

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE



La vérité chez Alasdair MacIntyre :
heuristique, herméneutique, thématique.

Promoteur : **Jean-Michel Counet**

Thèse présentée par
Christophe Rouard
en vue de l'obtention du
grade de docteur en philosophie

2008

Je remercie le professeur Jean-Michel Counet pour sa constante disponibilité, la précision de ses conseils et de ses corrections, et l'hospitalité profonde de sa pensée. Je remercie également le professeur Alasdair MacIntyre, qui m'a encouragé par sa correspondance. Mes remerciements vont aussi à Mgr André-Mutien Léonard, qui m'a permis de mener cette recherche, au Séminaire Saint-Paul, qui m'a accueilli et où j'ai trouvé un lieu de prière et de vie, à ma famille, au Mouvement des Focolari, à mes amis et à tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à l'avancement et à la finition de mon travail.

INTRODUCTION GENERALE

De la vérité, on parle beaucoup de par le monde. Et l'on en parle de bien des manières différentes. En chinois¹, *yuanrong sandi* renvoie à la doctrine bouddhique de la triple vérité parfaitement fusionnée : vérité de la vacuité des êtres sans aséité, vérité de l'existence sensible à valeur anagogique et vérité du milieu, qui réconcilie les deux premières et affirme leur identité. Cette doctrine est une réponse à la doctrine antérieure de l'*erdi*, de la double vérité : la vérité ultime et la vérité mondaine. Le chinois connaît également les termes *zhendi* et *sudi*, vérité absolue et vérité commune, *shi*, réalité, vérité, *zhen*, vrai, vérité, réel. La langue chinoise véhicule l'idée d'une hiérarchie entre différents niveaux de vérité.

Dans le monde sémitique², la compréhension de la vérité est tout autre. En hébreu par exemple, la racine d'où dérivent les termes exprimant la vérité, 'emūnāh et 'emèt, est 'mn, d'où le terme aujourd'hui très répandu *amen*, ou *amin*. Cette racine exprime la solidité, la fiabilité, la stabilité. Ce qui est vrai, c'est ce à quoi l'on peut faire confiance, ce sur quoi l'on peut compter, s'appuyer, tels, éminemment, Dieu et son alliance.

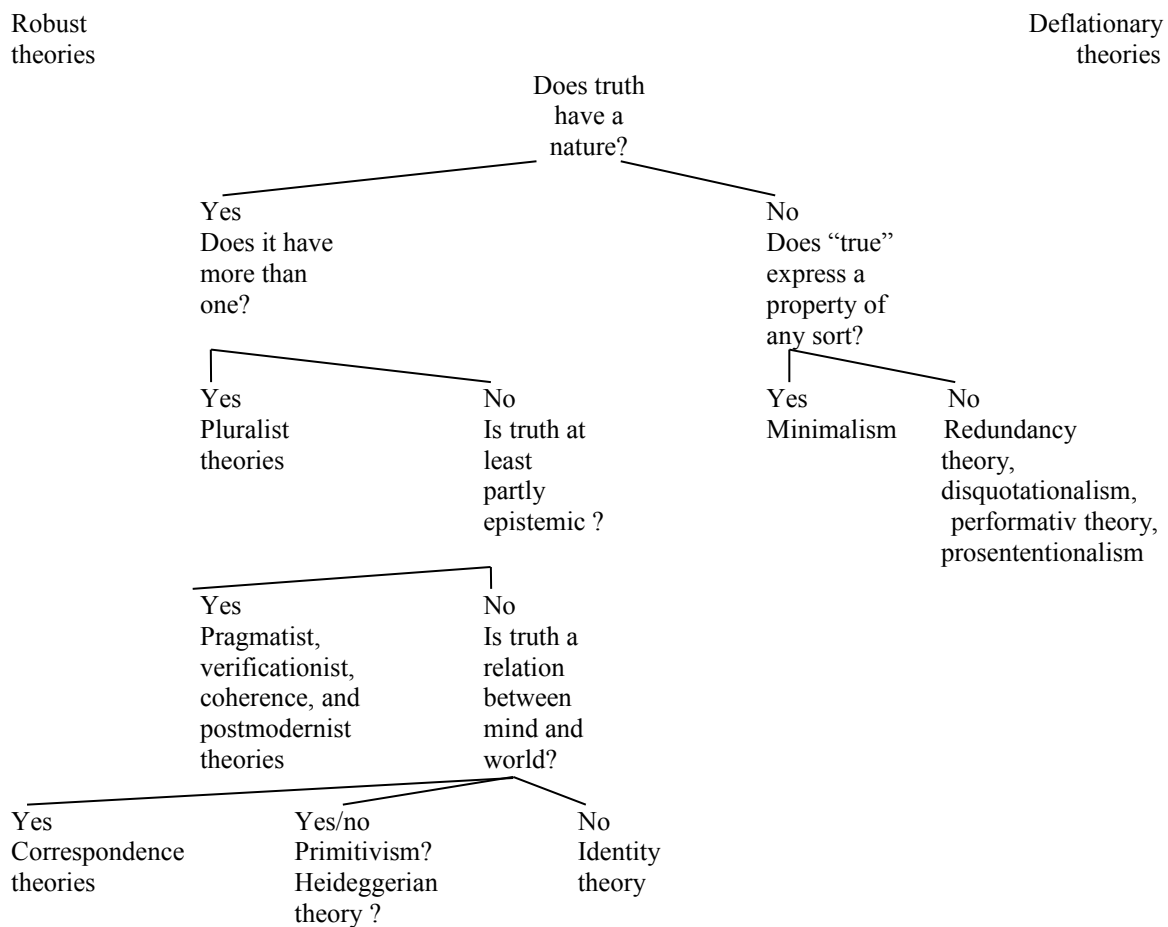
Ce rapide voyage linguistique permet de mesurer un tant soit peu à quel point de la vérité, on parle beaucoup de par le monde, et qu'il existe dans l'histoire humaine bien des façons de la comprendre, différents « paradigmes »³, chacun ayant ses accents propres. La diversité des champs sémantiques couverts dans ces multiples paradigmes manifeste quelque chose de la richesse et la complexité de ce qu'elle est.

¹ Cfr *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, encyclopédie publiée sous la dir. d'André Jacob, Puf, 2 vol., 1998², 3297 p., vol. 2, pp. 2950, 2978-9, 3006-9.

² Cfr BRAGUE Rémi, CASSIN Barbara, LAUGIER Sandra, de LIBERA Alain, ROSIER-CATACH Irène, SINAPI Michèle, *Vérité*, art. dans *Vocabulaire Européen des Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, sous la dir. de Barbara Cassin, Seuil/Le Robert, 2004, 1531 p., pp. 1342-64, pp. 1342-1343.

³ *Ibidem*, p. 1342.

La tradition philosophique occidentale, quant à elle, s'est penchée très tôt sur la question. Dès ses débuts, elle a réfléchi à la vérité et a envisagé plusieurs pistes pour l'analyser et la définir. Sa réponse la plus traditionnelle est réaliste : la vérité est une correspondance, une adéquation entre le réel et l'intellect. Cette réponse a prévalu longtemps dans son histoire. Depuis quelques générations, d'autres théories se sont élaborées. Et aujourd'hui, il existe un nombre important de thèses concernant la vérité. Celle-ci est tantôt qualifiée en termes de correspondance, de cohérence, en termes pragmatistes, déflationnistes, pluralistes, minimalistes et autres... Le tableau suivant, tiré du recueil *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives* édité par Michael P. Lynch, reprend ces multiples thèses en montrant la place de chacune dans le débat contemporain⁴. Il les situe entre deux pôles opposés : celui d'une conception dite robuste de la vérité, qui entend plutôt souligner le réalisme de celle-ci, et celui d'une conception déflationniste de la vérité, qui entend au contraire vider le mot de son contenu réaliste.



