



Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle: discussion de la position de MacIntyre

Denis Müller

Volume 50, numéro 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400867ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400867ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Müller, D. (1994). Rationalité des traditions et possibilité d'une éthique universelle: discussion de la position de MacIntyre. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 499-509. <https://doi.org/10.7202/400867ar>

RATIONALITÉ DES TRADITIONS ET POSSIBILITÉ D'UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE : DISCUSSION DE LA POSITION DE MACINTYRE¹

Denis MÜLLER

RÉSUMÉ : La conception de la tradition proposée par Alasdair MacIntyre dans « Quelle justice ? Quelle rationalité ? » souffre d'une opposition excessive entre tradition et raison, qui résulte d'une prise en compte insuffisante de la modernité. D'autre part, la tendance à confondre tradition et croyance (ou religion) est l'indice d'une sacralisation de la tradition. Il importe donc de mieux articuler le problème 1 (tradition et raison) et le problème 2 (tradition et croyance), si l'on veut saisir comment, en assumant de façon critique la modernité, peut naître une nouvelle relation entre l'éthique laïque et l'éthique religieuse.

Le renouvellement considérable de la réflexion éthique contemporaine, aussi bien dans le domaine philosophique que dans celui de la théologie, s'accompagne d'une multiplication de théories contradictoires, allant parfois jusqu'à l'incompatibilité, ce qui n'est pas sans effet, on s'en doute, sur le traitement concret des questions éthiques particulières. Dans cette contribution, je me propose de discuter certaines des thèses centrales d'Alasdair MacIntyre², afin d'éclairer deux problèmes centraux auxquels, à mon avis, toute théorie éthique finit par être confrontée.

-
1. Conférence présentée à la Faculté de philosophie de l'Université Laval (Québec), le 1^{er} septembre 1993.
 2. Cf. pour la discussion des thèses de MacIntyre notamment Stephen E. FOWL, « Could Horace Talk with the Hebrews? Translatibility and Moral Disagreement in MacIntyre and Stout », *JRE*, 19 (1991), p. 1-20; Peter J. MEHL, « In the Twilight of Modernity: MacIntyre and Mitchell on Moral Traditions and Their Assessment », *JRE*, 19 (1991), p. 21-54; J. STOUT, « Virtue Among Ruins », *NZStHRPh*, 26 (1984), p. 271 et suiv.; *Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988. Pour MacIntyre, je me référerai essentiellement à *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (1988), trad. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993, Léviathan (cité *QJR*), ainsi qu'à *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, 2^e éd. (cité *AV*).

Le premier de ces problèmes concerne le rapport systématique, à la fois formel et matériel, de la *tradition* et de la *raison*. On aura ici à envisager notamment le déséquilibre croissant qui s'est instauré, dans la pensée moderne, entre une conception formelle de la rationalité, saisie d'abord comme démarche ou comme procédure, et une conception matérielle des traditions concrètes, rendant difficile toute réflexion fondamentale sur le phénomène propre de la traditionalité³. À cet égard, la position de MacIntyre nous apparaîtra comme symptomatique d'une réaction traditionaliste se situant en deçà d'une approche vraiment ouverte de la traditionalité.

Le deuxième problème peut sembler beaucoup plus étroit et limité que le précédent, sans compter qu'il n'a pas fait l'objet, de la part de MacIntyre, d'une réflexion aussi poussée ; pourtant, il surgit nécessairement dans la foulée d'une réflexion sur le rapport tradition/raison et, de plus, il se tient au cœur des tensions repérables dans le champ éthique actuel ; je veux parler du cas particulier des *traditions religieuses* ou des croyances. De fait, comme nous aurons l'occasion de le préciser, ces traditions-là interfèrent dans la reconstruction du raisonnement pratique et des théories de la justice inhérentes aux traditions analysées par MacIntyre. Toute la question est de savoir si ce deuxième niveau de traditionalité relève de la même logique que le premier, autrement dit si la religion est réductible à la rationalité à l'œuvre dans chaque tradition, ou s'il ne doit pas plutôt faire l'objet d'un traitement distinct, propre à rendre compte de sa fonction systématique spécifique. Avec l'examen de ces deux questions, nous passerons d'une critique immanente des thèses de MacIntyre à leur mise en perspective externe, sans que ce décrochage corresponde uniquement et entièrement à la différence d'approche de la philosophie et de la théologie. Même si j'interroge ici MacIntyre à partir de mes intérêts de théologien et d'éthicien chrétien, je tiens à souligner, au moins à titre d'hypothèse, que le deuxième problème comporte sa logique philosophique irréductible.

