



Université d'Ottawa • University of Ottawa



# Université d'Ottawa · University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES

Christian FRENETTE

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (Philosophie)

GRADE - DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

La vertu dans l'éthique de McIntyre

D. Tanguay

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

C. Collobert

A. Sneddon

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES  
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE  
AND POSTDOCTORAL STUDIES

# Mémoire de maîtrise

**Université d'Ottawa  
Département de philosophie**

Présenté par

**Christian Frenette**

311, rue Champlain  
Gatineau (Qc) J8X 3S3

## **La vertu dans l'éthique de MacIntyre**

2004

Directeur :

M. Daniel Tanguay

Membres du comité :

Mme. Catherine Collobert  
M. Andrew Sneddon



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*ISBN: 0-494-01473-3*

*Our file* *Notre référence*

*ISBN: 0-494-01473-3*

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**



## Résumé

Notre mémoire porte sur le volet propositionnel dans l'oeuvre de MacIntyre. Plus particulièrement sur la vertu dans son éthique. Ce volet s'articule sur le schéma classique hérité d'Aristote et situé dans un cadre socio-politique et dans la tradition morale classique.

MacIntyre ne fait pas que répéter, il se situe lui-même dans cette tradition vivante. S'il tient au paradigme moral d'Aristote, il veut en renouveler l'assise en remplaçant la biologie métaphysique par une téléologie sociale. Pour lui, la vertu se comprend dans son insertion dans trois unités progressives de sens et de valeur: les pratiques, l'unité narrative d'une vie, leur inscription dans une tradition morale qui les porte.

Nous évaluons la proposition de MacIntyre sur deux points névralgiques: le remplacement de la téléologie d'Aristote; le concept aristotélicien de vertu. Avons-nous là, sur la morale et sur la vertu, la bonne ré-actualisation d'Aristote et de la tradition qui porte son nom?

# Table des matières

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES .....	iii
INTRODUCTION .....	1

## CHAPITRE I

### La vision de MacIntyre sur la morale et la tradition «classique»

<b>Section I - Le schéma classique hérité d'Aristote .....</b>	<b>7</b>
A. Les trois éléments inter-dépendants .....	8
1) <i>La nature humaine telle qu'elle est</i> .....	8
2) <i>La nature humaine telle qu'elle pourrait être si elle atteignait son télos.....</i>	10
3) <i>La morale et la vertu, comme passage de l'une à l'autre</i> .....	13
B. Une vision hiérarchique des composantes de l'être humain .....	17
C. Retour sur le schéma de base .....	20
<b>Section II - L'éthique dans un cadre socio-historique et politique .....</b>	<b>23</b>
A. Le témoignage de l'histoire .....	24
1) <i>La morale dans les sociétés héroïques</i> .....	24
2) <i>La morale dans la société d'Athènes</i> .....	27
3) <i>La morale selon Aristote</i> .....	31
B. La pensée d'Aristote sur les liens de l'éthique et de la politique .....	36
<b>Section III - L'éthique dans une tradition vivante .....</b>	<b>40</b>
A. La tradition aristotélicienne au Moyen Âge .....	40
B. MacIntyre et la tradition «classique» .....	44

## CHAPITRE 2

### La vertu d'Après MacIntyre

<b>Section I - L'insertion de la vertu dans des unités croissantes de sens .....</b>	<b>51</b>
A. Les pratiques et leurs standards .....	52
B. Les pratiques insérées dans l'unité narrative d'une vie .....	58
C. La tradition morale et les vertus .....	66

<b>Section II - L'agir vertueux</b> .....	71
A. La <i>polis</i> , le lieu des vertus, de leur mutuelle implication et de la rationalité pratique .....	73
B. L'acquisition des vertus .....	77
C. La mutuelle implication de la justice et des vertus .....	84
D. L'agir rationnel .....	87
 <b>CONCLUSION</b> <b>Appréciation critique</b>	
A. La nouvelle téléologie proposée par MacIntyre .....	102
1) <i>Pourquoi le rejet de la biologie métaphysique?</i> .....	103
2) <i>Peut-on écarter la biologie métaphysique?</i> .....	105
3) <i>Plutôt corriger et enrichir</i> .....	107
B. Nouveau concept de vertu ou seule nouvelle insertion? .....	108
1) <i>Deux séries d'affirmations sur la vertu</i> .....	108
2) <i>Quel lien entre ces deux séries d'affirmations sur la vertu?</i> .....	111
 BIBLIOGRAPHIE .....	 119

## Liste des abréviations utilisées

<i>AV</i>	<i>Après la vertu</i>
<i>EE</i>	<i>Éthique à Eudème</i>
<i>EN</i>	<i>Éthique à Nicomaque</i>
<i>HA</i>	<i>Histoire des animaux</i>
<i>Pol</i>	<i>Les politiques</i>
<i>QJQR</i>	<i>Quelle justice? Quelle rationalité?</i>
<i>SHE</i>	<i>A Short History of Ethics</i>
<i>TRV</i>	<i>Three Rival Versions of Moral Enquiry</i>

## INTRODUCTION

Dès les premières lignes d'*Après la vertu*<sup>1</sup>, Alasdair MacIntyre présente une allégorie pour faire saisir l'état éclaté de la morale contemporaine. Supposons un univers scientifique bien constitué: dans une quelconque catastrophe historique il aurait été perdu ou détruit. De cet univers ne subsisteraient, dans des textes incomplets, que des fragments épars, sans lien avec l'expérience et la théorie qui leur donnaient sens. Des gens bien intentionnés ont ensuite voulu redonner vie à ces fragments mais sans avoir l'univers complet auquel ceux-ci appartenaient.

De même, pensons à un univers moral qui jadis était cohérent: il aurait été perdu, et nous n'en aurions que des morceaux. Par suite de cette perte, le langage de la morale se trouve dans un état de confusion, parce qu'il lui manque l'univers auquel il appartenait et qui lui donnait sens. En croyant au contraire ce langage bien en ordre, ses utilisateurs se dupent en réalité sur son bien-fondé. La source d'un tel cataclysme se trouve, d'après MacIntyre, dans le projet des Lumières et des Modernes qui a tenté de remplacer par un nouveau paradigme moral le seul paradigme moral complet et valable, issu de la tradition aristotélicienne. Ce jugement sans appel et dérangeant de MacIntyre a suscité, il va de soi, un vif débat dans le domaine de la philosophie morale contemporaine.

*Après la vertu* est l'ouvrage qui a établi la réputation d'Alasdair MacIntyre. Ce livre déploie une double approche. D'abord, la critique des Lumières et des Modernes, abordée sous un angle historique, vise à dresser le constat de l'échec du projet des Lumières<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Après la Vertu. Étude de théorie morale*, trad. par L. Bury, coll. «Léviathan», Paris, P.U.F., 1997, p. 3-4 et ss.

<sup>2</sup> *AV*, p. 4, 9, 61, 69, 109, 219, 244, 246, 252. –L'impasse des morales individualistes issues de la modernité est non accidentelle, non surmontable. La raison principale réside dans le pêle-mêle qui se rencontre dans ces morales où se conjuguent des débris d'un ensemble moral cohérent (le schéma

Ensuite, dans la partie positive de sa démarche, MacIntyre cherche à retrouver le paradigme perdu de la morale. La tradition aristotélicienne devient ici son point de référence pouvant inspirer un nouveau développement dans la théorie morale.

Notre intention n'est pas de reprendre dans tous ses détails la critique des Lumières menée par MacIntyre. Le large éventail de l'analyse historique multiplie les possibilités d'appréciations et risquerait de nous détourner de notre but premier. Sans nier donc l'importance de cette critique, notre projet portera plutôt sur la partie proprement propositionnelle, celle d'ailleurs qui donne appui à la critique que formule MacIntyre et peut la justifier. Aristote et sa tradition morale sont ici placés au coeur des débats contemporains, et MacIntyre leur redonne une pleine actualité dans *Après la vertu*<sup>3</sup> (1981 et 1984), dans *Quelle justice? Quelle rationalité?*<sup>4</sup> (1988) et dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*<sup>5</sup> (1990). Notre tâche sera donc de saisir la visée et le sens cette réactualisation de l'éthique et de la vertu chez Aristote.

\* \* \*

L'approche de MacIntyre diffère considérablement de celle que nous trouvons dans la pensée moderne. Cette dernière est marquée par la recherche de critères et de principes universels qui tendent à négliger l'être humain en situation, c'est-à-dire dans ses rapports

---

dit classique) et des éléments qui leur sont hétérogènes.

<sup>3</sup> La nature de ce livre est telle qu'elle invite son lecteur à faire une analyse historique et sociologique du discours de la morale. Le philosophe écossais fait preuve ici d'une grande érudition. Il serait alors tentant d'analyser isolément chacun des courants théoriques invoqués dans l'ouvrage. Une approche systématique nous a paru tout aussi pertinente.

<sup>4</sup> *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. par Michèle Vignaux d'Hollande, coll.«Léviathan», Paris, P.U.F, 1993.

<sup>5</sup> *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. The Gifford Lectures (Notre Dame: University of Notre Dame University Press, 1990). – Nous proposons une lecture thématique de ces deux autres ouvrages de MacIntyre, à la lumière du thème central de la vertu. Nous pourrions ainsi mieux saisir le projet de MacIntyre dans son ensemble.

avec la société et le politique. L'un des intérêts de la démarche de MacIntyre est justement de vouloir revenir à l'homme concret moral. Il soutient que nous devons retourner à la tradition pré-moderne pour retrouver une éthique répondant aux questions de l'homme en situation. C'est pourquoi le volet propositionnel chez MacIntyre s'articule sur le schéma classique, qui trouve sa première expression dans l'éthique d'Aristote et qui fut repris au Moyen Âge. Ce schéma est constitué de trois éléments interdépendants: la nature humaine, cette même nature telle qu'elle pourrait être si elle atteignait son *télos*, et la morale (vertus et préceptes) comme le passage de l'une à l'autre. Chez MacIntyre, ce schéma fondamental est doublement situé: dans un cadre socio-politique et dans une tradition morale, dont le philosophe veut reconstituer l'histoire.

L'approche aristotélicienne défendue par MacIntyre n'est pas statique. L'auteur signale trois domaines où se posent «des questions qui compromettent toute la structure aristotélicienne tant qu'elles ne trouvent pas de réponses satisfaisantes<sup>6</sup>»: la téléologie d'Aristote appuyée sur une biologie métaphysique<sup>7</sup>; la relation entre l'éthique et la structure de la *polis*<sup>8</sup>; la croyance héritée de Platon en l'unité et en l'harmonie de l'âme individuelle et de la cité-État<sup>9</sup>. Sur deux de ces points, MacIntyre avoue que son exposé d'une conception centrale des vertus n'est pas en accord avec celui d'Aristote; sa biologie métaphysique et son explication des conflits par les seuls défauts du caractère<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> *AV*, p. 157-158.

<sup>7</sup> «Si nous rejetons cette biologie, comme nous devons le faire, est-il possible de préserver la téléologie? [...] tout exposé aristotélicien adéquat doit fournir un exposé téléologique qui puisse remplacer la biologie métaphysique d'Aristote.» (*AV*, p.158 ; voir p.145 et 191.)

<sup>8</sup> «Si, dans le détail, la conception des vertus par Aristote présuppose le contexte, aujourd'hui perdu, des relations sociales de l'antique cité-État, comment formuler l'aristotélisme pour qu'il soit une présence morale dans un monde sans cité-États?» (*AV*, p.158)

<sup>9</sup> Pour MacIntyre les conflits entre l'individu et la cité-État ne reposent pas uniquement sur des caractères vicieux mais sur la rivalité entre des biens, comme on voit dans *l'Antigone* de Sophocle. Voir *AV*, p. 158-159.

<sup>10</sup> Voir *AV*, p. 191.

\* \* \*

Présenter la vision de la morale chez MacIntyre pose plus d'une difficulté. MacIntyre n'a pas une oeuvre qui ne nous présenterait que sa pensée à lui; cette pensée se mêle dans ses oeuvres à la présentation de la pensée d'Aristote, de la tradition aristotélicienne à laquelle il se rattache volontiers mais en prenant des libertés avec celle-ci . L'exposé de la vision de la morale chez MacIntyre s'en trouve singulièrement compliqué: comment départager la part classique qui relève d'Aristote et la part originale qui est celle de MacIntyre; comment cerner celle-ci mais sans la détacher totalement de celle d'Aristote? Il faut ajouter que si la pensée de MacIntyre intéresse, c'est qu'elle se donne pour une actualisation de celle d'Aristote, pour une revalorisation de la grande tradition à laquelle le nom d'Aristote demeure attaché.

Pour l'essentiel, la vision de MacIntyre reprend bien celle d'Aristote lui-même, mais des modifications importantes lui sont apportées; l'entreprise de MacIntyre va bien au-delà des rejets de ce qui paraît aujourd'hui inacceptable dans la pensée du Maître et des corrections qui s'imposent si on veut lui donner une actualité et une pertinence pour aujourd'hui. Ainsi MacIntyre situe la morale aristotélicienne dans une tradition «classique» plus vaste, dont Aristote, s'il en est le représentant le plus éminent, n'en est ni le commencement ni la fin. Cette idée d'appartenir à une tradition était parfaitement étrangère à l'esprit d'Aristote<sup>11</sup>. Même si le Philosophe étudiait la pensée de ses devanciers et de ses contemporains, c'était le plus souvent pour trouver la part de vérité qu'elle contenait et qui se trouvait intégrée dans un ensemble ou une totalité que lui-même présentait comme sa position, mais dont il n'imaginait pas qu'elle serait soumise à des développements ultérieurs importants. Tout proche de l'idée de tradition et lui étant liée, nous trouvons celle d'histoire et de développement; elle s'applique d'après MacIntyre à la nature humaine elle-même, à la *polis* et aux individus. Aussi MacIntyre présente-il la pensée d'Aristote dans une nouvelle

---

<sup>11</sup> *AV*, p. 143-144.

perspective, entrecroisée de tradition et d'histoire. Tout en indiquant les rejets et corrections qui s'imposent dans la pensée d'Aristote, MacIntyre n'hésite pas à lire Aristote de manière très personnelle et à lui ajouter des apports personnels.

\* \* \*

Après avoir ainsi exposé, dans un premier chapitre, la vision d'ensemble de MacIntyre sur la morale et sur la tradition qu'il qualifie de «classique», nous nous concentrerons, dans un second, sur la vertu. Du schéma classique défendu par MacIntyre, la vertu est son élément central. L'apport ici de MacIntyre est de situer la vertu et les vertus dans des unités croissantes de sens et de valeur: pratiques, unité narrative d'une vie, et inscription dans une tradition morale<sup>12</sup>. De même en est-il pour les biens qui sont cherchés dans ces unités. Le plan personnel n'est jamais isolé du plan communautaire (ou collectif), ni du plan historique de la tradition. L'exercice de la vertu, quant à lui, est un agir à la fois rationnel et concret-particulier. Il est rationnel parce que la vertu éthique vise un bien conforme au *logos*, et parce que la détermination concrète et circonstancielle de ce bien relève aussi du *logos*, c'est-à-dire de la *phronèsis*, vertu proprement rationnelle. De sorte que la vertu éthique et la *phronèsis* ne vont pas l'une sans l'autre. Cette double rationalité est particulièrement soulignée au plan de la justice<sup>13</sup>.

Au terme de ce parcours, nos remarques conclusives évalueront, autour de quelques points névralgiques, l'entreprise de MacIntyre. Au coeur de son volet propositionnel, se trouve le remplacement de la téléologie d'Aristote, qualifiée de téléologie biologique, par une téléologie dite sociale; le concept aristotélicien de vertu se trouve de fait affecté par la

---

<sup>12</sup> «Mon exposé des vertus procède en trois étapes: la première concerne les vertus en tant que qualités nécessaires à trouver les biens internes aux pratiques; la seconde les considère comme des qualités qui contribuent au bien d'une vie entière; la troisième les relie à la poursuite d'un bien pour les êtres humains dont la conception ne peut être élaborée qu'au sein d'une tradition sociale vivante.» (*AV*, p. 265 et précédemment p.116.)

<sup>13</sup> *QJR*, p. 105 et chap. VIII.

modification de son arrière-plan et par cette nouvelle insertion sociale. Qu'est-ce qui est incontestablement bon dans cette proposition, qu'est-ce qui soulève interrogation? Avons-nous là, sur la morale et sur la vertu, la bonne ré-actualisation d'Aristote et de la tradition qui porte son nom? Voilà les questions auxquelles nous chercherons à répondre dans la partie conclusive de ce mémoire.

# CHAPITRE I

## La vision de MacIntyre sur la morale et la tradition «classique»

L'une des originalités de MacIntyre est de dégager ce qu'on pourrait appeler le socle ou la pierre angulaire de la morale. Il s'agit d'un schéma de base hérité d'Aristote et opposé aux Modernes; trois notions y sont interreliées: la nature humaine telle qu'elle est, telle qu'elle pourrait être si elle atteignait son *télos*, et la vertu comme passage d'un état à l'autre. Ce schéma est tellement fondamental pour la morale que tout s'appuie sur lui: c'est donc par l'examen de ce schéma, d'abord mis en place chez Aristote, que nous allons débiter notre étude. Par la suite, nous situerons la morale dans son double enchâssement. Pour MacIntyre comme pour Aristote, l'être humain ne peut en effet s'accomplir humainement et moralement que dans une communauté politique: ce sera notre deuxième section portant sur l'éthique dans son cadre socio-politique. Enfin, ce développement humain n'est optimal que s'il est porté dans une tradition morale, de qui l'individu reçoit et apprend et à laquelle il contribue: ce sera la troisième section sur l'éthique dans une tradition morale vivante.

### Section I - Le schéma classique hérité d'Aristote

Nulle part nous ne rencontrons dans l'oeuvre d'Aristote l'affirmation qu'il y a un schéma de base sur lequel doit s'élaborer toute morale. Mais les éléments de ce schéma sont présents chez lui et rapprochés par lui dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>14</sup>. Ces éléments renvoient à l'observation que toute nature est perfectible et qu'elle peut se déployer vers sa

---

<sup>14</sup> *AV*, livre I, chapitre 6.

perfection si les conditions de son développement sont réunies. Voyons comment MacIntyre présente ce schéma:

Il s'agit donc d'un schéma triple 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 *télos*». 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 *télos* – doit être mis en rapport avec les deux autres pour que son statut et sa fonction deviennent intelligibles<sup>15</sup>.

L'éthique, ou les préceptes prescrivant les vertus et proscrivant les vices, doit enseigner et soutenir ce passage de la nature ou de l'homme d'un état à l'autre. Elle s'appuie sur une conception «de l'acte et de la puissance, de l'essence de l'homme comme animal rationnel et surtout du *telos* humain<sup>16</sup>.» Pour y arriver, il s'agira d'éduquer désirs et émotions de l'être humain selon les préceptes et habitudes que présente l'éthique. MacIntyre présente ce schéma fondamental de l'éthique dans une forme précise, mais sans le développer. Pour le comprendre, nous devons retourner à Aristote lui-même.

## A. Les trois éléments interdépendants

### 1) *La nature humaine telle qu'elle est*

S'il n'y a, à proprement parler, aucun traité d'anthropologie dans les œuvres d'Aristote, l'étude de sa pensée révèle cependant une conception spécifique de la nature humaine. Pour Aristote, l'être humain, avant qu'il ne soit développé par une éducation, une famille et une vie politique, a d'abord une nature presque semblable à celle de l'animal. À

---

<sup>15</sup> *AV*, p. 52-53. – Deux autres variations sont données (p. 52 et 54) de manière équivalente, où les termes nature et homme sont interchangeables.

<sup>16</sup> *AV*, p. 52.

la base, «il n'y a rien de déraisonnable à soutenir qu'en ce qui regarde l'homme et les animaux, certaines de leurs qualités sont identiques, d'autres voisines, d'autres enfin analogues<sup>17</sup>.» Ce rapprochement avec l'animal n'est cependant que le premier mot de l'anthropologie aristotélicienne. Le caractère unique de la nature humaine est toutefois bien identifié dès les premières lignes de la *Politique* quand Aristote affirme que l'homme est un animal politique doué de langage et de sentiments moraux<sup>18</sup>. Ce qui signifie que la nature humaine ne prend sens et n'existe que dans son rapport à la communauté politique, contrairement à l'animal qui est incapable d'une telle communauté ou dieu qui dans sa plénitude d'être n'en a pas besoin<sup>19</sup>. La communauté politique est ainsi nécessaire à l'homme dans sa quête de la bonne vie. S'ils soudent les liens entre les humains dans la vie politique, les sentiments moraux et la maîtrise du langage s'appuient chez l'être humain sur une nature rationnelle qu'ils présupposent. De tous les animaux, l'homme est précisément le seul qui soit capable de délibération<sup>20</sup>. Mais il n'est pas qu'une machine à penser, il est aussi un être complexe, composé d'une dualité:

De même qu'une âme et un corps sont deux choses, de même nous voyons qu'il y a deux parties dans l'âme, l'une irrationnelle et l'autre qui possède la raison, et que les dispositions de ces deux parties sont aussi au nombre de deux, l'une étant le désir, l'autre l'intellect; de même aussi que le corps est antérieur à l'âme dans l'ordre de la génération, de même en est-il pour la partie irrationnelle par rapport à la partie rationnelle<sup>21</sup>.

Au-delà de ces considérations comparatives, Aristote cherche à savoir si l'être humain ne posséderait pas une fonction déterminée; si tel était le cas, connaître cette fonction permettrait une définition plus adéquate de l'être humain. Comme toutes les

---

<sup>17</sup> *HA*, 588b 1.

<sup>18</sup> *Pol*, I, 1, 1253a10-18.

<sup>19</sup> *Pol*, I, 1, 1253a27-29. Et aussi 1253a3-5.

<sup>20</sup> *HA*, 488b 24.

<sup>21</sup> *Pol*, VII, 12, 1334b 16-29.

parties du corps ont des fonctions différentes, comme tous les artisans ont également des fonctions qui les distinguent, il serait absurde de ne pas reconnaître que l'être humain pris dans sa totalité n'en ait pas une<sup>22</sup>. Cette induction et ce raisonnement par comparaison sont suffisamment décisifs dans la pensée d'Aristote pour conclure que l'être humain possède une fonction. Mais quelle est cette fonction? Aristote la cherche dans ce que l'homme possède en propre: le propre de l'homme ne se trouve pas dans le simple fait de vivre ni dans celui d'être doué de sensibilité – en cela l'homme ne se distingue pas des végétaux ou des animaux –, mais bien dans l'exercice de la partie rationnelle de l'âme<sup>23</sup>. C'est pourquoi la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans l'accomplissement d'actions accompagnées de raison<sup>24</sup>.

Cette première détermination du propre de l'homme n'est toutefois pas suffisante selon Aristote. Comme l'être humain est capable d'un développement considérable, la nature humaine en lui, c'est celle qui est ouverte et déployée chez un être adulte, celle qui a atteint sa fin, et précisément dans la ligne de sa fonction qui est de l'ordre d'un type de vie<sup>25</sup>. Aussi est-il primordial de considérer cet état d'une nature achevée, accomplie. Et comment l'être humain peut-il arriver à cet état? Ce qui vient d'être dit de ce qui est le propre de cette nature devra être pris en compte pour préciser la finalité de l'homme.

## **2) *La nature humaine telle qu'elle pourrait être si elle atteignait son télos***

Dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que toute activité tend vers un bien qui est sa fin, et que le bien, c'est ce que toute chose désire: «tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il

---

<sup>22</sup> *EN*, I, 6, 1097b28-33.

<sup>23</sup> *EN*, I, 6, 1097b33-1098a 4.

<sup>24</sup> *EN*, 1098a 12-14.

<sup>25</sup> *Pol*, I, 1, 1252b33-1253a 1.

semble<sup>26</sup>.» Comme les activités de l'homme sont nombreuses et hiérarchisées, de même en est-il des biens eux-mêmes qu'elles poursuivent. La question qui surgit alors est de savoir lequel de ces biens constitue la fin de l'être humain et porte sa nature à son accomplissement. Sur le nom donné à ce bien, il semble y avoir unanimité: le bonheur, dont la quête est commune à tout être humain. Aristote se réfère à un consensus général lorsqu'il affirme:

Voyons [...] quel est de tous les biens réalisables le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le *bonheur*, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux<sup>27</sup>.

Aristote se situe ici dans la tradition grecque. Il importe de le rappeler:

comme les autres philosophes grecs, il postule l'unité des fins humaines. Il ne retient pas un seul instant la possibilité d'un conflit entre les fins techniques (par exemple s'enrichir ou gagner une guerre) et des fins morales, ni davantage celle d'un conflit entre des fins également morales (comme le conflit qu'avait pressenti l'Antigone de Sophocle entre la piété familiale et le service de l'État)<sup>28</sup>.

Déterminer le bien proprement humain, le bien suprême, c'est identifier celui qui peut être la fin de tous les autres, celui qui donne sens aux pratiques des diverses activités humaines et qui les ordonne selon un but ultime. Pour Aristote, il n'y a pas de remontée à l'infini dans un ordre des finalités et motivations; il voit justement dans l'aspiration au bonheur qu'ont tous les hommes, l'indication que la vie humaine s'organise autour d'un but ultime, recherché pour lui-même<sup>29</sup>. Appartenant à une même espèce, les hommes ont ainsi une nature telle «qu'ils ont certains buts et qu'ils se dirigent vers un *télos* spécifique<sup>30</sup>.»

---

<sup>26</sup> *EN*, I, 1, 1095a 1-2.

<sup>27</sup> *EN*, I, 2, 1095a 15-19.

<sup>28</sup> Pierre Aubenque, «Aristote et le Lycée», *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Brice Parain, Paris, Pléiade, 1969, p. 671.

<sup>29</sup> *EN*, I, 2, 1095a18.

<sup>30</sup> *AV*, p. 145.

Concevoir cette inclination vers un *télos*, inscrite dans la nature même de l'humain, appartient selon Alasdair MacIntyre à ce qu'il appelle «la biologie métaphysique d'Aristote<sup>31</sup>.»

L'éthique d'Aristote est résolument, et en même temps, une éthique du bonheur et de la vie bonne: son but est de rendre heureux en indiquant à l'être humain le bien qu'il doit chercher, le bien qui doit organiser sa vie et qui contribuera à son bonheur. Car il ne suffit pas d'être d'accord sur le mot, qui d'ailleurs fait tout naturellement l'unanimité, encore faut-il déterminer en quoi consiste le bonheur, et ce qu'est la vie bonne. Remarquons l'orientation objective de cette éthique: elle est d'abord orientée vers la réalisation d'un bien et d'un agir, non sur un état ressenti, de plaisir et de joie, de contentement de soi, qui cependant l'accompagne. Trois critères d'identification sont mis en oeuvre par Aristote pour préciser, dans une première approche dialectique, la nature de cette quête du bien: le bien par excellence pour l'être humain est un objet d'action, une fin (et la plus finale qui soit) et non ce qui est voulu pour elle, l'un et l'autre étant situés à l'intérieur de la fonction ou de la tâche de l'homme qui le définit<sup>32</sup>. Ces critères permettent d'écarter comme étant le bien par excellence le plaisir (et la vie de jouissance), les honneurs, la vie de lucre, l'Idée platonicienne du bien<sup>33</sup>.

Face à la conception aristotélicienne du bonheur et de la vie bonne, nous pouvons éprouver aujourd'hui une double difficulté: d'abord la distance historique qui sépare notre temps de l'époque de la Grèce antique, puis les multiples définitions du bonheur qui proviennent de perceptions aléatoires et partielles que tout un chacun a et qui ne rencontrent

---

<sup>31</sup> *AV*, p.145. – Même si MacIntyre rejette, comme nous le verrons plus loin (p. 48 ), cette conception aristotélicienne qu'il qualifie de biologie métaphysique, il ne retient pas moins l'aspect téléologique (voir *AV*, p. 158). Nous questionnerons ce rejet dans notre appréciation critique (p. 103-108)

<sup>32</sup> *EN*, I, 5, 1097a 25-29; 1, 194a18-19; 5, 1097a22-23 et b21; 6, 1097b22-1098a20.

<sup>33</sup> *EN*, I, 3, 1095b19-20.22-29; 1096a6-10; 4, 1096b32-35.

pas la définition d'Aristote. Qu'il nous suffise ici de comparer deux explicitations caractéristiques du bonheur. Le mot *eudaimonia* (bonheur) n'évoque-t-il pas une combinaison de bien-être et de joie, d'expression et de contrôle de soi-même, de vie heureuse et belle, accessible quand la vie se déroule dans ses vraies proportions<sup>34</sup>? Un moderne se sentirait à l'aise avec ces contenus plus tournés sur des états ressentis, sur un dosage de spontanéité et de contrôle, sur l'équilibre de la vie elle-même. Par contraste, en s'inspirant de l'approche aristotélicienne, MacIntyre dit du bonheur que «c'est être bien et faire le bien en étant bien, l'état de l'homme favorisé en lui-même et en relation avec le divin<sup>35</sup>.» Dans l'une et l'autre de ces explicitations du bonheur, il n'est cependant pas synonyme de pur et de simple plaisir.

### **3) *La morale et la vertu comme passage de l'un à l'autre état de la nature humaine***

Dans le schéma de base de la morale, la vertu se glisse entre la nature telle qu'elle est chez l'être humain et cette même nature telle qu'elle pourrait être si elle atteignait son *télos*. Elle permet ainsi le passage entre deux états de la nature humaine: l'état que tout un chacun a au coeur de l'être et l'état épanoui qui est le fruit d'une transformation dont l'être humain est l'agent et le bénéficiaire. Le terme passage peut prêter à confusion s'il est entendu ici comme une transition entre des termes extérieurs l'un à l'autre, alors qu'il indique l'épanouissement d'une nature en passant d'un état à l'autre.

Aristote appuie sa réflexion sur l'observation des artisans. Ceux-ci ont comme artisans une tâche qui est de faire un meuble, de construire une maison, de jouer de la musique<sup>36</sup>. Mais ils peuvent bien accomplir ou mal accomplir cette tâche, bien réussir leur oeuvre ou la manquer. La différence entre le succès et l'échec provient de l'art qu'ils ont oui

---

<sup>34</sup> Georgia Harkness, *Les sources de la morale occidentale*, Paris, Payot, Traduction par D. De Pédrals, 1957, p. 197.

<sup>35</sup> *AV*, p. 145.

<sup>36</sup> *EN*, I, 6, 1097b25-27.

ou non appris et qu'ils maîtrisent ou ne maîtrisent pas. La compétence que donne l'art est ainsi de l'ordre d'un savoir-faire puisé dans une formation et une expérience, et qui s'accompagne d'un goût et d'un sens de l'oeuvre à faire. Si la tâche est bien accomplie, les artisans comme artisans y trouvent un plaisir, une joie devant l'oeuvre bien faite ou exécutée: c'est le plaisir, la joie de l'artisan, ce qu'éprouve par exemple un ébéniste devant le beau meuble qu'il vient de faire.

Revenons au bonheur, au souverain bien. Comme précédemment indiqué, il sera un objet d'action, une fin voulue pour elle-même et non un moyen, et cela à l'intérieur de la tâche de l'homme. Il sera le bon accomplissement de sa tâche, de son *ergon*, et, tout comme l'artisan, l'être humain y trouvera sa joie, son bonheur d'être humain. En analogie avec l'art de l'artisan, la vertu de l'être humain lui permet de bien accomplir cette tâche<sup>37</sup>. Mais à la différence de l'art, la vertu sera de l'ordre d'un savoir-être et d'un savoir agir, qui donne d'aimer, de choisir et d'accomplir ce qui est vertueux. Nous pourrions rappeler que la nature humaine, comme toute nature, est source de mouvement. La vertu vient faire passer ce qui en elle est une puissance et un dynamisme (désir, amour) d'un état informe à un état second et épanoui. Tout comme l'art vient faire passer une puissance de faire (motricité, coordination, geste) d'un état informe à une habileté. Ce qui ne va pas, dans le cas de l'art et dans celui de la vertu, sans une éducation et un entraînement, qui nécessitent du temps. Aristote ajoutera que le bonheur n'est pas qu'une activité, mais une vie ordonnée autour de ce qu'on aime et de ce qui est vertueux.

Selon son habitude, Aristote est soucieux d'étudier ce que d'autres penseurs ont dit sur le bonheur ou les exigences qu'ils ont professées à son sujet; ces visions rivales de la sienne peuvent avoir une part de vrai. Cet examen lui permet d'ouvrir sa conception du bonheur et de dire quelles en sont les composantes. Sur le bonheur ou souverain bien, les opinions retenaient la vertu ou telle vertu éminente, le plaisir, les biens extérieurs en

---

<sup>37</sup> *EN*, I, 6, 1098a15.

abondance, comme cause du bonheur ou son identification<sup>38</sup>. Aristote compose autour de l'activité vertueuse ces différentes réalités: la vertu en est la source<sup>39</sup>, le plaisir l'accompagnement<sup>40</sup>, et les biens extérieurs (argent, amis, santé, etc) des conditions et des instruments. Tout comme l'art est la source de l'oeuvre accomplie par art, le plaisir (celui que l'artisan y trouve) est son accompagnement, et les biens extérieurs constituent des conditions d'exercice ou des instruments favorables<sup>41</sup>. Vertu et plaisir-joie se répondent, parce qu'il y a au coeur de la vertu un amour de ce qui est vertueux<sup>42</sup>: ensemble ils forment l'essence même du bonheur, tandis que les biens extérieurs sont de l'ordre des instruments.

Ce premier aperçu sur la vertu se trouve dans le livre I de l' *Éthique à Nicomaque*. Il mérite d'être quelque peu complété dans ses lignes essentielles, en proportion de l'importance de la vertu pour le bonheur, dont elle est la source. C'est ce que fait Aristote dans les livres suivants, II à VI. L'âme humaine est le sujet de la vertu. Pour Aristote, elle se divise en deux parties, irrationnelle et rationnelle (celle qui a le *logos*); la première se subdivise en partie végétative et en partie désirante, qui participe au *logos* dans la mesure où elle peut lui obéir<sup>43</sup>, et de ce fait s'ajoute à la partie rationnelle, qui est alors double<sup>44</sup>. Le perfectionnement de ces dernières, leur déploiement dans des actes qui atteignent ce qui est vrai et ce qui est bon, sont l'oeuvre d'une part des vertus intellectuelles et d'autre part des vertus morales ou du caractère. L'acquisition des unes se fait principalement par l'enseignement, le développement des autres par l'éducation de l'affectivité et par la pratique

---

<sup>38</sup> *EN*, I, 9, 1098b23-26.

<sup>39</sup> *EN*, I, 9, 1098b30-31.