⁴ Cfr LYNCH Michael P. (éd.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, 802 p., p. 4.

Ce tableau permet de visualiser la place qu'occupent les différentes thèses concernant la vérité, ou au moins la plupart d'entre elles, dans le débat contemporain et de mieux se rendre compte, en même temps, de la richesse de la problématique. Il est clair que l'opinion parfois rencontrée dans certains milieux philosophiques et, plus largement, intellectuels selon laquelle la question de la vérité serait surannée est fausse. La recherche à son sujet, au contraire, est abondante, en particulier dans le monde anglo-saxon. Elle est même plus abondante qu'elle ne l'a peut-être jamais été. Et les discussions qu'elle suscite sont loin d'être closes.

La première question qui se pose est celle de la nature de la vérité : en a-t-elle une ou n'en a-t-elle pas ? Parmi ceux qui répondent par la négative, les plus radicaux sont les défenseurs d'une théorie déflationniste de la vérité, si tant est que l'on peut encore parler de théorie quand on parle de leurs thèses. Ils considèrent que notre concept de vérité ne devrait pas être compris comme exprimant une quelconque propriété, mais comme exprimant autre chose, qu'ils analysent généralement comme étant de simples jeux de langage ou de logique. Pour eux, la vérité est en fait un pseudo-problème qui a fait couler beaucoup trop d'encre. Certains ne vont pas aussi loin et reconnaissent à la vérité non pas une nature, mais au moins une propriété minimale logique : on les appelle minimalistes.

De l'autre côté, ceux qui répondent par l'affirmative à la question fondamentale de la nature de la vérité se distinguent selon qu'ils accordent à celle-ci une ou plusieurs natures. Les pluralistes sont ceux qui lui accordent plus d'une nature. Cette position, vulgarisée, est sans doute celle qui est la plus répandue aujourd'hui dans l'opinion publique du monde occidental. Beaucoup y considèrent qu'il est erroné de parler d'une seule vérité, mais qu'il y a plusieurs vérités, qui ne sont pas tout à fait de la même nature.

Le pluralisme en matière de vérité n'est pas la position dominante dans l'aréopage philosophique. On y préfère, quand on accorde à la vérité une certaine nature, une conception épistémique de celle-ci : dire que c'est vrai, c'est attribuer un statut épistémique. Les tenants de ce type de thèses sont nombreux. On doit citer tout d'abord les défenseurs d'une compréhension de la vérité qui définit celle-ci en termes de cohérence. Quand on dit que quelque chose est vrai, on dit que cela est cohérent avec, par exemple, un système bien précis de pensée, un paradigme, un schème conceptuel, un réseau d'idée, une idéologie, politique ou autre... Ce type de théories de la vérité est

généralement le fait de penseurs idéalistes. Parmi ceux qui optent pour une conception épistémique de la vérité, il faut également citer les pragmatistes. Ils sont les plus nombreux et les plus influents aux Etats-Unis. Pour eux, le statut épistémique de la vérité est plutôt à comprendre en termes d'effets pratiques sur l'expérience humaine, d'utilité.

Enfin, ceux qui, tout en accordant une et une seule nature à la vérité, refusent de la comprendre de manière épistémique se distinguent selon qu'ils la considèrent comme étant ou non une relation entre l'esprit et le monde. La théorie de l'identité le nie, et tient plutôt que les pensables vrais sont identiques aux faits. Les théories de la famille de la vérité-correspondance l'affirment. Certains semblent se situer entre ces deux pôles. Pour Heidegger par exemple, la vérité est dévoilement, *alêtheia*, mais elle n'est pas correspondance au sens où la théorie de la vérité-correspondance l'affirme : elle est, plus originellement, une ouverture du Dasein. Ceux qui, par ailleurs, tiennent que la vérité est un concept primitif qu'il n'est pas possible de définir témoignent parfois de la sympathie pour la théorie de la vérité-correspondance, même pour ses versions très robustes.

Force est de constater que, dans l'histoire de la philosophie occidentale, on a assisté récemment à une progressive perte d'influence de la théorie de la vérité-correspondance. Celle-ci y a longtemps structuré la pensée, et depuis un peu plus d'un siècle, le rôle qu'elle jouait dans l'articulation du sens s'estompe, pour laisser la place à d'autres perspectives. Les théories de la vérité-cohérence sont nées fin XIX^{ème}, début XX^{ème} dans l'univers de l'idéalisme anglais, héritier de son homologue allemand. Les théories pragmatistes de la vérité ont vu le jour à la même époque aux Etats-Unis. Leur conception épistémique de la vérité a porté un coup à l'idée traditionnelle de correspondance entre le réel et l'esprit qui le pense. L'arrivée dans les années 1920 des théories déflationnistes a accentué encore le processus d'évidement de la conception réaliste. Celle-ci a été revisitée par des auteurs d'importance dès le début du XX^{ème} siècle, qui ont tenté d'en montrer à nouveaux frais toute la pertinence. Elle-même a alors connu un infléchissement significatif et en est arrivée à parler de la vérité, bien souvent, non plus en termes de correspondance entre le réel et l'intellect, mais plutôt de correspondance entre un fait, ou un état de fait, et une proposition ou un jugement.

On voit comment l'antique construction s'est rapidement effritée. Une telle évolution dans l'histoire des idées n'est certainement pas à considérer comme quelque chose d'insignifiant. Bien au contraire : il s'agit là d'une véritable révolution, qui touche et déplace, modifie les fondements mêmes de la pensée. Les conséquences en ont été majeures, à tous niveaux. Au début du XXI^{ème} siècle, nous qui pensons aujourd'hui sommes profondément influencés par cette prise de distance par rapport à ce qui est contemporain de l'origine même de la philosophie et de la pensée rationnelle en Occident. Nous en sommes héritiers, et devons assumer cet héritage, d'une manière ou d'une autre.

Afin de mieux comprendre où nous nous situons, et comment le déplacement s'est effectué, il nous a paru bon de retracer les grandes lignes de son histoire en présentant ce que d'aucuns dans la littérature actuelle considèrent comme les quatre familles dominantes de théories de la vérité dans la philosophie aujourd'hui : celles des théories de la vérité-correspondance, classiques et contemporaines, des théories de la vérité-cohérence, des théories pragmatistes et des théories déflationnistes de la vérité. Cette brève histoire de la philosophie de la vérité, trop brève sans doute, est mise en annexe à notre travail⁵.

Alasdair MacIntyre se situe lui aussi, dans cette histoire, après le déplacement des fondements de la pensée provoqué par la révolution de la conception de la vérité survenue il y a un siècle environ. Son œuvre n'est compréhensible que dans ce cadre. Il se positionne d'ailleurs explicitement par rapport à lui, notamment dans son *Aquinas Lecture* délivrée à la Marquette University le 25 février 1990 *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*.

L'importance névralgique de la question de la vérité revêt chez lui un caractère particulier. Cette question en effet est au cœur de sa philosophie. On interprète volontiers celle-ci comme une tentative de refondation de la morale aristotélicienne à partir de concepts nouveaux, dont celui de la narrativité. Fort bien ! Mais il ne faudrait pas occulter le fait que cette refondation de la morale, qui constitue une part essentielle de son œuvre, repose elle-même sur une épistémologie très précise et très travaillée.

⁵ Cfr Annexe 2, pp. XV-LIX.

En 2006, le philosophe anglo-saxon a édité deux recueils d'essais choisis dont les titres respectifs sont significatifs de l'ensemble de son apport au débat contemporain. Le premier d'entre eux s'intitule *The Tasks of Philosophy*. Il rassemble un certain nombre de textes consacrés à la recherche philosophique fondamentale, au discernement des orientations mêmes de la philosophie. Le second volume, intitulé *Ethics and Politics*, comprend des contributions relatives aux implications de ces orientations. Les deux volumes sont indissociables l'un de l'autre.

La philosophie pratique d'Alasdair MacIntyre, abondamment étudiée aujourd'hui, n'est compréhensible qu'à la lumière de sa philosophie fondamentale, qui demeure beaucoup trop peu connue, et où la question de la vérité est centrale. *After Virtue*, par exemple, que la plupart estiment être l'œuvre maîtresse du philosophe, peut être considérée comme une application de l'épistémologie développée dans l'article remarquable de 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, qui traite de la question de l'enquête rationnelle et de la vérité. Et elle est pensée comme constituant le premier volet d'un ensemble de deux ouvrages, le second, *Whose Justice? Which Rationality?*, portant sur la question de la rationalité et de la vérité.

Comment comprendre pourquoi le philosophe promeut une éthique des vertus ? Comment comprendre son combat pour un pluralisme sans relativisme ? Comment interpréter sa position par rapport à la charte universelle des droits de l'homme ? Comment comprendre son plaidoyer pour la loi naturelle dans le contexte philosophique contemporain ? Comment comprendre la place qu'il accorde à l'autre et à la rencontre des diverses traditions ? Comment comprendre l'importance pour lui de la communauté, éthique, politique et autre ? Comment comprendre ses positions en matière de bioéthique ? Comment comprendre son opposition très nuancée au mensonge ?... Pour répondre à toutes ces questions de philosophie pratique, éthique et politique, il est nécessaire de bien connaître la conception qu'il se fait de la vérité.

C'est que sa pensée forme un tout qu'il n'est pas possible de disséquer en parties autonomes, un tout articulé dans une épistémologie aux fondements métaphysiques. A plusieurs reprises d'ailleurs, il défend l'idée de système philosophique, entre autres dans son important essai de 1993 *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*. Dans le contexte philosophique actuel, il est plutôt partisan de la

construction de métarécits dans lesquels tous les domaines du savoir trouvent leur place et sont structurés au moyen de thèses fondamentales qui en constituent comme les conditions mêmes d'existence, métarécits qui doivent montrer leur supériorité face à leurs rivaux au cours de conflits aux allures systématiques. Il s'attache à reconstruire l'un d'entre eux dans le but de défendre sa pertinence systématique face à tout autre. Et dans cette reconstruction du sens, la vérité intervient comme une pierre angulaire.

Il n'est pas étonnant dès lors de le voir s'ouvrir, à l'occasion d'une interview accordée en 1995 à Dmitri Nikulin, d'un projet de publication d'un livre consacré à la question de la vérité et de la véracité en ces termes :

« Dans ce que j'ai écrit à propos de la possibilité d'un dialogue rationnel entre différentes traditions d'enquête, dans les conclusions que j'ai défendues au sujet de la nature du jugement pratique, et dans ce que j'ai dit – beaucoup trop rapidement – au sujet de la relation entre théorie et pratique, je présuppose la possibilité d'une présentation adéquate et d'une défense d'une forte conception réaliste de la vérité. (...) Ce que nous devons comprendre beaucoup mieux que nous le faisons maintenant, c'est la place de la vérité dans la vie humaine, aussi bien de la vérité comme but de différents types de recherche que de la véracité – un respect systématique de la vérité [comprise] comme une condition nécessaire de différents arts et relations – comme aussi du rapport entre celles-ci. (...) J'ai fait quelques remarques au sujet de ces questions dans mon Aquinas Lecture de 1990 traitant des *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, et un peu moins dans mon essai intitulé *Moral Relativism, Truth and Justification*, mais cela n'indique plus la direction dans laquelle j'espère avancer. Je travaille maintenant à un livre sur la véracité et la vérité, qui, je l'espère, fera avancer d'un pas la recherche (...) »⁶.

Ce livre n'a jamais vu le jour. Et Alasdair MacIntyre nous a écrit dans un courrier daté du 08 décembre 2006 qu'il a abandonné ce projet : « J'ai abandonné l'idée d'écrire un livre sur la vérité et la véracité. Des éléments de ce que je voulais dire peuvent être trouvés dans mes *Selected Essays* [il s'agit des deux recueils d'essais choisis dont nous venons de parler], dans l'essai sur la vérité comme un bien dans le premier volume, et dans les deux essais sur la véracité et le mensonge dans le second volume »⁷.

⁶ MacINTYRE Alasdair dans NIKULIN Dmitri, *Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer. Interview von Alasdair MacIntyre*, traduit de l'américain, en tenant compte de la transmission en russe, par Wolf-Dietrich Junghanns, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 671-683, pp. 682-3. D'abord publié en russe dans *Voprosy Filosofii* 1996, pp. 91-100.

⁷ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 08 décembre 2006. Reproduit en annexe, p. VII.

Une recherche approfondie sur le concept de vérité chez Alasdair MacIntyre s'avère donc indispensable à plus d'un titre. Elle est nécessaire pour lire et comprendre l'œuvre du philosophe anglo-saxon, notamment pour interpréter avec justesse sa philosophie pratique, éthique et politique. Elle est importante pour mesurer son apport dans le débat contemporain, en philosophie et dans de nombreux autres domaines, car beaucoup s'en inspirent en théologie, en sociologie, en psychologie, en anthropologie, en droit et ailleurs encore. Et elle touche à des enjeux philosophiques fondamentaux du fait de la façon dont le philosophe se positionne par rapport au déplacement majeur qu'a connu la pensée occidentale il y a quelque cent ans.

Pourtant, rares sont les études portant sur ce sujet. Nous n'avons trouvé aucun livre publié sur la question. Le fruit de nos patientes investigations bibliographiques fut bien maigre : seulement quelques articles, d'une qualité souvent très relative.

Tout cela nous a amené, dans la foulée de notre travail de DEA consacré lui aussi à l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, à nous lancer dans l'entreprise que nous soumettons aujourd'hui à l'attention du lecteur. Notre thèse est structurée en trois parties.

La première est heuristique. Dans un premier temps, nous avons voulu nous contenter de lire les textes, tous les textes, de notre auteur sans faire appel à de la littérature secondaire. Un long effort de rassemblement de ses publications nous a permis d'avoir accès à quelque 97 % d'entre elles. Leur analyse a donné le jour à une périodisation et à une narration de son histoire intellectuelle concernant la vérité.

Au terme de cette première étape, une question est apparue comme s'imposant à notre investigation : quelle est la part propre de la situation de l'investigateur macintyrien en quête de vérité et celle de son élévation au niveau métaphysique, au sens aristotélicien du terme ? Pour y répondre, une confrontation avec la pensée de Hans-Georg Gadamer s'est avérée pertinente. Ici également, il nous a fallu réaliser un travail de première main, car la littérature secondaire à ce propos est presque inexistante.

Après cette deuxième partie, que nous avons appelée herméneutique, restait à aborder un certain nombre de thèmes sur la piste desquels nous avait mis la première

étape de notre recherche. Pour cette troisième partie, thématique, le fil conducteur d'une confrontation avec certains textes de l'œuvre de Hilary Putnam – confrontation une fois de plus encore non étudiée – s'est montré très porteur de sens.

Nous espérons que la lecture du fruit de notre travail ouvrira de nouvelles perspectives de recherche pour la compréhension en profondeur de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre et, d'une manière plus générale, pour une approche féconde de la question de la vérité, question fondamentale s'il en est en philosophie et qui rejaillit dans tous les autres secteurs du savoir.

PARTIE HEURISTIQUE

Dans une interview publiée en 1991, Alasdair MacIntyre relit son parcours philosophique et y distingue trois étapes :

« Ma vie comme philosophe académique se divise en trois parties. Les vingt-deux années qui vont de 1949, quand je suis devenu étudiant gradué en philosophie à l'Université de Manchester, jusque 1971 furent une période, comme cela apparaît maintenant rétrospectivement, d'enquêtes hétérogènes, mal organisées, parfois fragmentées et souvent frustrantes et désordonnées, desquelles cependant j'ai appris finalement beaucoup. Depuis 1971, peu après que j'aie émigré aux Etats-Unis, jusqu'en 1977, cela a été une période d'interim faite de réflexion autocritique parfois douloureuse, fortifiée par des discussions critiques avec des perspectives sur la philosophie morale aussi différentes que celles proposées par Davidson d'une part et par Gadamer d'une tout autre part. A partir de 1977, j'ai été engagé dans un projet philosophique unique dont *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* et *Three Rival Versions of Moral Enquiry* sont des pièces centrales (...) »⁸. « Les essais rassemblés dans *Against the Self-Images of the Age*, précise juste avant le philosophe, ont amené [la première] période à un terme. Je me suis mis à repenser les problèmes de l'éthique d'une manière systématique, en considérant pour la première fois avec sérieux la possibilité que l'histoire à la fois de la moralité moderne et de la philosophie morale moderne pouvait seulement être écrite de manière adéquate d'un point de vue aristotélicien. Durant la même période, après 1971, j'ai eu l'occasion de repenser les problèmes de la théologie rationnelle, en considérant avec sérieux la possibilité que l'histoire de la sécularisation moderne peut seulement être écrite de manière adéquate du point de vue du théisme chrétien, plutôt que l'inverse. Ce n'est pas avant un certain temps après avoir terminé *After Virtue* que ces deux lignes de recherche coïncidèrent finalement en une prise de conscience que c'est du point de vue d'un aristotélisme thomiste qui est aussi capable d'apprendre de la philosophie moderne – spécialement de Frege, Husserl, Wittgenstein et de leurs critiques – que les problèmes de la philosophie, et plus particulièrement de la philosophie morale, peuvent être articulés au mieux. Mais déjà vers 1977, quand j'ai commencé à écrire la version finale de *After Virtue*, j'avais identifié dans leur contour principal le cadre et les thèses centrales de mes enquêtes ultérieures »⁹.

⁸ MacINTYRE Alasdair dans *An Interview with Alasdair MacIntyre*, interview menée par voie postale pour Cogito par Gordon Reddifford et William Watts Miller, Cogito 5 (1991), pp. 67-73. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 267-75, pp. 268-69.

⁹ *Ibidem*, p. 268.

Cette relecture est un hapax. Nulle part ailleurs le philosophe ne jette un tel regard rétrospectif sur l'évolution de sa pensée. Alasdair MacIntyre n'est pas un autobiographe. Il s'en explique dans la suite de la même interview : « Répondre aux questions précédentes a déjà poussé mes capacités autobiographiques à leur limite. Pour écrire une autobiographie qui en vaille la peine, vous devez avoir ou la sagesse d'un Augustin, ou l'impudence d'un Rousseau ou la confiance en sa propre auto-connaissance d'un Collingwood. Je manque de toutes les trois »¹⁰. Il donne des éléments autobiographiques à différentes occasions, et notamment dans trois autres interviews, l'une menée en 1991 par Giovanna Borradori¹¹, la deuxième en 1994 par Thomas D. Pearson¹² et la troisième en 1995 par Dmitri Nikulin¹³. Mais nulle part il ne distingue et n'articule les grands moments de son histoire philosophique comme il le fait ici.

Cette tripartition structure notre partie heuristique. Un premier chapitre est consacré à la première époque distinguée par Alasdair MacIntyre. Nous montrons que des lignes de sens et des concepts fondamentaux dans l'œuvre du philosophe y émergent, à tel point qu'il est impossible de bien comprendre sa pensée sans explorer assidûment ces premières années de son parcours intellectuel. La deuxième époque, très courte, est plutôt une période de transition. Nous la traitons comme telle. La troisième époque est évidemment la plus importante. Nous lui consacrons un chapitre correspondant à son importance. Deux périodes majeures se dessinent ainsi dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, séparées par un temps de transition de quelques années. La première est celle des recherches de jeunesse, encore hésitantes et tâtonnantes, mais déjà déterminantes. La seconde est celle de la maturité.

¹⁰ *Ibidem*, p. 269.

¹¹ BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori G. (éd.), Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise : *Nietzsche or Aristotle?* dans *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Borradori G. (éd.), Chicago UP, 1994, XII-177 p., pp. 137-52. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 255-66.

¹² PEARSON T. D., *Kinesis Interview with Professor Alasdair MacIntyre*, *Kinesis* 20 (1994), pp. 34-47. Reproduite dans *Kinesis* 23 (1996), pp. 40-50.

¹³ NIKULIN Dmitri, *Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer. Interview von Alasdair MacIntyre*, traduit de l'américain, en tenant compte de la transmission en russe, par Wolf-Dietrich Junghanns, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 671-683. D'abord publiée en russe dans *Voprosy Filosofii* 1996, pp. 91-100.

Chapitre 1 : de 1950 à 1971

1. Eviter certains écueils...

1.1. L'écueil néopositiviste

La première publication philosophique d'Alasdair MacIntyre, intitulée *Analogy in Metaphysics*, sort en hiver 1950-1 dans la *Downside Review*. Le jeune étudiant en philosophie de l'université de Manchester n'a alors que 21/22 ans¹⁴. Son article est consacré - chose remarquable - à une problématique qui aura, des années plus tard, une importance considérable dans sa pensée : celle de l'*analogia entis*. L'aspirant au diplôme de licence/maîtrise en philosophie y discute de différentes questions touchant à la doctrine de l'analogie de l'être, notamment de celle de l'attribution de l'existence à Dieu, en dialogue avec certains débats philosophiques de l'époque. A l'occasion de cette discussion métaphysique, la question de la vérité intervient d'une manière très significative :

« 'Dieu existe' et 'Dieu n'existe pas' tiennent ou non comme assertions significatives sur base du même critère. L'athéisme ne peut être formulé d'une manière qui ait du sens que si le théisme peut l'être également (cf. A. J. Ayer, 'Language, Truth and Logic', chap. VI). C'est là au moins un cas dans lequel, pour établir la signification de l'assertion ('Dieu existe'), nous devons aussi établir sa vérité. Il est logiquement impossible pour 'Dieu existe' d'être faux et significatif, car si Dieu n'existe pas, qui sommes-nous pour donner un sens au mot 'Dieu' ? »¹⁵.

¹⁴ Alasdair MacIntyre est né le 12 janvier 1929, à Glasgow, en Ecosse.

¹⁵ MacINTYRE Alasdair, *Analogy in Metaphysics*, *Downside Review* 69 (hiver 1950-1), pp. 45-61, p. 59.

Ce bref passage est révélateur d'une influence majeure qui s'exerce alors sur Alasdair MacIntyre, comme sur beaucoup de philosophes de sa génération : celle de A. J. Ayer, et plus particulièrement de son ouvrage devenu pour ainsi dire un manuel *Language, Truth and Logic*, publié pour la première fois en 1936, et qui connaît, après trois réimpressions, une seconde édition en 1946, augmentée d'une introduction où le philosophe d'inspiration néopositiviste se corrige sur un certain nombre de points. Dans cet ouvrage, A. J. Ayer définit ce qu'il appelle le Principe de Vérification, principe en vertu duquel ne peut être à proprement parler qualifié de vrai qu'un jugement factuel, à l'exclusion d'autres types de jugements, tels les jugements moraux, ou encore les jugements poétiques ou religieux, relégués dans une sphère dite émotionnelle.

La place qu'occupe cet ouvrage dans la M. A. Thesis de l'étudiant en philosophie, datée d'avril 1951, montre également l'influence qu'il joue sur sa pensée. Cette influence y est prégnante à bien des moments de l'analyse et de la démonstration. Le travail de fin d'études, qui n'a jamais été publié¹⁶, porte sur *The Significance of Moral Judgments*. Alasdair MacIntyre y défend la thèse selon laquelle nos jugements moraux ont une signification et une logique qui leur sont propres et qui ne se confondent pas avec la logique scientifique. « La logique de la science relève certainement de la connaissance de la façon de faire des inférences à partir de ce qui est. Mais la logique de la morale relève de la connaissance de la façon de faire des inférences à partir non pas de faits mais de modes d'action et de jugement »¹⁷. La conclusion de son mémoire témoigne du souci, constant dans son travail, de prendre ses distances par rapport à une position purement descriptive, qui s'arrête à ce qui est le cas, et de prouver que nos jugements moraux sont d'un autre ordre. Ils relèvent selon lui du langage et de l'action. Ils ont une nature « *performatory* »¹⁸. Leur caractère toujours critiquable lui-même témoigne du fait qu'ils sont raisonnables ou non. Même s'ils sont intimement liés à la façon dont nous jugeons le monde, et que nous jugeons le monde comme nous voyons les faits, à l'intérieur des limites de notre langage, toujours imparfait, il y a le bien et le mal, il y a des décisions correctes et erronées. Et c'est précisément « parce qu'ils nous

¹⁶ A notre connaissance, le moyen le plus commode de s'en procurer un exemplaire est d'en demander une photocopie au service de photocopie de l'Université de Manchester, où il est conservé. L'obtention d'une copie ne peut se faire qu'au prix de l'acceptation de limites strictes quant au droit de citation du travail.

¹⁷ MacINTYRE Alasdair, *The Significance of Moral Judgments*, M. A. Thesis, University of Manchester, Th. 7580, non publiée, avril 1951, 94 p., p. 89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

rendent capables de résoudre des problèmes d'évaluation et d'action que les jugements moraux possèdent une signification (*significance*) »¹⁹.

La question de la vérification, fondamentale pour le néopositivisme, intervient plusieurs fois au cours de la démonstration. Et l'ouvrage d'A. J. Ayer est cité à un moment charnière : au début du troisième chapitre, quand Alasdair MacIntyre commence son traitement plus personnel de la problématique qu'il étudie. Le paragraphe qui introduit cette nouvelle étape est très révélateur de l'importance de la référence à *Language, Truth and Logic* dans sa pensée :

« Le Principe de Vérification s'est montré sérieusement trompeur en ce qui concerne les jugements moraux de deux manières. Car tel qu'il était formulé dans 'Language, Truth and Logic' (cf. spécialement chap. VI), non seulement il menait aux super-simplifications de Stevenson, qui ont déjà été critiquées, mais aussi à la canonisation de l'indicatif et du factuel contre l'impératif et l'exclamatoire. L'erreur sur ce point résulte d'une théorie implicite de la signification qui aboutit à un vérificationisme étroit. Car la question 'Comment les phrases signifient-elles ?' tend toujours à recevoir la réponse : 'En correspondant aux faits'. En écartant l'ambiguïté du mot 'fait', c'est la question plutôt que la réponse qui est trompeuse. Car elle suggère qu'il y a une manière pour les phrases d'avoir une signification, une ligne à tracer entre le sens et le non-sens. C'est là commettre l'erreur métaphysique de rechercher une classe de 'bonnes' phrases (idées claires et distinctes, premiers principes intuitivement perçus, Protokollsätze en sont quelques-uns des candidats) qui fournissent un paradigme, duquel les dérogations doivent être expliquées et expliquées encore (...). Pour Moore et Stevenson, les 'bonnes' phrases semblent être les phrases descriptives, bien que Stevenson soit d'abord intéressé par ce en quoi les jugements moraux ne sont pas des phrases descriptives. En les analysant toutefois (à savoir les jugements moraux), Stevenson leur donne une double fonction, dérivée de la division parallèle entre factuel et émotif faite par le Principe de Vérification »²⁰.

Stevenson et Moore sont les deux auteurs avec lesquels Alasdair MacIntyre discute dans les deux premiers chapitres de sa M. A. Thesis. L'opposition à Stevenson et à sa pensée émotiviste, omniprésente dans son travail de fin d'études, jouera un rôle dans ses œuvres de maturité. Cet auteur, comme beaucoup de géniteurs de l'émotivisme, a trouvé dans le néopositivisme logique, et plus particulièrement chez A. J. Ayer et chez Carnap, des penseurs inspirants pour sa méta-éthique émotiviste, entre autres du fait de leurs plaidoyers en faveur du principe de vérification, dont ils ont été les hérauts. La

¹⁹ *Ibidem*, p. 92.

²⁰ *Ibidem*, p. 52.

critique que fait ici le jeune philosophe doit attirer notre attention, d'autant que la référence à l'ouvrage d'A. J. Ayer, déjà présente dans son premier article, est régulière et sensible dans les premières années de son parcours intellectuel. Cette référence est sans doute une des plus importantes des débuts de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, particulièrement en ce qui concerne la problématique de la vérité.

Une présentation de certaines thèses majeures de *Language, Truth and Logic* s'avère donc nécessaire. Héritier à la fois de la tradition empiriste anglaise (Hume, Berkeley), de Wittgenstein, de Russell, et du néopositivisme logique du Cercle de Vienne, qu'il a fréquenté lors d'un séjour dans la ville autrichienne, Ayer entend dans son ouvrage de 1936 faire une critique radicale de la philosophie et délivrer celle-ci de toute spéculation qui dépasse les frontières de la science et de l'expérience. Les querelles d'écoles métaphysiques ne devraient pas exister. La métaphysique elle-même doit être abandonnée. La fonction de la philosophie est d'étudier la logique des sciences. Elle est une enquête purement logique, ou logico-linguistique sur la manière dont les sciences parlent des faits empiriques. Les définitions qu'elle offre portent sur l'énoncé plutôt que sur le contenu : elles sont des définitions non pas explicites, telles celles des dictionnaires qui offrent des synonymes, mais des définitions *in use*, d'usage, qu'illustre bien la théorie des descriptions définies de Russell, théorie qui porte précisément sur l'énoncé lui-même et révèle des éléments de la structure du langage donné.

Dans cet esprit, Ayer s'intéresse à la validité plutôt qu'à la vérité des propositions. Il défend une théorie déflationniste de la vérité similaire à la théorie de la redondance de F. P. Ramsey, à laquelle il renvoie au chapitre V de *Language, Truth and Logic*, quand il traite directement de la question de la vérité : dire que « *p* est vrai » n'est rien d'autre qu'asserter *p*, et par conséquent le problème de la nature de la vérité au sens traditionnel est un problème mal posé. Il faut lui substituer celui de la validité des propositions. Celles-ci peuvent être a priori, telles celles de la logique et de la philosophie, qui est un département de la logique. Dans ce cas, elles sont de simples tautologies dont la vérité témoigne uniquement du fait que les règles du langage utilisé sont respectées. Les propositions peuvent aussi être a posteriori, comme celles des sciences notamment. Dans ce cas, elles sont synthétiques, et toujours hypothétiques. Le principe de vérifiabilité, ou de vérification, s'applique alors dans tous les cas : une proposition n'a de sens que si elle est vérifiable, et donc toujours falsifiable par

l'expérience. Toutes les autres propositions ne sont pas scientifiques et doivent donc être invalidées. Parmi celles-ci, Ayer classe – du moins en 1936 – les énoncés protocolaires (*Protokolsätze*) dont la paternité en philosophie appartient à Carnap. Il classe également toutes les propositions éthiques et théologiques. Il interprète les jugements éthiques comme n'étant pas scientifiques et comme relevant du domaine de l'émotion. Son ouvrage s'achève en montrant pourquoi doivent être abandonnés certains grands débats philosophiques traditionnels.

Le jeune Alasdair MacIntyre a-t-il de la sympathie pour la thèse déflationniste d'A. J. Ayer ? Quel parti tire-t-il de son principe de vérifiabilité ? Comment se positionne-t-il devant la question du doute et de l'indubitable, devant l'exigence néopositiviste de falsifiabilité ? Que pense-t-il, lui qui est alors un anglican fervent et qui deviendra athée durant quelques années avant de rejoindre l'Eglise catholique, du rejet de l'éthique et de la théologie pour cause d'invalidité scientifique ? Dans son premier article, il se sert d'un élément logique de la pensée d'Ayer pour plaider en faveur de la pertinence de la thèse de l'existence de Dieu. Dans sa M. A. Thesis, il prend résolument ses distances par rapport à l'émotivisme, dont Ayer s'est fait un maître à penser dans son essai de 1936/46. Dans sa confrontation avec l'ouvrage du philosophe néopositiviste, le jeune diplômé de Manchester, qui devient rapidement chargé de cours en philosophie de la religion dans cette même université, montre sa volonté de tirer parti de certains de ses outils logiques tout en évitant soigneusement l'écueil dans lequel, à ses yeux, il laisse tous les discours qu'il taxe d'émotivistes.

1.2. L'écueil idéaliste vs l'histoire concrète

Durant les deux premières décennies de sa carrière, Alasdair MacIntyre entretient également des relations soutenues avec une autre école de pensée : l'école marxiste. Il s'engage avec elle : dès la fin des années 1940 dans le parti communiste de Grande-Bretagne puis, dix ans plus tard, dans la première Nouvelle Gauche, et encore, durant la première moitié des années 1960, dans le mouvement trotskiste. Il se confronte à elle et fait de cette confrontation un sujet de recherche qui donne lieu à de très nombreuses publications. Son premier livre, *Marxism. An Interpretation*, publié en 1953 et dont la préface est datée d'octobre 1952, est un essai d'interprétation de la doctrine marxiste au regard de la foi chrétienne. Il témoigne de la place qu'occupe cette doctrine dans le

parcours intellectuel du militant d'extrême gauche. Il témoigne également de l'importance de la problématique religieuse dans la recherche du jeune anglican.

De sa confrontation entre la doctrine marxiste et la foi chrétienne ressort une caractéristique fondamentale de sa pensée : l'importance accordée au réalisme de l'histoire concrète, prégnante dans la Bible, à laquelle il renvoie régulièrement. La façon dont il conçoit la vérité du marxisme et du christianisme à la fin de son essai est à cet égard hautement significative pour notre propos : l'histoire concrète décide de leur vérité ou de leur fausseté. Cette idée aura une importance considérable dans ses œuvres de maturité. Elle se développe très tôt dans son parcours et s'enracine dans les couches les plus anciennes de sa propre histoire intellectuelle.

La signification religieuse du marxisme, explique-t-il dans le premier chapitre de son essai, *The Sacred and the Secular*, consiste en ceci que le marxisme « est la plus importante des deux tentatives majeures dans notre ère postchrétienne de créer une vision du monde entièrement séculière »²¹, la deuxième étant le positivisme moderne, plus vide toutefois que le marxisme du fait précisément de la faiblesse de son discours sur la religion. Et « le marxisme est la forme dans laquelle les concepts de la chrétienté traditionnelle sont entrés dans le monde contemporain »²². Cette sécularisation est redevable au travail de Hegel et à celui de Feuerbach, dont les œuvres constituent des étapes dans le processus de désacralisation. MacIntyre consacre un chapitre à chacun de ces deux penseurs charnières.

Hegel fait passer selon lui de la religion à la philosophie, celle-ci menant à la vérité elle-même, et étant finalement comparable à l'eschatologie paulinienne dans laquelle la religion n'est plus nécessaire puisque l'on voit Dieu face à face et non plus au moyen d'images et de mythes, que discrédite le philosophe allemand chercheur de rationalité épurée. Il fait droit à certains thèmes chrétiens dans sa pensée, et notamment à ceux de l'histoire et du nécessaire rachat de l'être humain dans l'histoire, où il est inscrit. Mais, aux yeux du jeune philosophe soucieux de réalisme, il pèche par un excès d'idéalisme, qui l'éloigne en fait de la réalité historique. Ici est introduite la confrontation, qui revient dans les premières années du parcours intellectuel d'Alasdair

²¹ MacINTYRE Alasdair, *Marxism. An Interpretation*, SCM Press, London, 1953, 126 p., p. 10.

²² *Ibidem*, p. 15.

MacIntyre, entre Hegel et Kierkegaard : « Ce qui altère la pensée de Hegel, c'est son refus de rendre sa pensée conforme à la réalité historique. Hegel cherche à délivrer l'homme par la pensée juste. Mais il revendique pour la pensée une autonomie que la Bible ne lui donne jamais. L'homme comme penseur n'est pas autonome : il appartient au monde matériel, duquel sa pensée provient. Hegel a oublié ce que Kierkegaard a rappelé quand il a dit que la tragédie du philosophe spéculatif est qu'il doit se détourner de sa place de spectateur du temps et de l'éternité pour éternuer »²³.

Feuerbach marque une étape supplémentaire dans le processus de sécularisation du christianisme. Sa pensée constitue une transition vers une plus grande concrétude. A la place du sujet et de l'objet abstraits de l'hégélianisme, il place le Je et le Tu concrets. Pour lui, « toute pensée est sociale, et dès lors au-delà de la pensée il y a le penseur, un penseur qui pense et qui appartient à un monde matériel dans lequel il n'est pas seul. La pensée n'est pas indépendante, autonome. La pensée doit se conformer à deux conditions : elle doit rester consciente qu'elle est un dérivé pour être en dehors d'elle-même, qu'elle représente un monde indépendant, et, deuxièmement, elle n'est pas une activité privée, mais fait partie des relations de l'homme avec ses semblables »²⁴. La philosophie de Feuerbach cependant pêche encore par un excès d'intellectualisme. La rédemption de l'homme ne se fait pas par la pensée. Feuerbach ne voit pas l'homme dans sa totalité concrète.

Marx, lui, le voit tel. Pour lui, « l'homme n'est pas un être abstrait, squattant quelque part au-delà du monde. L'homme est le monde humain, l'état, la société »²⁵. Et pour que les transmutations de la religion pensées dans la philosophie germanique se réalisent effectivement dans la société bonne, une nouvelle philosophie de la pratique sociale doit voir le jour. MacIntyre consacre ensuite deux chapitres de son livre à la vision de l'histoire de Marx.

Il considère le philosophe allemand comme un prophète dans son interprétation de Hegel de 1844, *Economie Nationale et Philosophie*, quand il donne une forme historique au processus hégélien abstrait d'unification de l'homme aliéné et étranger à lui-même,

²³ *Ibidem*, p. 28.

²⁴ *Ibidem*, p. 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 47.

sans pour autant proposer un programme pratique visant à réaliser la société bonne dans laquelle l'homme serait réconcilié, mais en en restant au niveau des fondements moraux et métaphysiques. Dans cet essai, juge le jeune philosophe chrétien, Marx s'est montré beaucoup plus biblique que Hegel, « à la fois par sa concrétude et sa vision du prolétariat, du pauvre, 'du moindre de ceux-ci' de la parabole des brebis et des boucs compris comme étant ceux qui portent les marques de la rédemption. (...) Il suit Jésus aussi, ajoute-t-il, en passant au-delà de la philosophie, en voyant le salut comme un salut de tout l'homme »²⁶.

Mais dans ses œuvres ultérieures, regrette MacIntyre, Marx passe de la prophétie à la science et à la prédiction. Le jeune philosophe se montre maintenant plus critique à l'égard du penseur allemand. Et sa critique est significative de la compréhension de la vérité qu'il a alors : quand elle devient science et prédiction, la philosophie de Marx elle-même doit être vérifiée par les faits ou abandonnée, et c'est là pour elle une très grave faiblesse. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, Marx développe une conception nouvelle de la vérité, qu'il définit en fonction de son efficacité à changer le monde plutôt qu'à l'interpréter. La question de la vérité y est considérée comme une question pratique et non théorique. Pourtant, en voulant devenir science, la philosophie de Marx devient également théorie. Or, « les théories sont toujours provisoires, en attente de confirmation. Et une doctrine qui est seulement provisoire peut difficilement être transformatrice du monde »²⁷. La doctrine de Marx devient sujette aux aléas toujours hasardeux de la confirmation empirique et par le fait même au rejet, d'autant qu'elle restreint l'aliénation de l'être humain au domaine socio-économique, ce qui l'expose au danger de se fermer à d'autres formes d'aliénation plus larges, et à l'objectivation.

En voulant se doter de la certitude scientifique, la pensée de Marx a perdu aux yeux du jeune philosophe l'humilité devant les limites de la pensée et de l'action humaine²⁸ qui la caractérisait. MacIntyre critique cette évolution dans l'histoire intellectuelle du philosophe allemand au nom de son souci d'humilité devant la réalité. Il déplore notamment le tournant qu'il opère dans le *Manifeste* vers une orthodoxie doctrinale du marxisme. On voit à quel point l'auteur de *Marxism. An Interpretation* est

²⁶ *Ibidem*, p. 57.

²⁷ *Ibidem*, p. 70.

²⁸ Cfr *ibidem*, p. 71.

attentif à éviter tout idéalisme de mauvais aloi. Ceci se manifeste encore dans les deux chapitres suivants de son essai.

Le premier est consacré à la philosophie du christianisme de Marx. Il reproche à Marx de manquer la dimension proprement historique du Christ et de pécher par excès d'idéalisme. Il rapproche cette erreur du tournant théorisant de la pensée de Marx, qui en arrive à considérer que ceux qui sont étrangers à la société bonne le sont parce qu'ils ont une mauvaise théorie de la société, et dit voir là une ressemblance suspecte avec l'idéalisme hégélien. Le deuxième chapitre traite directement de la problématique de la théorie et de la pratique. Le jeune philosophe montre que la théorie de Marx telle qu'il la développe dans le *Capital* a été falsifiée par les événements. Face à cet échec flagrant, les marxistes, prétendument scientifiques, ont eu pour la plupart une réaction qui témoigne du background religieux de leur doctrine : plutôt que de se plier devant les faits et de faire ainsi preuve d'une attitude vraiment scientifique, ils ont généralement cherché des solutions de substitution. Et – élément révélateur – la vérité a fait place à l'orthodoxie, ce que MacIntyre dénonce de nouveau avec force²⁹.

L'essai de 1953 se termine par deux chapitres où le philosophe chrétien réfléchit aux conséquences de son étude, pour la philosophie d'abord, et pour le christianisme ensuite. Seules les premières nous intéressent ici. Elles sont très intéressantes. MacIntyre y rencontre la critique de la philosophie analytique à l'encontre de la démarche métaphysique, qu'il vient de mener durant une bonne centaine de pages, et défend son propos notamment en prolongeant certaines idées déjà présentes dans sa *M. A. Thesis*, sans pourtant la citer. Le positivisme logique, note-t-il d'abord, dissocie théorie et pratique, et rejette la seconde au profit de la première. C'est là la clé de la philosophie analytique, et c'est à l'opposé de la pensée de Marx, qui est habitée par la visée pratique de changer l'histoire, et du point de vue pris durant toute la discussion menée dans *Marxism. An Interpretation*. La division positiviste faite par A. J. Ayer, qu'il ne cite pourtant pas, entre les jugements formellement vrais, tels ceux de la logique et des mathématiques, empiriquement vérifiables, tels ceux des sciences, et émotifs, tels ceux de la poésie, de l'éthique et de la métaphysique est irrecevable pour différentes raisons. Elle est notamment fondée sur une mauvaise appréciation des jugements moraux. Le jeune

²⁹ Cfr *ibidem*, p. 101.

diplômé de Manchester le montre par une analyse des jugements moraux qui se veut plus pertinente que celle proposée par le néopositivisme.

Reléguer les jugements moraux dans la sphère de l'émotivisme parce qu'ils ne sont pas purement factuels est une erreur d'appréciation de la nature des jugements moraux eux-mêmes : ceux-ci ne doivent pas référer de la même manière que le font les jugements factuels. S'ils ont une référence, elle n'est autre que le comportement et la pratique, ils « annoncent nos décisions. Le problème est le suivant : quel type d'argument utilisons-nous pour résoudre les problèmes de décision ? »³⁰. C'est précisément là que l'étudiant en philosophie a situé la signification des jugements moraux dans sa M. A. Thesis. La réponse émotiviste est rejetée : nos jugements moraux ne sont pas dus uniquement à nos émotions, et la division entre jugements descriptifs et jugements évaluatifs tombe dès que l'on arrive à des niveaux de langage un peu complexes, notre langage étant un avec la façon dont nous voyons et évaluons le monde. Nous résolvons plutôt nos problèmes de décision à la fois en faisant appel à des principes généraux et en nous référant aux faits. Les visions du monde ont aussi des conséquences pratiques, et il y a un discernement métaphysique qui s'opère dans le processus de décision.

Une fois cela établi, MacIntyre aborde la question, de première importance pour notre propos, du fondement à partir duquel un système métaphysique est discriminé au profit d'un autre. Est-ce son utilité ou sa vérité ? Il se montre à nouveau très attentif à l'histoire concrète, et répond en notant que c'est bien à la vérité que prétendent à la fois le marxisme et le christianisme, et que cette vérité est jugée au regard de l'histoire concrète :

« Le christianisme et le marxisme (...) prétendent tous deux à la vérité en tant que systèmes métaphysiques plutôt qu'en terme d'utilité, et tous deux justifient cette prétention en se rendant eux-mêmes ouverts à la falsification sur des questions de fait. Le marxiste défend le matérialisme en métaphysique parce que ce sont là les seules perspectives sur le matérialisme qui le rendront apte à changer effectivement le monde. Par conséquent, les prétentions du matérialisme marxiste sont vérifiées si, et seulement si les prédictions de la théorie sociale marxiste sont vérifiées. Les réalisations de la révolution communiste sont le test de la métaphysique marxiste. Le christianisme est, peut-être, plus intransigeant que le marxisme ici. Les prétentions chrétiennes reposent sur le fait de la résurrection de Jésus. Paul a pu l'affirmer sans ménagements : 'Si le Christ n'est pas ressuscité des morts, notre foi est vaine'. De manière similaire, le marxiste peut

³⁰ *Ibidem*, p. 114.

dire : 'Si la société libre ne surgit pas de la révolution, le marxisme est vain'. Le christianisme et le marxisme défendent tous deux des modèles dans l'histoire en pointant le doigt en direction de la vérification des événements »³¹.

1.3. Deux comptes-rendus intéressants

Qu'est-ce que la vérité ? C'est là une question que le jeune Alasdair MacIntyre considère comme une des grandes questions de la métaphysique : il l'écrit dans un compte-rendu publié au printemps 1953 dans la *Downside Review*³². Il y fait l'éloge de l'essai de G. Martin sur *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, qui a le mérite, rare à ses yeux à cette époque en Grande-Bretagne, de mettre en valeur la métaphysique du philosophe de Königsberg.

Le diplômé de Manchester semble manifester de la sympathie pour des réponses de type réaliste à la question métaphysique de la vérité dans un deuxième compte-rendu publié en automne de la même année, dans la même revue. Il y critique en effet la tournure idéaliste de l'argumentation que font Dom Mark Pontifex et Dom Illyd Trethowan en faveur d'une source infinie de l'existence dans leur essai *The Meaning of Existence*, ouvrage qu'il apprécie pour son contenu métaphysique mais qu'il trouve un peu pauvre en matière de technique logique. Les deux auteurs partent de l'assertion du fini et disent qu'en assertant le fini, nous nous trouvons nous-mêmes nous référant à une existence infinie. Mais, fait remarquer MacIntyre, cela ne prouve pas que Dieu existe en dehors de notre esprit. Il note que les deux auteurs semblent parfois être conscients de cette difficulté mais ne la rencontrent jamais, et – chose fort intéressante pour notre propos – que « Dom Illyd rejette la théorie de la vérité-correspondance mais ne donne pas de raisons pour le faire »³³. Cette remarque laisse penser que le jeune philosophe rapproche la tournure idéaliste de l'argumentation faite dans *The Meaning of Existence* du rejet de la théorie de la vérité-correspondance par un de ses auteurs, et que le rejet de cette théorie peut être dû à un excès d'idéalisme, dont il se montre par ailleurs très critique.

1.4. L'écueil d'une confusion de statuts logiques

³¹ *Ibidem*, pp. 117-8.

³² MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie' by Gottfried Martin*, *Downside Review* 71 (1953), pp. 199-201.

³³ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'The Meaning of Existence' by Dom Mark Pontifex and Dom Illyd Trethowen*, *Downside Review* 71 (1953), pp. 452-454, p. 453.

1.4.1. *Le langage de la foi et la narrativité*

Alasdair MacIntyre est connu pour sa théorie de la narrativité. Le concept de récit occupe dans ses œuvres de maturité une place de première importance et entre en jeu de manière décisive dans sa conception de la rationalité et de la vérité. Le thème de la narration apparaît pour la première fois dans son œuvre en 1955, à une époque où il enseigne toujours la philosophie de la religion à l'université de Manchester, dans un article publié dans le *Modern Churchman* et intitulé *Nature and Destiny of Man: on Getting the Question Clear*. Son propos dans cet article est de montrer la spécificité du langage théologique biblique sur l'être humain, qui ne procède pas d'une manière semblable à celle du langage des sciences humaines contemporaines mais parle de l'homme en ayant recours à des mythes, à des récits imaginaires : *de te fabula narratur...* Le langage biblique est celui d'une narration dramatique qui parle de l'homme, de sa nature et de sa destinée en le plaçant dans un récit tout autre que celui de l'historiographie moderne notamment.

Qu'en est-il de sa vérité ? Le jeune professeur ne veut pas aborder cette question de front dans son article de 1955. Il note que « la difficulté avec le mot 'mythe' consiste en ceci qu'il suggère un pouvoir imaginatif qui est au dépens de la vérité » et qu'il « veut ici insister sur la teneur imaginative du mythe et laisser la question de la vérité ouverte »³⁴. Il donne toutefois une précision fondamentale au sujet de la vérité propre à la narration biblique et, plus largement, au discours théologique chrétien : « La théologie chrétienne et la révélation qu'elle voit dans la narration biblique tient ou tombe plus ou moins comme un tout. Elles ne consistent pas en une série de vérités individuelles parmi lesquelles on peut faire une sélection et choisir, mais constituent une vision dramatique totale »³⁵. Ces considérations évoquent déjà sa future théorie de la narrativité.

Elles participent d'une réflexion de fond que mène Alasdair MacIntyre à cette époque sur le statut logique de la croyance religieuse et du discours théologique en dialogue avec la critique néopositiviste, en particulier telle qu'elle est exprimée par A. J.

³⁴ MacINTYRE Alasdair, *Nature and Destiny of Man: on Getting the Question Clear*, *Modern Churchman* 45 (1955), pp. 171-176, p. 174.

³⁵ *Ibidem*.

Ayer dans son ouvrage de 1936/46. Cette réflexion donne lieu à une publication importante en 1957, *The Logical Status of Religious Beliefs*³⁶, éditée avec deux autres essais de Stephen Toulmin et Ronald W. Helpburn sous un titre évocateur dans le contexte philosophique dans lequel évolue le jeune philosophe : *Metaphysical Beliefs*. Elle s'exprime brièvement auparavant dans deux autres textes, l'un de 1955, l'autre de 1956.

Alasdair MacIntyre sort son premier travail d'éditeur en 1955 avec Anthony Flew : *New Essays in Philosophical Theology*³⁷. Il s'agit d'une collection de vingt-deux articles écrits par seize philosophes et appartenant au domaine de la « théologie philosophique », appellation que les deux éditeurs préfèrent à celle de « philosophie de la religion » parce que, expliquent-ils dans leur préface datée de juin 1955, celle-ci est associée alors avec certaines tentatives idéalistes de proposer des prolégomènes philosophiques pour la théologie théiste. Notons de nouveau la distance prise par rapport à l'idéalisme. La préface est également intéressante pour la critique qui y est d'emblée faite du positivisme logique et de l'essai d'A. J. Ayer *Language, Truth and Logic* : contrairement à ce que certains pensent, tous les philosophes de l'époque n'appartiennent pas au positivisme logique, et ceux qui ont contribué au volume partagent la conviction que les questions théologiques méritent un traitement sérieux et particulier. Alasdair MacIntyre publie dans le recueil un texte de quelques pages, *Visions*, consacré à la problématique des visions surnaturelles, auquel renvoie en note, dans un passage conclusif, l'essai de 1957³⁸. Il y fait remarquer que la foi ne peut pas reposer sur l'expérience d'une telle vision, mais précède plutôt celle-ci et est confirmée par elle.

Son attention à la question du statut logique de la croyance religieuse et du discours théologique s'exprime de nouveau dans un compte-rendu de l'ouvrage *Subject and Object in Modern Theology* de James Brown publié en 1956 dans le *Journal of Theological Studies*³⁹. Il y dit l'importance à ses yeux pour la théologie elle-même d'un

³⁶ MacINTYRE Alasdair, *The Logical Status of Religious Beliefs* dans *Metaphysical Beliefs. Three Essays by Stephen Toulmin, Ronald W. