalisme des Lumières, l'aristotélisme thomiste et la déconstruction nietzschéenne. Il est intéressant de noter que l'enjeu majeur de ce conflit n'est pas simplement d'ordre éthique, mais s'étend à la conception et à l'enseignement de la philosophie elle-même et, partant, à l'enseignement tout court, y compris la forme que doit prendre l'université dans une culture postmoderne. Dans le lien qu'il établit entre cette dimension du débat actuel sur l'éthique et sa défense robuste d'une rationalité des traditions, MacIntyre est largement redevable envers le théologien et ecclésiastique anglais du XIXe siècle J.H. Newman (voir aussi *QJQR*, p. 380).

de la morale «déborde» pour ainsi dire le domaine de la conscience et de l'agir individuels et soulève des questions qui ne peuvent manquer d'avoir une portée publique et politique. MacIntyre lui-même, d'ailleurs, n'en dit pas moins, comme en témoigne *inter alia* le fait qu'il s'inscrit en faux contre le libéralisme tout court, et pas seulement contre la composante de celle-ci qui concerne ce que les libéraux eux-mêmes appellent «la morale individuelle»[32].

On peut dire en effet que la cible principale de MacIntyre dans ses écrits depuis *After Virtue* est précisément cette idée qu'il puisse y avoir une «morale individuelle» séparable — sans doute dans le but de mieux protéger sa spécificité — de celle qui régit le monde public et citoyen. Contre cette conception, il défend au contraire l'unicité du *continuum* éthique depuis ses ressorts les plus cachés dans la conscience individuelle jusqu'aux règles qui guident et orientent la vie commune et publique. Il nous faut toutefois être attentifs au sens précis qu'il convient de donner en l'occurrence à la notion de «public», car c'est ici même qu'apparaît à proprement parler la problématique «communautarienne». Pour MacIntyre, une éthique capable de comprendre et d'intégrer harmonieusement les micro-concepts de vertu et d'action vertueuse nécessitera une conception correspondante, à petite échelle, du «public», de la vie et du bien communs: une conception capable de maintenir un niveau relativement élevé d'unité «idéologique» et «pratique», peu affecté par la fragmentation centrifuge caractéristique de l'État-nation contemporain. Bref, une communauté structurée autour d'une conception commune de la vie bonne, et au sein de laquelle la composante-clef est la pratique de, et le progrès dans, l'ensemble des vertus qui constituent l'héritage principal de la morale antique et chrétienne.

Le lien que nous venons de décrire entre l'éthique des vertus et l'*échelle* d'une forme de vie sociale capable de donner à leur pratique un sens public (et non seulement individuel) explique en grande partie pourquoi MacIntyre a pris ses distances vis-à-vis du mouvement communautarien aux États-Unis[33]. Le communautarisme, notamment de M. Sandel[34] et d'A. Etzioni[35], représente

32. Comme le montre sa récente «Partial Response to my Critics», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6).

33. «Partial Response to my Critics», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6), p. 302.

34. SANDEL M., *Le libéralisme et les limites de la justice* ([1]1982), Paris, Seuil, 1999.

35. ETZIONI A., *The Spirit of Community*, New York, Crown, 1993.

une tentative de renouveler les fondements moraux de l'État-nation, celui-ci étant compris comme *la* communauté éthico-politique par excellence, capable de susciter l'adhésion et l'identification morales, dans un sens fort, de l'ensemble de ses citoyens. Contrairement à ces penseurs communautariens contemporains, MacIntyre reconnaît, comme Constant et les libéraux, la nature inévitablement *partielle* de la citoyenneté moderne, ainsi que l'inévitabilité politique d'un État moralement neutre. C'est toutefois pour la même raison que MacIntyre partage avec les communautariens une absence relative de méfiance envers la récupération possible, à des fins autoritaires («l'ordre moral»), d'une vision essentiellement non-démocratique, ou peut-être *extra*démocratique de la morale. En ceci, ils se démarquent très clairement de l'un des aspects les plus frappants de la théorie politique libérale actuelle dans pratiquement toutes ses formes, et qui fait de la méfiance envers *toute* autorité constituée, et en particulier toute prétention à une autorité morale, l'un des fondements d'un ordre politique sain. La méfiance envers l'autorité a toujours été l'une des caractéristiques les plus marquées de la pensée libérale: elle remonte, selon Judith Sklar[36], au moins à Montaigne. Ce «libéralisme de la peur» est une doctrine négativiste, pessimiste, qui considère que le droit et l'État de droit constituent notre seule protection contre la perversité de la nature humaine et les effets pervers du pouvoir politique. La question, en ce qui concerne la philosophie de MacIntyre, est dès lors de savoir si le fait de cautionner, ne serait-ce qu'implicitement, une telle philosophie de l'État ne risque pas de compromettre son engagement envers une politique assainie à petite échelle, non seulement parce que l'engagement politique se situe mal entre ces deux pôles, mais pour des raisons purement pratiques qui relèvent de la dépendance relative de la dernière envers le premier.