<sup>40</sup> *EN*, I, 9, 100a7 et ss. et II, 2, 1104b3-8.

<sup>41</sup> *EN*, I, 9, 1099a31-b7.

<sup>42</sup> *EN*, I, 9, 1097a7-11 et II, 2, 1104b3-8.

<sup>43</sup> *EN*, I, 13, 1002b28-3.,

<sup>44</sup> *EN*, I, 13, 1103a1-3.

d'actes qui leur sont conformes<sup>45</sup>.

Ce que cette éducation et cette pratique créent, c'est un habitus, une disposition à bien agir, c'est-à-dire à agir en connaissance de cause et par choix, d'une manière ferme, pour l'unique motif qu'un tel acte est beau et bon, et non pour un plaisir recherché, un avantage escompté ou encore une peine à fuir<sup>46</sup>. Cette disposition est le remaniement d'une puissance qui jusque là pouvait se porter sur des contraires, entendons tout autant sur le bien que sur le mal; il s'agit donc d'un perfectionnement de cette puissance, (caractère, affectivité)<sup>47</sup>, qui inscrit une rationalité dans les passions et désirs en les rendant conformes au *logos*. Aristote définit la vertu (ici morale) comme un habitus bon qui rend bon le sujet lui-même et bon son acte<sup>48</sup>. Elle est pour lui une *moyenne* entre deux vices (deux états habituels mauvais) qui s'opposent à elle comme l'excès et le défaut, le trop et le trop peu<sup>49</sup>. L'expression de *moyenne* est ici trompeuse si elle fait penser à un milieu, à une sorte d'entre-deux, alors qu'elle est un extrême du point de vue formel et qualitatif<sup>50</sup>. Tout comme le chef-d'oeuvre, qui est un extrême, se définirait mal comme un milieu, un compromis entre le trop et le pas assez de matière, de couleur, de sons, etc. Ce qu'Aristote veut dire, et qui n'a pas toujours été saisi correctement, c'est que la vertu est moyenne parce qu'elle donne d'aimer et de choisir en matière de passions et d'actions ce qui est un milieu<sup>51</sup>, ce qui en

---

<sup>45</sup> *EN*, II, 1, 1103a14-18, b6-25 et II, 2, 1104a27-29.

<sup>46</sup> *EN*, II, 3, 1105a31-33.

<sup>47</sup> *EN*, 5, 1106a15-7, 22-24.

<sup>48</sup> *EN*, II, 5, 1106a15-17 et 22-24.

<sup>49</sup> *EN*, II, , 6, 1107a2-5

<sup>50</sup> *EN*, II, 5, 1106b21-23 et 6, 1107a6-7. – Voir ici l'excellent commentaire de Gauthier-Jolif (*L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, commentaire, deuxième édition, Louvain, Publications Universitaires, 1970), aux pages 142-145. – «La définition de la santé comme *mésotès* apparaît en définitive comme généralisée par Aristote: tout ce qui possède une forme pleinement développée est *mésotès*, et la vertu, à son tour, n'est qu'une application de cette loi générale. Elle est donc l'état habituel d'une nature parvenue à son plein épanouissement...». (p. 145)

<sup>51</sup> *EN*, II, 6, 1106b14-16, 27-28 et 1107a5-6.

matière d'agir représente l'agir équilibré et fruit de la rationalité, tel que le *phronimos* le discerne. Ainsi «la vertu est un état habituel qui dirige la décision, consistant en une juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même que lui donnerait le sage<sup>52</sup>.»

Du côté de l'intelligence, deux dispositions sont retenues comme étant vertus au sens le plus fort parce qu'entre toutes les qualités de l'intelligence, ce sont elles qui permettent d'atteindre le vrai au maximum<sup>53</sup>. L'une perfectionne l'intelligence théorique: c'est la *sophia*, sagesse contemplative, dont l'acte n'est pas la recherche comme telle, mais la possession des objets de connaissance les plus élevés et éminents<sup>54</sup>. L'autre disposition retenue comme vertu perfectionne l'intelligence pratique: c'est la *phronèsis*, sagesse pratique ou prudence (selon les traductions), dont le travail, aux côtés des vertus du caractère, sera de discerner l'agir vertueux dans le concret des circonstances et situations<sup>55</sup>.

De cet ensemble, qui omet les études des vertus particulières, nous préciserons plus loin le traitement que MacIntyre leur donne, c'est-à-dire ce qu'il mentionne et ce qu'il développe plus particulièrement<sup>56</sup>.

## **B. Une vision hiérarchique des composantes de l'être humain**

Si l'être humain a un *télos*, quel est-il? Aristote en fait la recherche dans l'*Éthique à Nicomaque*; sa détermination se trouve liée à un principe de hiérarchie.

---

<sup>52</sup> *EN*, II, 6, 1106b36-1107a2 ( traduction Gauthier-Jolif)

<sup>53</sup> *EN*, VI, 3, 1139b12-13.

<sup>54</sup> *EN*, VI, 7, 1141a16-20 et 1141b2-3.

<sup>55</sup> *EN*, VI, 5, 1140b20-21, 25-26, et 13, 1145a2-5, 20-22.

<sup>56</sup> Se reporter aux p. 31-36, 78-90.

Chez Aristote, toute réalité complexe est organisée suivant une hiérarchie, qu'il s'agisse de l'univers et de ses niveaux, des sciences qui les étudient, ou encore de la *polis*, des unités qui la constituent, de l'organisation de son autorité, de la distribution des charges et responsabilités. L'homme n'échappe pas, en lui-même et dans son être, au principe d'une composition de sa pluralité suivant une hiérarchie: corps, âme et intellect. Quand Aristote se demande quel est l'*ergon* de l'homme, il le divise en divers niveaux: vie, vie de croissance, vie sensible et vie propre à l'être humain, l'ensemble de ces niveaux constituant son *exister*. Dans le développement et le perfectionnement de l'être humain, les vertus viennent organiser et ordonner, sous le *logos* qui lui est propre, les passions et les désirs qu'il éprouve; ce développement et ce perfectionnement déploient au plan de la vie et de l'agir l'unité et la hiérarchie qui sont déjà inscrites dans la constitution de l'être lui-même.

Quand est abordée la question du bonheur, du *télos* de la vie humaine, le principe de hiérarchie entre aussi en jeu: les diverses activités de l'homme, les divers biens qu'il recherche, les diverses motivations qui peuvent l'animer, tout cela est organisé suivant ce même principe. Le bonheur, le *télos*, réside donc dans l'activité vertueuse parfaite et, s'il y a plusieurs vertus, ce sera dans l'activité parfaite de la vertu la plus élevée (et correspondant à la partie la plus noble de l'âme humaine). Si en soi cette formule générale du bonheur ne pose pas de difficulté, la détermination particulière que lui donne Aristote fait problème. Pour Aristote, le bonheur sera à titre premier dans l'acte de contempler.

Comment concevoir que les autres activités vertueuses, ici d'ordre moral et politique, soient reconnues, elles aussi, comme des fins en elles-mêmes, si elles sont ordonnées à l'acte de contempler et jouent de ce fait un rôle instrumental? Et comment pourraient-elles contribuer à cet acte, sinon de manière très indirecte (par une paix intérieure, par absence d'agitation et de trouble, par procuration des biens nécessaires, etc), car cet acte est le plus autonome qui soit? MacIntyre reconnaît au passage la difficulté, tout en maintenant à la lettre l'interprétation classique. Diverses hypothèses de solutions ont été avancées chez des commentateurs: tour à tour, ils font du bonheur un bien exclusif (particulier mais auto-

suffisant et comblant par lui-même), un bien dominant (parmi d'autres activités ayant valeur en elles-mêmes), un bien inclusif (comprenant et englobant d'autres biens), suivant que l'acte de contempler est l'unique *télos*, le bien le plus important dans une vie ou encore le bien qui organise et commande tout le reste d'une vie<sup>57</sup>.

Au chapitre 6 du livre I<sup>58</sup>, Aristote fait une double affirmation: le bonheur est une activité de l'âme selon la vertu et dans une vie achevée, et, s'il y a plusieurs vertus, selon la plus élevée. Ce que l'énoncé conditionnel indique ici comme suprême, selon le goût d'Aristote d'indiquer ce qui est premier quand il y a pluralité, n'enlève pas la valeur du premier énoncé (le bonheur comme activité de l'âme selon la vertu). Ce qui est suprême est sans doute un bien particulier et déterminé, mais sous l'aspect où il peut intégrer sous lui d'autres biens, il prend également figure de bien total et inclusif. De même, lorsque Aristote détermine la fonction (*l'ergon*) de l'homme, il la cherche dans ce qui lui est propre et exclusif, la rationalité<sup>59</sup>: il détache ce qui finalise l'être humain, ce qui structure ses composantes. Mais cela ne veut pas dire que la vie, la croissance et la sensibilité n'ont aucune valeur et ne sont d'aucun poids pour le bonheur de l'être humain. Ce qui semble manquer ici à Aristote, c'est une articulation plus souple que celle de moyen pour une fin et une conception plus large de la rationalité que l'intellectualité. Plutôt qu'une activité de l'intelligence qu'on compare au désir-passion, la rationalité n'est-elle pas un niveau où se retrouvent à la fois un type de connaissance et un type d'amour, par comparaison au niveau de connaissance sensible et de passion?

Dans *A Short History of Ethics*, MacIntyre se montre critique à l'égard de la

---

<sup>57</sup> «... s'il faut en croire des érudits comme J.L. Ackrill (p. 16-18), la place attribuée par Aristote à la contemplation se situe à l'intérieur d'une vision de la vie bonne comme un tout où les diverses excellences humaines doivent être atteintes aux différentes étapes adéquates.» (*AV*, p. 170). – Sur ces points, voir le dossier et l'analyse de P. Métivier, *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote*. (Paris, Cerf, 2000, pp. 118-125.)

<sup>58</sup> *EN*, 1098a16-18.

<sup>59</sup> *EN*, 1097b33-1098a7.

conception intellectualiste aristotélicienne du *télos* humain. Pour lui, Aristote ne nous donne pas le *télos* de la vie humaine comme telle, mais le *télos* d'un genre de vie particulier. Et ce genre de vie a ses présuppositions: un certain type de hiérarchie sociale, une vue de l'univers dans laquelle le royaume de la vérité intemporelle est supérieur au monde du changement, de la rationalité ordinaire. Tout le brio d'Aristote s'achève sur une apologie d'une forme extrêmement partisane («extraordinarily parochial form of human existence»). Et contre l'objection de juger Aristote à partir de nos valeurs, il ajoute:

Socrates had already presented an alternative set of values in both his teaching and his life; Greek tragedy presents other, different possibilities; Aristotle did not choose what he chose for lack of knowledge of alternative views of human life. How, then, are we to understand this union in the *Ethics* of philosophical acumen and social obscurantism<sup>60</sup>?

### C. Retour sur le schéma de base

C'est pour éclairer l'inévitable échec du projet des Lumières que MacIntyre énonce ce schéma de base hérité d'Aristote: jusque là il n'était présent que de manière implicite<sup>61</sup>. Alors que les trois éléments interreliés de ce schéma sont nécessaires, les moralistes modernes n'ont retenu que deux des trois éléments et cherchent à tirer de la nature humaine, de certains de ses traits et de ses caractéristiques, des règles et des préceptes moraux. Le terme absent est celui du *télos*, dont le rejet a frayé la voie aux morales des Modernes. Pour MacIntyre l'échec de ces morales n'est pas que lié à leurs arguments particuliers, il dépend

---

<sup>60</sup> *SHE*, Second edition, p. 83. Reprise sans modification du texte de la première édition. — C'est la seule critique que MacIntyre adresse dans son oeuvre à la contemplation comme finalité de la vie humaine chez Aristote. Ailleurs, quand il expose la pensée d'Aristote, il cherche plutôt à faire comprendre de manière intelligente cette même finalité; il reconnaît cependant au passage qu'il y a dans l'*Éthique* une tension entre cette finalité et celle de la vie morale et politique (plus loin p.32 et note 93; *AV* p. 153-154 et *QJQR*, p. 116, 154-155), mais sans y voir un dilemme (voir plus loin, p. 96-97). Par contre, dans le volet propositionnel de son oeuvre, MacIntyre ne détermine pas quelle est la fin de l'être humain ou quelles sont ses fins (plus loin p. 116-117 et note 280).

<sup>61</sup> J.M., Cameron, «Can We Live the Good Life», *New York Review of Books*, n. 28, nov. 5, 1981, p.45.

surtout de leur contexte commun, de son incohérence par suite d'absence de *télos*.

Il faut surtout retenir que le *télos* est un concept fonctionnel: rien ne peut être dit bon ou mauvais qu'en référence à l'homme bon ou à toute autre réalité qui réalise pleinement sa fonction, et cet énoncé est factuel<sup>62</sup>. Les préceptes moraux qui font le passage entre les deux états de l'être humain (ou de la nature humaine) n'ont donc de sens et de pertinence que s'ils s'appuient sur ces deux termes, l'état de l'homme tel qu'il est et l'état de l'homme bon qui atteint son *télos*.

D'un point de vue historique, MacIntyre souligne que le schéma classique fut conservé et même enrichi dans les morales théistes du Moyen Âge. Le *télos* d'Aristote n'est désormais que partiellement atteint dans ce monde-ci. La véritable fin est dans la contemplation de Dieu après la vie terrestre. Les préceptes moraux disent alors quelles actions sont bonnes et quelles actions sont mauvaises en relation à cette fin, et ces préceptes prennent le caractère de loi ordonnée par Dieu, à laquelle s'attache un nouveau respect; la table des vertus et des vices est revue et complétée, et la notion de péché est introduite.

La rupture du schéma triadique s'opère de manière plus nette avec le protestantisme et le jansénisme, qui avancent une nouvelle conception de la raison. Ils affirment que dans l'état de pécheur de l'homme la raison humaine est affaiblie, obscurcie, et ne peut «offrir aucune réelle compréhension de la vraie fin de l'homme» et qu'elle est «impuissante à corriger nos passions<sup>63</sup>.» Pascal, inspiré par le jansénisme, fait la jonction entre cette conception de la raison et celle qu'en ont les savants et philosophes les plus novateurs du XVIIe siècle: c'est le rejet des «essences ou des passages de la puissance à l'acte», et la

---

<sup>62</sup> «Dans cette tradition, les énoncés moraux et évaluatifs peuvent être dits vrais ou faux exactement comme tout autre énoncé factuel. Mais dès que la notion des fonctions essentielles de l'homme disparaît de la morale, il devient impossible de traiter les jugements moraux comme des énoncés factuels.» (AV, p. 59)

<sup>63</sup> AV, p. 53.

«science anti-aristotélicienne met donc des limites aux pouvoirs de la raison<sup>64</sup>.» Énumérant ensuite une série de philosophes, MacIntyre déclare à leur sujet que «tous rejettent la vision téléologique de la nature humaine, la vision de l'homme comme doté d'une essence qui définit sa vraie fin<sup>65</sup>.»

Quant à MacIntyre, il fait sien ce schéma classique. Il accepte les trois éléments interreliés qui le composent comme étant fondamentaux pour l'éthique, mais il émet cependant une réserve surprenante. Elle ne porte pas sur le fait qu'il doit y avoir un *télos*, – il insistera sur la nécessité d'une vision téléologique pour la morale<sup>66</sup>, mais sur l'arrière-plan de cette conception téléologique développée par Aristote: ce que MacIntyre appelle «la biologie métaphysique» et que nous traiterons plus loin<sup>67</sup>. Et comme la biologie d'Aristote est aujourd'hui dépassée, il semble à MacIntyre qu'on ne peut plus défendre sa biologie métaphysique<sup>68</sup>. Que devons-nous entendre par cette expression? Celle-ci nous renvoie à un univers structuré de manière hiérarchique, où chaque niveau inférieur fournit la matière pour le niveau supérieur qui y incarnera ses formes; «le physique fournit la matière de la formation biologique, et le biologique fournit la matière de la formation humaine<sup>69</sup>.» Si bien que le biologique étant mis en question, le métaphysique qui y prenait appui l'est lui aussi. L'entreprise novatrice de MacIntyre sera donc de trouver un nouvel arrière-plan qui remplacerait cette biologie métaphysique, incompatible avec la science moderne, qui

---

<sup>64</sup> *AV*, p. 54. – «La raison est calculatrice, elle estime les vérités de fait [...] Dans le domaine de la pratique, elle ne peut donc discourir que des moyens, et garder le silence sur les fins».

<sup>65</sup> *AV*, p. 54. – MacIntyre ajoute que comprendre ce rejet, «c'est comprendre pourquoi leur volonté (celle des philosophes mentionnés) de trouver le fondement de la morale devait échouer.»

<sup>66</sup> «... tout exposé aristotélicien adéquat doit fournir un exposé téléologique qui puisse remplacer la biologie métaphysique d'Aristote.» (*AV*, p. 158)

<sup>67</sup> Voir plus loin p. 103-108.

<sup>68</sup> *AV*, pp. 158, 174 et 191.

<sup>69</sup> *QJR*, p. 109 – Que faut-il entendre par biologie métaphysique? Nous ne trouvons aucune explicitation dans *Après la vertu*, et MacIntyre réfère ses lecteurs à ce qui paraît évident dans leur monde.

soutiendrait une vision téléologique de l'être humain, et qui servirait d'arrière-plan à une conception des vertus. Il la qualifiera de «téléologie sociale<sup>70</sup>.» Le défi de MacIntyre sera d'apporter ce remplacement, tout en voulant garder un point de vue généralement aristotélicien.

## **Section II - L'éthique dans un cadre socio-historique et politique.**

Le schéma de base hérité d'Aristote, s'il est fondamental, n'est pas le tout de la morale liée à son inspiration. Encore ce schéma doit-il être situé dans un cadre socio-historique et dans une tradition, dite «tradition classique». De cette tradition, la philosophie morale d'Aristote est à la fois le point d'arrivée, de «totalisation d'un héritage», et le point de départ, de «stimulus de bien des pensées postérieures<sup>71</sup>.» MacIntyre va donc engager ici son volet proprement propositionnel en écrivant une brève histoire de la conception des vertus avant Aristote et après lui; elle lui servira d'appui lorsqu'il développera ses éléments de renouveau. Sa perspective ne sera pas de chercher à justifier les vertus à partir des règles et des principes, comme tentent de le faire les penseurs de la modernité, elle sera à l'inverse de «s'intéresser aux vertus afin de comprendre la fonction et l'autorité des règles<sup>72</sup>» qui en dérivent.

Dans cette section, tout en remontant aux sources de la tradition dont Aristote est l'héritier, nous verrons comment MacIntyre situe l'éthique aristotélicienne dans un cadre socio-historique et politique. Nous aborderons ensuite l'incontournable lien entre l'éthique et la politique

---

<sup>70</sup> *AV*, p. 191.

<sup>71</sup> *AV*, p. 117. Notons que les pages 116-117 constituent le tournant dans *Après la vertu* entre sa partie critique et sa partie propositionnelle.

<sup>72</sup> *AV*, p. 117.

## A. Le témoignage de l'histoire

Deux types de société et les conceptions qui leur sont liées intéressent plus particulièrement MacIntyre, les sociétés héroïques et la société athénienne du Ve siècle, avec les conceptions des Sophistes de Platon et de Sophocle. Elles sont importantes pour comprendre la philosophie morale d'Aristote, tout comme pour comprendre l'agir moral en général. MacIntyre affirme ainsi que «la société héroïque est une partie inévitable de nous tous, et que nous racontons une histoire qui est particulièrement la nôtre lorsque nous envisageons son rôle dans la formation de notre culture morale<sup>73</sup>.» Nous présenterons, d'abord, la morale dans les sociétés héroïques, pour, ensuite, nous attarder à la morale athénienne du Ve siècle.

### 1) *La morale dans les sociétés héroïques*

À l'époque héroïque, l'homme est défini par son rôle et son statut, à l'intérieur d'une société où les rôles et statuts des uns et des autres forment un ensemble défini et déterminé: «Dans une telle société, un homme sait qui il est lorsqu'il connaît son rôle dans ces structures, et sachant cela, il sait aussi ce qu'il doit et ce qui lui est dû par le détenteur de chaque autre rôle<sup>74</sup>.» Sans cette identité par le rôle et le statut, l'homme est dépouillé de sa substance; c'est le fait des esclaves et des étrangers, à l'exception de l'hôte, qui jouit d'une certaine protection. Contrairement à une quête de soi psychologisante, bien à la mode aujourd'hui, la connaissance de soi à l'époque héroïque passe par le rapport de l'homme avec sa communauté. Ce n'est pas l'homme qui se choisit à travers ce qu'il chérit en son for intérieur, c'est la société qui le détermine en lui assignant un rôle et un statut. Cette identité sous-tend une responsabilité à l'égard des individus qui composent la société, à titre premier à l'égard du foyer et de la parenté.

---

<sup>73</sup> AV, p. 127.

<sup>74</sup> AV, p.120.

Il n'y a pas que le rôle et le statut qui soient déterminés; le sont également les actions qui les définissent ou qui s'y opposent. C'est dire que les rôles et statuts sont immédiatement traduits dans des actions; l'identité d'un homme dérive ainsi de son agir: «D'un homme on attend des actions. Dans une société héroïque, un homme est ce qu'il fait<sup>75</sup>.» On ne cherche pas en lui une profondeur cachée, on juge un homme sur les actions qu'il a faites ou qu'il n'a pas faites.

L'être humain donne sa mesure dans son action: en tenant son rôle, il peut exceller, le bien remplir. La vertu et les vertus, c'est ce qui permet l'excellence dans un agir, mais le mot *arête* a un emploi plus large et il désigne l'excellence de toute sorte. C'est parce qu'il excelle en tel ou tel domaine, grâce à ses qualités, qu'un individu se distingue d'un autre et acquiert une renommée. Exceller, c'est aussi l'emporter sur l'autre, triompher dans une quelconque compétition, à la guerre, au jeu ou dans l'assemblée.

Le courage tient une place centrale parmi les vertus de l'âge héroïque; les difficultés du temps permettent de le comprendre. Il est essentiel au combat de la condition humaine, si l'on veut assumer l'horizon inéluctable de la mort de soi et des proches. Le courage est aussi une qualité constitutive de l'amitié: «L'homme courageux est celui auquel on peut se fier<sup>76</sup>.» De même en est-il de la fidélité. Le courage permet d'aider l'autre, de lui apporter aide et défense, et la fidélité l'assure de la volonté réelle de le faire. La mort est non moins liée à ces vertus, comme le risque qu'elles encourent. La mort est le pire des maux que l'homme de la société héroïque doit assumer. Autant l'homme courageux saura affronter sa propre mort, autant il saura protéger ou venger la mort d'un des siens. Et plus nombreux seront les siens, plus il s'exposera pour eux à la mort. La vie est la grande valeur mais elle est fragile, et on le sait: cela aussi fait partie du courage. De toute manière, l'homme se dirige vers sa mort; au bout de son chemin de vie, ce n'est pas la victoire mais la défaite qui

---

<sup>75</sup> AV, p. 120.

<sup>76</sup> AV, p. 121.

l'attend.

Nous ne savons pas si les sociétés héroïques des épopées et des sagas ont réellement existé. Si elles ont existé, elles ne pouvaient se comprendre qu'à travers ces poèmes, qui cependant ne sont pas un simple reflet des événements. À preuve, le poète jouit d'un type de compréhension que n'ont pas les personnages<sup>77</sup>. Dans ces sociétés, l'homme ne peut avoir un point de vue qui leur serait extérieur, qui marquerait une prise de distance ou de recul; il est immergé en elles, il n'aspire pas à s'ouvrir à l'universel mais à tenir le rôle qui est le sien. Sa responsabilité est également particulière, parce que liée à son rôle et à son identité, à l'égard d'individus spécifiques et devant eux. Quel intérêt peut bien représenter alors l'étude des vertus héroïques, si elles ne se comprennent qu'en regard d'une particularité de type d'homme et de structure sociale? MacIntyre en retire un double enseignement, et tout proche des thèses qu'il défend: «toute morale est toujours, à un certain degré, socialement liée au particulier et au local, et l'aspiration de la morale moderne à l'universalité sans particularité n'est qu'une illusion». Autrement dit, «nous ne pouvons posséder les vertus qu'en tant qu'éléments d'une tradition [...] dont les sociétés héroïques sont la première étape<sup>78</sup>.»

Pour MacIntyre, les sociétés héroïques, telles que représentées dans les poèmes, ont une structure morale définie par trois éléments interreliés, qui sont trois conceptions fondamentales: du rôle de chacun et de ce qu'il exige; des vertus comme qualités nécessaires pour bien tenir ce rôle; de la condition humaine comme marquée par le destin et vouée à la mort. Et tous trois ne se comprennent que dans un cadre plus vaste, celui de la forme narrative de l'épopée, elle-même «incarnée dans la vie morale des individus et dans la

---

<sup>77</sup> En voici un exemple: « Supplier, être esclave, mourir au champ de bataille, c'est être vaincu, et la défaite est l'horizon moral du héros homérique, au-delà duquel on ne voit rien, il n'y a rien. Mais ce n'est pas l'horizon moral du poète, c'est pourquoi *Illiade* transcende les limites de la société peinte. Contrairement à ses personnages, Homère remet en cause ce que perdre et gagner veulent dire.» (AV, p. 125)

<sup>78</sup> AV, p. 124.

structure sociale collective<sup>79</sup>.» C'est dire toute l'importance que prend le récit dans ces sociétés sous formes d'épopées et de sagas.

## 2) *La morale dans la société d'Athènes*

Comme il était bon de le faire sur le plan de la morale, McIntyre cherche à comprendre la société classique d'Athènes dans son rapport à la société héroïque. Puisqu'elle avait conscience d'avoir émergé des conflits qui demeuraient présents en celle-ci, elle pouvait se concevoir et se dire en fonction de cette émergence. L'influence durable et non moins considérable des poèmes homériques dans la culture grecque, au point que leur auteur était déclaré par Platon comme l'éducateur de la Grèce, le justifiait amplement. Mais en même temps, dans l'Athènes du Ve siècle, on était conscient de la distance qui séparait de la société héroïque.

Pour présenter la conception des vertus au Ve siècle, MacIntyre choisit, comme point de départ et ligne directrice, le lien qui existerait entre des incohérences présentes dans la société dite classique et l'arrière-plan homérique. Si Platon a voulu chasser de la cité-État l'héritage homérique, les sophistes l'ont en partie repris et les dramaturges prolongé et transformé<sup>80</sup>.

Il serait trop simple de vouloir ramener tous les changements qui se sont opérés sur le plan moral dans la société classique au déplacement qui s'est fait à travers les siècles d'une communauté morale élémentaire à la démocratie. D'une part, les formes et les exigences de la parenté ont survécu d'un type de société à l'autre, alors que les valeurs homériques ne les définissaient plus. D'autre part, la vertu n'est plus pensée au Ve siècle en lien avec un rôle

---

<sup>79</sup> *AV*, p. 126.

<sup>80</sup> Venant d'énumérer les visions athéniennes des vertus qu'il étudie, MacIntyre ajoute: «il est important à chaque fois de rappeler qu'il s'agit de réactions à l'incohérence, qui correspondent chacune à une intention différente.» (*AV*, p. 133)

social *particulier*, si bien qu'elle fournit des critères extérieurs permettant à l'homme de critiquer sa propre communauté, alors qu'à l'âge héroïque on ne disposait d'aucun critère extérieur et d'aucun recul.

Il serait également trop simple de dire qu'on est passé des vertus dites compétitives aux vertus coopératives. La vérité, c'est qu'il n'y a plus de consensus sur les termes hérités, de même que sur les vertus; des conceptions rivales existent au sujet d'une même vertu. La *dikaioisunè* en est un exemple: si chez Homère elle est la vertu qui impose de ne pas transgresser l'ordre de l'univers, on peut se demander à la fin du Ve siècle si elle correspond à faire ce qu'exige l'ordre établi. La *sôphrosunè* est un autre exemple: si à l'origine elle est la vertu qui retient l'homme d'abuser de son pouvoir, on passe avec Périclès à la maîtrise dans l'art d'atteindre son but.

Avant de présenter ce qu'ont de particulier quatre visions athéniennes des vertus (ici celle des sophistes, de Platon, et des tragédiens, et plus loin celle d'Aristote), MacIntyre souligne leur point commun: «toutes admettent comme une évidence que la *polis* est le milieu où doivent s'exercer les vertus et selon lequel elles doivent être définies<sup>81</sup>.» C'est dans cette perspective que l'on comprend quelle importance ils reconnaissent à l'amitié, à la citoyenneté, comme étant des «aspects essentiels de l'humanité<sup>82</sup>», et quel lien est fait entre l'homme bon et le bon citoyen. Plus loin, MacIntyre ajoutera un deuxième élément commun à trois de ces quatre visions (Aristote fait ici exception<sup>83</sup>): celui de l'*agôn* (le combat qui signale la valeur d'un humain), hérité d'Homère, transformé par les Jeux Olympiques, modifié à nouveau à l'intérieur de chaque cité et marquant plus d'une activité.

---

<sup>81</sup> *AV*, p. 133.

<sup>82</sup> *AV*, p. 133.

<sup>83</sup> *AV*, p. 153 – «Dans toutes les trois (politique, poétique, théorie de la connaissance) l'*agôn* a perdu sa centralité homérique. [...] Alors que Socrate avait des discussions dialectiques avec des individus particuliers et que Platon écrivait des dialogues, Aristote produit donc des conférences et des traités.» (p. 153)

Le sophiste n'est pas sans rappeler Agamemnon: comme pour celui-ci, le but, c'est le succès, et les vertus sont un ensemble de qualités qui donnent le pouvoir de faire et d'obtenir ce qu'on veut. Il n'y a pas de justice en soi, mais toute justice se réfère à une société en particulier; les vertus prennent ainsi un visage différent d'une cité à l'autre, et «l'éthique du succès se combine ainsi avec un certain relativisme<sup>84</sup>.» MacIntyre ajoute au sujet des sophistes que leur entreprise voulait pour une part redonner une certaine cohérence aux expressions évaluatives qu'on trouvait dans la langue au Ve siècle, et cela dans une perspective d'éducation. Mais il y avait chez eux un risque d'incohérence: exprimer un vocabulaire évaluatif de leur cité et du succès dans des expressions largement conventionnelles.

À l'inverse des sophistes, Platon refuse le relativisme des vertus. Si la vertu demeure un concept politique, elle ne peut pas être définie en regard d'une cité existante; elle réfère à un état idéal, doté d'une constitution idéale et dont la mise en place présuppose une éducation idéale. La cité est composée de trois groupes qui correspondent plus ou moins à la tripartition de l'âme<sup>85</sup>; à chacun des groupes et à chacune des parties correspondent une fonction et une vertu qui permet de la bien remplir. Ainsi avons-nous comme vertus la sagesse (vertu de la partie raisonnable qui commande), le courage (vertu de la partie impétueuse), la tempérance (vertu qui soumet à la raison la partie désirante)<sup>86</sup>; la justice (*dikaiosunè*) est la vertu de l'harmonie, qui permet d'attribuer à chaque groupe et chaque

---

<sup>84</sup> *AV*, p. 136.

<sup>85</sup> « de même que l'État est composé de trois ordres, des mercenaires, des guerriers et des magistrats, y a-t-il aussi dans l'âme une troisième partie, qui est la colère [et qui s'ajoute à la raison et au désir]» (*La République*, IV, 440e-441a, traduction Chambry); – «Il y a dans l'âme de l'individu les mêmes parties et en même nombre que dans l'État.» (*op. cit.*, 441c).

<sup>86</sup> Après avoir déterminé et déterminé les parties ou principes de l'âme, Platon leur assigne les vertus qui leur correspondent (*op. cit.*, 436a-441a)

partie sa fonction particulière et qui en résulte<sup>87</sup>. Comme l'homme et la cité ont partie liée, l'homme vertueux est inséparable du citoyen vertueux.

Aux yeux de Platon, le conflit entre certaines vertus est impossible; jamais la vertu ne peut entrer en conflit avec elle-même<sup>88</sup>. L'approche platonicienne présente une conception unitaire de la vertu: l'expression d'une vertu exige la présence de toutes les autres. À la source de ce principe se trouve la présupposition d'un ordre cosmique qui «dicte la place de chaque vertu dans un schéma global harmonieux de la vie humaine<sup>89</sup>.» Toutefois, rappelons-le, cette unité n'est possible que dans une *polis* et une constitution parfaites.

Les tragédiens, Sophocle en particulier, avaient une vision opposée à celle de Platon, dans les genres de conflits qui surviennent dans un cadre post-homérique. Oui, il y a des conceptions rivales des vertus, oui il y a sur les unes et les autres des exposés rivaux; d'où toute une série de questions qui sont soulevées à leur sujet, par exemple dans *Antigone*, dans *Philoctète*. Et «notre situation est tragique parce que nous devons reconnaître leur autorité à toutes (les vertus)<sup>90</sup>.» S'il existe un ordre moral objectif, nos difficultés à bien le percevoir nous empêchent d'harmoniser les vertus entre elles. Dans la tragédie, l'appel à un dieu permettra la fin du conflit, non sa résolution.

MacIntyre note que le protagoniste sophocléen a encore une place déterminée dans

---

<sup>87</sup> «Il faut donc nous souvenir que, lorsque chacune des parties qui sont en nous remplira sa fonction, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir»; – «l'homme juste ne permet pas qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme empiètent sur leurs fonctions respectives, qu'il établit au contraire un ordre véritable dans son intérieur, qu'il se commande lui-même, qu'il se discipline, qu'il devient ami de lui-même, qu'il harmonise les trois parties de son âme.» (*op. cit.*, 443d-e).

<sup>88</sup> *AV*, p. 139.

<sup>89</sup> *AV*, p. 140.

<sup>90</sup> *AV*, p. 140.

l'ordre social, dans la famille et la cité – une place qu'il occupe *et* transcende dans le type de conflit auquel il est soumis. Et encore que si Sophocle utilise la forme narrative du drame, c'est qu'il conçoit que c'est le genre qui se rapproche le plus de la vie elle-même; il y a une conséquence pour la conception des vertus et des vices, en ce sens que cette conception est en connexion interne avec la représentation qu'on se fait de la vie et d'un ordre narratif qui l'exprime.

Le protagoniste sophocléen joue, en plus de son destin, la vie de son groupe ou de sa communauté. S'il peut franchir les limites de son rôle social et remettre celui-ci en question, il demeure toujours responsable, en particulier de la manière de se comporter dans le conflit qui l'affecte. Il peut gagner ou perdre, se sauver ou se détruire moralement, car il y a un ordre qui exige qu'il poursuive certaines fins.

### 3) *La morale selon Aristote*

La pensée d'Aristote sur la morale et les vertus reçoit chez MacIntyre un traitement plus étendu et plus nourri que les trois visions athéniennes précédemment étudiées. C'est qu'elle n'est pas uniquement celle d'un théoricien individuel, mais le représentant d'une longue tradition et son cœur même. Nous retrouverons dans cette pensée plus d'un écho des thèmes de ses prédécesseurs, notamment l'insistance qui leur est commune sur la *polis* comme le lieu où s'exercent les vertus et qui sert à les définir. Nous reconnaissons, comme venant de Platon, l'explication réductrice des conflits à des défauts du caractère et à des mauvais arrangements politiques, et la possible harmonie de l'âme individuelle et de la cité-État<sup>91</sup>. Il va sans dire que la vision d'Aristote a joué un rôle central dans l'élaboration de la philosophie morale de MacIntyre.

Dans l'exposé qu'il fait des vertus chez Aristote, MacIntyre retient, mais sans

---

<sup>91</sup> *AV*, p. 153 et 158.

toujours les développer entièrement, les principaux éléments de la conception de la vertu et des vertus chez Aristote. À savoir qu'il y a deux sortes de vertus: les vertus de l'intelligence, acquises par l'enseignement, et les vertus du caractère, développées par la pratique répétée d'actes de vertu. Ces dernières sont des qualités qui rendent les désirs humains conformes à la raison; elles conduisent l'individu au bien propre à l'être humain et lui permettent de le repérer dans les situations concrètes. L'agir vertueux n'est pas possible sans la *phronèsis* et on ne peut agir de manière *phronétique* sans posséder les vertus du caractère. De plus, on ne peut posséder vraiment une vertu et être vertueux sans les posséder toutes.

Plus loin et dans un autre chapitre, MacIntyre nous donne la clef qui permet de comprendre ce qu'il développe ici plus particulièrement:

Pour appliquer le concept de vertu, celui-ci doit être défini et expliqué en fonction de l'exposé de certains traits de la vie sociale et morale, accepté au préalable. Le concept de vertu vient après celui de *rôle social* chez Homère, après celui de *la bonne vie pour l'homme* comme *télos* de l'action humaine chez Aristote, et après celui d'utilité chez Benjamin Franklin<sup>92</sup>.

C'est donc autour du rapport de la vertu et des vertus avec l'*eudaimonia*, le *télos* de l'être humain, que MacIntyre détaille sa présentation de la vertu. Ayant une nature spécifique, l'être humain se dirige vers un *télos* qui lui aussi est spécifique: c'est la contemplation qui est son *télos* fondamental. Mais l'être humain étant complexe, il y a alors chez lui une subordination de la vie morale et politique, et des biens qui lui sont rattachés, à la vie contemplative. Ce qui ne va pas sans poser de tension entre ces deux vies<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> *AV*, p. 182. – Ajoutons: « Même si certaines vertus ne sont accessibles qu'à certaines catégories d'individus, les vertus ne sont pas attachées aux hommes en tant qu'interprètes de rôles sociaux, mais en tant qu'hommes. C'est le *télos* de l'homme comme espèce qui détermine quelles qualités humaines sont des vertus.» (*AV*, p. 180)

<sup>93</sup> MacIntyre parle de tension entre «la vision aristotélicienne de l'homme comme essentiellement politique et sa vision de l'homme comme essentiellement métaphysique» (*AV*, p. 153-154). Il ajoute

Les vertus sont «ces qualités dont la possession permet à un individu de trouver l'*eudaimonia* et dont le manque entrave son mouvement vers ce *télos*<sup>94</sup>.» Ce sont des qualités nécessaires en ceci qu'en ordonnant correctement les émotions et désirs de l'homme, elles lui font choisir l'action correcte, parce qu'il est bon et vertueux d'agir ainsi, et non pour quelque autre considération. Cette action porte sur le bien, et ce bien n'est pas celui que l'homme perçoit comme son bien à titre d'individu dans telle ou telle circonstance, mais le bien pour lui en tant qu'homme.

Cette capacité de bien juger qu'autorisent les vertus est autre chose qu'une application mécanique et routinière des règles. MacIntyre s'arrête ici sur le rapport des vertus et des règles pour préciser que les règles dont les vertus doivent s'occuper, ce sont finalement les lois de l'État. Et celles-ci correspondent en gros à ce qui est déterminant pour l'édification d'une cité, à savoir d'une part un consensus sur les excellences ou vertus qui sont reliées à la poursuite des biens communs de celle-ci et d'autre part un consensus sur les actions et délits qui brisent les liens de la communauté et paralysent cette même poursuite. Mais celui-là seul qui possède la justice pourra respecter et appliquer la loi et les lois, et en des occasions particulières il n'aura pour le guider que sa raison correcte (agir *kata ton orthon logon*), à cause du caractère général des lois et de l'absence d'une quelconque formule applicable pour ces occasions.

Agir alors selon la «raison correcte», c'est autre chose que de simplement appliquer des règles: c'est trouver dans les circonstances une juste moyenne – notion qu'utilise par ailleurs Aristote dans sa définition des vertus. C'est dire combien ce jugement est important dans l'agir vertueux, et quelle place centrale occupe la vertu qui en est la source, la *phronèsis*. Cette nécessaire vertu intellectuelle pour bien juger des cas particuliers ne peut

---

qu'en de nombreux passages l'idée que la possession des vertus individuelles, dans l'étude qui en est faite, «est en fin de compte subordonnée à la contemplation métaphysique paraîtrait curieusement déplacée» (*AV*, p. 154).

<sup>94</sup> *AV*, p. 145.

cependant pas exister et fonctionner comme telle si elle n'est pas accompagnée des vertus du caractère, et réciproquement pour les vertus du caractère s'il n'y a pas de *phronèsis* chez l'agent moral. MacIntyre souligne également leur mutuelle transformation, de même que la corrélation qui existe d'après Aristote entre les différentes vertus du caractère: on ne peut, en effet, posséder aucune de ces vertus sans avoir en même temps les autres –et cela se comprend, d'ajouter MacIntyre, pour les vertus *centrales*. Cette corrélation des vertus fournit un critère unique mais complexe pour juger de la bonté d'un individu.

Parmi les vertus, l'amitié reçoit une considération privilégiée. Elle est moins chez Aristote une affaire d'affection – qui est secondaire, mais non sans importance –, qu'une communauté de vue sur le bien qui unit les citoyens d'une *polis*: la reconnaissance et la recherche d'un même bien est essentielle à toute communauté et aux liens entre ses participants. L'amitié dont il est ici question n'est pas fondée sur l'utilité commune ni sur le plaisir mutuel, mais sur un intérêt partagé pour les biens dits communs. Mais peut-on imaginer un lien d'amitié entre des milliers d'individus? Aristote ne pécherait-il pas par idéalisation? D'abord cette participation commune pour créer la vie de la *polis* s'appuie sur un réseau de petits groupes et sur le fait d'amitiés individuelles dans ces groupes. Et puis, fondamentalement, il y a entre tous une unité morale, une communauté de vue sur les réalités essentielles, sur le bien humain. MacIntyre souligne ici qu'Aristote tiendrait de Platon son hostilité envers tout conflit, tant à l'intérieur de l'individu bon (unité des vertus) qu'à l'intérieur d'une cité qui est bonne (justice et amitié): «les vertus sont toutes en harmonie entre elles et l'harmonie de l'individu est reproduite dans l'harmonie de l'État<sup>95</sup>.» C'est dire que s'il y a conflit, c'est qu'il y a chez les individus une absence de vertus et dans l'État une mauvaise organisation. En cela Aristote se sépare d'une tradition remontant à Homère et qui reconnaît au conflit, au combat (*agôn*) une place centrale; le conflit n'occupe plus chez Aristote cette place centrale ni dans sa politique (le conflit n'est qu'une menace à son unité), ni dans sa poétique (le tragique vient du héros et de ses faiblesses, non de la

---

<sup>95</sup> *AV*, p. 153.

situation) ni dans sa théorie de la connaissance (où la dialectique ne fraie pas la route à la recherche de vérité)<sup>96</sup>.

Tant la participation à la cité que la pratique des vertus supposent la liberté, c'est-à-dire un état de non sujétion. C'est dire que les non-Grecs, barbares et esclaves, sont exclus de cette participation et de cette pratique, et qu'ils sont incapables de relations politiques. MacIntyre ajoute à sa critique en soulignant que sont sous-estimés les artisans et que n'apparaissent pas dans le catalogue des vertus leurs excellences propres aux travaux manuels et à l'artisanat. Cet aveuglement bien regrettable n'est pas chez Aristote qu'un préjugé, il est aussi lié à une vision statique de la nature humaine, une vision dans laquelle les considérations d'histoire (et donc d'évolution) sont absentes, — ce qui exclut des interrogations sur des passages de l'état d'esclave ou de barbare à celui de citoyen.

MacIntyre complète sa présentation des vertus chez Aristote par deux études de détail. La première porte sur le plaisir. Il est un complément qui s'ajoute à une activité réussie. Ne pourrait-il pas être alors le *télos* que cherche l'être humain? Non, de répondre MacIntyre, parce que l'activité réussie n'est pas synonyme de ce que nous appelons aujourd'hui la réussite, et surtout parce que le plaisir ne présente par lui-même aucun critère pour choisir telle ou telle activité. Et que de plus ce qui fait plaisir à un individu en particulier dépend de ce qu'il est, et cela même à cause de ses vertus ou vices. Comme le plaisir est intimement lié à l'activité, dont il est comme une fin qui se surajoute, les critères d'appréciation sont pris de l'activité elle-même, comme le souligne Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>97</sup>.

L'autre étude de détail a pour sujet le raisonnement pratique. MacIntyre reconnaît que le traitement que donne Aristote de la raison pratique est elliptique. Quant à lui, il se

---

<sup>96</sup> «Alors que Socrate avait des discussions dialectiques avec des individus particuliers et que Platon écrivait des dialogues, Aristote produit donc des conférences et des traités.» (*AV*, p. 153.)

<sup>97</sup> *EN*, X, 5, 1175b24-26 et ss.

contente d'en rappeler les éléments fondamentaux: les désirs et buts de l'agent, qui sans être exprimés forment le contexte; la prémisse majeure, qui affirme quel est le bien à chercher dans telle situation; la prémisse mineure, qui affirme d'après un jugement perceptif que telle est la situation présente; la conclusion, qui est l'action elle-même. On peut être surpris que la conclusion ne soit pas de l'ordre d'un énoncé. Mais l'énoncé lui-même en domaine pratique ne renvoie-t-il pas à des croyances, à des convictions? Pour MacIntyre, dans le syllogisme pratique Aristote «expose [...] les conditions nécessaires à une action humaine intelligible<sup>98</sup>», s'appuyant donc des croyances et convictions et découlant de celles-ci. Vertus du caractère et raison pratique collaborent ici de manière intime. Les unes rendent conformes au *télos*, identifié par la raison théorique, les passions et désirs, et la raison pratique détermine dans la situation concrète l'action qui serait correcte.

### **B. La pensée d'Aristote sur les liens de l'éthique et de la politique**

Les liens de l'éthique et de la politique peuvent être abordés à deux niveaux: celui de l'existence de l'être humain et de son développement qui ne peuvent être conçus hors d'une *polis*, dans laquelle se définissent et s'exercent ses vertus; celui des deux séries de cours connus sous les titres d' *Éthique* et de *Politique*. Comment MacIntyre voit-il chez Aristote, suivant ces deux niveaux, les liens de l'éthique et de la politique?

Sur la nécessaire insertion de l'être humain dans une *polis*, Aristote n'a pas une vision qui diffère des autres visions dites athéniennes<sup>99</sup>. Que l'être humain ne puisse exister et se développer hors d'une *polis*, qu'il exerce en elle ses vertus, est un trait commun de ces visions. À cette idée on peut rattacher un certain nombre d'affirmations qui lui sont reliées: «que mon bien en tant qu'homme ne fait qu'un avec le bien des autres auxquels je suis lié

---

<sup>98</sup> *AV*, p. 157.

<sup>99</sup> *AV*, p. 133.

dans la communauté humaine<sup>100</sup>», que les vertus de l'homme et du bon citoyen sont identiques, que l'amitié est un lien très important qui unit les citoyens dans leur participation au projet commun<sup>101</sup>, que l'obéissance aux règles de l'éthique n'est autre que l'obéissance aux lois de la cité-État<sup>102</sup>.

À la différence de Platon, chez qui l'éthique ne se détache pas d'une politique mais se voit incorporer dans le projet global d'un état idéal tel que présenté dans la *République*, Aristote a deux séries de cours qui sont distinctes. N'avons-nous pas là une étape vers l'autonomie de l'éthique ou déjà l'expression d'une éthique indépendante? La question est complexe: ces séries de cours sont composées d'unités ou de morceaux n'appartenant pas à la même époque de rédaction et exprimant une possible évolution chez Aristote<sup>103</sup>.

MacIntyre n'entre pas dans le débat savant concernant l'Éthique ou la Politique. Il précise cependant comment il envisage l' *Éthique* et la *Politique* dans leurs relations. Le texte est tiré de *A Short History of Ethics*, et il mérite d'être cité:

The book [...] is traditionally known as the *Nicomachean Ethics* [...], but

---

<sup>100</sup> *AV*, p. 221.

<sup>101</sup> *AV*, p. 151-152.

<sup>102</sup> *AV*, p. 147.

<sup>103</sup> Sur la série de cours qui constitue la *Politique*, voir différentes hypothèses dans P. Métivier, *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote*, Paris, Cerf, 2000, p. 64-66. Et sur les rapports *Éthique-Politique*, voir p. 58-62. – Aubenque et Bodéüs nous présentent ici des interprétations opposées. Aubenque pose la séparation de l'éthique et de la politique, sans qu'Aristote, l'inventeur du genre «éthique», nous ait bien éclairés sur leurs rapports; «dans les parties sans doute anciennes des *Ethiques*, il [Aristote] a encore quelque mal à dissocier la nouvelle dimension éthique de la nébuleuse politique d'où il s'efforce pourtant de la dégager. («Politique et éthique chez Aristote», dans *Ktema*, 1980, p. 214-215; voir la finale, p.221). Bodéüs, au contraire, récuse que l'éthique soit une science autonome (surtout contre l'interprétation de Gauthier-Jolif), et il maintient que les deux séries de cours d'Aristote, connus sous les noms d'éthique et de politique, sont une seule et même entreprise politique, unie dans une même finalité. *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Société d'édition «les Belles Lettres», 1982. Voir à ce propos: p. 80-93 en particulier.

its subject matter is declared to be «politics». And the work which is called *Politics* is presented as a sequel to the *Ethics*. Both are concerned with the practical science of human happiness in which we study what happiness is, what activities it consists in, and how to become happy. The *Ethics* shows us what form and style of life are necessary to happiness, the *Politics* what particular form of constitution, what set of institutions, are necessary to make this form of life possible and to safeguard it<sup>104</sup>.

Et il ajoute que les institutions de la *polis*, dans la cité-État grecque aux dimensions limitées, couvrent à la fois la politique et les moyens appropriés à sa mise en oeuvre et les relations d'individu à individu de la vie sociale. D'un mot l'éthique définit un idéal –le bonheur, ses composantes et la forme de vie qui lui est nécessaire–, et la politique un ensemble de moyens institutionnels à son service. Les raisons pour lesquelles Aristote garde le terme de politique pour la série de cours connue sous le nom d'*Éthique à Nicomaque* ne sont pas claires, et MacIntyre ne se prononce pas sur cette question. Cette situation réciproque de l'éthique et de la politique ne nous oriente ni vers une quelconque forme d'étatisme, où l'homme est absorbé dans l'État et bien subordonné à son autorité et ses intérêts, ni vers une forme d'individualisme, où le politique n'est qu'une sphère utile mais réduite.

MacIntyre rappelle que l'homme ne peut être compris que comme un *zôon politikon*<sup>105</sup>. Le contexte d'où ces termes sont tirés permet de les éclairer. Aristote montre dans ce premier chapitre de la *Politique* que le bien-vivre de l'homme nécessite une communauté plus large que la famille et la tribu: il s'agit de la communauté politique, déclarée la fin des autres communautés, parce qu'elle seule permet le plein épanouissement d'un être doué de la parole et des sentiments moraux<sup>106</sup>. Mais cette communauté politique, qui ne peut être substituée à la famille et à la tribu et aux biens qu'elles procurent, a elle-

---

<sup>104</sup> *SHE*, Second edition, 1998, p. 57, qui reproduit sans modification le texte de la première édition.

<sup>105</sup> *AV*, p. 147. *POL*, 1, 1, 1253a3, 8.

<sup>106</sup> *Pol*, 1, 1, 1252b30-33 et 1253a14-19.

même, et plus que celles-ci, une finalité éthique<sup>107</sup>: elle est définie par la poursuite d'un bien, le bonheur, dont l'homme sera le bénéficiaire. Ces déterminations permettent de comprendre que l'être humain n'est plus défini par un rôle<sup>108</sup>, que la finalité politique du bonheur humain entre en conflit avec l'autre finalité —contemplative— de l'homme que nous avons indiquée plus haut; il y a donc une tension entre le *télos* de l'homme selon une vision essentiellement politique et le *télos* de l'homme selon une vision essentiellement contemplative<sup>109</sup>, ce qui signifie qu'il y a dans toute l'*Éthique* d'Aristote une tension entre un exposé particulier et local du bien (en lien avec la *polis*) et un exposé cosmique et universel<sup>110</sup>.

Mais comment l'État réalise-t-il sa finalité éthique au service de ses membres? C'est par l'élaboration de lois et par leur application que la cité-État et ses gouvernants cherchent à conduire leurs concitoyens à une vie parfaitement humaine, c'est-à-dire une vie vertueuse<sup>111</sup>. Les lois sont gardiennes de la vertu humaine en prolongeant, en achevant au niveau politique, le rôle de l'éducation familiale. Toutefois, les relations entre les membres d'une cité ne sont pas uniquement conditionnées par des lois justes; ces relations, qui sont nécessaires à la bonne vie dans la cité, se fortifient et s'épanouissent dans des contextes d'amitié politique et de concorde, basées sur un large consensus concernant les biens et les vertus et relayées dans des amitiés individuelles. La justice seule n'établit entre les humains que des liens limités; l'amitié dans le contexte politique ajoute une qualité substantielle à l'idée du bien commun dans la cité. Puisque la concorde est un élément essentiel à la fin que poursuit la cité, les gouvernants doivent la rechercher et la favoriser avant tout, et combattre

---

<sup>107</sup> *Pol*, 1, 1, 1252a1-7

<sup>108</sup> *AV*, p. 180.

<sup>109</sup> *AV*, pp. 152-153.

<sup>110</sup> *AV*, p. 145.

<sup>111</sup> La conception aristotélicienne du bonheur n'est «ni un critère éthique, ni un critère de bonne politique, mais l'idée commune d'une activité sans autre but qu'elle-même, en vue de laquelle la politique et les lois ordonnent toutes les autres activités.» (R. Bodéüs, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 186.

la discorde qui fait obstacle à cette fin.

### **Section III - L'éthique dans une tradition vivante.**

#### **A. La tradition aristotélicienne au Moyen Âge**

Lorsque Aristote fonda le Lycée comme lieu d'enseignement et de recherche, il ne pouvait pas imaginer quelle suite, dans le cours des générations, aurait son enseignement et sa recherche: sa théorie éthique, sa conception de la vertu et des vertus, allaient entrer dans une tradition vivante et contribuer à la définir. L'étape médiévale de cette tradition fut particulièrement importante.

L'aristotélisme – ici la tradition des vertus autour de l' *Éthique à Nicomaque* et de la *Politique* –, est venu tardivement au Moyen Âge. Il ne se présentait pas comme un corps de doctrines offert à la simple répétition ou au commentaire des textes clefs, mais plutôt comme un dialogue avec Aristote sans qu'on se soumette entièrement à lui.

L'idée que le Moyen Âge est un bloc monolithique et unifié de pensée et de culture chrétiennes est un mythe. Une grande diversité s'y rencontre, de même qu'un équilibre fragile entre des éléments disparates. Des peuples avaient un passé pré-chrétien tout récent, ils sortaient à peine d'une société héroïque dont la table des vertus demeurait présente. D'où l'inévitable mélange d'éléments chrétiens et d'éléments païens. Lorsque le rapport entre vertus d'inspiration chrétienne et vertus d'inspiration païenne s'est posé au XIIe siècle avec la redécouverte des textes classiques, la question n'était donc pas que théorique. Même si l'enseignement chrétien professait que la Bible était le guide suffisant et rejetait ce qui était païen, le comment vivre au quotidien en lien avec les formes de vie demeurait une question.

À cette question Abélard apporte dans l'*Éthique*, vers 1138, la distinction entre vice

et péché. La morale païenne à ses yeux souffre d'incomplétude, elle erre au sujet du souverain bien et de la relation de la volonté au bien et au mal. Pour elle, il y a vice mais non péché, qui est une violation de la loi divine qu'elle ignore. Pour le penseur du Moyen Âge, tout se joue à l'intérieur de la volonté, qui peut oui ou non se laisser influencer par le caractère et ses tendances; le caractère, siège des vertus et des vices, n'ajoute qu'une difficulté supplémentaire pour la volonté.

Qui met un accent appuyé sur la volonté et sur l'obéissance à la loi, comme l'a fait Abélard, qui dit intériorisation de la morale, rencontre comme sources et influences le stoïcisme et le Nouveau Testament. MacIntyre s'attarde à cette doctrine philosophique, il y voit comme l'opposé naturel de l'aristotélisme. Le stoïcisme professe l'unicité de la vertu morale (opposée à la pluralité des vertus et à leur ordonnancement), qui n'a d'autre but qu'elle-même et le bien vivre, sans visée d'un quelconque *télos*; la présence de la vertu ne connaît pas de degrés. Seule la volonté est bonne, et elle l'est par sa conformité à la loi incarnée dans l'ordre de l'univers; elle représente le seul bien, les autres ne l'étant qu'en relation à elle. La loi est la même partout, indifférente aux circonstances, elle vaut pour tout homme qui est désormais citoyen du monde; tout autre allégeance pour lui est secondaire.

Le stoïcisme est une des possibilités morales qui demeurent; il sert de modèle aux morales européennes ultérieures qui accordent l'importance première à la loi et non aux vertus. Comme l'observe MacIntyre, «chaque fois que les vertus commencent à perdre leur place centrale, le schéma stoïcien de pensée et d'action reparaît aussitôt<sup>112</sup>.» MacIntyre explique ce renversement des vertus par la disparition ou l'absence d'une communauté politique, comme la cité-État, axée sur la poursuite d'un bien commun, le bien de tous les participants, et nécessitant un ensemble de vertus. «Le but de la loi ne peut être de parvenir à un bien par-delà la loi, car il n'existe plus apparemment aucun bien de ce genre<sup>113</sup>.»

---

<sup>112</sup> *AV*, p. 166.

<sup>113</sup> *AV*, p. 165.

À la différence d'Abélard et de son repli sur l'intériorité, Alain de Lille est influencé par les nouvelles exigences du monde social, c'est-à-dire le besoin d'institutions et d'un ordre institutionnel. Il ne voit pas chez les auteurs païens des adversaires, dont le schéma moral serait opposé au schéma chrétien, mais comme des aides; les vertus qu'ils définissent sont des qualités utiles pour créer et soutenir l'ordre social, quitte à ce que ces vertus soient ensuite transformées par la charité. Alain de Lille cherche ainsi à faire la synthèse de la philosophie antique et du Nouveau Testament, en mettant l'accent sur l'aspect politique et social des vertus.

MacIntyre ajoute comment, dans un contexte nouveau où il y a beaucoup à créer, sont appréciées et redéfinies les vertus. Et d'abord la loyauté et la justice. Nous sommes dans une société féodale où cohabitaient des prétentions rivales. Si la loyauté avait une place capitale dans une telle société, les besoins de justice s'y faisaient sentir. La question se posait: loyauté, oui, mais envers qui? Justice, oui, mais définie par qui? MacIntyre étudie ici l'opposition entre Henry II et Thomas Becket. Par delà le conflit des personnes, c'est celui des rôles d'autorité dont l'un et l'autre sont investis dans leur position de roi et d'archevêque. La cause de chacun des deux est grande: accroître le pouvoir royal en étendant le pouvoir de la loi (système de tribunaux plus stable et plus équitable qu'auparavant), affirmer une norme absolue par delà les déterminations séculières. «Beckett dût reconnaître ce que, en justice, il devait au roi, et quand celui-ci exigea de lui, en 1164, une obéissance dont il était incapable, Becket eut l'intuition de s'attribuer le rôle de martyr. Avant cela, le pouvoir séculier avait au moins tremblé<sup>114</sup>.» Au-delà de leur opposition, les deux protagonistes vivent cependant dans un même monde conceptuel, dans une même structure narrative.

Les aristotéliens du Moyen Âge ont cherché à décrire ce cadre. Il comportait des vertus qu'on ne trouve pas chez Aristote, la charité surtout. Alors que l'amitié aristotélicienne suppose une allégeance partagée pour la vertu, la charité comporte un amour

---

<sup>114</sup> *AV*, p. 168.

pour les pécheurs. Dans l'univers aristotélicien (et humain), le délit est sanctionné par la punition, dans l'univers chrétien, le pardon est offert. Dans cet univers-ci, la conception du bien est radicalement changée, «car c'est dans une communauté de réconciliation, dotée d'une histoire particulière, qu'on parvient au bien<sup>115</sup>.»

MacIntyre rappelle ici le lien déjà souligné entre une conception du bien (et des vertus) et la structure narrative qui incarne le mieux l'idée qu'on se fait de la vie humaine. Dans le haut Moyen Âge, c'est le récit de voyage ou de quête qui en est le genre: «l'homme est essentiellement *in via*.» «... le schéma des vertus s'élargit au-delà de la perspective aristotélicienne, mais surtout le lien entre le caractère narratif de la vie humaine et la nature des vices vient occuper le devant de la conscience et pas seulement en termes bibliques<sup>116</sup>.»

Deux points signalent que toute autre était la vision d'Aristote. Dans celle-ci le *télos* n'est pas reporté dans une autre vie, c'est maintenant qu'il est atteint par la qualité d'une vie; le rachat *in extremis* d'une mauvaise vie est ici inconcevable. Le présence de grands malheurs ou de désavantages physiques ou sociaux privent l'être humain de l'*eudaimonia*, alors que dans la perspective biblique personne n'en est exclu; les vertus permettent de passer à travers les maux.

Si Dante et Thomas d'Aquin nous donnent l'image du monde comme d'un tout intégré, si la pensée médiévale ordinaire y aspire également, il faut convenir que cette synthèse idéale est fragile: il y a un double héritage, héroïque et chrétien, à ajuster, et une double source, biblique et aristotélicienne, à harmoniser. Des circonstances vont également faire varier la hiérarchie dans laquelle on tient les vertus: en sont des exemples la pureté, qui devient capitale à cause de l'attrait des plaisirs terrestres au détriment du souverain bien, et la patience, qui est cruciale comme vertu qui permet de tenir bon face au mal.

---

<sup>115</sup> *AV*, p. 170.

<sup>116</sup> *AV*, p. 173.

Le Moyen Âge présente d'Aristote une diversité d'utilisations, d'adaptations de sa pensée. Aux yeux de MacIntyre, c'est par elles, et aussi par leur désordre, que progresse la tradition de la théorie et de la pratique dite classique. Dans cette perspective, Thomas d'Aquin, avec son aristotélisme strict, est atypique; par rapport à cette histoire mouvante, il est une figure marginale, déviante, même si on le reconnaît comme le plus grand des théologiens. MacIntyre lui fait deux reproches. Le premier porte sur son schéma exhaustif et cohérent des vertus; il oublie, au profit de la déduction, toute la part d'empirique qui demeure dans notre connaissance des vertus. Et le second a trait à l'explication qu'il donne du conflit par les seules défaillances humaines (péché, erreur); comme Aristote l'a fait vis-à-vis des drames tragiques, il oublie que le conflit a aussi des sources dans des visions opposées ou dans la quête des biens concurrents.

### **B. MacIntyre et la tradition «classique»**

Nous venons de présenter sur la tradition «classique» l'intéressant parcours d'histoire que MacIntyre nous en donne. Les étapes que nous avons parcourues avec lui vont de la société héroïque d'Homère, à la société athénienne du Ve siècle, puis à la société chrétienne médiévale. Il n'y a pas d'étape moderne et contemporaine de cette tradition pour les raisons que l'on sait. Qu'est-ce qui se dégage de ce parcours? Que faut-il surtout retenir?

La tradition n'est pas une simple répétition à travers le temps de ce qui un jour aurait jailli dans un état de perfection. Ce n'est pas une simple adaptation à des circonstances changeantes d'une saisie parfaite, en tous ses points, de ce qui définit l'homme et sa quête de bonheur. La tradition, elle aussi, a ses commencements, ses progrès, son développement et sans doute son désordre. Elle est très intimement liée au contexte humain dans lequel elle prend place; ses diverses formulations reflètent en effet les formes de société où elle s'exprime et les problèmes qui les traversent, car toute morale est pour une bonne part socialement marquée par le particulier et le local.

Si MacIntyre nous fait remonter à la société héroïque, c'est qu'il y trouve une toute première formulation du schéma classique: l'individu a son identité dans une communauté morale élémentaire, qui lui assigne un rôle et un statut; son bien est défini par cette communauté, et il est à chercher dans la pratique d'actions et d'excellences reliées à ce rôle et à ce statut. D'autres formulations suivront cette première formulation, selon les nouveaux contextes sociaux et politiques qui apparaîtront et selon les problèmes et défis qui y seront présents. Si en effet nous comparons les sociétés héroïque, athénienne classique du Ve siècle et chrétienne médiévale, de grandes modifications ont marqué leur succession.

Non seulement les sociétés sont bien différentes entre elles dans le temps et dans leur forme, mais les situations des êtres humains dans ces sociétés le sont également. Historiquement, dans la société héroïque, l'individu est immergé dans sa communauté d'appartenance, sans recul ni distance vis-à-vis d'elle, sans critère extérieur pour l'apprécier. Son cadre évolue dans l'Athènes classique, il devient celui de la démocratie; l'individu est situé dans la *polis*, hors de laquelle il ne peut exercer ses vertus, mais tout en étant capable de recul et de distance, avec des critères extérieurs qui le lui permettent. Toujours à Athènes, l'homme en vient à ne plus être défini par un rôle mais à être considéré d'abord comme un être humain en tant que tel. Au Moyen Âge, la société est en voie d'être christianisée, et l'homme devient membre de deux communautés, civile et religieuse.

Toutes autres sont également les conceptions de la vie et les cadres narratifs qui expriment au mieux ces conceptions. La vie est tantôt considérée comme une série d'épisode et d'aventures que l'homme peut traverser, tantôt elle est vue comme faite de conflits qui viennent la caractériser. Ou encore comme un voyage ou une quête. De manière corrélative, tour à tour c'est le récit épique, le drame, le récit de voyage, qui en sera la forme narrative privilégiée.

Dans son périple d'histoire sur la tradition classique, MacIntyre nous signale qu'à une même époque nous pouvons rencontrer des formulations rivales. L'exemple qu'il privilégie

est d'abord celui de l'Athènes du Ve siècle où quatre visions morales concurrentes sont présentes. Leurs différences ne sont pas minimes et secondaires, si on retient que chez les sophistes les vertus ont un caractère essentiellement relatif et utilitaire et que chez Platon elles présentent des traits opposés. Ou encore si l'on a présent à l'esprit que chez les tragiques le conflit fait partie de la vie humaine et que chez Platon et Aristote le conflit ne prend place que par défaut de vertus chez les humains et manque de bonne organisation au plan de la cité-État. Au Moyen Âge, Abélard et Alain de Lille s'opposent, de même que nombre d'aristotéliens et Thomas d'Aquin, et la hiérarchie des vertus n'est pas stable, et l'une d'elles, selon les circonstances, prend une importance capitale. Pour MacIntyre ces visions morales différentes à Athènes, ces versions rivales de l'aristotélisme au Moyen Âge ont un sens positif: c'est à travers des oppositions et des variations, ou des adaptations à des conjonctures, qu'une tradition est vivante et qu'elle progresse. C'est dans une telle perspective que l'on se souviendra des critiques que MacIntyre adresse à un Thomas d'Aquin: son schéma des vertus est trop déductif et pas assez empirique, le conflit est expliqué par les seules défaillances de l'humain et du politique.

Le parcours historique que nous dessine MacIntyre est instructif sur plus d'un point. Il fait voir comment le schéma classique de la morale, que l'on peut aujourd'hui clairement formuler et défendre, a d'abord pris forme, avant tout énoncé, dans la vie d'une société qui reconnaissait pour ses membres des liens bien concrets entre leurs rôles, leur réussite d'homme et diverses excellences valorisées, et comment ensuite ces liens furent élaborés, exprimés, ajustés, à partir du changement des sociétés et de questions nouvelles. Non seulement les réalités morales ne sont comprises qu'en relation entre elles et avec celles qui leur sont voisines, mais aussi dans l'histoire de leur apparition et de leur développement. C'est ici l'apport indiscutable de l'histoire.

MacIntyre ajoute à ces sources de compréhension l'appartenance des notions morales à une tradition. Par tradition il ne faut pas entendre uniquement le fait qu'une doctrine soit transmise dans le lieu et le temps – ce que l'étymologie signifie directement –, mais qu'elle

fasse corps avec une approche, une méthode, une rationalité, un noyau de convictions et de prises de position. Ainsi parle-t-on de la tradition aristotélicienne, qui est une manière de philosopher différente de celle, par exemple, de la tradition platonicienne. Le temps fait l'épreuve d'une tradition, il manifeste quelle est son aptitude à résoudre des difficultés, à aborder des questions nouvelles, à rendre compte des faits. Là apparaîtra sa vérité, en regard des traditions rivales et opposées. Socrate est ici une figure emblématique: par son questionnement inlassable, il a mis à l'épreuve des sophistes et des gens qui pensaient savoir, en montrant les faiblesses et contradictions de leurs positions.

MacIntyre voit ainsi le développement d'une tradition déjà constituée: il y a d'abord l'étape de la réception intégrale des croyances, textes ou autorités de cette tradition; puis vient l'étape d'une remise en question de ses paramètres de référence, de ses clefs de compréhension et d'interprétation; enfin, la dernière étape est la formulation de nouvelles idées apportant des solutions aux insuffisances soulevées<sup>117</sup>. Ces étapes ne sont pas parcourues une seule fois pour toutes, mais elles sont reprises dans leur succession.