I. L'INTENTION PHILOSOPHIQUE DE MACINTYRE DANS *QUELLE JUSTICE ? QUELLE RATIONALITÉ ?* (PROBLÈME 1)

Précisant et approfondissant la visée systématique d'*After Virtue*, MacIntyre s'efforce, dans *Quelle justice ?*, de penser les implications de sa théorie critique de la modernité en ce qui concerne le rapport de la tradition et de la raison. Qu'il le fasse en suivant le double fil rouge du *raisonnement pratique* et de *l'idée de justice* ne doit rien au hasard, dans la mesure où, mettant les cartes sur la table, notre auteur reconstruit les traditions étudiées en fonction de sa propre vision philosophique. Mais il faut bien voir que, malgré l'importance cardinale attribuée à cette double thématique, le principal problème de *Quelle justice ?* réside davantage dans l'énoncé des rapports formels entre tradition et raison que dans les contenus particuliers qui se nouent au sein de chaque

3. Pour une analyse éclairante de cette problématique, cf. avant tout P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 318 et suiv. Ce n'est pas un hasard si Ricoeur prend ici ses distances (autrement que Habermas) avec une « apologie de la tradition » (322) telle qu'on la trouve chez Gadamer, autre représentant, à côté de MacIntyre, du néoaristotélisme contemporain.

tradition. Il y a là sans doute un certain paradoxe du point de vue même de MacIntyre : la théorie du rapport formel tradition/raison dépend d'une vision matérielle de la vérité rationnelle propre à une tradition privilégiée, mais, en même temps, il est nécessaire de s'élever au niveau « méta-traditionnel » (terme que MacIntyre se garde bien d'employer !) du point de vue de l'universalité, afin d'arbitrer le « match des traditions ». Dans l'optique matérielle, MacIntyre récuse un passage à l'universel de ce type-là, car il reviendrait à nier la théorie de la tradition mise en œuvre dans *After Virtue* et dans *Quelle justice* ?⁴. Mais MacIntyre ne peut pas faire l'impasse, du point de vue formel, sur cette question de l'universalité. Dès l'instant où il la traite comme une conséquence de sa théorie de la tradition, c'est cette théorie elle-même qu'il faut donc interroger en priorité. (D'autres théories, notons-le en passant, sont exposées à la difficulté inverse : partir d'une définition purement formelle, procédurale par exemple, de l'universalité, c'est courir le risque de sous-estimer la signification singulière de la traditionalité. En d'autres termes, approche communautariste et approche procédurale souffrent d'un défaut inverse, mais symétrique ; seule une approche « plus riche », prenant en compte la dynamique de la tradition et de l'universalité, est en mesure d'échapper à de tels réductionnismes).

1. *La critique de la modernité*

MacIntyre avait opposé de manière frontale, dans *After Virtue*, la tradition, figurée par Aristote, et la modernité, représentée par Nietzsche (« the ultimate antagonist of the Aristotelian tradition », AV 259). Le privilège accordé au modèle aristotélicien était ainsi caractéristique du néoaristotélisme de MacIntyre, dans la mesure où ce « retour à Aristote » advenait (de manière typiquement moderne !) sur le front polémique d'une critique de la modernité et de ses deux maladies congénitales, le relativisme et le perspectivisme, dont Nietzsche personnifiait la menace (le kantisme et l'utilitarisme — pourtant fortement combattus par Nietzsche ! — n'en étant que des expressions dérivées). Dans *Quelle justice* ?, MacIntyre se voit contraint de reprendre le débat, mais cela le conduit (nécessairement et même légitimement, de notre point de vue) à une appréciation plus nuancée des problèmes liés au surgissement du relativisme et du perspectivisme.