La question-clef est donc de savoir si le type de communauté préconisée par MacIntyre, est censé posséder — ou serait capable, dans un monde comme le nôtre, d'exercer — le moindre degré d'*autonomie* éthico-politique. Si, comme il semblerait inévitable, nous répondions dans le sens négatif, elle sera alors nécessairement *parasite* de l'ordre socio-politique libéral qui l'entoure, bénéficiant de sa protection mais subissant son influence. Mais si tel est le cas, MacIntyre ne peut pas se permettre d'être trop critique du

36. SKLAR J., «The Liberalism of Fear», dans *Liberalism and the Moral Life*, éd. N. ROSENBLUM, Harvard, 1989.

libéralisme ou de l'État libéral, puisque ceux-ci fournissent les seules — et nous pourrions peut-être dire, sans ironie, les *meilleures*[37] — conditions pour l'épanouissement de ce type de communauté. Un tel raisonnement semble aboutir à l'accusation que MacIntyre est, et ne peut qu'être, *complice* du libéralisme qu'il rejette.

IV. – Modernité et catastrophe

Cela nous amène à examiner de plus près ce que dit MacIntyre de la modernité dans son ensemble. Nous avons constaté que le rejet polémique des «valeurs libérales et réalités autoritaires» de l'ordre établi représente un thème constant à travers l'œuvre de MacIntyre. Dans *Après la vertu*, cette hostilité est intégrée dans une interprétation plus vaste de la culture moderne, une lecture à la fois du libéralisme et de la modernité. Le livre s'ouvre sur un scénario apocalyptique: l'auteur imagine un monde où, suite à une série de désastres écologiques, la pratique des sciences naturelles a été supprimée de force, et toute trace (ou presque) de leurs fondements théoriques et présupposés méthodologiques détruite. Ce que nous pouvons imaginer d'un monde ainsi amputé des sources de sa raison — l'impossibilité de raccommoder suffisamment des fragments textuels pour pouvoir retrouver la signification de telle ou telle expérience scientifique — s'avère, selon MacIntyre, être réellement le cas de notre langage moral qui, lui, a subi une fragmentation parallèle mais autrement plus subtile.

> Nous ne possédons plus que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui leur donne sens. Certes, nous disposons d'un simulacre de morale et nous continuons d'utiliser la plupart de ses expressions-clefs. Mais de cette morale, nous avons perdu presque toute compréhension théorique et pratique[38].

Ce «simulacre», MacIntyre le baptise du nom d'«émotivisme», doctrine selon laquelle «tout jugement évaluatif, et plus précisément tout jugement moral *n'est rien d'autre que* l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment». Un jugement

---

37. Parce qu'il est difficile de voir comment on pourrait vouloir aujourd'hui fonder une telle communauté sur d'autres bases que la *volonté des individus* d'y appartenir.

38. *AV*, p. 4.

moral ainsi compris «n'est ni vrai ni faux, et l'accord en ce domaine ne peut être obtenu par une méthode rationnelle, car il n'en existe aucune»[39].

La première moitié d'*Après la Vertu* est consacrée à la tâche de montrer cet émotivisme comme le fruit, ou plutôt la conséquence désastreuse, de développements dans la philosophie morale qui remontent au XVIIe siècle et qui atteignent leur sommet au siècle des Lumières. Dans *Quelle justice? Quelle rationalité?*, MacIntyre approfondit et enrichit sa lecture de la désagrégation de la morale par une analyse détaillée (mais sélective) de l'histoire de la philosophie morale depuis l'antiquité jusqu'aux néo-nietzschéens contemporains comme Deleuze et Foucault. Naturellement, ce récit peut être et a été contesté dans ses détails[40], et les critiques ne manquent pas de mettre en question le lien explicitement établi par MacIntyre entre les diverses composantes qui auraient contribué à la situation actuelle de notre monde: les philosophies des Lumières en France, en Angleterre et en Allemagne, (celles de Diderot, Hume et Kant en particulier), l'existentialisme kierkegaardien et sartrien, la prétention des sciences sociales à pouvoir prédire avec la même précision que les sciences de la nature, l'utilitarisme du XIXe siècle, l'idéalisme de G.E. Moore et l'émotivisme de son disciple Stevenson, le prescriptivisme de Hare (disciple à son tour de Stevenson), la philosophie analytique et les théories politiques libérales de Rawls et de Nozick. Tous ces éléments contribuent selon MacIntyre à faire de notre discours moral une discussion rationnellement *interminable*, et de notre monde un monde incapable de reconnaître la distinction entre «rapports manipulatifs et non-manipulatifs»[41].

Notre intention ici n'est pas de remettre directement en cause le pessimisme antimoderniste de MacIntyre ni l'intégralité de cette analyse qui, en dépit d'une sévérité parfois excessive envers des auteurs traités un peu sommairement[42], parvient à éclairer avec une remarquable limpidité une multiplicité de liens complexes entre la théorie morale et la pratique sociale et politique. Il est néanmoins frappant de constater combien d'auteurs parmi ceux qui sont les plus sévèrement critiques de l'œuvre de MacIntyre le

---

39. *AV*, p. 14.

40. Cf. par exemple WOKLER R., «Projecting the Enlightenment», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6).

41. *AV*, p. 31.

42. C'est le cas en particulier de Kant, ce que MacIntyre reconnaît dans la «Postface» à la deuxième édition de *After Virtue* (p. 263).

suivent dans une assimilation de la modernité morale dans son ensemble à la conception étroite et aride de la philosophie morale qui a dominée l'enseignement de cette discipline depuis le début du siècle en Grande-Bretagne: il s'agit d'une vision de la philosophie morale comme étant avant tout une affaire de logique de notre terminologie morale[43]. Or, s'il est possible d'accuser de stérilité une grande partie de la philosophie morale anglaise post-moorienne[44], autre chose est la polémique antilibérale et antimoderniste de MacIntyre. Car ici, même si les philosophies de Hare, Gewirth et Rawls doivent beaucoup aux théories méta-éthiques de Moore, Stevenson et successeurs (c'est très clairement le cas de Hare, beaucoup moins en ce qui concerne Rawls), le libéralisme ne représente pas seulement une conception étroite du domaine éthico-politique, mais fait partie en quelque sorte, d'une manière plus large, amorphe et inconsciente, de l'air que nous respirons. Dès lors, bien que la critique des *théories* libérales constitue un exercice académique tout à fait légitime, voire même nécessaire, la tentative (qu'elle soit thomiste ou néo-nietzschéenne, peu importe) de subvertir le *monde* libéral risque d'être une cure pire que la maladie, d'enlever l'ivraie avec le bon grain et de s'ouvrir aux accusations de naïveté et d'incohérence politiques.

V. – Vertus, récits et pratiques

La question qui se pose immédiatement devant le scénario plutôt sombre de *Après la vertu* n'est pas, bizarrement, celle de sa vérité. Dans la mesure où MacIntyre comprend par moralité la tendance vertueuse interne vers le bien humain — en d'autres termes, dans la mesure où il est aristotélicien —, le tableau de fragmentation qu'il propose peut être accepté à la fois par les

43. Vision qui doit beaucoup aux travaux de Richard Hare: voir, en particulier, HARE R., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, et plus récemment *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981. MacIntyre a consacré une partie non négligeable de sa vie professionnelle à dégonfler les prétentions méthodologiques de Hare: voir en particulier *ASI*, 2e partie. Une appréciation plus favorable de la philosophie de Hare est fournie par HUDSON W., «Hare», dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, éd. M. CANTO-SPERBER, Paris, PUF, 1996.

44. Ces critiques sont d'ailleurs aujourd'hui largement admises par de nombreux philosophes contemporains qui sont assez éloignés de la mouvance communautarienne: voir, par exemple, les contributions au recueil édité par Ruwen OGIEN, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

modernes et les antimodernes. Depuis les Lumières, la vision aristotélicienne du bien humain comme socialement imbriqué s'est fragmentée, et il est vrai aujourd'hui que ce type de vision morale reflète davantage les pratiques de groupes et communautés sub-sociaux et associatifs (églises, communautés religieuses et monastiques, petites communes rurales semi-autonomes, etc.) que celles de sociétés entières.

Ici cependant, les chemins divergent: le moderne sera d'accord avec la nature fragmentaire de la culture moderne, mais il soutiendra que cela ne sert qu'à montrer que la morale est hors de propos pour la culture: toute tentative pour fonder nos principes moraux et politiques sur les pratiques et croyances hétérogènes et rivales des gens, qu'elles soient admirablement écologiques ou paisiblement traditionnelles, voudra dire renoncer à ce que Rawls appelle «la communauté sociale»[45] et embarquer sur la route de la désagrégation civique et politique. Le dernier ouvrage de Rawls[46] essaie d'ailleurs — à nos yeux sans succès — de rendre cette idée de communauté sociale aussi évidente que possible, en séparant la dimension politique de la vie sociale des croyances plus «lourdement» morales, philosophiques et religieuses que les gens professent dans leur vie privée et associative. Mais que le modèle de Rawls (ou ceux de ses innombrables admirateurs et imitateurs) soit un échec ou un succès, il y a un sens évident — quoique encore confus — où Rawls a raison. Nous ne pouvons purement et simplement abandonner la structure protectrice et secourable de l'État-nation, sans risquer la «balkanisation» d'unités politiques moins visiblement volatiles que l'ancienne Yougoslavie. Il semblerait que MacIntyre accepte cela maintenant[47], quoique, comme nous venons de le montrer, sa propre conception de la philosophie morale le mette dans une position peu enviable: le rejet du cadre libéral protecteur est politiquement impensable; son acceptation est moralement compromettante. MacIntyre semble disposé à accepter l'inévitabilité et la *nécessité* de l'État libéral sans vouloir admettre sa *légitimité*. Or la tradition libérale, qui remonte selon Pierre Manent à Machiavel[48], insiste depuis ses débuts qu'une part importante de cette

45. RAWLS J., *Théorie...* (cité *supra*, n. 4), ch. 79.
46. RAWLS J., *Libéralisme politique*, tr. C. AUDARD, Paris, PUF, 1995.
47. «Partial Response to my Critics», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6), p. 302-303.
48. MANENT P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

légitimité découle précisément de la nécessité de pouvoir faire appel à une structure étatique neutre en cas de conflit confessionnel ou idéologique. De Machiavel jusqu'à Bodin, Grotius et Hobbes, non seulement la théorie politique mais la réflexion sur la possibilité d'une éthique rationnelle sont marquées en profondeur par l'impératif de gérer un pluralisme idéologique et confessionnel par moments volatile et instable. C'est ainsi que l'éthique moderne abandonne progressivement la recherche d'un bien humain trop contestable pour ne pas produire de nouveaux déchirements interconfessionnels et s'efforce de trouver ce que Rawls appelle un «point archimédien» neutre entre les fins poursuivies par les individus ou par les groupes auxquels ils appartiennent.

Cependant dans la perspective aristotélicienne qui est celle de MacIntyre, cette insistance libérale sur une autorité impartiale ne peut qu'engendrer une certaine confusion entre l'éthique et le politique. Seule, selon lui, une éthique téléologique serait en mesure de rendre compte de la profondeur de ce qui est en l'homme, de son désir du bien et de ce qui l'entrave. Dans un chapitre consacré à répondre à la question «Pourquoi le projet des Lumières devait échouer», il se réfère à la conception théologique de l'éthique, héritée de l'antiquité, et en particulier d'Aristote, qui domine le Moyen Âge européen à partir du XIIe siècle. Selon ce modèle, il y a

> une opposition fondamentale entre «l'homme tel qu'il est» et «l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait sa nature essentielle». L'éthique est la science qui doit permettre aux hommes de comprendre comment ils passent du premier état au second… Il s'agit donc d'un triple schéma où «la nature humaine telle qu'elle est» (à l'état brut) est initialement en discordance avec les préceptes de l'éthique et doit être transformée par l'instruction de la raison et de l'expérience pratiques en «nature humaine telle qu'elle pourrait être si elle réalisait son *telos*». Chacun des trois éléments — la conception de la nature humaine telle qu'elle est, la conception des préceptes de l'éthique rationnelle et la conception de la nature humaine telle qu'elle pourrait être si elle réalisait son *telos* — doit être mis en rapport avec les deux autres pour que son statut et sa fonction deviennent intelligibles[49].

Il y a trois traits dans ce tableau caractéristique de la moralité qu'il faut remarquer, et dont il importe de comprendre les interrelations. Le premier est que les jugements moraux sont téléologiques, et ceci d'une façon beaucoup plus riche et beaucoup

49. *AV*, p. 52-53.

moins ambivalente que l'eudémonisme conséquentialiste de la tradition utilitariste qui va de Bentham à Hare. Le jugement moral et l'acte moral concernent les fins de l'homme, sa «vraie nature». La téléologie, comprise en ce sens, est ainsi diamétralement opposée à la séparation kantienne entre fait et valeur. Elle est également opposée à la vision réductionniste de Hume, et généralement des utilitaristes, de la valeur comme une espèce de fait, dont on ne peut se rendre indépendant que par une vision instrumentale de la raison. On pourrait penser que MacIntyre adopte cette façon de concevoir la moralité simplement pour des raisons théologiques[50]. Mais ce n'est pas vrai. Au contraire, comme beaucoup d'autres, (y compris en particulier le logicien anglais A.N. Prior[51]), il a toujours entretenu des doutes philosophiques quant à l'assertion (qu'on trouve particulièrement dans la philosophie morale de Moore et ses successeurs) que la distinction entre le fait et la valeur est «une vérité de la logique» selon laquelle, puisque dans un syllogisme valide la conclusion ne doit rien contenir qui n'était pas déjà là dans les prémisses, «des prémisses factuelles ne peut découler aucune conclusion morale»[52]. Prior a réussi à montrer qu'une telle assertion est loin d'être inattaquable: quand nous utilisons des concepts «fonctionnels» comme «fermier» ou «capitaine au long cours» — comme dans la phrase «il est capitaine au long cours» —, on peut inférer en toute validité «qu'il devrait faire tout ce qu'un 'x' (fermier, capitaine, etc.) doit faire»[53].

Or, cela ne veut pas dire bien sûr que le fait et la valeur sont identiques, mais cela indique pourtant que leur séparation dépend d'une séparation parallèle entre obligation morale et rôle social. L'argument selon lequel la distinction entre fait et valeur est une composante essentielle de la science moderne est, comme le montre Charles Taylor (dans un article qui prend son inspiration de *After Virtue*[54]), erroné: «le changement dans la perspective éthique est sous-déterminé *(underdetermined)* par le changement scientifique. La rupture doit plutôt être interprétée comme élément d'une nouvelle vision de la liberté et de l'action morales»[55].

---

50. C'est l'accusation que lui fait Thomas Nagel, dans son livre *Other Minds*, OUP, 1995, ch. 21.
51. Qu'il cite: *AV*, p. 56.
52. *Ibid.*, p. 56.
53. *Ibid.*, p. 56. Voir aussi *SHE*, p. 265.
54. TAYLOR Ch., «Justice after Virtue», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6).
55. *Ibid.*, p. 20.

Taylor ne désapprouve pas le changement; pour MacIntyre, au contraire, la fausseté de la distinction fait/valeur se trouve précisément dans la fausseté de ce tableau moderne de «la liberté et de l'action morales», tableau qui selon lui doit autant à l'industrialisation et à l'urbanisation qu'à la critique philosophique. La philosophie morale moderne est donc, dans la perspective de MacIntyre, doublement trompeuse: elle sépare le jugement moral et l'action morale de la nature humaine, et elle sépare l'identité humaine des rôles et des contextes qui seuls lui donnent sa signification et son but.

Pour MacIntyre, dire que les jugements moraux sont téléologiques, c'est affirmer qu'ils n'ont de signification que dans la mesure où ils ont pour but, non seulement l'action juste, mais *un certain état de l'être humain*, une certaine sorte d'épanouissement. La structure de la moralité est tripartite, allant de «la nature humaine à l'état brut»[56] à l'homme achevé, par le biais des préceptes moraux. Ce qui s'est passé depuis le XVIIe siècle — et là l'interprétation de MacIntyre ne prête guère à controverse —, c'est que les théologies protestantes et jansénistes néo-augustiniennes qui ont ouvert le chemin au siècle des Lumières ont privé la réflexion morale d'une considération rationnelle des fins[57] et sont donc restées avec les deux éléments restants, la nature humaine et la raison pratique, «dont les relations deviennent peu claires»[58]. Mais de fait, ce que cela signifie, c'est que la raison n'est plus du tout *pratique* dans le sens aristotélicien: elle devient «calculatrice». La raison «estime les vérités de fait et les relations mathématiques, mais rien de plus. Dans le domaine de la pratique elle ne peut donc discourir que des moyens, et garder le silence sur les fins» [59].

Dans une remarque devenue célèbre, John Stuart Mill soutient que «les questions concernant les fins ultimes ne sont pas susceptibles de preuve directe»[60]. Quel contenu MacIntyre donne-t-il en fait à la question des fins humaines? Quelle est ou quelles sont les fins de l'homme? C'est bien décevant, mais il n'y a nulle part dans l'argumentation de MacIntyre une tentative claire pour donner un contenu substantiel à la question des fins de

56. *AV*, p. 54.
57. Cf. *ibid.*, p. 53-54.
58. *Ibid.*, p. 54.
59. *Ibid.*
60. MILL J.-S., *L'utilitarisme*, tr. C. AUDARD, coll. Quadrige, Paris, PUF, 1998, p. 27.

l'homme[61]. Et la raison en est, semble-t-il, que le contenu du *telos* de l'homme n'appartient ni à ce monde ni à la philosophie: il n'est explicable, s'il peut l'être, qu'en termes théologiques. La séparation calviniste et janséniste de la raison et des fins humaines est le début de la longue route qui mène au désenchantement weberien du monde moderne.

Si c'était tout ce qu'on peut en dire, la tentative de MacIntyre pour ressusciter la téléologie à l'intérieur de la philosophie morale serait nettement un échec. Mais au lieu de s'appuyer sur des prémisses théologiques non dites, il formule une argumentation philosophique complexe pour étayer sa réaffirmation des vertus, et donner un contenu plus terrestre et séculier au bien humain: «pour appliquer le concept de vertu, dit-il, celui-ci doit être défini et expliqué en fonction de l'exposé de certains traits de la vie sociale et morale, acceptés au préalable»[62]. Le premier de ces traits est la notion de «pratique», définie comme suit par MacIntyre:

> Par «pratique» j'entends désormais toute forme cohérente et complexe d'activité humaine co-opérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués[63].

MacIntyre donne de nombreux exemples de ce qu'il veut dire par «pratiques»: le football, les échecs, l'architecture et l'agriculture, les recherches scientifiques, «le travail de l'historien, la peinture et la musique», «la création et l'entretien des communautés humaines (foyers, cités, nations)», «arts, sciences, jeux, politique au sens aristotélicien, vie familiale»[64]. Ce qui unit ces exemples hétérogènes n'est pas, cependant, leur valeur intrinsèque *en tant que* pratiques, mais la possibilité pour celui qui agit d'être motivé par l'amour de la pratique *elle-même,* et non par des considérations extrinsèques, intéressées, qui corrompent sa pureté originelle. Chacune des pratiques citées ouvre aux acteurs la possibilité de viser deux sortes de biens: les biens «externes» du succès, de

---

61. Il dit, d'une manière un peu dérisoire (*AV*, p. 213), que «la bonne vie pour l'homme est une vie passée à la recherche du bien pour l'homme», ce qui ne fait que présumer résolue la question du *contenu* de la vie bonne. Voir les remarques de LARMORE C., *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge, UP, 1987, p. 37.

62. *AV*, p. 182.

63. *Ibid.*, p. 183.

64. *Ibid.*

l'argent, de la victoire, d'un côté, et le bien «interne» du perfectionnement désintéressé de sa maîtrise de cette pratique, de l'autre. Quand manque la deuxième de ces deux possibilités, l'activité en question cesse d'être une «pratique» au sens de MacIntyre, car pour lui ce dont il s'agit n'est pas le succès visible mais le *mérite intrinsèque.* Et ce qui caractérise le mérite intrinsèque est qu'il n'est pas (contrairement au succès et à la gloire) une ressource rare[65], pouvant rentrer dans l'arène publique des contestations et des réclamations *politiques*: n'importe qui, quel que soit son niveau de compétence, peut profiter lui-même, ou faire profiter son entourage, de sa détermination et de son désintéressement à promouvoir le bien d'une «pratique».

Dans sa réponse aux critiques de l'idée d'une «pratique» formulées par David Miller[66], MacIntyre, se référant à «ces métiers productifs comme l'agriculture, la pêche, l'architecture et la construction», soutient que le but interne de ceux-ci n'est jamais seulement la récolte, la prise ou la production. C'est d'agir d'une manière en accord avec les règles supérieures de l'art en question, «si bien que non seulement il y a un bon produit, mais l'artisan se perfectionne par et dans son activité»[67].

MacIntyre voit dans cette vision des pratiques et de leurs «biens» internes une manière de démarquer une éthique des vertus d'une éthique exclusivement basée sur des règles. Dans le contexte de l'ensemble de son argumentation, il soutient que de telles pratiques ne peuvent se développer que dans des communautés aristotéliciennes, et pas dans des sociétés de marché libérales. Miller maintient, au contraire, que «la structure relativement ouverte et fluide des sociétés de marché contemporaines, en vertu de laquelle il est plus facile d'effectuer une séparation claire entre les qualités et talents personnels de quelqu'un et sa position sociale reconnue»[68] n'implique aucunement que la société moderne doive être vue comme un «cimetière de la notion du mérite». En d'autres termes, il serait parfaitement possible de donner du sens au mérite moral sans l'imbrication de ces «pratiques» dans le contexte communautaire qui est une part essentielle de l'argumentation de MacIntyre.

---

65. *AV*, p. 185.
66. MILLER D., «Virtues, Practices and Justice», dans *After Mac Intyre* (cité *supra*, n. 6).
67. «Partial Response to my Critics», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6), p. 284.
68. MILLER D., «Virtues...» (cité supra, n. 66), p. 258.

En un sens, bien entendu, Miller n'a pas tort: il suffit de réfléchir au fait que la pratique de la politique moderne n'exclut aucunement — même si elle ne l'encourage pas — la consécration désintéressée et intrinsèquement très valable des énergies personnelles au bien public. Mais Miller va plus loin que ce simple constat, car selon lui l'attachement à une lecture *thomiste* d'Aristote, qui devient plus explicite dans les derniers écrits de MacIntyre, met cette vision de la vertu de justice (par exemple) à une distance de la société contemporaine encore plus grande que ne le fait le simple aristotélisme. Avec S. Thomas nous avons, selon Miller,

> une vision du monde dans laquelle les droits du mérite personnel et ceux de la position sociale restent mêlés, de telle sorte que... il ne semblerait pas incongru de dire que quelqu'un «mérite» quelque chose simplement en vertu de son rang à l'intérieur de la communauté[69].