La vitalité d'une tradition se manifeste encore dans la rencontre avec d'autres traditions qui sont simplement différentes d'elle ou qui lui sont opposées. Il s'agit ici de la capacité des membres de cette tradition de bien comprendre les idées véhiculées par d'autres traditions et d'arriver avec leurs représentants à une compréhension mutuelle. Un peu comme dans un débat, il faut d'abord que les uns et les autres identifient les ressemblances et les dissemblances de leurs positions respectives, et qu'ensuite, dans un effort de compréhension, ils arrivent à une évaluation critique des positions et idées professées. Ces étapes permettront aux membres d'une tradition de remplacer ou de conserver ce qu'ils avaient préalablement soutenu. Ce processus est toutefois ardu, il «exige de la part des protagonistes d'une telle tradition un rare don d'empathie et de pénétration intellectuelle<sup>118</sup>.»

---

<sup>117</sup> *TRV*, p. 116-117. Voir plus loin, p. 66 et ss.

<sup>118</sup> *AV*, p. 182.

Des efforts soutenus accompagnés d'une sensibilité à l'égard de la différence sont indispensables pour comprendre des idées qui s'insèrent dans un cadre conceptuel nouveau. Plus encore, l'imagination et l'intelligence sont nécessaires pour comprendre la perception étrangère de sa propre tradition. Pour MacIntyre, très peu d'individus peuvent accomplir ce travail d'ouverture et d'évaluation critique des traditions rivales.

Nous pensons que c'est ce que MacIntyre lui-même a fait en confrontant la tradition aristotélicienne aux thèses de la Modernité et à d'autres versions de la recherche morale. Ses oeuvres en témoignent, mais aussi son rapport à Aristote empreint de liberté. MacIntyre se situe dans une tradition vivante et non figée. C'est sa conviction que «... la tradition aristotélicienne peut être reformulée de manière à rendre intelligibilité et rationalité à nos attitudes et engagements moraux et sociaux<sup>119</sup>.»

MacIntyre marque volontiers son désaccord vis-à-vis d'Aristote<sup>120</sup>. Il indique trois domaines où se posent «des questions qui compromettent toute la structure aristotélicienne tant qu'elles ne trouvent pas de réponses satisfaisantes.» C'est d'abord la biologie métaphysique d'Aristote: comment fonder la téléologie sur autre chose que sur une biologie qui est à rejeter? MacIntyre la remplacera par une téléologie sociale. La relation entre l'éthique et la structure de la *polis* pose non moins de difficultés: «comment formuler l'aristotélisme pour qu'il soit une présence morale dans un monde sans cité-États?» MacIntyre réaffirmera certains de ses éléments mais sans garder son contexte hellénique<sup>121</sup>. Enfin, c'est la croyance héritée de Platon en l'unité et l'harmonie de l'âme individuelle et de la cité-État (ce qui entraîne que le conflit peut être évité ou maîtrisé): comment, dans une autre perspective, rendre compte des conflits autrement que par des caractères vicieux?

---

<sup>119</sup> *AV*, p. 252.

<sup>120</sup> Voir *AV*, p. 157-159 et 191-193

<sup>121</sup> «I had been justifiably anxious in my discussion of Aristotle to criticize that which had tied his ethics too closely to the structures of the fourth-century Greek *polis*.» (*SHE*, Second edition, preface, p. xviii.)

MacIntyre soulignera ici que l'être humain est sollicité par une diversité et une hétérogénéité de biens confronté à des conceptions rivales concernant les vertus.

Par contre, il manifeste non moins son accord avec Aristote, particulièrement sur trois points<sup>122</sup>: (1) un ensemble de distinctions et de concepts qu'il tient comme valables (le volontariat, la distinction entre vertus intellectuelles et vertus du caractère, la structure du raisonnement pratique) et qui devraient être habilement élaborés; (2) la conception du plaisir; (3) la façon de lier évaluation et explication (il ne suffit pas de dire que des actions se rattachent à des vertus mais aussi commencer à expliquer pourquoi telles actions ont été posées de préférence à d'autres).

Est-ce à dire que l'interprétation de MacIntyre de la tradition classique et aristotélicienne concorde avec d'autres interprétations, et qu'elle fait l'unanimité? Non, répond-il lui-même, en ajoutant: «Pourtant, si mon exposé de la nature de la tradition morale est correct, c'est par ses conflits internes qu'une tradition est soutenue et progresse<sup>123</sup>.» Et demeure vivante.

---

<sup>122</sup> *AV*, p. 191-193.

<sup>123</sup> *AV*, p. 253.

## CHAPITRE 2

### La vertu d'après MacIntyre

Du schéma classique défendu par MacIntyre, la vertu est son élément central. Si elle n'est pas un donné que nous aurions déjà dans notre nature humaine, nous sommes aptes par cette même nature à la développer en nous, et c'est par elle, la vertu, que nous pouvons nous acheminer vers le *télos* humain, celui de la nature humaine à son état accompli<sup>124</sup>.

La vertu est aussi l'élément le plus significatif qui permet de qualifier la vision de la morale de MacIntyre: ne dit-on pas qu'elle est une éthique de la vertu (et des vertus), comme elle est aussi une éthique du bien (et des biens)? L'une et l'autre sont intimement liées.

La vertu est définie par MacIntyre comme une disposition du caractère selon le *logos*, une qualité de l'être humain qui permet de saisir, d'apprécier et de poursuivre des biens pour eux-mêmes et finalement le bien humain par excellence; ces biens sont ceux des individus et de la communauté humaine et politique. En opposition aux modernes, cette conception de la morale organise ainsi la vertu en fonction des biens plutôt que des règles<sup>125</sup>; la vertu n'est plus immédiatement le support et l'obéissance que ces règles requièrent pour l'agir humain, comme c'est le cas et le point de vue des morales dites modernes, qui se sont coupées de toute téléologie. La vertu s'en trouve elle-même enrichie: la poursuite de biens

---

<sup>124</sup> *EN*, II, 1, 1103a23-26.

<sup>125</sup> Pour la conception de la vertu chez les moralistes de la modernité, et pour la critique de leurs vues, voir *AV*, p. 116-117, 165, 169, 194, 225, 227, 237, 250.

lui donne un nouvel espace, un nouveau sens, celui d'une véritable humanisation.

Comme son intitulé l'indique, ce chapitre traitera de la vertu selon MacIntyre. Nous le ferons en mettant en valeur ce que sa conception présente d'original. Aussi verrons-nous en tout premier lieu comment MacIntyre comprend la vertu de façon nouvelle en l'insérant dans des unités croissantes de sens, qui constituent son arrière-plan. Nous aborderons ensuite son expression concrète et circonstanciée dans l'agir vertueux, où doit s'allier à la vertu une rationalité pratique; pour MacIntyre, la *polis* en est le lieu, sans lequel ne peuvent exister tant l'ensemble des vertus que la rationalité pratique. Ce parcours nous conduira à une question centrale: dans quelle mesure y a-t-il correspondance entre MacIntyre et Aristote? Mieux encore, dans quelle mesure notre auteur a-t-il réussi une revalorisation des thèmes aristotéliens? Nous répondrons à cette question et à quelques autres, dans les remarques conclusives que nous développerons dans la dernière partie de notre travail. Pour l'instant, nous allons présenter la conception de la vertu propre à MacIntyre.

## **Section 1 - L'insertion de la vertu dans des unités croissantes de sens**

L'approche morale de MacIntyre a ceci d'original qu'elle insère la vertu dans des unités croissantes de sens; ces unités constituent l'arrière-plan qui permet de mieux comprendre le concept de vertu. La vertu est ainsi insérée dans des pratiques, dans une unité narrative et dans une tradition; sa définition se fait alors progressivement et n'est complétée que lorsqu'on aborde la troisième de ces unités, c'est-à-dire la tradition. Une telle situation ou insertion de la vertu permet à MacIntyre non seulement de décrire la vertu et de comprendre son rôle dans la vie morale, mais elle lui permet encore de conférer à la vertu, dans un contexte contemporain, un degré supplémentaire de signification et de pertinence.

Il convient de reconnaître qu'il y a, selon les penseurs, différentes conceptions de

la vertu, dont il est assurément difficile de déclarer quelle est la meilleure ou quelle est la plus complète. Mais cette même multiplicité des conceptions conduit fréquemment à une appréciation trop uniforme de leurs contenus. Pour éviter le nivellement où toutes les positions se valent, MacIntyre soutient qu'il est possible d'extraire un concept central des diverses théories en insérant alors la vertu dans l'unité de trois stades. Pour mieux le comprendre, nous le suivrons dans chacune des composantes de son schéma triadique.

### A. Les pratiques et leurs standards

Présenter d'abord la vertu par son lien avec les pratiques s'avère être une stratégie éclairante du point de vue pédagogique. En effet, cette définition préliminaire de la vertu par les pratiques permet tout de suite de rejoindre des aspects concrets et tangibles de la vertu et de lui donner ainsi un premier visage<sup>126</sup>. Toutefois, signalons-le, la signification qui est attribuée à la pratique n'est pas commune<sup>127</sup>. Dans les termes de MacIntyre une pratique est:

Toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> «... bien que je n'aie nullement restreint l'exercice des vertus au contexte des pratiques, c'est au moyen des pratiques que j'ai identifié leur intérêt et leur fonction.» (*AV*, p. 195)

<sup>127</sup> La signification ici étudiée est celle qui est présentée dans *Après la vertu*. Signalons le changement de vocabulaire dans *QJQR* Le mot «pratique» est remplacé par «activités systématiques» et les expressions de «biens internes» et de «biens externes» sont substituées par des «biens d'excellences» et des «biens d'efficacités». Pour plus de détails, voir l'article de David Miller, «Virtues, Practices and Justice», *After MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, eds. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 248.

<sup>128</sup> *AV*, p. 183.

Pour MacIntyre, une pratique ne se réduit point à une simple accumulation de gestes accomplis dans un contexte précis. Une pratique est une forme complexe d'activité permettant d'atteindre des biens qui donnent sens à la pratique elle-même. Ainsi, taper une balle avec une raquette n'est pas une pratique, mais jouer au tennis en est une<sup>129</sup>. Autrement dit, le fait de cogner aléatoirement une balle sans se soumettre aux normes régissant la pratique du tennis empêche d'atteindre les biens internes à la pratique de ce sport.

Les biens ne sont disponibles qu'à l'intérieur d'une pratique régie par des standards d'excellence. Ces standards sont établis par des éléments qui structurent une pratique, tels que les règles, les autorités, les participants, la tradition et l'histoire. Pour réellement définir ce qu'est une pratique, il est toutefois essentiel de comprendre qu'une personne doit être en relation avec les composantes structurelles d'une pratique. Mais de quel genre de relation s'agit-il? Le type de relation ici souhaitée en est une qui permet à l'humain d'apprécier des biens propres à une pratique. Pour entretenir ce genre de relation les vertus s'avèrent être fort utiles.

MacIntyre nomme spécifiquement trois vertus qui sont nécessaires à une bonne pratique<sup>130</sup>. Sans les vertus de sincérité, de justice et de courage, l'atteinte des biens propres à une pratique est chimérique. La sincérité oblige l'humble respect des normes définissant une pratique; tricher empêcherait ainsi la réalisation d'une pratique. La justice règle dans une pratique les rapports complexes entre les individus et les normes qui sont propres à une pratique. Quant au courage, il est indispensable pour persévérer, malgré les contraintes et les difficultés rencontrées dans la participation à une pratique.

---

<sup>129</sup> MacIntyre donne d'autres exemples de pratiques, comme le football, les échecs, l'architecture et l'agriculture. Par opposition, toucher un ballon, bouger un pion, placer une brique et planter une carotte ne sont pas des pratiques. Voir, *AV*, p. 183.

<sup>130</sup> *AV*, p. 186-187.

Pour MacIntyre, ces vertus ne sont pas seulement des critères permettant une pratique, ce sont aussi «de réelles excellences, des vertus grâce auxquelles je me définis et je définis autrui, indépendamment de mes positions morales privées ou des codes particuliers de ma société<sup>131</sup>.» Dans cette optique nous pouvons constater un double rôle des vertus. D'abord, certaines vertus comme celles d'intégrité, de justice et de courage, sont des bases structurelles qui sont préalablement nécessaires à toute personne voulant s'engager dans une pratique pour en retirer les biens internes. Ensuite, les horizons de la vertu s'ouvrent sur une perspective qui touche à la nature humaine dans ce qu'elle a de profond. La vertu n'est plus alors un simple outil qualifiant les diverses activités humaines mais elle occupe maintenant une place essentielle dans la définition de la nature humaine.

Au stade de la pratique, MacIntyre esquisse une première définition de la vertu: «une vertu est une qualité humaine acquise dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques et dont le manque rend impossible cet accomplissement<sup>132</sup>.» Comme nous l'avons entrevu, si la vertu permet l'accomplissement d'une pratique, qu'en est-il de sa relation avec les biens internes? Pour MacIntyre, les biens procurés par la vertu sont des éléments qui enrichissent sa conception de la pratique. De fait, une pratique éclairée par la vertu n'est jamais un simple ensemble de savoirs techniques. MacIntyre propose alors une vision moins étroite de la pratique:

Ce qui caractérise la pratique, c'est que la conception des fins et des biens servis par les savoirs techniques (et toute pratique exige l'exercice de ces savoirs) est transformée et enrichie par cette extension des pouvoirs humains et par cet intérêt pour les biens internes qui définissent en partie chaque pratique ou type de pratique particulier<sup>133</sup>.

Pour aborder ce thème des biens, MacIntyre fait une distinction entre les biens qui

---

<sup>131</sup> *AV*, p. 187.

<sup>132</sup> *AV*, p. 186.

<sup>133</sup> *AV*, p. 188.

sont internes à une pratique et les biens qui lui sont externes. Les biens internes s'obtiennent exclusivement par une participation pleinement engagée dans une véritable pratique, qui est déjà chargée de son sens. Le degré d'investissement est tel qu'une participation réelle à cette pratique influencera le style de vie mené par celui qui s'y engage. Par conséquent, les biens liés à une pratique s'intègrent dans une vie qui est soumise au processus d'une participation à une pratique. Pour être en mesure d'apprécier les biens internes, un praticien devra faire preuve d'une volonté de dépasser ses propres excellences exprimées dans les pratiques tout en sachant que l'évolution d'un cheminement n'est point linéaire. En effet, la progression est parfois plus rapide ou plus lente selon les obstacles inévitablement rencontrés dans toutes les pratiques. C'est en tentant continuellement de renouveler ses efforts qu'un praticien parvient à apprécier des biens offerts par les multiples degrés de compréhension et d'activité qu'exige une pratique.

Par exemple, ce n'est pas en écoutant sporadiquement de la musique classique que quelqu'un pourra pénétrer les profondeurs de cet art et se déclarer mélomane. Pour apprécier les biens internes qui sont propres à la musique classique, des exigences de compétence sont nécessaires. On ne peut développer une compétence qu'en respectant les données constitutives d'une pratique telles que les normes, les règles, les autorités et l'histoire d'une pratique. Prenons garde toutefois de trop figer la pratique dans ses traditions, l'aspect formel de ces critères n'empêche en rien la possibilité de remettre en question une pratique. Selon la définition de MacIntyre proposée plus haut, la pratique comporte aussi un aspect dynamique. Pour MacIntyre une pratique évolue selon les diverses formes complexes que prennent les activités humaines coopératives socialement établies. Ainsi, plus d'un facteur peut modifier une pratique, comme l'innovation proposée par un participant compétent et sa contribution créatrice.

Les biens externes sont procurés par des éléments périphériques à une pratique. Toutes formes de biens offerts par des éléments extrinsèques à une pratique lui sont complémentaires. Par exemple, recevoir des éloges lors d'un tournoi de tennis est un bien

pouvant s'ajouter à la pratique du tennis. Quoique utiles, les biens externes ont une valeur de moindre importance que les biens internes; les biens internes sont des parties constitutives des pratiques alors que les biens externes ne le sont pas<sup>134</sup>. Corrélativement, les biens internes s'obtiennent uniquement par l'exercice d'une pratique et les biens externes peuvent s'obtenir par d'autres moyens. Dans cette matière, les enfants sont des maîtres. Il n'est pas rare de voir un enfant manifester une ingéniosité pour obtenir un bien extérieur. Inversement, les subterfuges se multiplient pour éviter le déploiement d'efforts nécessaires pour participer à une pratique, et sans lesquels les biens internes ne peuvent être atteints. Dans l'ensemble, un tel comportement n'est point surprenant, car il est plus rapide et plus facile d'accéder à des biens externes qu'à des biens internes.

Les biens externes présentent un avantage intéressant: ils permettent de stimuler la volonté humaine dans la réalisation de tâches comprises dans une pratique et, ce faisant, de donner accès aux biens internes eux-mêmes. Dans une perspective pédagogique, valoriser les biens externes aide un élève à développer les aptitudes nécessaires lui permettant d'apprécier les biens propres à une pratique. MacIntyre donne, à ce propos, l'exemple d'un enfant qui apprend à jouer aux échecs pour recevoir une récompense en sucreries. Avec le temps, il est possible «d'espérer qu'il viendra un moment où l'enfant trouvera dans les biens

---

<sup>134</sup> Dans l'article «Virtues, Practices and Justice», (p.250), David Miller fait une critique intéressante à ce sujet. Pour lui, MacIntyre dévalorise à tort les biens externes. Selon Miller, la distinction entre les biens internes et les biens externes ne peut se faire clairement dans l'exercice de plusieurs pratiques, comme celles de l'architecture ou de l'agriculture. Par exemple, le bien externe visé par un agriculteur qui désire nourrir une communauté est parfaitement compatible avec les critères d'un bien interne. Par conséquent, la dévaluation de tout type de bien externe ne rend pas justice à la subtilité des biens impliqués dans une pratique. Dans son article «A Partial Response to my Critics», *After MacIntyre*, (p. 285), MacIntyre répond à cette critique en soutenant qu'il est effectivement difficile de caractériser certains biens externes, et que leur faiblesse tient dans leur unique mode de récompense. Par exemple, du moment où un individu juge un bien externe comme insuffisant sa motivation s'en trouve affectée. À l'inverse, les biens internes à une pratique ne peuvent entraîner ce phénomène car ils s'appuient sur les excellences et les qualités d'un individu qui sollicitent son plein engagement, – ce qui permet une compréhension plus globale d'une pratique. Par contre, il ne faut pas penser que MacIntyre valorise uniquement les biens internes; sa conception des pratiques sous-entend une vive interaction entre les biens internes et les biens externes.

spécifiques au jeu (imagination stratégique et intensité compétitive) un nouvel ensemble de raisons non seulement de gagner à une occasion donnée, mais de vouloir exceller comme

le jeu l'exige<sup>135</sup>.» Toutefois, si la valorisation unique des biens externes prévaut en permanence, une participation réelle à une pratique est irréalisable. En d'autres mots, les biens externes peuvent promouvoir les biens internes seulement s'ils ne sont pas perçus comme absolus. Le même raisonnement s'applique à une plus grande échelle. MacIntyre affirme que «si la recherche des biens externes devenait dominante dans une société, le concept de vertus pourrait souffrir d'une usure menant peut-être à son effacement presque total, malgré l'abondance des simulacres<sup>136</sup>.»

Dans une perspective sociale il est important de faire une distinction entre les pratiques et les institutions. Selon MacIntyre «les échecs, la physique et la médecine sont des pratiques; les clubs d'échecs, les laboratoires, les universités et les hôpitaux sont des institutions<sup>137</sup>.» Par une gestion adéquate des biens externes, les institutions mettent en place des contextes propices à l'exercice d'activités humaines qui constituent des pratiques: tel est leur but principal. Les institutions sont donc essentielles pour soutenir le développement des pratiques. Mais à l'inverse, sans des pratiques vertueuses les institutions perdent leurs contenus et se technicisent par une gestion bureaucratique des simulacres de pratiques. MacIntyre soutient que les institutions doivent se préoccuper autant des pratiques vertueuses que de la simple application de la loi. Pour lui, l'interrelation entre les pratiques vertueuses et les institutions est si grande que «nous ne pourrions écrire une véritable histoire des pratiques et des institutions sans écrire une histoire des vertus et des vices<sup>138</sup>.»

---

<sup>135</sup> *AV*, p. 183.

<sup>136</sup> *AV*, p. 191.

<sup>137</sup> *AV*, p. 189.

<sup>138</sup> *AV*, p. 190.

Déjà à ce plan-ci des pratiques, nous pouvons reconnaître chez MacIntyre un aspect original dans sa conception de la vertu. En insérant celle-ci dans des pratiques il nous fait découvrir la signification substantielle qu'elle apporte à l'activité humaine, c'est-à-dire la nécessaire intégration des biens dans la vie humaine<sup>139</sup>. Mais la conception de la vertu ne peut se réduire à ce plan des pratiques; elle demeurerait encore partielle, «car la pratique des vertus suppose l'évaluation non pas seulement des actes, mais des vies<sup>140</sup>.»

Des pratiques isolées, sans aucun rattachement qui leur serait supérieur, conduiraient à des rivalités de biens, qui, eux, entraîneraient un excès de choix arbitraires. De plus, certaines vertus seraient inexprimables dans l'unique cadre des pratiques; sans un arrière-plan plus large, les vertus de constance et d'intégrité ne pourraient pas s'exercer adéquatement. Selon MacIntyre, les concepts d'unité narrative et de *télos* sont indispensables pour bien définir la vertu. Il faut donc, pour comprendre la profondeur de la vertu, la situer dans l'ensemble d'une vie humaine, car la question du bien n'est pas exclusive aux pratiques. Mais lorsqu'on situe la vertu dans des cadres unitaires plus larges que celui des pratiques, une question fondamentale surgit: qu'elle est la vie bonne pour l'humain?

### **B. Les pratiques insérées dans l'unité narrative d'une vie**

La vertu est d'abord conçue par MacIntyre comme une qualité qui accompagne l'être humain dans ses activités, lui permettant d'accomplir les pratiques et d'atteindre les biens

---

<sup>139</sup> Selon Elizabeth Frazer et Nicola Lacey, cette conception de la pratique qui suppose la nécessaire intégration de biens manque de nuance. On reproche à MacIntyre de formuler une conception des pratiques qui ne reflète pas la réalité. Plus précisément, MacIntyre a tort de croire que toutes pratiques doivent nécessairement inclure des biens. Selon ces commentateurs, MacIntyre devrait, pour compléter sa compréhension des pratiques, intégrer la possibilité des pratiques du mal dans son schéma d'ensemble. –Voir à ce propos, Elizabeth Frazer et Nicola Lacey, «MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice», dans *After MacIntyre*, p. 274, 275, et Alasdair MacIntyre, «A Partial Response of My Critics», dans *After MacIntyre*, p. 289, 290.

<sup>140</sup> Ronan, Sharkey, «Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre», *Nouvelle revue théologique*, vol. 123 no1, 2001, p. 84.

qui leur sont internes. Ce n'est toutefois qu'une définition préliminaire de la vertu, qui doit être complétée par une considération de l'ensemble de la vie dans laquelle prend place l'activité vertueuse.

Considérés uniquement dans le cadre des pratiques, les actes posés donnent un sens restreint à l'idée de bien qui s'y rencontre. Il en va autrement lorsque les actes posés et les biens rencontrés dans les pratiques sont mis en lien avec l'ensemble d'une vie: l'idée de bien gagne alors en profondeur et en richesse. Selon MacIntyre, c'est par la narrativité que cette mise en lien se fait. L'effort d'une narrativité entraîne alors une meilleure compréhension des pratiques et de la vie humaine elle-même. Située dans cette unité plus grande – l'unité narrative d'une vie – la vertu permet à l'homme à la fois de saisir tout ce que la bonne vie peut être pour lui et d'avancer, à travers obstacles et tumultes, dans sa quête du bien qui la caractérise, tout en accroissant la connaissance qu'il a de soi. C'est ce que nous verrons en étudiant l'unité narrative d'une vie.

Selon MacIntyre, il serait trompeur de penser que la possession de vertus se traduit par la réussite dans l'exercice d'activités précises; la réussite n'est-elle pas plutôt synonyme d'efficacité et de savoir-faire? Une bonne femme d'affaires et une bonne enseignante ne manifestent pas nécessairement des vertus dans l'exercice de leurs activités professionnelles. La réelle possession de la vertu se reconnaît plutôt dans une capacité à l'exprimer dans des situations très diverses. Aussi l'assise fondamentale de la vertu ne se trouve point dans une activité réussie mais dans la capacité d'un être humain à l'exprimer dans l'ensemble de ses activités. Le concept de vertu est ainsi étroitement liée avec une conception unitaire de la nature humaine. MacIntyre soutient que «l'unité d'une vertu dans une vie n'est intelligible que comme caractéristique d'une vie unitaire, d'une vie qui peut être conçue et évaluée comme un tout<sup>141</sup>.»

---

<sup>141</sup> *AV*, p. 200.

Une telle affirmation de MacIntyre présuppose évidemment une conception du soi qui, elle, s'oppose nettement à l'approche contemporaine. En effet, depuis la modernité, la tendance générale autant en philosophie qu'en psychologie est de définir le soi par une analyse morcelée du comportement humain. La philosophie analytique représente convenablement ce phénomène par sa propension à atomiser l'action humaine en de simples éléments. Cette tendance à concevoir le soi comme divisé entraîne selon MacIntyre un éclatement de la vertu qui réduit son rayonnement à des gestes ou à des actes précis. Si l'on veut comprendre la vertu dans toute sa profondeur il faut penser le soi dans son unité, celle que permet le mode narratif. Ajoutons qu'en plus d'appréhender le soi, la narrativité pour MacIntyre est surtout le mode de connaissance par excellence pour rendre intelligible l'agir humain et l'identité humaine.

Concrètement, la narrativité permet de rendre compte adéquatement d'un comportement en organisant des hypothèses d'explication, tout comme une histoire s'organise<sup>142</sup>. Pour décrire un comportement, un récit doit privilégier une structure correspondant au déroulement de l'action qu'il expose. Ainsi, afin de détailler un comportement, MacIntyre affirme qu'un récit doit explorer les intentions premières d'un agent, certaines de ses croyances et situer les hypothèses dans des décors. Décrivons ces composantes constitutives.

Chercher à connaître les intentions premières et les croyances d'un agent peut sembler à première vue utopique. Mais il est réalisable dans les termes ici proposés. Cette étape cherche à identifier ce qui pourrait ressembler à un but qui motive une action. Il ne s'agit point de relever une intention et une série de croyances qui seraient cachées à l'auteur de l'action. Il importe surtout de placer à court et à long terme, dans le cadre du déroulement

---

<sup>142</sup> Cette thèse est remise en question par David Carr qui soutient que la narrativité ne permet pas une description adéquate d'un comportement, voire même de la réalité. Pour lui, la structure trop précise d'une histoire racontée ne peut correspondre à la complexité de la réalité. Voir David Carr, «Narrative and the Real World: an Argument for Continuity», *History and Theory*, vol. 25, n. 2, 1986, p. 117-131.

de l'action, une intention accompagnée de certaines croyances. Pour qu'une action soit compréhensible, elle doit respecter une certaine forme cohérente d'enchaînement causal. Ainsi, un geste spontané et sorti d'un contexte est difficilement explicable. La dimension temporelle permet de vérifier la réalisation concrète des intentions; l'inadéquation entre l'intention et le geste relèvera l'inexactitude de l'intention et des croyances identifiées<sup>143</sup>. C'est donc d'abord en identifiant, en relation avec un contexte, une intention et en saisissant certaines croyances, qu'on rend possible le début de compréhension d'un comportement.

L'intelligibilité d'un comportement se poursuit quand les intentions sont situées dans un décor. Pour MacIntyre, un décor a un sens assez large: «un décor social peut être une institution, une pratique (selon ma définition) ou un milieu humain d'un autre genre<sup>144</sup>.» L'apparence nébuleuse de cette définition masque un degré de complexité fort élevé. En effet, en plus d'être constitué de plusieurs éléments, un décor peut se traduire en de multiples termes. Avant tout un décor est un lieu qui définit et structure un déroulement d'action. C'est en raison d'un décor spécifique qu'il est possible d'accomplir et de comprendre certains gestes. De fait, l'analyse d'un décor permet une anticipation généralement adéquate des gestes qui se dérouleront. Il est donc légitime de reconnaître le pouvoir évocateur d'un décor. Bien plus qu'un simple endroit, le décor est un point de référence guidant tout effort de compréhension de l'agir humain. Par contre, ce n'est pas une tâche facile de comprendre les subtilités d'un décor, car de multiples facteurs y sont impliqués. Surtout une bonne analyse doit pouvoir être suspendue temporairement et mise en perspective avec d'autres interprétations possibles, tout en sachant que l'interprétation adoptée n'en est qu'une parmi tant d'autres. Ce qui importe, c'est d'établir une représentation qui tente de relier entre elles les descriptions correctes. Cette analyse d'un

---

<sup>143</sup> Cette idée ne fait pas l'unanimité. Pour Schneewind, il est possible de comprendre certains comportements sans les placer dans une perspective à long terme. – Voir J.B. Schneewind, «Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality», *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n. 11, 1982, p. 658.

<sup>144</sup> *AV*, p. 201.

comportement qui situe dans un décor les intentions et certaines croyances illustre bien l'approche narrative privilégiée par MacIntyre. En termes concrets, l'être humain connaît un comportement en se racontant l'histoire de ce qu'il cherche à connaître.

Par contre, il ne suffit pas de raconter une histoire pour qu'un acte devienne intelligible. Il y a des gestes qui, pour être compris, doivent être justifiés. Dans certains cas, seul un agent responsable de ses actes délibérés pourra expliquer l'intention de son geste. Par exemple, si quelqu'un se tape subitement le visage lors d'une conversation, seul l'auteur de ce geste pourra expliquer que c'est une manière de se rappeler une idée. Pour MacIntyre, reconnaître un acte comme intelligible, c'est pouvoir l'attribuer aux intentions, motifs ou buts d'un humain. Par conséquent, «le concept d'acte intelligible est plus fondamental que celui d'acte en soi<sup>145</sup>.» Ce principe implique que l'auteur d'un geste intelligible est responsable de ses actes. Sans cette responsabilité, le danger d'une inintelligibilité peut émerger en tout temps et lieux. De fait, quand nous sommes confrontés à un acte qui semble être délibéré, sans que nous puissions l'identifier comme tel, nous sommes complètement démunis. Par exemple, une telle expérience peut se produire quand nous entrons en contact soit avec des cultures étrangères ou avec des milieux sociaux trop différents des nôtres.

Parmi les principaux facteurs ou éléments qui aident à connaître un comportement ou un geste, le contexte est d'une valeur inestimable. Mais que faut-il entendre par contexte? MacIntyre analyse ici le phénomène familier de la conversation. Un peu à l'image du décor, un contexte est ce qui permet de comprendre une conversation. En effet, il encadre et indique des pistes d'interprétation qui sont essentielles à toute forme de conversation. Par exemple, c'est parce qu'on a saisi le contexte qu'une querelle d'ivrognes est intelligible. Pour MacIntyre une conversation est comparable à un ouvrage dramatique; plusieurs similitudes justifient cette comparaison. En plus d'avoir un début, un milieu et une fin, toute conversation contient des péripéties et des renversements, des quiproquos et des intrigues,

---

<sup>145</sup> *AV*, p. 203.

des digressions et bien d'autres éléments qui constituent une oeuvre littéraire<sup>146</sup>. Mais tout comme on le fait en littérature, le plus souvent on tend dans l'ensemble à évaluer une conversation en fonction de son genre, et cette pratique est éclairante. Ainsi, certaines conversations sont soit humoristiques, soit tragiques, dramatiques, etc.

Plus profondément encore, le modèle de la conversation, ici au sens large, dépasse le domaine du langage: il est applicable à toute forme de transaction humaine, en tant que le comportement conversationnel n'est pas un type particulier de comportement humain parmi d'autres comportements<sup>147</sup>. MacIntyre affirme vouloir «présenter tant les conversations en particulier que les actions humaines en général comme des récits vécus<sup>148</sup>.» Pour montrer l'étendue de son propos MacIntyre cautionne la thèse de Barbara Hardy, qui soutient que «nous rêvons en récit, méditons en récit, nous nous souvenons, nous prévoyons, espérons, désespérons, croyons, programmons, révisons, critiquons, construisons, bavardons, apprenons, détestons et aimons en récits<sup>149</sup>.» Ainsi, le statut du récit dépasse largement le cadre strictement littéraire. Dans l'approche ici proposée, le récit est avant tout un mode d'expression constitutif de l'agir humain. Une nouvelle facette du récit est donc valorisée. En plus de rapporter des événements, le récit est un moyen par lequel l'humain exprime ce qu'il fait. C'est dans cette perspective que MacIntyre affirme que l'agir humain est lui-même conversationnel. En d'autres mots, les récits ne sont pas que racontés, il sont aussi et surtout vécus.

Ce sont les aspects à la fois théoriques et pratiques du récit qui permettent une herméneutique de l'agir humain. Concrètement, c'est parce que l'être humain parvient à

---

<sup>146</sup> *AV*, p. 205.

<sup>147</sup> *AV*, p. 205.

<sup>148</sup> *AV*, p. 205.

<sup>149</sup> Barbara Hardy, «Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative», *Novel*, n.2, 1968, p. 5-14, cité dans *AV*, p. 206.

raconter ce qu'il fait, qu'il est en mesure de se comprendre. Dans ce sens, MacIntyre définit l'être humain comme un animal conteur d'histoires<sup>150</sup>. La capacité narrative de l'être humain n'est pas innée; elle se développe lorsqu'il écoute des histoires et éventuellement lorsqu'il en raconte. Sans cette aptitude à raconter des histoires, le développement de l'être humain est compromis. MacIntyre affirme même qu'un enfant privé d'histoires deviendra «un bafouilleur anxieux et mal préparé, dans ses actes comme dans ses paroles<sup>151</sup>.» Le fait de poser la narration au centre de la vie humaine entraîne une conception originale de l'identité humaine.

L'identité personnelle dans la conception de MacIntyre est fondée sur l'unité d'un soi narratif. L'identité d'un individu ne devient significative que lorsqu'une unité est possible. Sans unité, le soi divisé est inintelligible, voire insaisissable. Par ailleurs, la conception unitaire du soi ne sous-entend pas une complète saisie immédiate de l'identité d'un sujet. Comme les récits, une vie est composée d'un entremêlement d'événements qui se superposent. Une telle complexité de la vie impose un travail de longue haleine pour la saisir.

La lente progression dans la compréhension d'un soi narratif entraîne deux conséquences dans la conception de l'identité. D'abord, un soi narratif suppose que celui qui tente de raconter sa vie reconnaît qu'il est l'auteur des actes qu'il décrit. Sans cette responsabilité de l'agir, le récit d'une vie s'inscrit dans un vide. En d'autres mots, répondre de ses actes dans un soi narré, c'est avouer que «je suis le sujet d'une histoire qui est la mienne et celle de nul autre, qui a son propre sens particulier<sup>152</sup>.» Ensuite, un soi narratif est caractérisé par le fait qu'il peut demander des comptes aux autres. Dans une quête narrative le rapport aux autres permet un regard critique sur l'interprétation des événements racontés.

---

<sup>150</sup> *AV*, p. 210.

<sup>151</sup> *AV*, p. 210.

<sup>152</sup> *AV*, p. 211.

Mais surtout la confrontation avec le regard de l'autre impose une interaction entre les récits. Ainsi, dans l'entrelacement des récits un individu fait partie à la fois de son histoire et de celle des autres. Dans l'ensemble, nous pouvons maintenant constater que les concepts de récits, d'intelligibilité, de responsabilité et d'identité personnelle se présupposent mutuellement.

Mais encore, en quels termes l'unité d'une vie se définit-elle? Pour MacIntyre, elle se détermine par l'unité d'une quête narrative<sup>153</sup>. En fait, «les seuls critères du succès de toute une vie sont les critères d'une quête narrée<sup>154</sup>.» Pour trouver ces critères il faut revenir à la conception médiévale de la quête. Sans un *télos*, au moins en partie déterminé, une quête ne peut commencer; une idée minimale de ce qu'est le bien pour l'homme lui est nécessaire. Nous «définissons initialement le type de vie qui est une quête du bien<sup>155</sup>» en tentant de percevoir quel est le bien qui nous aidera à hiérarchiser tous les autres biens, quel est le bien qui nous éclairera sur le but et le contenu des différentes vertus. Il faut cependant avouer que l'époque médiévale n'envisage pas la quête comme la recherche de quelque chose d'entièrement défini au préalable. MacIntyre affirme que «c'est au cours de la quête et seulement en rencontrant et vainquant les divers risques, dangers et tentations que comporte toute quête avec ses incidents, que le but de la quête doit finalement être compris. Une quête nous apprend toujours ce que nous cherchons et ce que nous sommes<sup>156</sup>.»

Ainsi la narrativité évoque une conception du bien en lien non seulement avec des pratiques mais aussi avec l'être humain et sa vie. Le bien sera alors défini en ces termes:

---

<sup>153</sup> L'unité narrative conçue par MacIntyre est essentiellement diachronique et téléologique. Ainsi, l'histoire d'une vie peut seulement être racontée en fonction d'une unité respectant une conception des biens organisées. – Voir, James Bradley, «Alasdair MacIntyre on the Good Life and the Narrative Model», *Heythrop journal*, vol. 31, 1990, p. 325.

<sup>154</sup> *AV*, p. 213.

<sup>155</sup> *AV*, p. 213.

<sup>156</sup> *AV*, p. 213.

«la bonne vie pour l'homme est une vie passée à la recherche du bien pour l'homme, et les vertus nécessaires à cette recherche sont celles qui nous permettent de comprendre tout ce que la bonne vie pour l'homme peut être<sup>157</sup>.» La définition de la vertu s'en trouve enrichie: il ne s'agit plus uniquement d'un ensemble de qualités qui permettent à l'être humain d'accomplir des pratiques et d'atteindre les biens qui leur sont internes. Ici, l'unité narrative d'une vie, permet à l'humain d'avancer dans sa quête du bien, d'accroître la connaissance de soi, tout en l'aidant à triompher des divers tumultes de la vie<sup>158</sup>.

### C. La tradition et les vertus

Il est difficile d'aborder le thème de la tradition chez MacIntyre, car il n'est en aucun lieu défini<sup>159</sup>. Paradoxalement, bien que ce thème soit déterminant dans sa pensée, il est, des trois unités croissantes définissant la vertu, le concept le moins développé dans *Après la vertu*. Seulement quatre pages lui sont consacrées, alors que trente-deux le sont pour les concepts de pratique et d'unité narrative.

Dans la postface à la seconde édition de l'ouvrage, MacIntyre reconnaît les limites de ce traitement et il annonce un autre ouvrage qui placera le thème de la tradition dans un cadre plus large<sup>160</sup>. Toujours soucieux de préciser le sens de sa pensée, MacIntyre approfondira son concept de tradition dans les ouvrages *Quelle justice? Quelle rationalité?*

---

<sup>157</sup> *AV*, p. 213.

<sup>158</sup> Il ne faut pas oublier que la narrativité sert d'assise à la vertu. Dans une formule claire, mais difficilement traduisible, Schneewind affirme: «The notion of narrative unity provides a basis for the virtues by providing function and fixity within our lives.» (J.B. Schneewind, «Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality», *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n. 11, 1982, p. 657.)

<sup>159</sup> Jean Porter, «Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre» dans *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 38. Et pour Julia Annas cette non caractérisation se traduit par l'absence d'une conception unitaire de la tradition. – Voir Julia Annas, «MacIntyre on Traditions», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n. 4, automne 1989, p. 389.

<sup>160</sup> *AV*, p. 269.

et *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Il ne sera pas alors surprenant de constater que l'acception qu'il en donnera dans les trois ouvrages sera différente. Le rôle de la tradition se précisera toujours davantage: il passera d'un statut complémentaire et évoquant un contexte à celui d'une donnée essentielle à tout acte de compréhension.

Dans *Après la vertu*, la tradition est perçue comme un cadre d'analyse, elle permet de situer et de développer l'idée de vertu, alors que dans *Quelle justice? Quelle rationalité?*, c'est la fonction épistémologique de la tradition qui est revendiquée<sup>161</sup>. La tradition est ici synonyme de mode d'enquête rationnelle, et MacIntyre privilégie une méthode de pensée qui est consciente de la tradition qui conditionne la rationalité d'usage. Dans cette perspective il défend le concept d'une rationalité ancrée dans une tradition<sup>162</sup>.

Mais la caractérisation de la tradition n'est pas simplement théorique. Tout au long de ses ouvrages, MacIntyre emploie une approche historique pour comprendre et expliquer les concepts abordés. Il pousse à bout cette approche dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry* où les traditions des encyclopédistes britanniques et des généalogistes seront discréditées au profit de la tradition augustino-thomiste<sup>163</sup>. Certes, ce livre est difficile par son analyse historique, mais sa qualité se dévoile par l'application effective d'une rationalité ancrée dans une tradition. Ainsi, MacIntyre dépasse la simple description historique par son effort d'identifier et de justifier la tradition qui est à l'oeuvre et à laquelle

---

<sup>161</sup> Les commentaires incisifs de Jean Porter sont ici éclairants. Sur la tradition, il soutient qu'on passe d'un cadre conceptuel d'analyse (dans *Après la vertu*) à une notion évoquant un concept épistémologique et linguistique et jouant un rôle déterminant dans la définition de la vérité et de la rationalité (dans *QJQR*). Voir Jean Porter, *op. cit.*, p. 50.

<sup>162</sup> Cela implique donc une conception de la justification rationnelle bien différente de l'approche typiquement Moderne telle que conçue par la méthode d'enquête cartésienne. Pour MacIntyre, la justification rationnelle s'appuie sur une compréhension en profondeur de la tradition. – Voir Gordon Graham, «MacIntyre on History and Philosophy», dans *Alasdair MacIntyre*, p. 29.

<sup>163</sup> Dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre analyse les traditions des encyclopédistes britanniques (auteurs à la fin du XIXe siècle de l'*Encyclopaedia Britannica*, neuvième édition), des généalogistes (d'inspiration nietzschéenne) et des augustinos-thomistes (position défendue par MacIntyre).

il appartient<sup>164</sup>. Cela étant, il ne faut surtout pas penser que ce parcours historique est un moyen pour prouver que la tradition aristotélicienne, augustinienne ou thomiste est la meilleure. Ce qui compte surtout dans la démarche de MacIntyre c'est de partager la conscience historique d'une tradition. Autrement dit, «the first purpose to all this history is to give us a sense of a tradition<sup>165</sup>.»

La tradition, c'est la dernière des trois unités croissantes dans lesquelles MacIntyre situe son étude de la vertu d'un point de vue contemporain. Même si l'analyse qui en est faite dans *Après la vertu* demeure superficielle, la tradition a un rôle étendu. D'entrée de jeu, ce rôle se caractérise comme étant celui d'une substitution. C'est en effet l'une des astuces méthodologiques de MacIntyre, dans sa tentative pour réhabiliter la conception aristotélicienne de la vertu, de remplacer par la tradition la biologie métaphysique qui dans le schéma aristotélicien fournit au développement humain le cadre de sa finalité<sup>166</sup>. L'importance de la tradition apparaît non moins par sa place déterminante dans le schéma triadique de MacIntyre. En plus d'être nécessaire à la vertu, la tradition devient un support indispensable à l'expression d'une pratique et à celle d'une unité narrative.

Pour MacIntyre, la tradition est aussi un point de référence qui permet de définir et la nature humaine et le bien pour l'humain. C'est en faisant appel au concept de tradition que MacIntyre s'oppose à toute position relativiste. Pour lui, tout être humain est porteur d'une identité sociale précise, car il construit son identité morale à partir de données communes. En effet, «du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation,

---

<sup>164</sup> Pour approfondir la question de la tradition, voir l'excellent article de Jean Porter, *op. cit.*, p. 38-69.

<sup>165</sup> J.F. Ganon annonce clairement que «the first purpose of all this history is to give us a sense of a tradition.» «MacIntyre's Historicism», *Cross Currents*, vol. 39, 1989, p. 93.

<sup>166</sup> Bien que MacIntyre avoue qu'il veut substituer à la biologie métaphysique d'Aristote son schéma triadique qui, lui, représente une téléologie sociale (*AV*, p. 191), il est ici plus précis d'affirmer, comme le fait Jean Porter (*op. cit.*, p. 38), que c'est la tradition qui est véritablement ce substitut, car elle est l'unité qui englobe la pratique et l'unité narrative, tout en leur donnant sens.

j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes. Tout cela constitue le donné de ma vie, mon point de départ moral<sup>167</sup>.» Ainsi, l'histoire d'une vie est indéfectiblement insérée dans l'histoire des communautés dont elle tire son identité.

L'appartenance de l'individu à diverses communautés n'empêche en rien qu'il y ait une possible remise en question des particularités composant ces communautés. Justement, la quête du bien consiste à prendre une distance critique devant ces particularités. Il est toutefois inconcevable de se soustraire complètement du passé constitutif du soi. Pour MacIntyre, c'est faire fausse route que de vouloir s'affranchir de toute forme d'héritage au profit (et grâce à) des maximes universelles valables pour tout être rationnel, qu'elles soient d'inspiration kantienne ou de source analytique. MacIntyre confirme la dimension historique de la nature humaine par la définition suivante: «ce que je suis est donc 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<sup>168</sup>.»

La dimension historique de la nature humaine est ici décrite en termes dynamiques. L'héritage qui constitue l'identité morale des individus n'est pas une simple donnée fixe, voire oubliée dans le passé; les diverses formes d'héritages sont récupérées et transformées par les individus qui, eux, sont en relation avec d'autres circonstances de vie<sup>169</sup>.

C'est en constatant le phénomène d'interrelation entre l'histoire, la tradition et l'identité morale que MacIntyre souligne l'ampleur du processus d'enchâssement narratif. En clair, il soutient que «l'histoire de notre vie est généralement enchâssée et rendue

---

<sup>167</sup> *AV*, p. 214.

<sup>168</sup> *AV*, p. 215.

<sup>169</sup> C'est la raison pour laquelle on ne peut accuser MacIntyre d'être traditionaliste, comme le fait Schneewind dans son article «MacIntyre and the Indispensability of Tradition», dans *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n. 1, mars 1991, p. 165.

intelligible dans l’histoire plus vaste de nombreuses traditions<sup>170</sup>.»

C’est dans cette interrelation qu’une tradition vivante se constitue. MacIntyre soutient ainsi qu’une tradition n’est vivante que dans la mesure où elle incarne une continuité de conflits. Ainsi tout concept, par exemple celui du bien, est constitué à partir d’une confrontation réelle à l’intérieur d’une vie sociale et d’une histoire. Une tradition vivante contribue donc de manière significative à la transmission d’une génération à une autre du bien poursuivi. Ainsi toute quête du bien se poursuit dans un cadre essentiellement défini par la tradition.

Notons toutefois que pour MacIntyre les traditions ne sont pas toutes vivantes. Certaines sont déclinantes ou carrément mortes. Un des facteurs qui mène à la dégénérescence d’une tradition est le manque d’exercice des vertus qui lui sont attachées. Plus exactement, «le manque de justice, de sincérité, de courage, des vertus intellectuelles adéquates, tout cela corrompt les traditions ainsi que les institutions et les pratiques qui tirent leur vie des traditions dont elles sont les incarnations contemporaines<sup>171</sup>.» La tradition n’est donc plus un simple concept qui évoque l’héritage du passé, mais plutôt un principe qui définit l’identité morale lorsqu’il est intégré dans une vie. Encore plus, «ce sens de la tradition se manifeste dans la compréhension des possibilités futures que le passé n’a pas encore rendues accessibles au présent<sup>172</sup>.»

L’analyse des unités croissantes de sens dans lesquelles MacIntyre situe et étudie la vertu nous permet de saisir ce qui est essentiel d’après lui pour qu’un discours sur la vertu soit encore possible aujourd’hui. Ce faisant, malgré sa contribution originale dans l’analyse

---

<sup>170</sup> *AV*, p. 216.

<sup>171</sup> *AV*, p. 216.

<sup>172</sup> *AV*, p. 216-217.

des conditions de possibilité de la vertu et de sa pratique, MacIntyre avoue humblement que son approche est d'inspiration aristotélicienne. On remarque toutefois que la correspondance entre son schéma triadique et la conception aristotélicienne de la vertu n'est pas évidente. Nous aurons l'occasion d'y revenir pour vérifier s'il y a oui ou non, et dans quelle mesure, une réciprocité, ou encore une complémentarité, entre les deux approches.

## Section II - L'agir vertueux

Un exposé sur la vertu et les vertus serait incomplet sans traiter de leur acquisition et des étapes qui y conduisent, et sans aborder leur mise en oeuvre, leur expression et leur implication concrètes et circonstanciées dans un agir, grâce à l'indispensable rationalité pratique. Le thème de l'unité des vertus, c'est-à-dire leur nécessaire présence dans l'être vertueux pour qu'il le soit véritablement, se trouve lié à celui de la rationalité pratique. Ces questions sont classiques dans la tradition aristotélicienne, mais MacIntyre leur donne un tour particulier.

Nous ne trouvons pas dans *Après la vertu* mais dans *Quelle Justice? Quelle rationalité?* l'exposé que notre philosophe fait de ces doctrines aristotéliciennes sur la vertu. Dans cette oeuvre-ci, MacIntyre nous présente, depuis Homère jusqu'à nos jours, diverses conceptions, rivales et concurrentes, de la justice et de la rationalité pratique. Dans son ensemble et à première vue, *Quelle Justice? Quelle rationalité?* se donne tout d'abord comme un travail d'ordre historique bien plus que l'expression d'une pensée personnelle. Mais en fait les chapitres VI, VII et VIII ne nous donnent-ils que la pensée d'Aristote? Ne sont-ils pas en même temps ce que MacIntyre assume de cette pensée en bonne partie, ce qu'il fait sien? De façon habituelle, MacIntyre prend le soin de nous avertir de ce qui n'est plus acceptable aujourd'hui de la pensée aristotélicienne ou de ce qu'il n'en retient pas lui-même<sup>173</sup>. Malgré ces réserves, MacIntyre exprime dans ces chapitres le fond de sa pensée,

---

<sup>173</sup> *AV*, p. 157-159, 191-193, 195, 253; *QJR*, p. , 107, 112-113.

puisqu'il se réclame lui-même de la tradition aristotélicienne. Le traitement détaillé qu'il donne des positions d'Aristote ne nous trompe pas. Ne vient-il pas compléter ce qu'il écrivait dans *Après la vertu* sur les points où son exposé devait être complété, et cela «dans une vision proche de celle d'Aristote<sup>174</sup>»? Ce que MacIntyre écrit dans la préface à la seconde édition de *Short History of Ethics* le confirme. Après avoir soulevé les questions auxquelles l'éthique aristotélicienne doit répondre pour affirmer sa supériorité rationnelle sur ses rivales, il conclut de ses propres recherches et ouvrages précédents qu'il y a des bases suffisantes pour réaffirmer aujourd'hui les thèses centrales de cette éthique<sup>175</sup>.

Étant admis que MacIntyre assume, à moins d'indication contraire, les positions d'Aristote qu'il présente, nous devons reconnaître l'importance qu'il accorde à l'une d'entre elles: il n'y a de justice et même de vertu qu'à l'intérieur d'une *polis* particulière. C'est le lien entre éthique et politique qui est ici fortement posé. Aristote affirme certes que la recherche du bien et du souverain Bien se fait dans un cadre social et politique, mais il est moins sûr qu'il en fasse une thèse aussi marquée que dans la présentation de MacIntyre. Plus d'une fois cette conception est répétée et elle donne aux questions abordées la coloration de cet arrière-plan, mieux leur enchâssement.

---

<sup>174</sup> *AV*, p. 191. – MacIntyre énumère «le volontariat, la distinction entre vertus intellectuelles et vertus du caractère, le rapport des unes et des autres aux capacités naturelles et aux passions, et la structure du raisonnement pratique».

<sup>175</sup> Cette préface est signée en date de 1997. Voir *A Short History of Ethics*, Second edition. University of Notre Dame Presse, Notre-Dame, 1998, p. xix. – Précédemment, il écrit: «Aristotle's ethics, in its central account of the virtues, of goods as the ends of human practices, of the human good as that end to which all other goods are ordered, and of the rules of justice required for a community of ordered practices, captures essential features not only of human practice within Greek city-states but of human practice as such. And because this is so, whenever such practices [...] types of activities whose practitioners cannot but recognize the goods internal to them and the virtues and rules necessary to achieve those goods, are in a flourishing state, then Aristotelian conceptions of goods, virtues, and rules are regenerated and reembodyed in practice. [...] It is to say that Aristotelianism always has the possibilities of revival in new forms in different cultures.» (P. xviii)

### A. La *polis*, le lieu des vertus, de leur mutuelle implication et de la rationalité pratique

Loin d'être artificiel, le lien entre éthique et politique permet d'expliquer la manifestation concrète de la vertu. Pour MacIntyre le rôle de la *polis* est large. Non réduite à une fonction d'organisation sociale, la *polis* étend son champ d'action tant au plan social qu'au plan individuel: elle est ainsi un facteur déterminant pour la vertu. Sans *polis* tout être humain est privé du contexte nécessaire pour rendre possible toute forme de justice, de vertu et de *phronèsis*. Plus encore, MacIntyre souligne que «isolé de la *polis*, celui qui aurait pu devenir un être humain devient au contraire un animal sauvage<sup>176</sup>.» Moins convaincantes à notre époque, ces thèses d'inspiration aristotélicienne s'adaptent mal au contexte socio-politique contemporain<sup>177</sup>. Le concept de la *polis* a subi des modifications. Contrairement à l'époque de la Grèce ancienne, le lien entre la morale et la politique est inhabituel. Devant cette rupture, devons-nous rejeter complètement Aristote? MacIntyre croit que non. Pour éviter l'abandon de l'approche aristotélicienne, il proposera de réviser le concept de la *polis*.

C'est en analysant l'héritage de Platon que MacIntyre montre qu'Aristote défend un mode de vie ancré dans la *polis* grecque. Cela suppose une conception particulière du bien et de l'agir humain, en ce sens que tous les types de bien auquel l'humain peut aspirer sont procurés par et dans une *polis*. De même en va-t-il pour l'agir humain. Comme pour les biens, la *polis* établit le cadre nécessaire et indispensable au développement des qualités et des vertus de l'individu. Ce lien affirmé entre vertu et *polis* annonce une thèse bien précise qui n'est pas sans conséquences. Pour MacIntyre, sans *polis* il n'y a pas de vertus au sens propre du terme. Concrètement, la première qualité dont se prive l'humain s'il est privé d'une *polis* est celle de la justice<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> *QJQR*, p. 105.

<sup>177</sup> Pour une analyse éclairante sur la tendance individualiste des sociétés contemporaines, voir le recueil d'essais de Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, 1983.

<sup>178</sup> *QJQR*, p. 105.

L'absence de justice est néfaste pour la *polis* et pour l'humain. Paradoxalement, la justice est tout aussi importante pour la *polis* que cette dernière l'est pour la justice. En d'autres mots, même si la justice doit son existence à la *polis*, cette vertu permet le bon fonctionnement de la *polis*. De manière plus explicite: «la justice (*dikaïosunè*) est la norme qui ordonne la *polis*, norme qui n'a pas d'application ailleurs que dans la *polis*<sup>179</sup>.» Quant à l'agir humain, la justice lui est tout aussi déterminante. MacIntyre est tranchant: «la *dikè* crée un ordre à travers des jugements justes<sup>180</sup>.» Le verdict est clair et sans appel: l'absence de justice entraîne la défaillance d'une *polis*, comme elle affaiblit le jugement.

Selon MacIntyre, d'entre toutes les vertus, la justice est la plus importante<sup>181</sup>. Cette valeur apparaît dans l'influence qu'elle exerce sur les autres vertus. Il conviendrait même de reconnaître que la justice occupe une fonction pédagogique par rapport aux autres vertus. Bien que dans la perspective aristotélicienne les vertus forment un ensemble, la justice prédomine par sa capacité à guider les autres vertus. La justice permet en effet à celui et à celle qui la possède de l'exprimer dans l'éventail complet des vertus: ne comprend-elle pas la capacité de juger avec justesse l'expression de vertus dans de multiples situations?

Rappelons-nous toutefois que la justice, étroitement liée à la rationalité pratique, est ancrée dans une *polis*. Ce que MacIntyre exprime clairement dans un passage:

Selon la discussion de la *Politique*, l'homme dont les actions sont informées à la fois par l'*arété* et par la *phronèsis* a développé des facultés

---

<sup>179</sup> *QJR*, p. 105.

<sup>180</sup> *QJR*, p. 105.

<sup>181</sup> Martha Nussbaum croit qu'un aspect fondamental qui caractérise les théories *eudémonistes* est de soutenir que «toute forme d'action vertueuse est action pour les autres et vis-à-vis des autres; c'est dans ce sens qu'on peut considérer, à juste titre, la *dikaïosunè*, la justice, comme la vertu intégrale.» Voir Martha Nussbaum, «La vertu rétablie», traduction par Alfredo Gomez-Muller, *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 189, 1993, p. 176.

qui font partie du donné biologique originel, mais qui aurait pu tout aussi bien être développées pour être mises au service de l'injustice. C'est d'ailleurs ainsi qu'elles auraient été développées chez un humain privé de la loi et de la justice que seule la *polis* procure. Par conséquent, la *polis* est nécessaire à l'exercice de l'*arété*, de la *phronèsis*, et de la *dikaïosunè*<sup>182</sup>.

Cette vision unifiée des vertus, de la rationalité pratique et de la *polis*, peut toutefois induire en erreur, car elle n'est pas universellement vérifiable. Pour MacIntyre, il est possible de rencontrer des cas d'exception<sup>183</sup>. Par exemple, Socrate a réussi à développer un agir vertueux tout en se situant à l'extérieur d'une *polis*. Plusieurs s'entendent, et Platon est du nombre, à décrire Socrate comme un personnage faisant preuve d'une rationalité pratique exemplaire, «or il est clair que Socrate n'avait pas acquis la justice et l'intelligence pratique dans la *polis* athénienne, et qu'il fut toute sa vie en conflit avec ceux qui représentaient ce que les athéniens cultivés considéraient comme étant la justice<sup>184</sup>.» En s'opposant ainsi à la *polis*, Socrate aurait été en principe dans l'impossibilité de développer des vertus et une rationalité pratique. Mais ce fut le contraire. Le contre-exemple de Socrate serait-il suffisant pour invalider la thèse de la *polis*? Pour MacIntyre, ce cas particulier ne remet rien en cause. Car, selon lui, Aristote reconnaissait l'existence d'êtres exceptionnels, capables de s'opposer à une *polis* dépourvue de normes adéquates et de faire évoluer ses pratiques et lois dans un sens favorable aux développements de vertus. À plus petite échelle, c'est ce que Socrate a réalisé en inspirant Platon dans l'institution de sa communauté philosophique (l'Académie) qui prit «la place de la *polis* en tant que société à l'intérieur de laquelle on peut à la fois devenir juste et acquérir l'intelligence pratique<sup>185</sup>.»

---

<sup>182</sup> *QJQR*, p. 105.

<sup>183</sup> Selon Stephen Holmes, MacIntyre est ici incohérent, car il soutient à la fois la nécessité et la non-nécessité d'une *polis* pour développer un agir vertueux. Voir Stephen Holmes, «The *Polis* State», *The New Republic*, vol.198, n. 23, 1988, p. 34.

<sup>184</sup> *QJQR*, p.106.

<sup>185</sup> *QJQR*, p.106.

Le cas de Socrate permet à MacIntyre de concevoir que l'apport et le soutien nécessaires à la justice et à la rationalité pratique peuvent se retrouver dans la *polis* hors de ce contexte hellénique: «les traits de la *polis* qui constituent un minimum nécessaire à l'exercice de la justice et de la rationalité pratique peuvent se retrouver dans des formes d'ordre social autres que celles de la *polis*, [et qu'alors] il n'y aura sans aucun doute plus aucune raison de relativiser la pertinence des théories d'Aristote<sup>186</sup>.» Cette reconnaissance permet à MacIntyre de maintenir que la *polis* demeure toujours significative dans le développement de la vertu et de la rationalité pratique, même dans un contexte contemporain. De plus, il est possible de réfléchir à l'intérieur du cadre aristotélicien, tout en remettant en cause certaines considérations révolues comme l'exclusion des femmes et des esclaves de la *polis*<sup>187</sup>. L'évaluation critique de la *polis* permettra même d'élargir sa signification. MacIntyre affirmera que ce qui importe «ce n'est pas seulement la *polis*, mais aussi le *kosmos* lui-même, l'ordre même des choses, qui fournissent le contexte dans lequel la justice et la rationalité pratique sont en relation<sup>188</sup>.» Ainsi, ce qui demeure essentiel pour préparer un contexte favorable au développement des vertus (y compris la justice) et à la poursuite des biens, c'est une forme d'organisation du monde dans lequel l'humain est plongé. Or, «l'ordre même des choses» doit s'appuyer sur une structure précise. En effet, pour MacIntyre, la *polis*, voire la *polis* idéale, doit être hiérarchisée.

À l'image de l'organisation sociale et politique de la Grèce ancienne, MacIntyre conçoit que toutes activités humaines doivent être hiérarchisées et orientées vers le bien de

---

<sup>186</sup> *QJQR*, p.106.

<sup>187</sup> Bien que MacIntyre s'oppose à l'esclavage, de même qu'à la domination des femmes et des minorités, sa conception d'une *polis* hiérarchisée est critiquée par plusieurs. Dans l'ensemble, on reproche à MacIntyre de proposer une organisation sociale qui favorise une hiérarchie conservatrice dans l'attribution des rôles individuels. Par exemple, on voit mal, dans cette conception où les valeurs familiales et traditionnelles sont valorisées, comment la défense des homosexuels et de l'égalité des hommes-femmes peut prendre de l'importance. Voir Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 180, Stephen Holmes, *op. cit.*, p. 36, Elizabeth Frazer et Nicola Lacey, *op.cit.*, p. 276.

<sup>188</sup> *QJQR*, p. 109.

la *polis*. Cela suppose que chaque citoyen a pour but d'exceller dans l'exercice de ses tâches et fonctions à la fois pour son propre bien et surtout pour celui de la *polis*. En étant fidèle à son idéal, une *polis* hiérarchisée doit produire une évaluation juste des réalisations de chacun. Non sans difficulté, car cette tâche incombe aux institutions et à ses représentants. Pour qu'une telle *polis* puisse exister, la dimension politique ne suffit pas: il faut aussi une éducation des membres qui composent la vie politique. Bien plus qu'une simple instruction, cette éducation est à la base même du développement moral de l'être humain.

Dans la conception de la vertu proposée par MacIntyre, la *polis* est incontournable: la vertu, la rationalité pratique et le bien s'ancrent dans un cadre social et politique. De manière tout à fait légitime, on peut aussi présumer que le bonheur est déterminé par la *polis*. Cette position tout à fait défendable se heurte cependant à une difficulté. MacIntyre reconnaît que l'éthique aristotélicienne propose deux types de bonheurs, en juxtaposition l'un à l'autre: d'un côté le bonheur est conçu comme une activité vertueuse déterminée par la *polis* et d'un autre côté il est identifié à une activité individuelle de contemplation. Cette *aporie* invite MacIntyre à nuancer sa pensée et à reconnaître que les biens poursuivis dans le cadre de la *polis* ne sont pas tous des biens politiques<sup>189</sup>. En effet, il y a pour l'individu un bonheur supérieur au bonheur humain, celui de la *théoria* (contemplation). MacIntyre cite Aristote pour montrer que «la vie politique et la vie de vertu morale sont *eudaimones* seulement en un sens inférieur et secondaire (*E.N.* 1177 a 12-1178 b 32)<sup>190</sup>.» Cette admission d'un bonheur d'ordre contemplatif, par Aristote et MacIntyre, ne vient-elle pas remettre en cause l'aspect englobant de la *polis* et de son rôle? MacIntyre en est bien conscient et il pense éviter l'écueil en affirmant que «les deux modes de vie doivent être conjugués dans la vie générale de la *polis*<sup>191</sup>.» Cependant, la position de MacIntyre demeure

---

<sup>189</sup> *QJQR*, p. 116.

<sup>190</sup> *QJQR*, p. 154.

<sup>191</sup> *QJQR*, p. 155. Voir aussi p. 116: « il n'y a aucune incompatibilité entre la poursuite de la vertu civique et la poursuite de la vertu individuelle. La vertu qui permet au bon citoyen de remplir son rôle social est aussi celle qui le pousse à rechercher la perfection de son âme individuelle dans

nébuleuse, car il n'explique pas comment ces deux modes de vie peuvent être conjugués.

### **B. L'acquisition des vertus**

Les vertus sont des qualités qui viennent parfaire le caractère et la pensée de l'être humain. Elles sont soumises à un processus d'acquisition et de développement. Elles sont chez l'humain à l'état de potentialité et d'ébauche, en ce sens que cet être est apte de par sa nature à les acquérir et à parfaire sa nature par elles<sup>192</sup>. L'éducation est le facteur déterminant dans ce processus qui conduit au développement moral de l'être humain. À la suite d'Aristote, MacIntyre affirme qu'elle vise un idéal humain et qu'elle rend possible le bonheur, dont la vertu est la source immédiate. Si le bonheur est possible, il n'est cependant pas un donné de nature, ni un acquis instantané. Bref, c'est principalement par l'éducation que vertu, sagesse pratique et contemplative, et bonheur deviennent des réalités chez l'homme.

Bien que l'éducation soit fondamentale dans la réflexion éthique d'Aristote, nous ne disposons pas d'une oeuvre particulière qui nous présente son étude. *L'Éthique à Nicomaque* nous révèle en quelque brefs passages les résultats attendus de l'éducation, c'est-à-dire un état voisin de la vertu elle-même, de même que le domaine de son application, le plaisir et la peine. Par cet ouvrage nous apprenons aussi que l'éducation doit commencer avant que le caractère ne soit préformé dans un sens qui soit contraire à la vertu et difficile à modifier<sup>193</sup>. L'éducation est un prérequis chez l'auditeur des leçons d'éthique: elle prend la forme d'une culture générale, sorte de propédeutique aux divers discours de science et de ce que leur matière permet. Elle prend surtout la forme d'une culture particulière qui, par le développement des bonnes habitudes, va permettre à l'auditeur d'acquérir les jugements qui

---

l'activité contemplative.»

<sup>192</sup> *EN*, II, 1, 1103a23-26.

<sup>193</sup> *EN*, I, 1, 1094b11-1095a11; 2, 1095a30-b13; 7, 1098a26-b8; II, 1, 1103b23-25; 2, 1104b3-13; X, 10, 1179b4-31.

seront les points de départ de la recherche subséquente et d'appliquer dans un agir les conclusions auxquelles celle-ci parviendra. Par ailleurs, une partie de l'ouvrage de la *Politique*<sup>194</sup> porte sur l'éducation, surtout sur les âges et les types d'éducatons qui leur conviennent, en relation avec la *polis*. Il est aisé de saisir que l'éducation pour Aristote, comme pour Platon, est le moyen par lequel l'être humain s'accomplit entièrement et devient pleinement humain en actualisant ses dispositions particulières. Fidèle à son approche, MacIntyre reprend Aristote en ajoutant deux nouvelles notions: c'est par la justice et la notion de règle que l'être humain consolide son apprentissage des vertus. Avant d'aborder ces modifications au dispositif aristotélicien, nous examinerons la reprise par MacIntyre du schéma aristotélicien.

Aristote ne limite pas le temps de l'éducation à la période de la jeunesse; nous sommes en présence d'un processus global, intégré dans la cité, qui concerne tout l'être humain et pendant toute sa vie. Il est divisé en quatre étapes, passant de l'enfance à l'âge adulte; à chaque période correspondent des connaissances qui doivent être acquises. Dans les deux premières phases de son développement, l'enfant apprend les vertus du caractère et d'intelligence pour qu'il soit ensuite, à l'âge adulte, en mesure de servir la *polis* comme soldat (après vingt-quatre ans). À l'âge adulte, «avancé et riche d'expérience le citoyen doit servir dans les charges publiques, qui comprennent aussi bien les magistratures administratives que l'obligation d'être juré dans les cours de justice et législateur à l'assemblée<sup>195</sup>.» Manifestement, ces étapes éducatives confèrent un rôle déterminant à la *polis*<sup>196</sup>. En opposition à une éducation privée, l'intervention du politique dans l'éducation

---

<sup>194</sup> Dans la *Politique*, la fin du livre VII et le livre VIII sont consacrés à l'éducation. L'attention va ici à un système et à des disciplines d'éducation.

<sup>195</sup> *QJR*, p. 114.

<sup>196</sup> En reprenant la description aristotélicienne de ces étapes éducatives, MacIntyre montre bien le lien entre la *polis* et l'éducation. Toutefois, l'application de ce schéma dans un contexte contemporain est difficile à concevoir. Selon Clinton Collins, l'éducation s'intègre difficilement dans la culture américaine. En effet la culture américaine semble davantage préoccupée par le succès individuel et la consommation de masse que par l'éducation des enfants. Voir Clinton

permet d'instruire le citoyen tout en structurant la cité. Ainsi, une *polis* idéale peut être hiérarchisée selon des principes reposant sur une éducation et non pas sur une domination irrationnelle<sup>197</sup>. Il en ressort ainsi que c'est par l'éducation que se forme la communauté.