Que disait en effet MacIntyre dans *After Virtue* ? La vague de fond philosophique exprimée par l'antagonisme Aristote/Nietzsche lui permettait de mettre en relief un autre antagonisme, culturel et pratique celui-là, que MacIntyre avait choisi (en 1981-1984) de placer sous le signe de Trotsky et de saint Benoît. Le message était assez clair : le plus sophistiqué des marxismes était conduit à rompre avec l'optimisme intrinsèque du marxisme et donc avec le marxisme lui-même ; le seul remède offert à la montée de l'individualisme s'avérait divisé de l'intérieur. En invoquant la vision bénédictine des communautés locales, MacIntyre en disait à la fois beaucoup et trop

4. Cf. par exemple la réponse que donne MacIntyre à l'accusation de « relativisme » que lui apporte Robert Wachbroit : impossible, pour MacIntyre, d'arbitrer les traditions rivales à partir d'un point de vue extérieur ; le seul recours possible serait celui d'une tradition qui, de fait, s'avérerait supérieure dans le débat. MacIntyre croit fermement et ne cache pas que la tradition aristotélicienne est la mieux équipée pour l'emporter (cf. « Postscript to the Second Edition », AV 276 et suiv.).

peu : il annonçait ainsi la visée communautariste de son projet politique et culturel, tout en entrouvrant la porte sur sa dimension religieuse et même explicitement catholique d'un tel projet : l'évocation de saint Benoît signalait, sans le poser vraiment et donc sans pouvoir le résoudre, le passage de ce que nous avons appelé ici le problème 1 au problème 2 (voir la trop brève conclusion de la postface à la seconde édition, AV 278 : « The Relationship of Moral Philosophy to Theology »).

La raison d'être du relativisme moderne tient, selon MacIntyre, dans son incapacité à accepter un « set » commun de valeurs ou, en termes plus aristotéliens, de biens (AV 258) ou de principes universels (voir *Quelle justice ?*, *passim*). Or MacIntyre n'entend pas du tout surmonter le relativisme par un universalisme de type discursif, comme s'il existait une rationalité neutre (QJQR 394). Sur le plan politique, ce que dit MacIntyre dans sa théorie de la rationalité des traditions (QJQR ch. XVIII) doit être rattaché à ce qu'il a dit précédemment de la tradition aristotélienne, où la diversité des biens n'apparaît que dans le contexte d'une cité particulière, de la *Polis* antique ou de communautés (voir par exemple QJQR 387 et suiv.) (sans qu'on apprenne grand-chose sur la structure concrète de ces communautés modernes : s'agit-il d'un État, d'une ethnie, d'une communauté d'intérêts ?). On comprend dès lors la préférence marquée de MacIntyre, pour résoudre la crise épistémologique, à l'émotivisme plutôt qu'au cognitivisme, et, pour surmonter plus spécifiquement le relativisme, à la quête des biens⁵ plutôt qu'à l'infusion du Bien (Platon) ou de la Grâce (Augustin, saint Thomas).

L'approche de MacIntyre est donc résolument inductive et pragmatique. La solution préconisée au relativisme implique que soit également surmonté le perspectivisme, mais seulement dans la mesure où le perspectivisme serait érigé en dogme (moderne) d'une vérité inaccessible et où, par conséquent, l'éventualité de la victoire d'une tradition sur les autres serait exclue *a priori* (voir QJQR 394). MacIntyre n'a pas de certitudes à offrir, mais il fait confiance en la tradition qu'il s'est choisie. Son *pathos* pour la vérification a quelque chose de religieux et de missionnaire, mais d'une religion et d'une conscience missionnaire fortement sécularisées.

2. La notion de vérité

Pour élucider sa vision communautariste des rapports entre tradition et raison, MacIntyre est mené à préciser sa conception de la vérité⁶. Il récuse en effet, successivement, différents modèles classiques. La vérité n'est pas de simple correspondance, que ce soit à l'esprit ou au monde, au sujet ou à l'objet ; elle n'est pas non plus de consensus. Son critère décisif, pour MacIntyre, est celui de la cohérence interne à chaque tradition considérée. Soumettre les traditions au « test cartésien », ce serait disposer de vérités évidentes et inattaquables ; MacIntyre s'inscrit en faux contre toute forme de transcendantalisme ou même de quasi-transcendantalisme cognitif. Mais soumettre ces mêmes traditions au « test hégélien », ce serait vouloir les ramener à

5. Cf. AV 275 (en réponse à R. Wachbroit).

6. Ricœur déjà avait relevé la relation entre la problématique de la tradition et celle de la vérité (*op. cit.*, p. 320).

une convergence ultime, de type téléologique (QJQR 387). Pour MacIntyre, le conflit des traditions rivales ne se résout ni transcendalement, ni téléologiquement ; il ne peut l'être qu'empiriquement et historiquement, dans une sorte de recours « judiciaire ». La vérité ultime des traditions, avec leurs ressources rationnelles propres, est « en procès », même si ce procès a lieu avec une forte présomption d'avantage pour la tradition aristotélicienne.