Ainsi, selon Miller, MacIntyre «s'engage dans le retour à une forme de vie qui est catégoriquement, et pas simplement de façon contingente, exclue par les structures sociales du monde moderne»[70]. Le problème semble être que l'idée d'une «pratique» remplit dans la pensée de MacIntyre deux fonctions tout à fait différentes et qui, quand on les examine, ne tiennent pas ensemble: d'un côté il veut contextualiser et incarner la «pratique» de la vertu, et de l'autre critiquer l'ensemble «du travail et des services de l'industrie moderne», qui «s'organise de façon à exclure les traits distinctifs d'une pratique»[71]. Il n'est pas dans notre intention de contester intégralement l'un ou l'autre de ces deux points, mais il semble irréaliste d'espérer — comme MacIntyre le fait clairement — que la réhabilitation du premier dépend de la transformation du deuxième: mettre la pratique de la vertu en lien trop étroit avec l'activité productrice, c'est tomber dans l'erreur que l'on condamne (et qui fut par ailleurs celle de Marx), d'établir la production (qu'elle soit bourgeoise ou artisanale) dans le rôle d'agent principal de socialisation et d'éducation morale.

Et pourtant même là il n'est pas sûr que MacIntyre ne se rende pas compte de l'enjeu: «Il n'y a rien d'incohérent, remarque-t-il

---

69. *Ibid.*, p. 261.
70. *Ibid.*, p. 262.
71. «Partial Response to my Critics», dans *After MacIntyre* (cité *supra*, n. 6), p. 286.

plus loin dans le même chapitre, à recourir aux exigences d'une vertu pour critiquer une pratique», et même quand les deux sont inséparablement mêlées, il est nécessaire de reconnaître qu'une éthique de la vertu n'exclut en aucun cas le recours à la *loi* morale[72]. Finalement, toute tentative pour critiquer séparément (comme le fait Miller) l'idée d'une «pratique» ne prend pas en compte le fait qu'elle est, de fait, incomplète. Car la pratique des vertus suppose l'évaluation non pas seulement des actes, mais des *vies*[73]. Une grande partie de la philosophie morale moderne s'est focalisée exclusivement sur l'évaluation des actions individuelles, en dehors des vies et des fins qui leur donnent leur signification, et la science sociale a généralisé de la même façon la vision sociale du moi dans ses relations sociales. La rationalité et la pratique des vertus nécessitent, au contraire, qu'on les situe clairement à l'intérieur de ce que Taylor appellerait un «horizon de signification»[74]. Cet horizon ne peut, selon MacIntyre, être celui de la «comédie» d'un «soi comme entièrement distinct de tout rôle social qu'il peut être amené à tenir»[75], un «portemanteau» tel que dépeint dans la philosophie sartrienne ou dans la sociologie d'Erving Goffman. C'est l'évaluation, et la justification rationnelle de l'évaluation, d'une vie entière — la possibilité de dire d'une personne (et non seulement d'un acte) qu'elle s'est montrée bonne ou généreuse (ou au contraire avare ou cruelle), etc. — qui permet de trouver une cohérence à la pratique des vertus. La conception des vertus comprises comme pratiques n'a de sens que dans l'hypothèse d'«un soi dont l'unité est celle du récit qui relie la naissance, la vie et la mort comme commencement, milieu et fin»[76].

Conclusion

L'attachement de la philosophie morale moderne à l'évaluation des actes s'explique par la nécessité d'effectuer un «arrachement à la naturalité»[77] en l'homme, de telle sorte que l'homme, quoi qu'il

72. *AV*, p. 200.
73. *AV*, p. 197, 200.
74. TAYLOR Ch., «Justice...», (cité *supra*, n. 54).
75. *AV*, p. 33.
76. *Ibid*., p. 200.
77. Nous empruntons cette expression à A. Renaut; cf. sa traduction de KANT, *Métaphysique des mœurs I: fondation,* Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 187 n. 10.

en soit du monde animal, n'a pas quant à lui de contenu propre, il est (selon l'expression sartrienne employée par les plus ardents défenseurs de l'humanisme contemporain) «néant»[78]. Dans la présentation qu'en fait MacIntyre, «du point de vue individualiste moderne... je suis ce que je choisis d'être»[79], tandis que selon une conception narrative «je suis... largement ce dont j'hérite, un passé spécifique plus ou moins présent dans mon présent. Je me découvre comme appartenant à une histoire, c'est-à-dire, que cela me plaise ou non, que je l'admette ou non, l'un des porteurs d'une tradition»[80].

La lucidité de ce refus de l'humanisme post-kantien réside dans le fait qu'il constitue en même temps un refus d'une opposition trop tranchante entre l'indétermination normative dont se réclament, par exemple, les disciples de Sartre, et la tendance, encouragée par les succès de la neurobiologie et des sciences cognitives, à enraciner l'éthique dans les potentialités purement naturelles de l'être humain[81]. Sa faiblesse, en revanche, consiste dans une ambivalence gênante vis-à-vis des institutions qui nous entourent et qui constituent — qu'on le veuille ou non — la toile de fond politique de toute réflexion éthique dans le monde contemporain. Par conséquent MacIntyre se trouve dans l'impossibilité de formuler une position cohérente dans le débat — combien important — entre les défenseurs d'une *norme* d'indétermination démocratique[82] (reflet socio-culturel de l'indétermination anthropologique dont nous venons de parler) et ceux (communautariens, tocquevilliens) qui soutiennent que, malgré les dérives auxquelles elle est susceptible de se prêter, la démocratie et l'État de droit recèlent des sources éthiques abondantes[83]. Les écrits de

---

78. FERRY L. et RENAUT A., *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1987. Selon une généalogie qui aujourd'hui fait autorité, cette perspective anthropologique a sa source dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau: cf. FERRY L., art. «Éthique», dans *Dictionnaire de philosophie politique,* éd. Ph. RAYNAUD et S. RIALS, Paris, PUF, 1996. MacIntyre analyse la question de l'animalité de l'être humain d'une façon très intéressante dans son tout dernier ouvrage *(DRA)*. Malheureusement, compte tenu des limites — thématiques et en longueur — du présent article, il ne nous est pas possible d'en faire ici un exposé.

79. *AV*, p. 214.

80. *Ibid*., p. 215.

81. *Les fondements naturels de l'éthique*, éd. J.-P. CHANGEUX, Paris, O. Jacob, 1996.

82. LEFORT Cl., *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

83. TAYLOR Ch., *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998; SANDEL M., *Democracy's discontent*, Harvard, UP, 1996; BARBER B., *Strong Democracy*, Univ. of

MacIntyre semblent se prêter en conséquence au genre d'interprétation relativiste de laquelle il s'est toujours efforcé de s'éloigner, un glissement qui, pour les partisans de l'universalité de la raison, condamne sa philosophie sans autre forme de procès.

Rien cependant dans ce qui précède ne nous autoriserait à une banale identification de la «raison narrative» défendue par MacIntyre avec la raison *séculière* post-kantienne[84], et si pour un certain nombre de militants de l'action sociale chrétienne une philosophie de ce type ne peut qu'encourager le désengagement socio-politique des fidèles, nombreux en revanche sont ceux qui voient dans l'émancipation (partielle) de la raison hors de la tutelle des Lumières une occasion de revaloriser un certain particularisme éthique et de reconnaître que celui-ci ne peut s'affirmer que dans le contexte — local, limité, mais combien enrichissant — de communautés de vie[85]. C'est en ce sens que, malgré les réserves que lui-même exprime et auxquelles nous avons fait allusion plus haut, MacIntyre serait le penseur «communautarien» par excellence.

F-60026 Beauvais cedex Ronan SHARKEY
rue Pierre Waguet Institut Supérieur Agricole de Beauvais
B.P. 30313 (ISAB)

Sommaire. — Une compréhension adéquate aussi bien de la fécondité que des limites de la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre demande non seulement qu'on s'écarte d'étiquettes simplificatrices, mais qu'on la resitue dans le contexte de tensions générées par l'entrecroisement de plusieurs courants de pensée en apparence hétérogènes. Le présent article, consacré à une évaluation d'ensemble de cette synthèse philosophique originale et controversée, s'efforce de tirer des conclusions nuancées quant à son orientation en apparence anti-démocratique et anti-individualiste, tout en lui reconnaissant (contrairement à MacIntyre lui-même) une inspiration authentiquement «communautarienne».

Calfornia Press, 1984; GALSTON W., *Liberal Purposes*, Cambridge, UP, 1991; WALZER M., *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, London et South Bend, Notre Dame UP, 1994.

84. Voir en particulier le remarquable ouvrage de MILBANK J., *Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990 et, dans une perspective opposée, AUDI P., *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge, UP, 2000.

85. Le rapprochement est trop rarement fait. Pour un aperçu vivant et enthousiaste de ces communautés, voir le livre (aujourd'hui épuisé) de LENOIR Fr., *Les communautés nouvelles*, Paris, Fayard, 1988.

Summary. — An adequate understanding both of the value and of the limits of Alasdair MacIntyre's moral philosophy requires not only that we avoid simplistic labels, but also that we resituate that philosophy in the context of tensions arising from the confluence of a number of apparently heterogeneous currents of thought. The present article, which provides an overall evaluation of this original and controversial philosophical synthesis, attempts to arrive at a balanced set of conclusions as to its apparently anti-democratic and anti-individualist orientation, while recognizing (contrary to MacIntyre himself) its authentically «communitarian» character.