Mais cette éducation à la citoyenneté vise également l'apprentissage des vertus. Loin d'être superflu, celui-ci est important car il contribue de manière décisive au bon développement de la nature humaine. L'acquisition des vertus non seulement permet à l'être humain d'orienter et de structurer son agir vers le bonheur, il contribue encore à l'acte de compréhension; c'est en effet, grâce aux vertus que l'être humain comprend que le genre de vie subordonné au bonheur est le meilleur et en quoi il consiste.

Si l'être humain possède des qualités et des dispositions, celles-ci ne deviennent réellement des vertus que si elles vont au-delà des habiletés techniques et s'ancrent profondément dans la nature humaine<sup>198</sup>. Cela suppose le contrôle de multiples dimensions composant la nature humaine. D'entre toutes les facultés sollicitées par l'apprentissage de la vertu, c'est la dimension affective qui est la plus importante à développer. L'essentiel ici pour la vertu n'est pas de taire les sentiments et les désirs mais d'apprendre à les transformer, de sorte qu'ils soient en accord avec la raison. Voilà pourquoi il est crucial de former (ou de pré-former) le caractère en bas âge par une pédagogie progressive.

L'éducation commence par la création d'habitudes qui développent et enrichissent des dispositions naturelles. Les habitudes dont il est ici question, ce sont des manières de réagir et d'agir comme le ferait un être équilibré et vertueux dans telle et telle situation.

---

Collins, «Before Virtue: a Critique of the New Essentialism in Ethics and Education», *Philosophy of Education*, vol. 40, 1984, p. 217.

<sup>197</sup> *QJQR*, p. 114.

<sup>198</sup> Selon Julia Annas, l'habileté technique est insuffisante. Pour développer un agir vertueux, l'être humain doit avant tout comprendre ce qu'il fait. Voir «Virtue as a Skill», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3, 1995, p. 234.

L'éducateur sert ici de guide et de modèle. C'est par l'action que l'habitude va se développer et l'apprentissage se faire. Par exemple, «c'est en construisant des maisons qu'on devient constructeur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De même aussi pour les autres vertus: c'est en accomplissant les choses justes qu'on devient juste<sup>199</sup>.» Mais il faut ajouter, sur l'appui de l'exemple lui-même, que c'est dans l'acte de faire ou d'agir qu'on développe également, et de manière progressive, les dispositions intérieures qui comptent, à savoir qu'on fait et qu'on agit par choix, en connaissance de cause et qu'on y trouve plaisir et joie. Mais rien de cela ne peut advenir s'il n'y a ni faire ni agir de la part de l'être en voie d'éducation. L'action est donc décisive.

À l'éducation par les habitudes suit l'éducation par la raison. Après la culture de l'affectivité vient celle de l'intelligence. Et pour Aristote cet ordre est à respecter. Cette deuxième éducation a également toute son importance, et elle fait une large part à l'enseignement proprement dit, notamment celui des sciences. Son but est de faire comprendre les causes. Elle vise à dépasser l'expérience et à introduire à l'universel. Du côté proprement éthique et politique, elle part de l'expérience et des jugements de valeurs inhérents aux bonnes habitudes, et remonte à une vision d'ensemble de la vie bonne et en société.

Toujours du côté de la formation de la vertu, nous devons explorer l'apport original de MacIntyre. Ce dernier explique le processus de l'acquisition des vertus par une description de l'apprentissage de la justice. À la base la justice s'apprend par l'imitation, l'habitude et l'action. C'est d'abord en imitant les autres que l'enfant parvient à développer des capacités. Ensuite, l'habitude permet le perfectionnement des habiletés en voie de devenir des vertus. Enfin, c'est par des actions répétées qu'une habileté devient vertu. Mais le parcours de ces étapes n'est pas le gage d'un agir vertueux. Pour qu'une vertu se développe, l'être humain doit accumuler une expérience de vie lui permettant de

---

<sup>199</sup> *EN*, II, 1, 1103a 33.

comprendre les différentes circonstances dans lesquelles un geste précis doit être posé. Dans ce sens, nous pouvons presque affirmer que l'acquisition d'une vertu n'est jamais définitive. Elle suppose l'application de jugements variés dans des situations de plus en plus complexes. C'est la raison pour laquelle l'éducation à la vertu passe d'abord par des habitudes qui permettront aux jeunes d'accumuler de l'expérience.

Pour MacIntyre, il est plus facile de comprendre comment on apprend la vertu en utilisant la notion de règle qu'Aristote n'évoque pas dans ce contexte. Toute forme d'apprentissage doit débiter par l'application de règles. Après, viendront la compréhension et la justification rationnelle. L'apprentissage de la justice passe d'abord par une connaissance des règles impliquées dans l'expression de cette vertu. Puis, dans l'action, l'application de règles contribue à la compréhension de ce qu'est la justice. Enfin, avec de l'expérience, la justification rationnelle de la justice devient possible. Mais c'est surtout dans l'application de règles dans des situations de plus en plus complexes qu'on progresse dans la justification rationnelle. Pour MacIntyre, le mouvement progressif allant de l'application de règles à la justification rationnelle permet non seulement d'apprendre comment une vertu se vit mais il permet encore de guider l'investigation théorique en éthique vers son but. Concrètement le but ou «le *télos* de l'investigation théorique de l'éthique est d'élaborer une conception du bien et du souverain bien parfaitement adéquate et susceptible d'être défendue rationnellement<sup>200</sup>.»

Aussi intéressante que soit cette manière d'expliquer par la règle comment s'apprend une vertu, elle ne correspond pas à l'approche aristotélicienne. Pour Aristote, l'activité *phronétique* n'est pas régie par des règles – «même si elle suppose, au moins dans le cas de la justice, l'application et l'extension de règles<sup>201</sup>» – car l'activité *phronétique* est un «mode

---

<sup>200</sup> *QJQR*, p. 127.

<sup>201</sup> *QJQR*, p. 125.

de compréhension des cas particuliers dotée d'une efficacité pratique<sup>202</sup>.» Pourquoi donc MacIntyre utilise-t-il la notion de règle? C'est une tentative pédagogique pour illustrer plus clairement la manière dont fonctionne et se développe le jugement *phronétique* en engageant progressivement des situations morales et politiques plus complexes et en les rattachant à des conceptions du bien et du souverain bien plus adéquates. En fait, l'utilisation que fait MacIntyre du principe de règle est à nuancer. Pour ce dernier, il est dans la nature même du jugement *phronétique* de ne pouvoir se soumettre à des règles précises. Dans ce sens MacIntyre préfère décrire la règle comme étant un point de vue indiquant le chemin au jugement *phronétique*. En d'autres mots, bien que le *phronimos* ne puisse utiliser aucun critère particulier pour guider son jugement il existe tout de même un «point de vue à partir duquel les jugements peuvent être appréciés<sup>203</sup>.»

Ce point de vue référentiel est finalement le souverain bien. Autrement dit, ce point de vue critique qui permet d'orienter le jugement se traduit par une saisie adéquate du bien et du souverain bien. Théoriquement, il est avantageux de penser que le souverain bien se situe en amont de tout jugement *phronétique*. Mais dans la pratique cette idée pose un problème de circularité. Puisque l'un ne va pas sans l'autre, il est difficile d'envisager comment l'être humain peut formuler une conception adéquate du bien sans jugement adéquatement guidé par le bien. Loin d'être alarmante pour MacIntyre, cette difficulté est surmontable par le mouvement dialectique entre le bien et le jugement *phronétique*. C'est en ayant recours à la notion d'*epagôgè* que MacIntyre décrit comment l'être humain peut apprendre le souverain bien. D'une importance capitale, cette notion représente «le

---

<sup>202</sup> *QJR*, p. 125. — «lorsque nous exerçons la *phronèsis*, nous comprenons pourquoi dans telle situation particulière, l'exercice d'une vertu morale particulière ou l'application de quelque règle de justice particulière constitue la bonne conduite.». S'appuyant sur *EN* 1142a25-29, MacIntyre ajoute: « De même dans le raisonnement pratique, la détermination des éléments importants dans une situation donnée n'est pas régie par des règles. Qu'il doive *nécessairement* exister, dans l'action et dans le jugement d'évaluation, une forme d'activité qui n'est pas régie par des règles est également claire, bien qu'Aristote n'en donne pas la raison, peut-être parce qu'il n'envisageait pas ces problèmes dans les termes du concept de règle. » (*op. cit.*, p. 126)

<sup>203</sup> *QJR*, p.127.

processus grâce auquel une thèse ou une théorie particulière se justifie par opposition à ses rivales par son aptitude supérieure à réfuter les objections les plus fortes émanant de différents points de vue<sup>204</sup>.» Ainsi, dans une perspective éducative l'être humain apprend à produire de bons jugements et à formuler une conception du souverain bien en pratiquant l'*epagôgè*. Concrètement, cette dialectique se constitue à partir de la capacité humaine de pouvoir expliquer et confronter des jugements formulés.

Dans l'élaboration de jugements et de biens, l'être humain n'est donc pas dépourvu d'un point de vue lui permettant de structurer ses facultés. À partir de cette constatation nous pouvons reconnaître que c'est à mesure qu'on cultive la vertu de *phronèsis*, par un mouvement dialectique, que les jugements en conformité à la conception du bien et du souverain bien parviendront à se constituer. Il en va de même pour les autres vertus, c'est par un apprentissage conforme au souverain bien que les vertus se développent.

Cette conception de l'éducation à la vertu est intéressante, mais elle est insuffisante. Selon MacIntyre, il faut relier la vertu à la justice. Dans la prochaine sous-section, nous tâcherons d'explorer la mutuelle implication de la justice et des vertus.

### **C. La mutuelle implication de la justice et des vertus**

Pour MacIntyre, le thème de la justice est incontournable pour qui veut réfléchir à la vertu. Ce qui rend intéressante l'étude de la justice, c'est sa double implication. Elle est en lien à la fois avec la vertu et avec la *polis*. Sans la justice, les vertus et la *polis* sont privés de l'élément essentiel permettant leur bon fonctionnement. Sur le plan des vertus, la justice est un point de référence permettant de guider leur expression. De manière plus catégorique, nous pouvons noter qu'il est impossible, pour MacIntyre, de posséder des vertus ou d'être rationnel sans la justice. Sur le plan de la *polis*, la justice permet d'ordonner

---

<sup>204</sup> *QJR*, p. 99.

la vie sociale. C'est grâce à la justice que les citoyens sont en mesure d'accomplir leur devoir, car cette vertu permet une évaluation juste des biens impliqués dans des circonstances particulières. Mais surtout, la justice gouverne les relations entre les citoyens à l'intérieur d'une *polis*<sup>205</sup>. Cela étant dit, la justice ne se développe pas librement. Pour exister, elle doit s'incarner dans une *polis* particulière, qui, elle, est dotée d'une constitution précise avec des institutions qui lui sont propres. Ainsi, plusieurs types de justices peuvent se réaliser selon les cadres de la *polis* qui les définissent.

Au-delà de ces variations possibles, il y a une distinction à faire pour mieux comprendre ce qu'est la justice. Dans son étude, MacIntyre rappelle que chez Aristote il y a deux types de justices: l'une générale, dite justice légale, et l'autre particulière – celle-ci prenant deux formes, distributive et corrective. La justice générale désigne tout ce qu'exige la loi, toutes les actions vertueuses qui s'y trouvent prescrites dans les relations qu'ont les citoyens entre eux. Elle suppose un respect et une obéissance de la loi par les citoyens, et elle engage la matière et les actes de toutes les vertus. D'où ses noms de justice légale et de justice générale. La justice particulière sous sa forme corrective tend à rétablir l'ordre qui a été bafoué par une quelconque action injuste – que ce soit directement à l'égard de la *polis* et de ce que la loi commande, ou que ce soit vis-à-vis des concitoyens. Sous sa forme distributive, la justice particulière régit les rapports de la *polis* et des citoyens dans la distribution des responsabilités, mérites et punitions; elle est exercée par le gouvernant à l'égard de ceux qui sont gouvernés. Pour ce faire, la justice doit s'appuyer sur une hiérarchisation des récompenses et des punitions, selon les mérites des uns et des autres. Précisément, «la justice distributive consiste dans l'obéissance au principe de distribution qui définit l'ordre garanti par la justice corrective<sup>206</sup>.» En complément à la justice corrective qui préserve l'ordre, ce type de justice «présuppose une hiérarchisation des actions selon leur

---

<sup>205</sup> *QJQR*, p. 131.

<sup>206</sup> *QJQR*, p. 112.

degré de mérite et une hiérarchisation des biens à distribuer<sup>207</sup>.» Dans la meilleure constitution qu'Aristote envisage pour la *polis*, le principe sur lequel se fait la distribution est l'excellence et la vertu<sup>208</sup>. Voilà un objectif certes louable mais difficile à accomplir.

Contrairement à l'application de la loi, la distribution des mérites est délicate car elle exige une évaluation adéquate des situations particulières. Pour bien exercer un tel type de justice plusieurs critères sont requis tant sur le plan social qu'individuel. Selon MacIntyre, deux conditions sont nécessaires pour rendre possible une juste reconnaissance du mérite. D'abord, il doit y avoir la présence d'une entreprise commune vis-à-vis de laquelle les plus méritants peuvent être reconnus. Ensuite, il doit y avoir un consensus sur l'évaluation des contributions et sur la hiérarchie des récompenses<sup>209</sup>. Ces conditions se réalisent uniquement dans le cadre d'une *polis* structurée où le rôle de chaque citoyen est bien déterminé. Cela suppose donc une bonne gestion de l'organisation de la vie sociale de la part des institutions et des représentants d'une cité<sup>210</sup>.

Essentiellement, cette gestion est assurée par un ou des dirigeants dotés de qualités qui leur permettent d'apprécier les excellences relatives des uns et des autres. Pour ce faire, les dirigeants doivent connaître et posséder toutes les vertus; ce sont ces excellences qui doivent être appréciées dans une juste distribution des biens en regard de la diversité des circonstances. En plus d'être vertueux, le ou les dirigeants impliqués doivent faire preuve de *phronèsis*, c'est-à-dire d'un jugement affiné qui tient compte d'une variété de

---

<sup>207</sup> *QJQR*, p. 129.

<sup>208</sup> Malheureusement, les femmes et les artisans sont exclus de la vie politique dans le contexte d'organisation sociale qu'était celui d'Aristote. Pour MacIntyre, il est clair qu'il est possible de retrancher de telles affirmations sans remettre en cause le meilleur type de *polis*. *QJQR*, p. 113-114.

<sup>209</sup> *QJQR*, p.115.

<sup>210</sup> Pour Dahl cette conception de la distribution du mérite est inadéquate, car il est irréaliste de croire qu'une distribution des mérites puisse être gérée équitablement dans des sociétés complexes. Voir Norman O. Dahl, «Justice and Aristotelian Practical Reason», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991, p. 155.

circonstances<sup>211</sup>. Pour MacIntyre, cette démarche représente bien ce qu'est la *phronèsis*. En termes plus concrets, MacIntyre utilise, pour illustrer ce qu'est la *phronèsis*, l'exemple d'un juge confronté à l'évaluation de cas où il n'y pas de règles applicables. Cet exemple indique qu'il est parfois nécessaire qu'un juge transcende les règles et fasse preuve d'un jugement raisonnable en se laissant guider par sa sensibilité aux excellences et à son expérience. Pour MacIntyre, cela «est l'illustration de ce que doit faire plus généralement tout *phronimos* de temps à autre, non seulement pour être juste, mais aussi pour se conformer à toute vertu quelle qu'elle soit<sup>212</sup>.»

Dans l'ensemble, nous pouvons maintenant reconnaître que la justice qui s'incarne toujours dans le cadre d'une *polis* est à la fois essentielle au bon fonctionnement de la vie communautaire et nécessaire à la réalisation du bien pour l'être humain. Mais ce qui est encore plus intéressant à souligner, c'est que l'interprétation que fait MacIntyre du concept aristotélicien de la justice lui permet d'illustrer une conception de la rationalité en général. C'est ce que nous allons aborder sur le plan pratique, où seront analysés la délibération et le syllogisme dit pratique.

#### **D. L'agir rationnel**

Lorsque MacIntyre aborde la rationalité pratique chez Aristote, il engage un propos plus large que celui que nous poursuivons dans l'étude de l'agir vertueux. Il cherche à exposer ce que signifie, pour un agent instruit, agir de manière rationnelle, c'est-à-dire quelles raisons doivent le pousser à l'action et quels sont les critères qui font qu'elles sont de bonnes raisons pour lui. Il est donc amené à étudier comment Aristote conçoit le

---

<sup>211</sup> Il est important que le législateur possède la vertu de *phronèsis*, car c'est ce qui permet d'éviter une application mécanique de la loi tout en entretenant une pleine conscience de ce qu'est la loi. Voir Pablo Da Silveira, «Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 91, 1993, p. 558.

<sup>212</sup> *QJR*, p.130.

raisonnement pratique. Cette conception apporte, par contraste, un éclairage sur les déficiences (immaturité et inexpérience, manque d'éducation du caractère et de l'intelligence, états *akratique* et *eukratique*) et sur les échecs en matière de rationalité pratique, et elle fournit une explication causale de la genèse de l'action. «Il ne peut exister d'agent rationnel que si et dans la mesure où l'action est motivée par des raisons légitimes, et si et dans la mesure où ces raisons tirent leur efficacité causale de leur légitimité<sup>213</sup>.»

Le propos plus vaste de MacIntyre inclut ce que nous entendons habituellement par la part de l'intelligence pratique dans l'agir vertueux, à savoir la nécessaire présence de la *phronèsis* aux côtés de la vertu morale. Alors que la vertu morale vise le bien et les biens justement perçus, et veut les choisir intentionnellement parce qu'ils sont tels, la *phronèsis* se concentre sur les moyens qui ouvrent la voie à la réalisation du bien dans les multiples circonstances de l'action. Désir conforme à la raison (ou désir transformé par la raison) et démarche rationnelle (ou rationalité) se conjuguent ainsi dans l'agir vertueux, selon des rôles précis<sup>214</sup>.

Toutes deux nécessaires pour qu'il y ait agir vertueux, la vertu morale et la *phronèsis* ne sont pourtant pas des réalités extérieures et juxtaposées l'une à l'autre, mais elles se compénètrent à l'intérieur du sujet. Elles ont un impact l'une sur l'autre: ce qui était disposition naturelle est transformé en vertu proprement dite, et ce qui était simple habileté à réaliser des fins est transformé en *phronèsis* véritable (sagesse pratique ou prudence, selon les traductions)<sup>215</sup>. Tel est l'enseignement d'Aristote. Pour comprendre ici cette belle intuition, il faut passer par l'unité du sujet. Les vertus morales transforment le sujet et pas seulement son agir, elles lui donnent un regard et un amour nouveaux. Ainsi, le sujet étant

---

<sup>213</sup> *QJQR*, p. 136.

<sup>214</sup> *QJQR*, p. 148. «La vertu assure la rectitude de la *proairésis* (*Éthique* 1133a20) et la vertu assure la rectitude du projet (1144a7-8), tandis que la *phronèsis* apporte sa contribution par l'identification des moyens qui mènent aux biens vers lesquels la vertu a orienté nos désirs (1144a8-9.)»

<sup>215</sup> *EN*, VI, 13, 1144a23-b17.

modifié, se trouve également changé chez lui ce qui n'était jusqu'alors qu'un ensemble d'habiletés plus ou moins indifférentes au bien et au mal des fins poursuivies et des moyens engagés; le sujet est maintenant marqué de sensibilités aux biens et aux valeurs dont il ne peut faire abstraction. D'autre part, ce qui était chez le sujet d'heureuses dispositions naturelles du caractère est transformé en vertus proprement dites par les convictions et clarifications sur le bien et les biens pour l'être humain qu'apportent au sujet des démarches intellectuelles<sup>216</sup>.

MacIntyre rend compte des positions aristotéliennes. Pour lui également, la vertu morale et la *phronèsis* sont nécessaires: «pas de rationalité pratique sans les vertus du caractère.» Il explicite aussi que les habitudes vertueuses rendent «capables de s'engager dans l'investigation théorique portant sur la pratique, ainsi que dans les investigations pratiques – les délibérations<sup>217</sup>.»

MacIntyre avait dit précédemment que sans la justice il n'était pas possible de saisir l'exigence des autres vertus, qu'elle leur donnait leurs contours dans la *polis*, et qu'elle en formait comme l'unité. Y aurait-il contradiction avec ce qu'il dit maintenant des vertus morales et de la *phronèsis*? Il faut répondre que le point de vue n'est plus le même mais qu'il est complémentaire: MacIntyre affirme maintenant que sans la *phronèsis* il ne peut y avoir d'exercice concret et circonstancié de la vertu.

L'on ne saurait agir rationnellement si l'on n'est pas vertueux, pas plus qu'on ne peut être vertueux sans rationalité pratique. Et ce qui est vrai pour les vertus en général l'est plus particulièrement pour la justice. [...]

---

<sup>216</sup> La preuve que donne Aristote se situe au niveau de l'agir. Elle souligne comment la vertu morale est nécessaire à la simple habileté parce qu'elle donne la bonne fin et comment la *phronèsis* est requise à la vertu dite naturelle pour bien se porter vers cette fin. Le texte ne conclut pas moins au niveau de l'être, au niveau d'une transformation. L'intuition d'Aristote est cependant juste.

<sup>217</sup> *QJR*, p. 148.

La justice est une condition préalable de la rationalité pratique<sup>218</sup>.

Dans *Quelle justice? Quelle Rationalité?*, MacIntyre poursuit un projet plus vaste que d'éclairer l'agir vertueux et de discerner en celui-ci la part d'intelligence pratique. Il s'intéresse à la rationalité pratique. Ce qui l'amène à deux développements et apports majeurs. Tout d'abord il réunit deux opérations, la délibération et le syllogisme pratique. Nous sommes en présence de deux opérations intellectuelles qui semblent pourtant distinctes. Elles appartiennent à des exposés qu'Aristote fait séparément aux livres III et VI de l'*Éthique à Nicomaque*. L'une de ces démarches, la délibération, cherche le moyen ou la série de moyens appropriés et eux-mêmes honnêtes pour réaliser le désir de la fin, ou encore les composantes de celle-ci. L'autre démarche, le syllogisme pratique, porte sur l'application à une situation particulière, et reconnue telle, d'une prémisse (norme, proposition, règle) sur le bien qui s'impose pour l'agent dans une situation analogue. Dans un cas, la délibération cherche à trouver la voie pour atteindre la fin portée par le désir, dans l'autre cas, le syllogisme pratique veut montrer comment une situation bien particulière peut être éclairée par une norme, ou comment cette norme trouve à s'appliquer dans un cas particulier. Ces deux démarches ont ceci de commun qu'elles s'achèvent dans l'acte posé, – et cela parce qu'elles ont leur point de départ dans un désir, qui apporte à l'ensemble son dynamisme.

MacIntyre relie et articule la délibération et le syllogisme pratique en les situant à deux niveaux et en élargissant leur arrière-plan commun<sup>219</sup>. La délibération porte toujours sur un plan plus élevé que le syllogisme pratique, – et même sur le plan le plus élevé et englobant qui soit, à savoir sur le *télos* dans ce qu'il a de plus complet, mais ce n'est pas elle,

---

<sup>218</sup> *QJR*, p. 140. – «La description de la justice au livre V de l'*Éthique à Nicomaque* indique clairement que sans justice, nos jugements et nos actions envers les autres ne pourraient pas être informés par un principe droit, c'est-à-dire par un principe justifiable en raison, généralement ou en des occasions particulières. Sans justice, il serait impossible d'accomplir ses devoirs correctement à l'intérieur de la *polis*, que l'on occupe les charges publiques, que l'on soit gouvernant ou gouverné.» (*QJR*, p. 149)

<sup>219</sup> *QJR*., p. 141.

la délibération, qui l'établit<sup>220</sup>. Elle présuppose donc que dans une autre recherche on soit arrivé à ce *télos* intermédiaire ou final; des démarches d'*epagôgè* permettent de partir du particulier pour remonter vers l'universel, et des démarches de dialectique permettent d'établir et de défendre comme *télos* tel bien, telle conception du bien, tel ensemble hiérarchisé<sup>221</sup>. En possession de ce *télos*, qui est son *archè*, son point de départ, la délibération cherche par déduction et analyse à voir quels sont les biens qui conduisent à ce *télos* ou en sont les parties constitutives, et quels sont les moyens qui sont le plus appropriés à leur atteinte<sup>222</sup>. Ce faisant, la délibération construit ce qui sera, à son terme, la prémisse introductive du syllogisme pratique<sup>223</sup>.

À la prémisse introductive fournie par la délibération (position reconnue comme étant celle de Cooper<sup>224</sup>) s'ajoutera ensuite la saisie du particulier, ou prémisse seconde, comme étant un cas d'application. Bref, il n'y aurait pas de syllogisme pratique si celui-ci n'était pas précédé d'une délibération portant sur plus vaste que lui et lui fournissant son

---

<sup>220</sup> «Aristote dit que la délibération ne porte pas sur les fins, mais il pense bien sûr que nous raisonnons de manière non délibérative sur les fins et sur la fin première qu'est l'*archè*. Ce n'est que dans la mesure où un tel raisonnement a fourni une conception de l'*archè* fondée rationnellement que nous pouvons nous engager dans la tâche de la délibération avec une confiance rationnelle. De là vient que la conception d'un Souverain Bien unique bien qu'éventuellement complexe, est capital pour la conception aristotélicienne de la rationalité pratique.» (*QJQR*, p. 144. )

<sup>221</sup> «La nature de l'*archè* est bien entendu établie par les investigations théoriques de la dialectique – y compris l'*epagôgè* issue de l'expérience du jugement *phronétique* – et non de la délibération. Dans la délibération, l'agent raisonne à partir de l'*archè* pour déterminer les moyens qui doivent être adoptés dans sa poursuite.» (*QJQR*, p. 146)

<sup>222</sup> MacIntyre ne le dit pas, mais il est permis de voir comment cela se traduit dans l'*Éthique à Nicomaque*. Nous trouvons l'établissement de l'*archè* dans le livre I, où Aristote nous donne une formule générale et inclusive du Souverain Bien (chapitre 9); dans les livres suivants (I,13–X,9), nous avons les analyses de la vertu, des vertus et du plaisir – qui sont les composantes du Souverain Bien– de l'amitié – qui en est le contexte. La délibération est introduite au livre X, chapitre 10, qui engage, depuis la vertu reconnue comme la clef du Souverain Bien, une recherche des moyens de son acquisition, qui implique l'éducation et la loi, et la politique.

<sup>223</sup> *QJQR*, p. 100 et 141.

<sup>224</sup> MacIntyre reconnaît qu'il suit ici Cooper. (*QJQR*, p. 146-147, 149)

point de départ, sa prémisse introductive. MacIntyre articule ainsi la délibération et le syllogisme pratique comme s'ils se situaient théoriquement l'un à la suite de l'autre, en allant du plus fondamental au plus particulier.

Reprenons les choses depuis leur point de départ. Deux mouvements s'insèrent ainsi dans l'agir rationnel: le premier est d'ordre ascendant, il cherche quel est le *télos* et le *télos* de l'ensemble d'une vie; le deuxième est d'ordre descendant, il va du *télos* à sa réalisation concrète<sup>225</sup>. C'est dans ce mouvement-ci que se rencontrent et s'articulent la délibération et le syllogisme pratique; le raisonnement pratique, qui serait le plus complet possible en partant du *télos* final, n'est cependant pas à reconstruire à chaque occasion, surtout dans les délibérations de tous les jours<sup>226</sup>. Ajoutons qu'une rationalité plus forte se donnera le contexte d'ensemble le plus complet, où les biens seront hiérarchisés dans un ensemble.

Pour les modernes, qui reconnaissent la multiplicité et l'hétérogénéité des biens, leur mise en ordre dans une organisation hiérarchique, telle que la cherche Aristote, pose problème; ils n'y sont pas du tout gagnés<sup>227</sup>. La divergence vient du fait que les modernes sont portés à voir les biens et les modes de vie d'un point de vue extérieur<sup>228</sup>, alors que pour

---

<sup>225</sup> *QJQR*, p. 136.

<sup>226</sup> *QJQR*, p. 146. – «... l'important dans l'action rationnelle est non pas le fait d'avoir délibéré immédiatement avant de s'engager dans une action particulière sous la forme de l'énonciation d'un syllogisme pratique, mais le fait d'agir comme l'aurait fait quelqu'un qui aurait ainsi délibéré *et* le fait d'être capable de fournir une réponse juste à la question: pourquoi avez-vous agi ainsi? en citant le syllogisme pratique et la délibération adéquats, même si on ne les a pas explicités en telle ou telle occasion. Mais il va de soi que pour cela, il faut avoir souvent délibéré explicitement et accompli les tâches nécessaires à la construction d'un syllogisme pratique.» (*QJQR*, p. 142)

<sup>227</sup> Charles Taylor, «Justice After Virtue», dans *After MacIntyre*, p. 25.

<sup>228</sup> Russel Hittinger profite de cette distinction pour formuler un jugement sévère contre la conception moderne de la rationalité pratique: «We can admit that modern paradigms of practical reason, which conceive of agents as standing outside of experience and traditions, equipped only with rules, represent a terribly impoverished view of practical reason.» («After MacIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics and Eudaimonia», *International Philosophical Quarterly*, vol. 29, 1989, p. 455.)

Aristote ils sont saisis à l'intérieur du contexte social, celui de la *polis*, qui est le milieu nécessaire pour l'accomplissement de la vocation spécifique de l'être humain, «le seul où la rationalité puisse s'exercer<sup>229</sup>.» Il en serait de même pour quelqu'un qui se situerait en dehors de toute communauté scientifique: il ne supposerait pas qu'il y aurait un modèle explicatif unique, toujours vrai pour tel ou tel domaine<sup>230</sup>.

Quant à la deuxième originalité de MacIntyre, dans les pages qu'il consacre à la rationalité pratique chez Aristote, elle se trouve dans la place de premier plan qu'il accorde au syllogisme pratique. Le syllogisme pratique n'est certes pas absent des textes d'Aristote mais il n'y reçoit pas un traitement aussi privilégié que lui accorde MacIntyre.

Selon Aristote, la délibération et la *phronèsis* portent toutes deux sur les moyens<sup>231</sup>. On peut penser que la délibération représente la démarche, une et complexe, et que la *phronèsis* est la vertu de l'intelligence pratique qui fait cette démarche et qui met en jeu plus d'une compétence. La délibération est présentée au livre III de l'*EN* et elle apparaît au livre VI<sup>232</sup>. Mais le syllogisme pratique, lui, n'est mentionné qu'aux livres VI et VII<sup>233</sup>. Quand on reconnaît l'appartenance première des livres dits communs (*EN* V, VI et VII) à l'*Éthique à Eudème* et qu'on reconnaît l'antériorité de celle-ci par rapport à l'*Éthique à Nicomaque*, on peut penser que le syllogisme pratique représente un schéma pratique plus ancien que le schéma en termes de moyens pour une fin, qui se trouve dans l'analyse de la délibération<sup>234</sup>.

---

<sup>229</sup> *QJQR*, p. 145.

<sup>230</sup> *QJQR*, p. 145.

<sup>231</sup> *EN*, III, 5, 1112b11-12 et 33-34; VI, 13, 1144a8-9, 20-22 et 1145a5-6.

<sup>232</sup> *EN*, III, 5, 1128b11-20 et VI, 10, 1142b22-28.

<sup>233</sup> *EN*, VI 9, 1142a20-23 et 13 1144a31-34. Et aussi VII, 5, 1146b35-1147a7.25 et ss.

<sup>234</sup> Voir en ce sens P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. Paris, P.U.F., 1963, p. 139-141. — «... le concept de la *proairesis* entendue comme siège de l'imputabilité, qui caractérise les exposés du

Pour MacIntyre, la conclusion du syllogisme pratique n'est pas une proposition portant sur ce qui doit être fait ou posé (position défendue par Kenny)<sup>235</sup>, mais l'action elle-même<sup>236</sup>. À la différence du syllogisme théorique, le syllogisme pratique est traversée du désir d'un bien et de son dynamisme; il vise non pas un progrès au plan de la pensée et de la connaissance, mais un agir circonstancié qui permet de réaliser ce bien. Il faut convenir sans réticence que tel est son terme. Mais serait-il encore précédé d'une proposition (conclusion intermédiaire) disant ce qui s'impose, le lien avec l'action concrète et le passage à celle-ci seraient directs et immédiats<sup>237</sup>.

MacIntyre se dissocie cependant de Cooper dans l'interprétation que celui-ci donne du syllogisme pratique quant à sa portée réelle ou à son utilité. Apporte-t-il vraiment quelque chose, est-il nécessaire? N'est-il pas, selon le commentateur qu'une simple *façon de parler*, «qu'une représentation des étapes par lesquelles passe l'agent pour produire une

---

livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et, à un moindre degré, du livre II de l'*Éthique à Eudème*, appartient à un fonds de pensée socratique et platonicien dont Aristote s'affranchit, au contraire, au livre III de l'*Éthique à Nicomaque* [...] pour revenir au sens étymologique et, en réalité, proprement aristotélien de «choix des moyens». D'autre part, la description de l'action en termes de causalité formelle reste assez proche du platonisme pour que l'on puisse, à l'inverse, reconnaître dans l'analyse de l'action en termes de fin et de moyens un apport plus originairement aristotélien» (P. Aubenque, *op. cit.*, p. 141).

<sup>235</sup> «Antony Kenny a défendu l'idée que la conclusion d'un syllogisme pratique est une décision d'agir, non une action» (QJQR., p. 150; Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 142-143)

<sup>236</sup> «La délibération est le processus de raisonnement qui fournit les prémisses du syllogisme pratique. Le syllogisme pratique solide est le facteur déclencheur précédant immédiatement l'action rationnelle. La présente conception d'Aristote suscite bien sûr celle de John M. Cooper.» (QJQR., p. 146; Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Massachusetts, 1975, p. 56-57)

<sup>237</sup> MacIntyre défend sa position à partir de ce qui est propre aux animaux rationnels, à savoir «le jugement qui informe le désir et le jugement de la perception» (QJQR, p. 150), et non le seul désir et la seule perception, qu'ont aussi les animaux non rationnels. Il appuie encore sa position sur «le parallèle explicite entre l'énonciation d'un syllogisme théorique et l'accomplissement d'un syllogisme pratique» (*Des parties des animaux* 701a8-13). Si l'agent est empêché de poser l'action, il peut toujours tirer une conclusion sur la forme d'une décision, alors valable pour un autre agent; mais ce sera la conclusion d'un syllogisme théorique en matière pratique, et non un syllogisme pratique (QJQR, p. 151).

action, et non un raisonnement produit par l'agent lui-même<sup>238</sup>.» Mieux encore, qu'une manière de rendre compte après coup ou de justifier et de défendre l'action posée. Est-ce que la saisie intuitive d'une situation comme réalisant cela même qui a été délibéré (ou comme soumise à une règle, dont elle est un cas d'application) n'est pas déjà complète en elle-même et porteuse d'un jugement implicite que l'action est à poser? La mise en syllogisme est-elle nécessaire<sup>239</sup>?

Toujours à propos du syllogisme pratique, MacIntyre souligne deux points sur lesquels les modernes s'opposent à Aristote. Le premier, c'est qu'on arrive au terme du raisonnement à un seul bien, qui est l'action posée elle-même, quand la rationalité pratique a été correctement menée à partir de jugements vrais. Pour les modernes, il est toujours possible qu'on soit hésitant, qu'on conçoive qu'il y a un autre bien à poursuivre ou une autre manière de voir les choses, sans cesser pour cela d'être un agent rationnel. C'est pourquoi ils vont faire intervenir une étape supplémentaire de décision entre ce qui pousse à l'action et l'action elle-même. À la source de cette divergence, c'est la forme de vie rationnelle qui n'est pas chez les modernes la même que chez Aristote. Pour lui, la pratique de la vie rationnelle se fait dans un contexte social unifié, où les divers biens sont hiérarchisés et où les rôles des agents sont structurés. La *polis*, étant ce lieu englobant des activités

---

<sup>238</sup> *QJQR*, p. 149. – Cooper, *op. cit.*, p. 51-55. Cooper ajoute une deuxième hypothèse pour expliquer l'emploi analogique du syllogisme dans la rationalité pratique chez Aristote: le syllogisme comporte une nécessité qui découle des prémisses, tout comme il y a une nécessité d'action lorsque sont réunies un désir fort d'une chose et une perception de sa présence effective (p. 55).

<sup>239</sup> «... le syllogisme pratique est seulement la reconstruction abstraite de l'acte terminal de décision; mais il laisse de côté le moment essentiel, qui est la délibération.» (*QJQR*, p. 139-140) – «... si, une fois reconnu le particulier, l'universel s'y applique nécessairement, il faut reconnaître le particulier: ce qui se déduit syllogistiquement, c'est la *propriété* du particulier d'être désirable, mais non l'*existence* du particulier. Le difficile n'est pas de savoir qu'il faut être courageux ni de décider que ce qui a été reconnu comme courageux doit être accompli. Mais où est le courage *hic et nunc*? Est-il dans la bravade ou dans le sang-froid? Dans l'aventure ou dans l'abstention? Dans le combat sans espoir ou dans la fuite qui ménage l'avenir? (*QJQR*, p. 141-142)

hiérarchisées et des rôles structurées, est le lieu de la rationalité<sup>240</sup>. L'exemple d'un sport (le hockey) où il y a une pratique qui s'organise en un tout, avec des rôles structurés pour les uns et les autres, sert ici d'analogie: dans un contexte particulier, telle action est le seul bien qui s'impose à tel agent qui se veut rationnel<sup>241</sup>.

De cette conception de la *polis* et de la rationalité qui s'y exerce correctement, il découle qu'il ne peut y avoir de dilemme ou de biens égaux et incompatibles dans la perspective d'Aristote; s'il y avait dilemme, c'est que l'agent aurait eu des fausses conceptions ou aurait fait des erreurs d'interprétation dans l'exercice de la rationalité<sup>242</sup>. Ce n'est pas la perspective des modernes: le fait que chez eux les biens ne sont pas hiérarchisés et les rôles structurés à l'intérieur d'un cadre unique rend compte que des dilemmes peuvent survenir.

MacIntyre ajoute qu'il serait paradoxal qu'on trouve dans les écrits d'Aristote un vrai dilemme. Il a en tête les deux finalités qui sont présentes dans *l'Éthique à Nicomaque* et qui constitueraient un tel dilemme d'après certains commentateurs. Mais non pour MacIntyre, qui s'emploie à subordonner la vie de la vertu morale et politique à la vie de l'investigation

---

<sup>240</sup> «C'est [...] seulement à l'intérieur de ces formes d'activités systématiques où les biens sont ordonnés sans ambiguïté et où les individus occupent des rôles bien définis, que peuvent être incarnés les critères de l'action rationnelle orientée vers le bien et le Souverain Bien. Être un individu rationnel signifie participer à une forme de vie sociale de cette nature et se conformer, autant qu'il est possible, à ces critères. C'est parce que et dans la mesure où la *polis* est un lieu d'activités systématiques de cette nature qu'elle est le lieu de la rationalité. Et c'est parce qu'Aristote pensait que seule la *polis* pouvait intégrer les diverses activités systématiques des êtres humains en une forme d'activité générale dans laquelle la réalisation de chaque type de bien recevrait son dû qu'il pensait aussi que *seule* une *polis* pouvait fournir ce lieu.» (*QJQR*, p. 153)

<sup>241</sup> Pour Julia Annas, il est injustifié de faire des analogies entre les pratiques sportives et les vertus. Le sport ne peut servir de modèle à la vertu, car les activités sportives sont essentiellement structurées par des idées de compétition et de violence. Voir «Virtue as a Skill», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3, 1995, p. 230.

<sup>242</sup> *QJQR*, p. 154.

contemplative:<sup>243</sup> «C'est pourquoi les deux modes de vie doivent être conjugués dans la vie générale de la polis, qui doit elle-même être comprise, dans cette perspective, comme existant pour ce qui dans les être humains les rapproche de la divinité<sup>244</sup>.»

Voilà qui est vite dit et qui écarte sans autre examen une impasse majeure, reconnue par une majorité de commentateurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*. Comment relier entre elles les vie morale-politique et contemplative-divine, et comment les unifier dans un ensemble qui les respecte? Ou bien la pratique des vertus est subordonnée à la contemplation, ou bien elle lui est juxtaposée; dans un cas, elle perd son caractère (absolu) d'être voulue pour elle-même, comme Aristote le répète dans l'étude des vertus; dans l'autre cas, l'*Éthique* manque d'unité. Quoi qu'il en soit des pistes explorées par l'un et l'autre commentateurs, il faut remarquer que dans les perspectives du livre X, chapitre 9, l'intégration harmonieuse des vies, de la pratique des vertus et de la contemplation, n'est pas possible. Et l'obstacle fondamental, c'est la psychologie sous-jacente de ce chapitre, qui n'est pas celle de la composition hylémorphique du *De Anima* et qui remonte à un stade antérieur à la psychologie du reste de l'*Éthique*: à l'intérieur de l'âme, il y a opposition entre celle-ci considérée dans sa pureté – et pouvant exercer son activité propre à part du corps–, et l'âme envisagée dans son lien avec le corps<sup>245</sup>.

\* \* \*

Ce deuxième chapitre portait sur la vertu d'après MacIntyre. Dans une première section, les pratiques, l'ordre narratif d'une vie et l'insertion dans une tradition morale situaient la vertu dans une nouvelle téléologie, dite sociale. Ces trois unités croissantes de

---

<sup>243</sup> Voir précédemment, p. 20 et note 60.

<sup>244</sup> *QJQR*, p. 155.

<sup>245</sup> Voir G. Verbeke, «L'évolution de la psychologie d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, 1948, p. 343-345, et «L'idéal de la perfection...», *Miscellanea Giovanni Galbati*, p. 87-91; Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque .., commentaire* (1<sup>re</sup> édition), p. 893-896, et 874-876.

sens constituent l'arrière-plan conceptuel pour comprendre et définir aujourd'hui la vertu. Nous pouvons reconnaître là l'apport le plus grand et le plus original de notre philosophe. Dans la seconde section, l'exposé apportait un complément nécessaire sur l'agir vertueux. Il reprenait dans ses grandes lignes les positions aristotéliennes mais non sans marquer d'un accent particulier le lien entre l'agir vertueux et la *polis*, et non sans joindre à l'ensemble des développements majeurs sur la rationalité (délibération et syllogisme pratique).

Comme lieu premier de la pensée de MacIntyre, nous avons successivement *Après la vertu* et *Quelle justice? Quelle rationalité?* Il nous reste maintenant à évaluer cette rencontre entre l'apport original de MacIntyre et l'emprunt qui est fait à Aristote.

## CONCLUSION

### Appréciation critique

Rappelons d'un mot l'ensemble de la démarche de MacIntyre avant de développer quelques éléments d'appréciation.

Dès les premières pages d'*Après la vertu* nous lisons une critique virulente sur l'état actuel de la théorie morale et nous comprenons l'urgence d'une nouvelle réflexion philosophique. Celle que MacIntyre nous donne par la suite semble à première vue s'organiser autour d'une critique des Modernes; si celle-ci demeure présente en arrière-plan – comme par excellence la figure d'un contraire –<sup>246</sup> le philosophe écossais va bien au-delà de la critique et il élabore une vision originale de la morale et de la vertu qui renferme des éléments très intéressants. MacIntyre oppose aux morales issues de la Modernité le schéma de la tradition dite classique: il est constitué de trois éléments essentiels et interreliés – l'homme dans son état actuel, l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *télos* (ou s'il réalisait sa nature essentielle), et l'éthique (la vertu) comme passage d'un état à l'autre. C'est précisément pour avoir mis de côté l'un de ces éléments, le *télos* de l'être humain, que ces morales ont échoué à refonder un univers moral cohérent. Ce constat est amplement développé dans la partie critique de l'oeuvre de MacIntyre, que nous n'avons pas reprise. Si ce schéma est emprunté d'Aristote, il appartient à une tradition dont le Philosophe est sans doute le plus illustre représentant mais qui ne se limite pas à lui seul.

---

<sup>246</sup> MacIntyre dit explicitement que «l'opposition morale essentielle se situe [...] bien finalement entre l'individualisme libéral, dans une quelconque version, et la tradition aristotélicienne, sous une forme ou sous une autre». (*AV*, p. 252)

La richesse de pensée chez MacIntyre s'affirme d'abord dans la démarche historique. Dans les multiples courants<sup>247</sup> que MacIntyre a pu défendre ou explorer dans sa carrière, l'approche historique demeure centrale dans ses réflexions philosophiques. Bien plus qu'une simple manière de raconter l'évolution d'un concept ou d'un phénomène, l'histoire est une réelle source de compréhension. MacIntyre nous en fournit la preuve, en retraçant les différentes étapes du développement historique de la tradition morale dite classique. Il en situe, d'abord, l'origine dans les sociétés héroïques: selon la morale héroïque, l'identité de l'homme est celle de son rôle dans un groupe social où les rôles et statuts sont bien déterminés et illustrés dans des excellences. MacIntyre, ensuite, repère dans l'Athènes classique l'un des tournants de cette tradition, parallèle à la situation de l'homme qui évolue et qui n'est plus définie par le rôle tenu: si les excellences sont conçues et exercées dans le cadre de la *polis*, l'être humain, dont le paradigme n'est plus celui du guerrier mais désormais celui de l'honnête homme, est capable de distance et de critique. Cette même période voit se confronter quatre conceptions de la vertu et des vertus, qui sont pour MacIntyre autant de variations d'une même tradition. Enfin, le Moyen Âge, s'il retrouve Aristote, voit son éthique et ses vertus fluctuer selon les contextes politiques et les auteurs. D'autant plus que les sociétés médiévales sont des sociétés en transition: elles sortent à peine des âges héroïques et elles commencent à entrer dans un univers chrétien. Selon MacIntyre, la réussite exceptionnelle du Moyen Âge sera finalement «le rattachement de la perspective historique biblique avec le traitement aristotélicien des vertus<sup>248</sup>.»

Le parcours historique de MacIntyre ne fait certainement pas l'unanimité des connaisseurs: l'un nuancerait ou contredirait l'un de ses énoncés, l'autre lui ajouterait un

---

<sup>247</sup> L'évolution de la pensée de MacIntyre est marquée par de multiples courants philosophiques. Dans les ouvrages *The unconscious: A Conceptual Analysis, Marxism and Christianity, Après la vertu, Quelle justice? Quelle rationalité?, Three Rival Versions of Moral Enquiry*, il s'intéresse successivement à la psychanalyse, au marxisme, à la religion chrétienne, aux traditions aristotélicienne, thomiste et augustinienne.

<sup>248</sup> *AV*, p. 175.

développement qui lui paraîtrait nécessaire<sup>249</sup>. C'est le risque de toute entreprise d'histoire, et en proportion de ce qu'elle parcourt dans ses larges traits, d'être partielle et partiale: MacIntyre le reconnaît lui-même. Son interprétation d'Aristote ne recueillerait pas, non plus, l'approbation unanime des spécialistes<sup>250</sup>. Faut-il dire que nombre de textes et de positions d'Aristote prêtent à discussion et peuvent être compris différemment par ces mêmes spécialistes? La lecture que MacIntyre propose d'Aristote est assez classique et peut être défendue, même si certaines positions sont, chez lui, plus accentuées que dans leur source, notamment en ce qui concerne le rôle de la *polis*. On peut toutefois souligner à la défense de MacIntyre que ce dernier a le constant souci de nous dire comment il se rattache à Aristote, ce qu'il en retient et ce qu'il en corrige, en se situant dans une tradition vivante, qui se déploie non dans une simple répétition mais dans la discussion et dans la reformulation.

MacIntyre retient de sa description historique des leçons. Le concept de vertu est pour lui toujours second, il est défini «en fonction de l'exposé de certains traits de la vie sociale et morale, accepté au préalable<sup>251</sup>.» Plus précisément, le concept de vertu trouve son lieu d'expression dans une *polis*, dans une communauté qui s'entend sur le bien, sur les biens et leur hiérarchie, sur la participation et le mérite des uns et des autres. Chaque époque développe une conception de la vie et du bien pour l'homme, et celle-ci trouve dans une forme narrative son expression privilégiée (récit épique, drame, récit de voyage). MacIntyre retient encore, ici contre Aristote, que les conflits ne peuvent être totalement écartés et qu'ils font partie de notre condition humaine et politique. Tout comme Platon, Aristote croyait que l'harmonie était possible et qu'elle était assurée, chez les individus, par la bonne formation du caractère, et, dans la *polis*, par l'établissement de lois justes. Par contre, les dramaturges

---

<sup>249</sup> Voir par exemple la *Postface à la seconde édition*, p. 257 et ss.

<sup>250</sup> «L'exposé que j'ai donné diffère sur bien des points, dont certains essentiels, des autres interprétations et appropriations des positions morales d'Aristote.» (*AV*, p. 253)

<sup>251</sup> *AV*, p. 182.

grecs insistaient sur la présence des conflits, liés à des idéaux et à des devoirs qui s'opposaient, ainsi qu'à la multiplicité des biens et des conceptions rivales qui sollicitaient l'allégeance des humains. MacIntyre ajoute que les conflits sont source de progrès pour la tradition, en relançant la réflexion et la recherche. Ces points sont autant d'éléments qu'on retrouve ensuite dans la contribution originale de MacIntyre sur la morale et la vertu.

Notre philosophe redéfinit l'arrière-plan de la vertu, qu'il qualifie de téléologie sociale; pour lui, la biologie métaphysique d'Aristote rendait vulnérable l'exposé aristotélicien des vertus, forçant donc le philosophe moderne à chercher un fondement plus solide à l'enseignement d'Aristote. Ce nouveau soutien de la vertu se déploie selon trois stades, comme autant d'unités croissantes de sens: celui des pratiques (bien définies socialement et dans leur histoire), celui d'ordre narratif d'une vie et, enfin, celui d'une tradition morale pour définir les biens moraux. C'est surtout dans cette *téléologie* sociale que l'apport philosophique de MacIntyre se révèle; cette *téléologie* sociale offre une intégration concrète des concepts de la vertu et du bien dans un contexte contemporain. L'insertion de la vertu dans les pratiques clairement définies situe immédiatement le bien et les biens dans une perspective concrète. La narrativité vient ensuite unifier les pratiques et elle leur ajoute une dimension significative sous un angle moderne. La vie bonne est ainsi elle-même définie par la notion de quête. Enfin, la tradition est utilisée comme un concept multiforme: elle est à la fois une référence, un guide et un outil rationnel, et surtout elle complète le schéma de la téléologie sociale par son côté inclusif et enveloppant. Notons encore que les divers enchâssements donnés à la vertu s'entrecroisent: celui d'une société et d'une communauté politique, celui d'une unité narrative et d'une histoire, celui d'une tradition; ce sont pour la vertu autant de références qui lui donnent sens et qui servent à la définir.

Ce qui plaît immédiatement dans la proposition de MacIntyre sur la morale et la vertu, c'est qu'elle nous est donnée bien concrètement, à partir d'une histoire dont on voit les origines et les développements, le sens et la richesse. Ce qui plaît encore, c'est que cette

proposition ne constitue qu'un cadre et qu'elle se présente comme un dessin en pointillé. Rien n'est déterminé d'avance ou *a priori*, si ce n'est les conditions d'enchâssement et de portée qui sont nécessaires à l'entreprise morale. Nous ne partons pas d'un souverain bien déjà identifié et s'imposant d'emblée à nous, mais nous y arriverons au terme d'une quête de vie narrative. L'idéal d'une vie bonne demeure un horizon que nous allons préciser à partir de la vie elle-même, dans un va-et-vient entre cet horizon, nos pratiques et notre quête de vie. Une telle approche de la vie morale correspond à ce que de nombreux contemporains privilégient et valorisent, c'est-à-dire une éthique qui s'élabore progressivement à partir de la vie et de l'histoire d'un chacun, plutôt que plaquée sur elles de l'extérieur. Le schéma fondamental demeure implicitement présent, ses trois termes sont vraiment essentiels; ils vont toutefois se donner et se construire dans un mouvement de vie et d'histoire.

Si la proposition morale de MacIntyre est souple et séduisante, on peut en revanche se demander jusqu'à quel point elle reste fidèle à la vision aristotélicienne. Il n'est pas question d'une fidélité philologique à la pensée du Stagirite, mais bien d'une fidélité à l'esprit de la solution classique en général. Autrement dit, est-ce que le projet de MacIntyre se fonde sur une reprise ou bien sur une déformation d'un tel esprit? Ce sera l'objet de nos remarques appréciatives.

### **A. La nouvelle téléologie proposée par MacIntyre**

Notre première remarque porte sur le schéma classique hérité d'Aristote. Il est fondamental, il apparaît comme le socle de toute morale. Tout en défendant ce schéma, tout en voyant dans son oubli ou dans son rejet la cause d'échec du projet des Lumières, MacIntyre nous en propose une version renouvelée, susceptible d'être mieux accueillie aujourd'hui. Mais cette version modifie complètement ce qui est l'arrière-plan du schéma chez Aristote: dans les termes mêmes qu'emploie MacIntyre, la biologie métaphysique d'Aristote est remplacée par une téléologie sociale. Ce qui donnait chez Aristote le *télos* de la vie bonne est maintenant cherché chez MacIntyre dans l'organisation d'une société; le

concept de nature humaine achevée et accomplie est remplacé par celui des rôles bien remplis que l'être humain peut tenir comme membre de cette société. Ici et là il y a toujours un *télos* et un *télos* fonctionnel, permettant de juger l'action bonne comme étant celle qui conduit à ce *télos* ou qui l'exprime, et inversement pour l'action jugée mauvaise. Pour MacIntyre l'essentiel n'est-il pas ainsi sauvé? Et la voie n'est-elle pas ouverte à une modernisation de la tradition aristotélicienne?

Cette substitution représente toutefois une opération très délicate, qui aura ses répercussions en modifiant l'arrière-plan de la vertu elle-même. Ce faisant, MacIntyre ne vient-il pas ébranler ce qu'il avait précédemment défendu? Et pourquoi cette substitution, et comment est-elle justifiée? Par ailleurs peut-on facilement rejeter l'assise qu'Aristote nous donne et continuer de se réclamer de sa tradition morale? Ne fallait-il pas plutôt corriger cette assise, si besoin en est, et y introduire, comme un complément possible, ce que donnent les formes d'organisation sociale, avec les rôles qui leur sont liés? Voilà autant de questions qui méritent d'être soulevées et auxquelles nous essayerons d'apporter une réponse.

### 1) *Pourquoi le rejet de la biologie métaphysique?*

Pourquoi ce rejet? Pourquoi faut-il remplacer la biologie métaphysique? Pour MacIntyre, «tout exposé téléologique adéquat doit [...] nous fournir un exposé clair et défendable du *telos*; et tout exposé aristotélicien adéquat doit fournir un exposé téléologique qui puisse remplacer la biologie métaphysique d'Aristote<sup>252</sup>. En aucun lieu MacIntyre ne nous en donne les raisons qui le motivent ce remplacement, si ce n'est que la téléologie biologique<sup>253</sup> rendait vulnérable l'exposé aristotélicien des vertus. Mais comment le rendait-il attaquant? Ici, nous devenons supposer, car malheureusement rien n'est écrit sur ce point

---

<sup>252</sup> *AV*, p. 158

<sup>253</sup> À la page 191 d'*Après la vertu*, l'équivalence est faite entre la biologie métaphysique et la téléologie biologique.

de toute première importance. Ce qui n'aide pas à élaborer une réponse, c'est que la biologie métaphysique elle-même n'est pas définie: on ne sait pas ce que MacIntyre met sous cette expression. Il est probable qu'il conçoive que le biologique soit chez Aristote la base sur laquelle se construit ce qui est spécifiquement humain. Dans ce sens, on peut lire dans *Quelle justice? Quelle rationalité?*:

Son univers (celui d'Aristote) est structuré de manière hiérarchique [...] et chaque niveau de la hiérarchie fournit la matière dans laquelle et à travers laquelle les formes de niveau supérieur s'incarnent et se parachèvent. Le physique fournit la matière de la formation biologique, et le biologique la matière de la formation humaine. Les causes efficiente et matérielle sont subordonnées aux causes finale et formelle<sup>254</sup>.

Et plus particulièrement, d'après le contexte, la biologie métaphysique pourrait désigner «le concept d'*homme* comme doté d'une nature essentielle et d'une fonction ou but essentiel<sup>255</sup>.» Mais peut-on écarter cette nature essentielle? Dans *A Short History*, MacIntyre déclare que si l'argument d'Aristote sur la fonction de l'homme et sa détermination s'appuie sur une conception cosmologique, il en est cependant peu affecté («very little in Aristotle's argument is affected by this»), car la définition du bien est liée au comportement rationnel<sup>256</sup>. Dans *Three Rival Versions*, MacIntyre revient sur le lien entre ce qu'est un être et ce qu'est le bien pour lui en tant qu'être de telle ou de telle espèce: «For an Aristotelian, whether Thomist or otherwise, what is good or best for anyone or anything is so in virtue

---

<sup>254</sup> *QJR*, p. 109.

<sup>255</sup> *AV*, p. 58. — Dans ce passage, il est dit que les versions grecque ou médiévale de la tradition classique aristotélicienne utilisent au moins un concept fonctionnel central comme base de leurs raisonnements moraux. Ce concept c'est «le concept d'*homme* comme doté d'une nature essentielle et d'une fonction ou but essentiel». Puis MacIntyre ajoute que «l'usage d'"homme" comme concept fonctionnel est bien antérieur à Aristote et à sa biologie métaphysique»; il renvoie à l'homme comme doté de rôles. Alors n'est-ce pas le concept d'homme comme doté d'une nature essentielle et d'une fonction qui est lié à la biologie métaphysique d'Aristote?

<sup>256</sup> «For when he proceeds to his definition of the good, he depends only on the view that rational behavior is the characteristic exercise of human beings, in the light of which any characteristically human good has to be defined.» (*SHE*, p. 63)

of its being of a certain kind, with its own essential nature and that which peculiarly belongs to the flourishing of beings of that kind<sup>257</sup>.»

Selon MacIntyre la biologie d'Aristote est indéfendable aujourd'hui; elle est dépassée, «nous avons toutes les raisons de rejeter la biologie et la physique d'Aristote<sup>258</sup>.» D'où le réflexe de rejeter en même temps ce qui chez Aristote semble s'y appuyer. Plus immédiatement, la définition de l'*ergon* (*EN I*, chap. 6) de l'homme ne peut que heurter un esprit scientifique. Cette définition se fait à partir de ce qui est spécifique dans la nature humaine, à partir de ce qui lui est propre et qui finalise ses autres éléments constitutants. Pour un moderne imbu de science portant sur les phénomènes, n'est-ce pas là un préjugé, par surcroît celui d'une vieille philosophie?

Par ailleurs, l'histoire conduit à découvrir qu'il y a, dans les formes de société et dans les rôles qui leur sont associés, une vision téléologique. L'enquête le démontre. N'est-ce pas là une meilleure base qui, dans l'esprit de MacIntyre, sauverait le schéma classique? Une base qui serait plus acceptable pour la conscience contemporaine.

L'usage d'«homme» comme concept fonctionnel est bien antérieur à Aristote et à sa biologie métaphysique. Il s'enracine dans les formes de vie sociale qu'expérimentent les théoriciens de la tradition classique. Selon cette tradition, être un homme consiste à tenir un ensemble de rôles dont chacun a son intérêt et son but: membre d'une famille, citoyen, soldat, philosophe, serviteur de Dieu. C'est seulement quand l'homme est conçu comme individu indépendamment de tous les rôles qu'«homme» cesse

---

<sup>257</sup> *TRV*, p. 138. Se reporter aussi aux pages 134 et 143.

<sup>258</sup> *AV*, p. 174. — «La première (question) se rapporte à la façon dont la téléologie d'Aristote présuppose sa biologie métaphysique. Si nous rejetons cette biologie, comme nous devons le faire, est-il possible de préserver la téléologie?» (*AV*, p. 158) — «... l'homme sans culture est un mythe. Notre nature biologique place assurément des contraintes sur toute possibilité culturelle, mais l'homme qui n'a qu'une nature biologique est une créature dont nous ne savons rien.» (*AV*, p. 156)

d'être un concept fonctionnel<sup>259</sup>.

## 2) *Peut-on écarter la biologie métaphysique?*

Mais une nouvelle question surgit aussitôt: peut-on facilement écarter la biologie métaphysique d'Aristote et conserver l'idée d'une nature humaine ayant son *télos* et définissant son bien? L'idée même que toute nature est un principe d'être qui oriente le vivant vers son achèvement et sa fin peut difficilement être écartée; le monde des vivants n'en fournit-il pas l'illustration? Sur ce point Aristote demeure près de l'observation. Et ce qui vaut pour toute nature vaut également pour l'être humain: une partie en lui est programmée, une autre est simplement orientée et laisse place à une éducation et à des choix.

Par ailleurs, ce qu'Aristote dit de l'être humain est commun et fondamental. Qui peut nier que l'être humain a en propre la rationalité, qu'il est doué de la parole et de sentiments moraux? Mais peut-on retenir cette base commune et fondamentale et la détacher de ce qu'Aristote dit de l'*ergon* de l'homme, de sa nature? Et si on le fait, peut-on alors demeurer dans la tradition aristotélicienne? MacIntyre semble le penser, mais il est difficile de le suivre ici: «si cette téléologie sociale peut remplacer la téléologie biologique comme soutien de la conception générale des vertus par Aristote, on peut considérer que ces divergences recommandent plutôt l'adoption d'un point de vue généralement aristotélicien<sup>260</sup>.

Il serait utile ici de relire la défense d'Aristote qui a été faite chez des spécialistes, notamment par Jennifer Whiting<sup>261</sup>. Pour Aristote il y a un lien incontestable chez une

---

<sup>259</sup> *AV*, p. 58. – «Une des caractéristiques apparues clairement dans la discussion (entre théories rivales) est la suivante pour appliquer le concept de vertu, celui-ci doit être défini et expliqué en fonction de l'exposé de certains traits de la vie sociale et morale, accepté au préalable.» (*AV*, p. 182)

<sup>260</sup> *AV*, p. 191

<sup>261</sup> «Aristotle's Function Argument: A Defense», *Ancient Philosophy*, 1988, pp. 33-48. L'auteure étudie les objections faites à Aristote autour de deux passages: «the move from (a) what it is to be a *man* (of the function of a man) to (b) what it is to be a *good man*; and second, the move from (b)

espèce de vivants entre leurs caractéristiques constitutives et ce qui est bon pour eux (comme d'être en santé), et cela au titre de leur appartenance essentielle à cette espèce, mais non au titre d'intérêts ou de choix particuliers des uns et des autres<sup>262</sup>. Les sciences de la vie le manifestent, et le cas de l'être humain est inclus dans la loi générale du *eu zèn*. Si bien que le lien fait entre la constitution d'un être et ce qui est bon pour lui au titre de cette constitution représente un point de vue normatif<sup>263</sup>.

### 3) *Plutôt corriger et enrichir*

Plutôt que d'écarter, ne fallait-il pas plutôt corriger et enrichir ce qu'on entend par la biologie métaphysique (ou la téléologie biologique)? De fait, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, la rationalité et la vie bonne sont chez Aristote l'*ergon* de l'homme, sa tâche telle que vue à partir de sa nature; cette rationalité et cette vie bonne peuvent être redéfinies à partir d'une anthropologie plus adéquate, mettant au même niveau que le *logos* une affectivité spirituelle, si bien que la polarisation finale vers la vie contemplative, qui est le résultat d'un intellectualisme chez Aristote, peut être écartée. Et que serait cette rationalité au plan de l'agir et de la vie sinon une ouverture aux valeurs et

---

what it is to be a *good man* to (c) what is *good for* a man» (p. 34).

<sup>262</sup> «Aristotle might defend this claim by appeal to the claim that the psychological structures and characteristic functions of a natural kind largely determine what is healthy for members of that kind. For example, the physiological structures and characteristic activities of a plant determine that exercising the capacity for photosynthesis is constitutive of a plant's health. So if we allow that healthy functioning is *good for* an individual, then these examples may show that at least *some* things about what is good for an individual are determined simply by the kind of thing it is. These things are what I have been calling the unconditional or categorical goods associated with natural kinds. Aristotle wants to argue that just as the characteristic structures and functions of plants determine that some things are categorically good for plants, so the characteristic structures and functions of men determine that some things are categorically good for men. [...] In other words, Aristotle does not think that we can give an account of the essence or the function of a kind without introducing some notion of what is beneficial for members of that kind.» (*loc. cit.*, p. 38-39)

<sup>263</sup> Whiting rappelle le lien chez Aristote entre la cause formelle et la cause finale, puis elle ajoute, après références à l'appui: «So if we cannot identify or define the formal cause (or essence) of a thing without reference to its end or final cause, we cannot identify or define the formal cause (or essence) of a thing without introducing explicitly normative considerations.» (*loc. cit.*, p. 39)

un choix réfléchi d'elles? C'est-à-dire pour l'être humain un dépassement de sa réalité immédiate, une sortie des perspectives intéressées qui sont celles de ses passions non transformées par le logos, et une entrée dans le monde des biens vus en eux-mêmes. Tel n'est-il pas l'essentiel de l'*Éthique* d'Aristote, si nous exceptons ses derniers chapitres sur la contemplation? De plus, cette rationalité et cette vie bonne doivent normalement se vivre et se développer à l'intérieur de cultures et de traditions, et dans des formes de sociétés, auxquelles elles apporteront un contenu et une orientation. Ce que MacIntyre dit des pratiques, de l'unité narrative et des traditions n'exclut pas du tout la rationalité humaine et la vie bonne redéfinies. À leur tour, celles-ci peuvent fournir un cadre de référence et d'appréciation à ce que MacIntyre appelle la téléologie sociale.

Sans la référence à la rationalité humaine et à la vie bonne redéfinies, est-ce que la téléologie sociale laissée à elle-même est assurée de sa rectitude et se trouve exempte de toute dérive? Même si cette téléologie n'est pas statique et qu'elle peut s'enrichir des expériences heureuses et moins heureuses dont on aura tiré les leçons appropriées, peut-elle se priver de critères objectifs pour s'apprécier elle-même? En s'en remettant uniquement à cette téléologie sociale pour juger du bien et des biens, est-ce que MacIntyre ne se prive pas de toute ouverture à une dimension plus universelle et à des critères plus proprement philosophiques?

Il faut ajouter que MacIntyre reconnaît aujourd'hui que son rejet de la biologie métaphysique était une erreur: «Although there is indeed good reason to repudiate important elements in Aristotle's biology, I now judge that I was in error in supposing an ethics independent of biology to be possible<sup>264</sup>.» D'où la nécessité et la chance de re-cadrer ce qu'il

---

<sup>264</sup> *Dependent Rational Animals*, p. x. – MacIntyre nous donne deux raisons de son changement de position quant à la biologie métaphysique d'Aristote: elles touchent non la définition de l'idéal moral mais son insertion dans notre condition animale initiale et son développement à partir de celle-ci. Tout traitement, dit-il, des biens, règles et vertus, s'il se veut adéquat, doit nous indiquer comment une telle forme de vie morale est possible pour des êtres qui sont biologiquement constitués comme nous le sommes, et comment une telle forme de vie se développe à partir de notre condition animale initiale. Faute de bien saisir cette condition, en comparaison avec celle d'autres

dit de la téléologie sociale dans une vision encore plus riche et qui est plus directement aristotélicienne.

### **B. Nouveau concept de vertu ou seule nouvelle insertion?**

En liant directement la vertu aux biens et non aux règles et aux lois, MacIntyre nous présente manifestement un concept de vertu différent de celui des Modernes. Mais en le situant en regard d'une nouvelle téléologie, demeure-t-il fidèle au concept aristotélicien? Le passage de la biologie métaphysique d'Aristote à une téléologie relevant de la sociologie et de l'histoire modifie-t-il ce concept ou ne fait que lui donner une seule nouvelle insertion? Telle est la question que nous allons aborder.

#### **1) *Deux séries d'affirmations sur la vertu***

Nous trouvons chez MacIntyre deux séries d'affirmations sur la vertu qui se voient: l'une relève d'un contexte socio-politique et communautaire, l'autre d'un univers qui se donne pour universel. Quel est le lien entre ces deux séries d'affirmations? Sont-elles simplement juxtaposées? MacIntyre les intègre-t-elles de quelque manière?