Ce que MacIntyre ne dit pas, ou pas assez, et dont on a de la peine à savoir s'il le *pense* vraiment, c'est que cet avantage d'une tradition particulière lui apparaît ainsi en fonction de la place qu'il lui assigne ou qu'il lui reconnaît, mais que, si l'on se tient dans une autre tradition, c'est sa propre prétention à la vérité qui semble la plus plausible. Dès lors, la compétition des traditions rivales peut bien apparaître, à maint critique de MacIntyre, comme une version subtile du relativisme et du perspectivisme. MacIntyre ne nous fournit aucun critère universel, commun à toutes les traditions, pour décider de la vérité des assertions avancées de part et d'autre. Il se contente d'appeler chaque tradition à parier sur sa plus grande plausibilité.

Ce qui paraît nouveau, dans l'approche de *Quelle justice ?*, c'est que le diagnostic de relativisme et de perspectivisme posé, dans *After Virtue*, sur l'état dramatique de la morale (AV 256 ; « in a state of grave disorder »), exige une solution plus radicale. Dans *After Virtue*, on pouvait avoir l'impression que le remède au relativisme et au perspectivisme découlait directement du privilège accordé à Aristote. Dans *Quelle justice ?*, il devient beaucoup plus évident (et cela est dû, notamment, à l'attention extrême portée à la tradition écossaise et à ses liens à la modernité) que pour répondre au double défi posé, il faut s'immerger dans les questions mêmes dont il témoigne. Aucune tradition ne saurait échapper au risque de crise épistémologique (QJQR 388 et suiv.). Malgré son insistance sur la consistance et la continuité des traditions particulières, MacIntyre n'a cessé de reconnaître en elles (et pas seulement dans le libéralisme) l'émergence d'apories rationnelles, d'impasses et de crises. Faut-il en conclure, se demande-t-il alors, à la vérité d'un relativisme modéré (QJQR 393) ? MacIntyre déplace la question. Ou bien la crise surgit de l'intérieur d'une tradition : mais alors, il n'y aucune raison de désespérer des ressources de cette tradition, ressources inventives et créatives (par là, MacIntyre se démarque du traditionalisme. La traditionalité, pour parler comme Ricœur, n'est pas le rabâchage stérile de la tradition). Ou bien, le défi relativiste émane d'un point extérieur à toute tradition (QJQR 394). Pour MacIntyre, c'est là l'impossible possibilité par excellence. Même le tenant du libéralisme le plus anti-traditionnel pense dans le cadre d'une tradition certes nouvelle, mais néanmoins constituée (voir QJQR 351 et suiv. : le libéralisme métamorphosé en tradition). Le relativisme absolu, c'est-à-dire délié de tout lien à une tradition, est donc impensable. Il semble bien que la seule forme acceptable de relativisme, celle d'un relativisme modéré, s'exprime dans la thèse perspectiviste. Or le perspectivisme commet l'erreur de dissocier la tradition et la conception de la vérité, comme si on pouvait changer de conception de la vérité — ou de tradition — comme de chemise. Le perspectivisme n'est possible que pour une personne désengagée, sortie de tout contexte communautaire (QJQR 395) et réduite à l'aphorisme (Nietzsche !).

Nous revoilà donc au terme de la boucle paradoxale mentionnée précédemment. MacIntyre a tenté d'approfondir les raisons de la crise épistémologique constituée par le relativisme et par le perspectivisme, mais il finit par constater l'échec de l'un et de l'autre. En même temps, sa propre théorie de la vérité suppose une tension permanente d'indécision. La vérité n'est jamais indécidable, en principe, dans le cadre d'une tradition donnée. Mais elle demeure indécidée. Peut-on aller plus loin ?