Commençons par la série d'affirmations qui est propre à MacIntyre et qui exprime l'originalité de son apport. Suivant une progression dans leur enchâssement, les vertus sont définies successivement en lien avec des pratiques, avec l'unité narrative d'une vie, avec une tradition morale. Les vertus, ce sont des qualités humaines acquises «dont la possession et l'exercice tendent à permettre l'accomplissement des biens internes aux pratiques»;

---

espèces animales intelligentes, nous manquons certains caractères cruciaux de notre développement, en particulier quelle est notre vulnérabilité et quelle est notre impuissance, et conséquemment nous méconnaissions des aspects importants des vertus dans le rôle qu'elles jouent dans notre vie morale.

qualités qui «nous soutiennent dans la quête du bien, en nous permettant de triompher des dangers, et accroissent la connaissance que nous avons du bien et de nous-mêmes»; des qualités qui «trouvent leur but et leur intérêt [...] surtout dans le maintien des traditions qui donnent aux pratiques et aux vies individuelles leur contexte historique nécessaire<sup>265</sup>.» Chaque stade ultérieur, c'est-à-dire l'unité narrative d'une vie et la tradition morale, présuppose le stade qui le précède, et celui-ci se trouve «modifié et réinterprété par le suivant, dont il constitue aussi une composante essentielle<sup>266</sup>.» Enchâssements successifs de la vertu dans des unités croissantes de sens et liens entre celles-ci, telle est donc la première série d'affirmations. Ces unités ne sont pas simplement situées et introduites les premières dans la dernière: elles sont modifiées. Et sans doute ajustées<sup>267</sup>. Voilà qui est intéressant. On ne peut nier que ces trois unités réfèrent directement à une vie sociale comme arrière-plan conceptuel: est-ce que toute vertu n'est pas apprise et exercée d'abord dans une communauté particulière?

En parallèle à ces affirmations, MacIntyre avance qu'il ne restreint nullement l'exercice des vertus au contexte des pratiques (et donc logiquement au contexte de l'unité narrative d'une vie et au contexte d'une tradition morale qui, l'une et l'autre, supposent les pratiques elles-mêmes), et que son raisonnement n'implique nullement que les vertus ne s'exercent que dans les pratiques<sup>268</sup>. Il soutient en effet que des vertus telles la justice, le courage et l'honnêteté sont des composantes nécessaires de toute pratique dotée de biens

---

<sup>265</sup> *AV*, p. 186, 213 et 216. – «Les vertus sont les qualités qui permettent de triompher des maux, d'accomplir la tâche, de mener le voyage à terme.» (p. 171)

<sup>266</sup> *AV*, p. 182.

<sup>267</sup> Dans *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), Paul Ricoeur ajoute à MacIntyre, qu'il cite, les plans de vie entre les pratiques et l'unité narrative d'une vie. Entre ces unités, il marque lui aussi des liens, des va-et-vient d'ajustements, par exemple entre les idéaux qu'il faut préciser, le choix d'un plan de vie dont il faut peser avantages et inconvénients au niveau de la pratique (p. 208). Il parle aussi de l'emboîtement de leurs finalités, c'est-à-dire «l'idée d'une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humain» (210).

<sup>268</sup> *AV*, p. 182, 195.

internes, car nous «devons apprendre ce qui est dû à qui, nous devons être prêts à prendre tous les risques qui s'imposent, et nous devons écouter ce qu'on nous dit de nos défaillances et répondre avec la même exactitude». En d'autres mots, ce qui définit ces vertus, – à savoir la relation à autrui, les risques encourus dans toute action qui se développe dans le temps et la durée – se retrouve dans les pratiques et fait appel aux vertus indiquées. De plus, et cette fois en relation avec l'unité narrative d'une vie ou la quête d'une vie, les vertus «permettent de comprendre tout ce que la bonne vie pour l'homme peut être», et parmi celles-ci se trouvent «les vertus nécessaires à l'enquête philosophique sur la nature du bien<sup>269</sup>.» Ce qui nous renvoie encore à une certaine extériorité de la vertu par rapport à cette unité narrative ou quête d'une vie, puisque celle-ci l'appelle mais sans la développer. MacIntyre rappelle également que pour être complété son exposé «requiert une élaboration habile de ces distinctions et concepts qu'implique la théorie d'Aristote»: il nomme alors le volontariat, la distinction entre vertus intellectuelles et vertus du caractère, le rapport des unes et des autres aux capacités naturelles et aux passions, et la structure du raisonnement pratique<sup>270</sup>.

Comparées entre elles, les deux séries d'affirmations situent différemment la vertu et les vertus: l'une les situe directement à l'intérieur des trois unités et au service de leurs biens, l'autre à l'extérieur de ces unités, du moins dans un premier temps. De plus, les deux séries définissent différemment la vertu et les vertus, puisque dans la première série, où nous avons trois définitions, elles sont des qualités qui permettent «l'accomplissement des biens internes aux pratiques», des qualités qui «nous soutiennent dans la quête du bien», des qualités qui «trouvent leur but et leur intérêt [...] surtout dans le maintien des traditions qui donnent aux pratiques et aux vies individuelles leur contexte historique nécessaire». Alors

---

<sup>269</sup> *AV*, p. 213. – MacIntyre affirme précédemment que toute quête suppose que «le *télos* est en partie déterminé, c'est-à-dire *le bien* qui nous permettra d'ordonner les autres biens, *le bien* qui nous permettra d'étendre notre compréhension du but et des contenus des vertus, *le bien* qui nous permettra de comprendre la place de l'intégrité et de la constance dans la vie, que nous définissons initialement le type de vie qui est une quête du bien». (*AV*, p. 213)

<sup>270</sup> *AV*, p. 191.

que dans la seconde série nous trouvons les définitions habituelles de l'amitié, de la justice, du courage, de l'honnêteté, etc. D'une série d'affirmations à l'autre y a-t-il une opposition, voire une exclusion? Ou une complémentarité qui n'est pas dite ou explicitée?

## 2) *Quel lien entre ces deux séries d'affirmations sur la vertu?*

La solution la plus simple pour relier ces affirmations serait de reconnaître que MacIntyre garde le concept aristotélicien de vertu mais qu'il lui donne une insertion nouvelle, voire un nouveau rôle. Une insertion que devait ignorer Aristote, chez qui sont absents les concepts d'unité narrative d'une vie et de tradition, comme MacIntyre l'a d'ailleurs fort bien vu<sup>271</sup>. Est-ce qu'on n'aurait pas alors chez MacIntyre ce qu'il considère comme la réussite exceptionnelle du Moyen Âge: le présence d'une perspective historique et le traitement aristotélicien des vertus<sup>272</sup>? Il est indéniablement vrai, et Aristote ne l'aurait pas contesté, que toute vertu est apprise à l'intérieur d'une communauté et pratiquée dans un contexte socio-politique, et que l'on part toujours du particulier pour s'ouvrir ensuite à l'universel. Pour MacIntyre, une pratique particulière est le «théâtre des vertus», elle permet d'identifier leur intérêt et leur fonction, tout comme la tradition morale<sup>273</sup>.

Mais il y a ici plus chez MacIntyre qu'un simple enchâssement du concept aristotélicien de vertu, plus que son rattachement à une perspective historique, car les unités croissantes dans lesquelles il situe la vertu sont des unités de sens et de compréhension, et non de simples cadres plus ou moins indifférents. Le concept aristotélicien de vertu en est marqué, infléchi, parce que saisi comme au service de ces unités et de leur accomplissement ou sauvegarde. Pour Aristote, au contraire, il n'y a pour les vertus aucune autre finalité qu'elles-mêmes et l'agir dont elles sont la source: c'est là le coeur de son enseignement à

---

<sup>271</sup> *AV*, p. 143-144, 170-171.

<sup>272</sup> *AV*, p. 175.

<sup>273</sup> *AV*, p. 182, 195, 216.

leur sujet. Si les vertus sont des perfections pour le sujet, c'est qu'elles le mettent directement en lien avec divers ordres de biens, tels le plaisir, l'argent, l'honneur, autrui, l'ami – ce qui permet de recontextualiser les vertus parce ces biens se retrouvent dans toute vie; elles sont une juste perception de leur valeur et une attitude équilibrée d'amour envers ces biens. Les vertus expriment une rationalité humaine, en ceci qu'elles sortent le sujet de lui-même, de la perspective intéressée de ses passions et recherches d'avantages, et le situent dans une vue des biens en eux-mêmes; cette rationalité n'est mise en lien avec rien d'autre puisqu'elle est l'*ergon* même de l'homme. Aristote n'a de cesse dans l'étude des diverses vertus de déclarer que l'acte vertueux doit être voulu pour lui-même, pour le *kalon* qu'il est; le seul autre absolu reconnu au plan moral, c'est l'ami, qui, lui aussi, doit être aimé pour lui-même<sup>274</sup>. Dans la vision d'Aristote, l'unité d'une vie ne peut résider que dans cette rationalité, que dans son déploiement dans l'agir vertueux: elle est réalisée dans l'acquisition et la pratique des vertus, et non dans une quelconque quête qui la polariserait.

Sans doute pourra-t-on affirmer que la vertu et les vertus permettent à l'homme de triompher des maux et sollicitations qui assaillent sa vie, de mieux entrer dans l'esprit d'une pratique, de mieux se connaître, d'être mieux équipé pour la saisie et la quête de son bien, de maintenir vivante la tradition qui le porte; le fait que les vertus écartent les désordres dont les passions non ordonnées ou non transformées sont la cause immédiate, le fait encore qu'elles développent une identité personnelle et une stabilité autour d'un amour réfléchi, le fait aussi qu'elles contribuent au bien d'une société, tout cela est fort appréciable, mais ces apports ne relèvent pas de l'intentionnalité première de la vertu et de celle qui la définit. Aristote n'ignorait sûrement pas certains de ces apports de la vertu et des vertus, tant pour la collectivité que pour l'individu. Lorsqu'il traite de la justice dite légale, qui n'est cependant pas une vertu particulière mais l'obéissance à la loi qui commande les actes de

---

<sup>274</sup> Aristote n'est malheureusement pas parvenu à une intégration harmonieuse de ces deux absolus, celui de tout acte vertueux et l'ami, si bien que l'altruisme sans réserve au plan de son observation et de ses déclarations pose problème lorsqu'il s'agit d'en rendre compte: l'action amicale est-elle voulue pour son *kalon*, dont l'agent est le seul bénéficiaire, ou est-elle voulue parce qu'elle est référence du sujet à l'ami dans l'affection et le don qu'il lui offre?

vertu et défend les actes des vices qui leur sont opposés, il donne des exemples qui indiquent directement le rapport à autrui (le *pros éteron*) qui est favorisé ou blessé<sup>275</sup>; c'est d'ailleurs ce rapport qui distingue la justice dite légale de la vertu elle-même<sup>276</sup>. De l'amitié parfaite, qui est l'amitié entre gens vertueux, Aristote dit qu'elle est plaisante et utile pour eux, mais il la définit par la bienveillance réciproque entre ces gens et non par le plaisir et l'utilité procurés<sup>277</sup>. L'agir vertueux a une valeur intrinsèque, en lui-même, sur laquelle doit porter la motivation désintéressée de l'homme bon, et des effets qui profitent à autrui et à l'agent lui-même. Si cette valeur et ces effets sont associés dans un même acte, Aristote définit l'acte vertueux par sa bonté en lui-même; s'il le définissait plutôt par ses apports, il ferait de la vertu un moyen et lui donnerait une valeur instrumentale.

Rien n'empêche d'avoir une conception de la vertu qui soit plus large que celle d'Aristote, une conception qui englobe divers apports qui sont directement liés aux vertus, mais il faut reconnaître que ce n'est plus exactement le concept aristotélicien qui est alors en place. Dans la tradition vivante dans laquelle MacIntyre se situe et dans le rejet de la biologie métaphysique qui s'imposait à lui, il avait ses raisons de redéfinir la vertu comme il l'a fait en l'enchâssant dans trois unités croissantes de sens, mais nous pouvons nous demander si son concept est encore celui d'Aristote. Mais plus encore, nous pouvons regretter l'ambiguïté qui subsiste entre les emprunts majeurs à Aristote et les innovations qui lui sont jointes, faute d'avoir les clefs de leur heureuse intégration ou de les avoir bien

---

<sup>275</sup> «Ce que la loi nous prescrit, c'est d'accomplir les oeuvres du courageux, par exemple, ne pas abandonner son poste, ne pas prendre la fuite ni jeter bas les armes; celles du tempérant, par exemple, ne commettre ni adultère ni viol; celles du placide, par exemple, ne pas donner de coups, ne pas dire de paroles blessantes; et ainsi de suite pour les oeuvres des autres vertus et des autres vices; elle commande celles-là et interdit celles-ci.» (*EN*, V, 3, 1129b19-24 – traduction Gauthier-Jolif)

<sup>276</sup> «Si l'on envisage le fait qu'il y a rapport à autrui, il y a justice; si l'on envisage qu'il y a tel état du caractère, purement et simplement, il y a vertu.» (*EN*, V, 3, 1130a10-13 – traduction Gauthier-Jolif)

<sup>277</sup> *EN*, VIII, 2, 1155b33-34; 5, 1157a1-3; 7, 1158a34-35; IX, chap. 9-11 sur l'homme heureux et le besoin d'amis.

saisies<sup>278</sup>.

Cette ambiguïté est frappante lorsque nous lisons, dans des paragraphes qui se suivent, des affirmations qui semblent juxtaposées<sup>279</sup>; les unes renvoient à un ordre narratif, les autres à un ordre philosophique. D'une part, l'unité d'une vie, c'est l'unité d'une quête narrative: «Quel est le bien pour moi?», c'est la réponse que lui apporte un être humain; «Quel est le bien pour l'homme?», c'est se demander «ce qu'ont en commun les réponses à la question précédente». D'autre part, aucune quête ne peut commencer «sans une conception au moins en partie déterminée du *telos*»; définir initialement le type de vie qui est une quête du bien, c'est concevoir «le bien qui nous permettra d'ordonner les autres biens, le bien qui nous permettra d'étendre notre compréhension du but et du contenu des vertus». Et encore : d'une part, c'est dans la quête elle-même que «le but de la quête doit être finalement compris». Et d'autre part, des vertus sont nécessaires pour cette quête, notamment «les vertus nécessaires à l'enquête philosophique sur la nature du bien». Ne sommes-nous pas en présence de deux voies différentes, l'une d'ordre narratif et l'autre d'ordre philosophique?

### 3) *Le défi d'intégrer un ordre narratif et un ordre philosophique*

De toute évidence, l'accent et la primauté sont donnés à l'ordre narratif à l'intérieur d'une tradition. En aucun lieu, MacIntyre ne se prononce sur la fin et les fins de l'homme<sup>280</sup>;

---

<sup>278</sup> MacIntyre évoque pourtant la difficulté: «La conception aristotélicienne des vertus ne pourra être intégrée à la théorie du rapport entre vertus et formes narratives présente selon moi chez les auteurs épiques et tragiques que par des successeurs d'Aristote habitués par leur culture biblique à une pensée historique.» (*AV*, p. 144)

<sup>279</sup> *AV*, p. 212-213

<sup>280</sup> Voici ce que R. Sharley en dit: «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 l'homme. Et la raison en est, semble-t-il, que le contenu du *telos* de l'homme

leur détermination relève pour lui à la fois de la démarche personnelle et de la démarche commune. Confiance est ainsi faite à la quête narrative à l'intérieur d'une tradition. Ce silence de MacIntyre sur la fin et les fins de l'homme étonne beaucoup. D'autant plus qu'il a reconnu que toute quête suppose un minimum de but esquissé<sup>281</sup> et que la tradition aristotélicienne et sa variante thomiste dont il se réclame ont toujours déterminé cette fin et ces fins.

La quête narrative présente des avantages<sup>282</sup>. Elle convient au caractère de l'action humaine qui est historique et intentionnelle et qui ne se comprend qu'en lien avec une histoire plus large. De plus, le récit garde toujours un côté ouvert, incomplet, jamais clôturé, dans lequel les acteurs peuvent s'engager comme sujets responsables<sup>283</sup> et trouver à leur existence une unité intérieure<sup>284</sup>. Mais en même temps on doit reconnaître qu'une telle quête

---

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 d'une longue route qui mène au désenchantement wébérien du monde moderne.» («Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre», *Nouvelle Revue théologique*, n. 123 (2001), p. 80-81)

<sup>281</sup> «Sans conception au moins en partie déterminée du *telos*, une quête ne peut commencer.» (*AV*, p. 213)

<sup>282</sup> Voir ici les pages lumineuses de Jef Van Gerwen, «Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme?», *Revue philosophique de Louvain*, 1991, p. 135-137. Nous nous en inspirons.

<sup>283</sup> «... non seulement le récit ouvre un champ unifié de sens aux acteurs, dans lequel ils peuvent s'engager comme sujets responsables, mais il évite en même temps toute approche totalitaire de la morale. En effet, par le médium du récit, on s'oppose à toute appropriation unilatérale et totalitaire du bien commun par un parti ou une personne. Le récit historique, par opposition à la théorie spéculative, retient toujours son caractère non-défini, ouvert, incomplet L'histoire n'est jamais clôturée. Elle représente le but final de manière poétique, dans le présenter comme un objet contrôlable et complet. Par conséquent, la suite de l'histoire est imprévisible.» (Van Gerwen, *loc. cit.*, p. 136)

<sup>284</sup> «... une fois que les acteurs se sont situés dans leur tradition historique, le récit est capable de procurer une unité intérieure à leur existence, en leur offrant les éléments nécessaires pour se construire une identité sociale et personnelle. Je suis capable de me comprendre comme participant dans une histoire plus large, dès que j'ai accepté la tradition comme un héritage qui devient le mien.» (Van Gerwen, *loc. cit.*, p. 136)

narrative portée par la tradition dite classique ne s'impose pas d'emblée aux sociétés, loin de là: cette tradition n'a pas survécu, comme une tradition forte, aux bouleversements historiques et culturels à la fin de l'Antiquité et depuis la Renaissance et les Lumières<sup>285</sup>. Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'en éloignant cette tradition de ses assises philosophiques MacIntyre l'affaiblit. Si une tradition a quelque prétention à l'universel, même si elle est marquée des particularités de son histoire, de son langage et de ses convictions, c'est qu'il y a en elle une conscience de la vérité et de la justesse de ses vues, et qu'on est fondé à dire que le bien et les biens recherchés sont ceux que tout être humain doit rechercher. Ce qui nous renvoie à une vision fondamentale, philosophique en bonne partie, de l'être humain, de son accomplissement et des médiations qui lui sont nécessaires – vision qui est fondée et peut être défendue. Faute d'être bien liée à une telle vision, est-ce que la tradition selon MacIntyre ne présente pas le risque d'un particularisme? Ce qui peut caractériser cette tradition, à savoir ses démarches d'ouverture à d'autres traditions, ses recherches de réponses à des insatisfactions ou à des défis, tout cela peut sans doute l'enrichir, développer un type de rationalité, mais sans lever ce risque<sup>286</sup>.

La tradition classique est principalement aristotélicienne, mais non uniquement: MacIntyre, tout en puisant du côté d'Aristote dont il se réclame, a le souci d'équilibrer cette tradition avec l'apport de la tradition chrétienne, particulièrement dans sa variante thomiste. Mais si la tradition aristotélicienne est une tradition de la vertu et des vertus du point de vue moral<sup>287</sup>, elle est aussi une tradition philosophique: elle est recherche et détermination, elle

---

<sup>285</sup> Voir le jugement porté Van Gerwen, *loc. cit.*, p. 137.

<sup>286</sup> «L'histoire narrative d'une tradition est l'histoire d'un argument qui se réélabore dans le conflit et par le conflit, c'est-à-dire par la prise au sérieux de l'exigence, interne ou externe à la tradition, d'un surcroît de rationalité. Or, cette rationalité n'a pas, dans la perspective de MacIntyre, un caractère d'universalisation: en réélaborant leurs croyances et leur pratiques, les traditions construisent leur rationalité, c'est-à-dire établissent des modèles et des canons de rationalité qui sont, à chaque fois, particuliers.» (Alfredo Gomez-Müller, «L'historicité de la conscience morale», *Communio*, nov-déc. 1993, p. 103)

<sup>287</sup> «... c'est sa (Aristote) conception des vertus qui en fait une tradition de pensée morale, en établissant l'essentiel de ce que ses prédécesseurs poétiques n'avaient pu qu'affirmer ou suggérer,

est faite d'enquête et de réponses proposées et défendues. Se rattacher à une telle tradition, ce n'est pas seulement être portée par elle, dans une histoire, c'est aussi en accueillir la teneur philosophique.

Le défi était grand pour MacIntyre: introduire dans la tradition aristotélicienne un ordre narratif et historique mais sans amoindrir son ordre philosophique. Pour apprécier son projet, il convient de revenir sur ce que MacIntyre qualifie de réussite exceptionnelle du Moyen Âge, c'est-à-dire le «rattachement de la perspective historique avec le traitement aristotélicien des vertus<sup>288</sup>.» Par exemple, ce qu'un Thomas d'Aquin a fait, c'est de situer les vertus humaines à l'intérieur de l'univers chrétien, c'est de les rattacher à la quête de Dieu. L'homme est essentiellement *in via*, en route vers la rencontre de son Dieu, et ce sont les vertus théologiques (qui ont Dieu pour objet et pour source) qui ouvrent l'homme à sa fin ultime et qui le soutiennent. Dans cette route vers son Dieu, le chrétien ne cesse pourtant

---

et qui en fait une tradition rationnelle, sans céder au pessimisme de Platon sur la société.» *AV*, p. 144.

<sup>288</sup> L'exposé le plus détaillé qu'en fait MacIntyre se trouve dans *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, chapitres V et VI. Thomas d'Aquin était confronté à deux traditions, augustinienne et aristotélicienne, version averroïste. Ces traditions représentaient des vues combien opposées sur la création du monde *versus* son éternité, l'immortalité de l'âme *versus* son impossible existence à l'état séparé, de même que sur les capacités de l'intelligence de saisir la vérité ultime sur l'homme, sur l'existence de la volonté et son inclination au mal (p. 107 et ss). De telles oppositions appartiennent à des traditions de pensée et de recherche dont les styles et standards sont bien différents. C'est le mérite d'un Thomas d'Aquin d'avoir composé dans une nouvelle synthèse ce qui paraissait irréconciliable et donnait lieu à des débats à l'Université de Paris. MacIntyre souligne ce qui rendait possible cette nouvelle synthèse, c'est-à-dire des conceptions de l'être et de la vérité qui font place à des emplois analogiques; l'application première est faite à Dieu, et les autres applications en sont des emplois dérivés, mais l'ordre est inverse dans notre chemin de compréhension (p. 122). Thomas d'Aquin ajoute ainsi à la tradition aristotélicienne le dépassement qui lui manquait et qui donne de saisir l'univers d'une manière intelligible comme partie d'un tout plus vaste; ce qu'il ajoute à la tradition augustinienne, c'est une manière nouvelle de comprendre les relations de l'intelligence aux objets de sa recherche (p. 123). De sorte que les limites de chacune des traditions sont corrigées: chez Aristote, l'impossibilité de rendre compte de la volonté et de son inclination au mal, et chez Augustin la reconnaissance des pouvoirs de l'esprit humain quant aux recherches théorétiques et pratiques. — «Aquinas was able to show how the will, conceived in Augustinian fashion, could both serve and yet mislead the mind, as conceived in Aristotelian fashion. And all this was achieved in a way not merely concordant with but supporting and illuminating the specific Christian dogmas.» (p. 214) — Voir aussi p. 81 et *QJQR*, p. 223

pas d'être un humain, et il est continuellement mis en rapport avec un ordre de biens humains et terrestres qui font partie de sa vie: ce sont ici les vertus humaines qui en transformant ses passions situent correctement l'homme vis-à-vis de ces biens. La tempérance et le courage, la justice et l'amitié, tout comme la prudence, ne sont donc pas écartées et elles gardent toute leur place dans la vie humaine<sup>289</sup>. Les diverses vertus humaines sont cependant toutes vécues dans la mouvance de la charité, qui anime ces vertus de son dynamisme, leur communique son orientation vers Dieu, mais en même temps elle s'exprime dans ces vertus. Avec la foi et l'espérance, la charité fait l'unité d'une vie et d'une quête. Elle le peut d'autant mieux que l'Être vers lequel elle porte l'homme et le chrétien suscite chez eux une connaissance et un amour intimement liés, dans l'espérance d'une rencontre. Par contraste, la finalité de contemplation chez un Aristote n'engageait que la dimension de connaissance; de plus, c'était beaucoup plus l'activité elle-même qui intéressait et comptait que l'objet vers lequel elle se portait et qui en était comme le support. D'où l'impossibilité d'articuler heureusement un ordre moral et un ordre contemplatif.

En réfléchissant sur cette réussite exceptionnelle du Moyen Âge dont parle MacIntyre, nous discernons quelles conditions la rendaient possible. Tout d'abord, le *télos* proposé n'a rien de limité, de partiel ou de réducteur: bien au contraire il répond aux aspirations les plus élevées et les plus profondes de l'être humain. Par sa force d'appel, ce *télos* peut orienter et totaliser la quête d'une vie, et définir une finalité qui englobe les valeurs et les biens humains; rien d'humain et de vertueux, de terrestre et de temporel n'est rejeté et tout est assumé, et même transformé par l'insertion dans une réalité supérieure et plus riche, le théologal. Une autre condition se situe du côté de l'agir vertueux: il conjoint

---

<sup>289</sup> «What an adequately corrected Aristotelianism provides for Aquinas [...] is an opportunity for showing how the understanding of prudence, justice, temperateness, and courage in the light afforded by charity, hope and faith, and more especially charity, which is the form of all the virtues, furnishes a richly detailed account of the moral life. So, in the best accounts of the virtues to be given so far, inadequacies are remedied by using the Bible and Augustine to transcend the limitations not only of Aristotle but also Plato (for his account of the cardinal virtues Aquinas is quite as indebted as Plato as Aristotle) and by using Aristotle as well as Augustine to articulate some of the detail of the moral life in a way that goes beyond anything furnished by Augustine.» (TRV, p. 141). Voir aussi SHE, Second edition, 1998, preface, p. x.

deux temps, il a dans le présent sa signification, sa valeur et sa portée, tout en orientant vers un *eschaton*, c'est-à-dire le terme ultime de la quête de l'homme. C'est même le fait de tout agir qui est riche d'avoir un sens dans le présent et une dynamique qui ouvre sur un développement et un à venir. Côté poursuite de cette quête et de sa possibilité, l'être humain n'est pas seul mais il fait partie d'une communauté d'hommes et de femmes habitées des mêmes valeurs, et il est soutenu par eux.

Deux remarques complémentaires doivent être ici ajoutées. Chez un Thomas d'Aquin, la conception des vertus empruntée à Aristote n'est pas modifiée: les vertus sont définies de la même manière que chez Aristote, même si leur ordre et leur nombre peuvent varier<sup>290</sup>. Mais en plus, les vertus sont placées dans une nouvelle unité historique qui tout en respectant leur pertinence et leur valeur leur ajoute de la finalité. Pour dire ces liens, nous pouvons reprendre l'expression de Ricoeur: c'est la finalité dans la finalité, ou «l'idée d'une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humain<sup>291</sup>.»

Ces lignes de solution et d'équilibre auraient pu inspirer MacIntyre: il aurait alors maintenu la définition proprement aristotélicienne de la vertu, tout en situant les vertus dans une unité narrative qui aurait ajouté à leur finalité intrinsèque. Tel n'est pas le cas. Les deux séries d'affirmations sur la vertu et les vertus nous laissent devant une ambiguïté: sommes-nous toujours en présence de la conception aristotélicienne de la vertu —définie dans un rapport direct et équilibré aux divers biens, plaisir, argent, honneur, amis, etc—, ou s'agit-il

---

<sup>290</sup> «Dans son utilisation de la classification des quatre vertus cardinales comme clé de la relation entre les vertus morales, saint thomas suit Platon et Cicéron plutôt qu'Aristote, et cela est d'autant plus remarquable qu'il a adopté la définition aristotélicienne de la vertu (*Commentaire sur l'Éthique* II, lect. 7).» (*QJQR*, p. 214)

<sup>291</sup> «... une fois choisie, une vocation confère aux gestes qui la mettent en oeuvre ce caractère de "fin en elle-même"; mais nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux; parfois nous les renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace du plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie, aussi vagues soient-ils et pourtant plus impérieux parfois que la règle du jeu d'un métier que nous avons tenue jusque là pour invariable.» (*op. cit.*, p. 209)

d'une nouvelle conception de la vertu — définie par sa place et son apport dans des pratiques, dans un ordre narratif et dans une tradition morale? MacIntyre oscille: tantôt il définit l'agir vertueux par sa valeur en lui-même, tantôt il le définit par ses apports et effets. L'une et l'autre définition de la vertu ne sont pas sans intérêt ni valeur, mais elles ne sont pas équivalentes. Si MacIntyre les garde toutes deux, il serait opportun de savoir s'il les situe à des niveaux différents et quelle est la clef de leur insertion dans un même ensemble.

Par ailleurs, la vie bonne, la fin et les fins de l'homme, ne sont pas déterminées chez MacIntyre. Et pourtant la tradition aristotélicienne à laquelle il se rattache les déterminait. Il est alors difficile de saisir comment cette finalité constitue un projet de vie, comment elle irradie les diverses constituantes de ce projet, et comment elle donne forme aux qualités que sont les vertus. Un contemporain de MacIntyre, avec lequel ce dernier a collaboré, va plus loin que lui: il définit la visée éthique par le souhait de la vie bonne, *avec et pour autrui*, dans des institutions justes<sup>292</sup>. Une visée cependant qui doit passer par le crible de la norme pour en vérifier la bonté, et l'universalité possible face à la présence du mal et de la violence.

\* \* \*

Le projet de MacIntyre est sans doute ambitieux. Sur deux points majeurs, il contient à notre avis des faiblesses, que nous venons de signaler dans notre appréciation: le rejet que MacIntyre fait de la biologie métaphysique d'Aristote ne s'impose pas, et il prête à conséquence en modifiant l'arrière-plan de la vertu; sa conception de la vertu oscille entre le nouveau concept et la seule nouvelle insertion. Mais ce projet contient d'indéniables richesses et points forts: rappelons sa démarche historique qui impressionne, son approche concrète de la vertu dans des unités croissantes de sens, une éthique qui s'élabore progressivement à partir de la vie et de l'histoire. C'est dire que le projet de MacIntyre, s'il n'est pas complètement réussi, donne à penser et mérite notre considération.

---

<sup>292</sup> Ricoeur, *op. cit.*, p. 202. C'est nous qui soulignons.

# Bibliographie

## 1) Textes classiques

ARISTOTE, *De l'âme (De Anima)*, trad. par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1950.

—, *Des parties des animaux*, trad. par Pierre Louis, Collection des Universités de France, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1956.

—, *Éthique à Eudème*, trad. par Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1978.

—, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Jean Tricot, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1972.

—, *Histoire des animaux*, trad. par Jean Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1957.

—, *La politique*, trad. et notes par Jean Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, 2 vol., Paris, Vrin, 1962.

PLATON, *Oeuvres complètes*, Tomes VI-VII, *La République*, Texte établi et traduit par Émile Chambry, avec introduction de d'Auguste Diès, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1959-1961.

## 2) Oeuvres d'Alasdair MacIntyre

MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. par L. Bury, P.U.F., coll. «Léviathan», Paris, 1997.

—, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, Second Edition, 1984.

—, «A Partial Response to my Critics», John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 283-304.

—, *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan, 1966.

—, *Dependent Rational Animals : Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois, Carus Publishing Company, 1999.

—, *Marxism and Christianity*, London, Shocken, 1968.

—, *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. par Michèle Vignaux d'Hollande, Paris, P.U.F.,

coll.«Léviathan», 1993.

—, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

—, *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, New York, Humanities Press, 1958.

—, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. The Gifford Lectures, Notre Dame, University of Notre Dame University Press, 1990.

### 3) Etudes et commentaires

ANNAS, Julia «MacIntyre on Traditions», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, no 4, automne 1989, p. 388-404.

—, «Virtue as a Skill», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3, 1995, p. 227-243.

AUBENQUE, Pierre, «Aristote et le Lycée», *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Brice Parain, Paris, Pléiade, 1969, Vol.1.

*La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

BODÉÛS, Richard, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002.

BRADLEY, James, «Alasdair MacIntyre on the Good Life and the Narrative Model», *Heythrop Journal*, vol. 31, 1990, p. 324-326.

CARR, David, «Narrative and the Real World: an Argument for Continuity», *History and Theory*, vol. 25, no 2, 1986, p. 117-131.

CAMERON, James, «Can We Live the Good Life?», *New York Review of Books*, n. 28, nov. 5, 1981, p. 44-48.

COLLINS, Clinton, «Before Virtue: a Critique of the New Essentialism in Ethics and Education», *Philosophy of Education*, vol. 40, 1984, p. 209-218.

COOPER, John M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

DAHL, Norman, O., «Justice and Aristotelian Practical Reason», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, 1991, p. 153-157.

- DA SILVEIRA, Pablo, «Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale», *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993): 548-575.
- Encyclopédie philosophique universelle, *Les notions philosophiques*, sous la direction d'André Jacob, tome 2, Paris, P.U.F., 1990, p. 2727.
- FRAZER, Elizabeth, LACEY, Nicola, «MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice», John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 265-282.
- GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque ... commentaire*, Tome II, deuxième édition, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- GANON, J. F., «MacIntyre's Historicism» *Cross Currents*, vol. 39, 1989, p. 91-96.
- GRAHAM, Gordon, «MacIntyre on History and Philosophy», Mark C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 10-37.
- HARDY, Barbara, «Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative», *Novel*, n.2, 1968, p. 5-14.
- HARKNESS, Georgia, *Les sources de la morale occidentale*, Paris, Payot, trad., par D.P. De Pédrals, 1957.
- HITTINGER, Russel, «After MacIntyre: Natural Law Theory, Virtue Ethics and Eudaimonia», *International Philosophical Quarterly*, vol. 29, 1989, p. 449-461.
- HOLMES, Stephen, «The Polis State», *The New Republic*, vol.198, no 23, 1988, p. 32-39.
- HORTON, JOHN, and SUSAN MENDUS, eds. *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- JOLIVET, Jean, «La philosophie médiévale en Occident», *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Brice Parain, Paris, Pléiade, 1969.
- KENNY, Antony, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, 1979.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- MÉTIVIER, Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote*, Paris, Cerf, 2000.
- MILLER, David, «Virtues, Practices and Justice», John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 245-264.

- NUSSBAUM, Martha, «Virtue Revived», *Times Literary Supplément* (3 juillet 1992): p.9-11.
- PORTER, Jean, «Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre» Mark C. Murphy, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 38-69.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SHARKEY, Ronan, «Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre», *Nouvelle revue théologique*, vol. 123 no1, 2001, p. 62-87.
- SCHNEEWIND, J. B., «Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality», *The Journal of Philosophy*, vol. 79, no 11, 1982, p. 653-663.
- , «MacIntyre and the Indispensability of Tradition», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, no 1, mars 1991, p. 165-168.
- TAYLOR, Charles, «Justice After Virtue», John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*, p. 16-43.
- VERBEKE, G., «L'évolution de la psychologie d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, 1948, p. 335-351.
- , «L'idéal de la perfection chez Aristote et l'évolution de sa noétique», *Miscellanea Giovanni Galbati*, vol.I., Milan, 1951, p. 79-95.