3. *La compréhension (tradition et traduction)*

MacIntyre est en effet bien conscient de ne pouvoir éluder la question herméneutique soulevée par sa conception de la tradition : comment des traditions rivales, vouées chacune pour soi au principe de cohérence interne, peuvent-elles se comprendre ? Le phénomène de transformation dynamique auquel toute tradition est confrontée ne conduit pas à la constitution d'un espace commun de compréhension, comme le voudrait la perspective hégélienne. L'innovation se heurte à des limites incontournables, et le cas du ralliement aux arguments de la tradition rivale demeure exceptionnel (*QJQR* 397). MacIntyre en arrive dès lors à discuter le problème de la traduction ; il le fait en récusant une conception instrumentale de la langue ; la langue-en-usage, selon lui, demeure liée à un système de croyances particulier, et il n'est pas question de traduire cette langue, en sa totalité, dans « l'une des langues internationalisées de la modernité » (*QJQR* 407).

Pourtant, MacIntyre ne s'en prend pas qu'à la modernité, et à sa conception de la tradition et de la rationalité. Les postmodernes partagent, selon lui, la même illusion que les modernes, puisqu'ils supposent, eux aussi, la transparence principielle de la tradition étrangère, ou, en d'autres termes, la possibilité universelle de la traduction. Les modernes croient à l'adéquation du texte et de la traduction, les postmodernes à l'infinité des interprétations ; mais il ne vient à l'esprit ni des uns, ni des autres, qu'un mode traditionnel de vie sociale ou intellectuelle puisse demeurer *inaccessible* à celui qui essaie de le comprendre (*QJQR* 415).

Pour MacIntyre, il faut donc tenir ensemble ces deux affirmations ; d'une part, chaque tradition tient pour vrai ce qui lui apparaît comme tel dans le cadre de ses présupposés internes, mais, d'autre part, elle admet que, dans toute tradition rivale ou étrangère, demeure une zone d'inaccessibilité la rendant potentiellement supérieure (*QJQR* 416).

Nous avons donc affaire à ce que je pourrais appeler un double effet de surplomb ou de transcendance : alors même qu'à un premier niveau, langage et rationalité sont renvoyés au cadre plus large de la tradition, la tradition elle-même est mise à l'épreuve de l'inaccessibilité.

Le mérite de MacIntyre doit être ici reconnu et mesuré : son refus d'avaliser la logique des Lumières, si contestable puisse-t-il être à l'aune du « discours philosophique de la modernité » (J. Habermas)⁷, témoigne d'un légitime souci d'opérer une critique de la rationalité occidentale moderne dans sa prétention totalisante. Le fait que la

7. Paris, Gallimard, 1985.

tradition donne elle-même prise à un redéploiement de la rationalité à nouveaux frais et sur un niveau supérieur atteste à l'évidence, de mon point de vue, que la critique macintyrienne n'est pas purement réactive ou conservatrice. Elle répond en effet à la nécessité, reconnue par (presque) tous, de surmonter les apories d'une rationalité occidentale fonctionnant en vase clos. La reconstruction des traditions proposée par *Quelle justice ?* contribue indéniablement à révéler le pouvoir de subversion et de dépassement en œuvre dans l'histoire de cette rationalité.

II. TRADITIONS ET CROYANCES RELIGIEUSES : REDOUBLEMENT OU TENSION ? (PROBLÈME 2)

Dans l'économie de la pensée macintyrienne, la tradition a pour fonction de surmonter et d'assumer les apories de la raison, et elle ne peut le faire, nous venons de le voir, qu'au prix d'une butée sur la limite de l'inaccessibilité. Nous touchons ici du doigt le deuxième problème évoqué au début de cette réflexion. La question peut se formuler ainsi: dans quelle mesure le privilège accordé à la traditionalité ne revient-il pas à une sacralisation induite d'une tradition particulière, en l'occurrence, pour MacIntyre, la tradition aristotélicienne ? J'emploie à dessein le terme fort chargé de « sacralisation », pour mieux pointer mon intention. En effet, je ne suis pas loin de penser que, chez MacIntyre, la traditionalité, comme processus formel subordonné à la finalité objective de la tradition aristotélicienne, tend à revêtir un rôle quasi absolu ou quasi religieux. Le pas, dans ce cas, ne serait pas loin qui conduit au traditionalisme, malgré les précautions explicites de MacIntyre pour échapper à cette dérive.

Afin d'étayer mon hypothèse, il serait sans doute nécessaire de passer en revue, de manière exhaustive, chacune des traditions reconstruites par MacIntyre dans *Quelle justice ?*, en se demandant à propos de chacune d'entre elles comment s'y joue le rapport de la tradition et de la croyance. Je me contenterai ici d'une réflexion générale, suivie d'une vérification concrète, limitée à une seule des traditions en cause.

1. Remarque générale

À bien des égards, la lecture de MacIntyre éveille un soupçon : n'aurions-nous pas affaire ici à une identification progressive de la tradition et de la croyance religieuse, ou, dit plus largement et en des termes moins macintyriens, de la rationalité s'exprimant dans les processus traditionnels et de la dimension religieuse de la pensée, dimension irréductible, selon nous, à toute forme de rationalité, fût-ce celle, purement formelle ou phénoménologique, de la traditionalité⁸ ?

Nous avons un premier indice en ce sens dans le *Postscript* de la 2^e édition d'*After Virtue*, quand MacIntyre s'interroge, de façon plutôt succincte, sur l'articulation de

8. Cf. ici les excellentes analyses de D. HERVIEU-LÉGER au sujet de la tradition en modernité, dans *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 121-146. J'en cite notamment la thèse suivante, qui va tout à fait dans le sens qui me préoccupe ici : « *Tout ce qui, dans la modernité, a encore, ou de nouveau, trait à la tradition, n'a pas nécessairement partie liée avec le croire, et ne relève donc pas nécessairement de la religion* » (p. 142, l'italique est de l'auteur).

la philosophie morale (sa discipline à lui) et de la théologie (AV 278). MacIntyre se contente ici de concéder à Jeffrey Stout que la reconstruction proposée dans *After Virtue* est incomplète et qu'elle devrait notamment s'intéresser davantage aux interactions historiques effectives de l'éthique et de la théologie. Non seulement, comme il le reconnaît, il eût fallu prendre en compte les réactions protestantes et jansénistes à Aristote, puis celle, bien différente, de Kant ; mais on pourrait s'attendre à ce que MacIntyre prête davantage attention à la manière dont un F.D. Schleiermacher, dans ses différentes contributions à l'éthique philosophique et théologique, a renouvelé la problématique de la vertu en lien avec celle des Biens et du devoir⁹.

De manière plus fondamentale, on peut cependant noter un glissement progressif par lequel, chez MacIntyre, les croyances (*beliefs*) surgissant au sein des traditions particulières finissent par constituer la substance même de la traditionalité (voir *QJQR* 411), ce qui semble tout à fait cohérent eu égard à la théorie de l'inaccessibilité.

Sur cette tension entre la raison et la croyance, voire la religion, MacIntyre n'est guère explicite, et c'est sans doute aussi pourquoi ses discussions de Kant demeurent rudimentaires. MacIntyre entend ainsi résoudre un problème central de la modernité (notre problème 2) en dévaluant ou en occultant le caractère spécifiquement moderne de sa généalogie. Ce n'est pas pour rien que sa polémique se concentre contre les modernes et les postmodernes et qu'elle prend tout à coup un tour anti- ou même pré-moderne : on ne saurait en effet relever une question inhérente à la pensée moderne en faisant l'impasse sur ses conditions généalogiques. En d'autres termes, seule une démarche méta-moderne¹⁰ peut subvertir la modernité en tant qu'espace indéniabie de notre propre questionnement. MacIntyre n'échappe pas davantage à ce destin, puisqu'aussi bien sa mise en cause radicale de la modernité reste suspendue à une généalogie typiquement moderne.

2. La tradition augustinienne-thomiste comme test

Parmi les trois principales traditions reconstruites (Aristote, la tradition augustinienne-thomiste, la philosophie écossaise ; le libéralisme se métamorphosant après coup et presque à son insu en quatrième tradition), il est clair que c'est la deuxième qui est la plus porteuse de la tension entre les éléments laïcs et les éléments religieux (voir *QJQR* 419).

Quelle justice ? met en évidence, plutôt que la ligne traditionnelle de la synthèse aristotélico-thomiste, la continuité souterraine et essentielle entre l'héritage augustinien et la somme thomiste (voir les ch. IX-XI). Dans un premier temps, MacIntyre souligne la différence entre Augustin et Aristote : la vision aristotélicienne de la justice s'inscrit dans le contexte de la cité antique, tandis que celle d'Augustin vise l'humanité entière ; en outre, la cité n'est plus d'abord seulement celle des hommes, elle devient *civitas*

9. Cf. à ce sujet mes propres considérations : « L'éthique des valeurs et sa reprise théologique », dans *Penser la foi. Mélanges J. Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 881-894 ainsi que mon article à paraître « Éthique des valeurs et éthique théologique ».

10. Cf. mes remarques à ce sujet dans « Éthique et religion : une dialectique méta-moderne » dans mon ouvrage *Les lieux de l'action*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 69-78.

Dei (QJQR 177). Ce renversement théologique est lié à une inversion anthropologique, puisque la psychologie de la raison fait place à une thérapie de la volonté mauvaise. L'écart est donc ici profond et même irréductible. La synthèse thomiste a bien pour but de réunir ces deux traditions rivales, mais, de fait, malgré son recours constant à Aristote, la *Somme théologique*, dans sa structure, est paulinienne et augustinienne : au traité de la loi divine, tant naturelle que révélée, succède le traité de la grâce (QJQR 197). On peut donc parler ici d'une « intégration d'éléments aristotéliens dans un cadre paulinien et augustinien » (QJQR 198). C'est bien le seul cas, ou du moins le cas le plus frappant, où, contrairement à la théorie explicite de MacIntyre, deux traditions rivales et irréductibles entre elles se trouvent réunies, au profit de l'une d'elles. La démarche revient ici à une absorption, non à une juxtaposition de prétentions indécidables à la vérité. On le voit très clairement à la manière dont, selon MacIntyre, la conception augustinienne de la volonté est introduite dans le système aristotélien (QJQR 206). Bref : chez saint Thomas, c'est « la conception augustinienne de la doctrine chrétienne de la nature humaine » (QJQR 209) qui a le dessus. Cela le conduit notamment à montrer « l'imperfection radicale de la conception aristotélienne de la téléologie de la vie humaine » (QJQR 223).

Selon MacIntyre, les héritiers de saint Thomas, n'ayant pas compris ce point, crurent bon d'en revenir scolastiquement à Aristote, au moment même où la crédibilité scientifique d'Aristote n'était plus de mise. Le jugement paraît s'imposer. Mais comment se fait-il, alors, que MacIntyre, en philosophe, veuille réintroduire Aristote comme tradition privilégiée ? Cela ne serait-il pas dû à une difficulté, chez MacIntyre lui-même, à penser *pour aujourd'hui* l'articulation des éléments laïcs et des éléments religieux ?

CONCLUSIONS

1) MacIntyre ne s'est pas contenté de postuler un reste d'inaccessibilité au sein des traditions rivales, comme condition de possibilité d'un début d'intercompréhension : il y a ajouté la nécessité d'un recours positif à « l'imagination conceptuelle empathique » (QJQR 425). La clôture de la tradition n'est donc jamais absolue, ni quant aux prétentions à la vérité, ni quant à la situation du sujet et à son contexte communicationnel. Certes, la théorie de MacIntyre met en œuvre une dialectique de l'identité et de l'altérité qui n'est pas aussi fermée que cela à l'intervention créatrice et surprenante de l'altérité ; mais le communautarisme qui lui sert de cadre « politique » (au sens aristotélien) implique qu'il est très difficile de passer du langage des traditions au langage méta-traditionnel de la rationalité commune et de l'universalité. Le sol traditionnel de chaque sujet semble pour ainsi dire soustrait à toute intégration rationnelle et argumentative (voir QJQR 424), comme si le fait de reconnaître mes allégeances à telle tradition particulière me fermait *ipso facto* toute possibilité d'en rendre compte publiquement et rationnellement. Le retour quelque peu massif à la tradition chez MacIntyre s'est opéré au prix d'un divorce abstrait de la tradition et de la raison, ce qui a pour effet, me semble-t-il, d'affaiblir la rationalité de la tradition, mais aussi d'appauvrir les ressources et les assises traditionnelles de la rationalité. Or seule une

dialectique beaucoup plus ouverte de la tradition et de la raison est en mesure, à notre sens, de faire place à une théorie spécifique des traditions et des croyances religieuses, de sorte qu'elles ne soient pas un simple appendice ou un redoublement sacrnalisant de la traditionalité générale préconisée. Ainsi, l'approche du problème 1 conditionne celle du problème 2, et, réciproquement, la prise en compte du problème 2, comme un problème distinct du problème 1, contraint à remettre en cause la rigidité dogmatique de la solution macintyrienne au problème 1. Si l'on accepte de réviser et d'élargir le cadre proposé par MacIntyre, il devient nécessaire de penser autrement les rapports entre l'éthique philosophique et l'éthique religieuse. Plutôt que de les poser en traditions rivales, on pourrait les reconnaître dans leur spécificité, l'une portant sur les motivations rationnelles et pragmatiques de l'agir et de l'existence des humains, l'autre s'efforçant de comprendre cet agir et cette existence dans la perspective d'un Dieu subvertissant l'histoire.

2) L'échec de MacIntyre à rendre compte de la rationalité des traditions incombe à son refus principal de penser les conditions spécifiquement modernes d'un dépassement éventuel de la modernité. En fait, la vision des traditions rivales élaborées par MacIntyre suppose et atteste la légitimité d'une forme de pluralisme. Plutôt que de vouloir assumer les chances et les risques d'un tel pluralisme, ce qui implique à mon sens une définition ouverte et non dogmatique de la pluralité des opinions et du conflit des interprétations, MacIntyre recourt à un concept dogmatique de tradition qui représente un recul volontaire en deçà des conditions mêmes de la pensée moderne. MacIntyre a certes le droit de récuser cette pensée moderne, telle que du moins il croit devoir la reconstruire, mais il ne se rend pas compte, ce faisant, qu'il prétend résoudre un problème typiquement moderne par la négation de ses conditions minimales d'émergence. C'est une erreur rédhitoire, surtout de la part de quelqu'un qui plaide (à juste titre) pour la prise en compte de l'inscription généalogique et traditionnelle des traditions.

3) Il découle des considérations précédentes qu'à ces objections externes exprimées à l'encontre du projet macintyrien, il est possible d'ajouter des objections internes, touchant à sa manière d'énumérer et de classer les traditions.

a) Que devient, dans l'opération reconstructive macintyrienne, une tradition spécifique comme la tradition protestante ? Peut-elle vraiment être ramenée, comme semble le penser MacIntyre, à une simple prolongation théologique de la tradition augustinienne ? La préoccupation organisationnelle et institutionnelle d'un Jean Calvin n'est-elle vraiment à saisir que dans l'héritage du pape Grégoire VII (*QJR* 173) ? Certes, MacIntyre fait aussi droit à l'influence protestante dans sa reconstruction de la tradition écossaise. Mais ne faudrait-il pas penser, de manière plus élaborée, ce qui, dans la tradition protestante comme telle, se distingue à la fois de l'augustinisme et de l'humanisme de la Renaissance, et ce qui, au cours de son développement spécifiquement moderne, l'a conduite à accepter les conditions de la modernité tout en discutant les préjugés ? On verrait peut-être alors qu'une telle tradition, dans l'importance qu'elle donne à la théologie, à la spiritualité et à l'éthique, ne se confond ni avec la tradition écossaise, ni avec le libéralisme métamorphosé en tradition.

b) On peut se demander, par ailleurs, pourquoi MacIntyre, parmi les figures de la modernité, sélectionne celle du libéralisme, entendue de manière presque caricaturale. Les Lumières, comme réflexion critique de la modernité, ne pourraient-elles pas faire l'objet d'une reconstruction spécifique, ainsi que l'a tenté, notamment, J. Habermas dans son « Discours philosophique de la modernité » ? Comment expliquer le silence de MacIntyre à ce sujet, sinon par une identification abusive et inexacte de la modernité et du libéralisme ?

c) Je n'ai donné ici qu'un exemple, tiré de mon expérience et de ma réflexion de théologien protestant, et un autre, faisant appel à une distinction entre libéralisme et modernité. Il est envisageable, sans doute, d'ajouter d'autres données, susceptibles d'enrichir et de modifier la taxinomie macintyrienne des traditions. Mais la question n'est pas que descriptive ; elle rebondit au niveau des principes. Il se pourrait, en effet, que cette classification — fortement orientée — soit la seule possible dans le cadre des prémisses doctrinales de MacIntyre.

Approfondir et élargir la conception des traditions et de la raison, faire droit aux exigences propres du religieux, en particulier en sa forme judéo-chrétienne, telles semblent être les conditions d'une meilleure compréhension des liens et de la différence entre l'universalité de l'éthique et la singularité de sa configuration chrétienne, sans succomber aux charmes désuets et ambigus du traditionalisme, mais sans non plus emboucher les trompettes d'un modernisme arrogant et stérile.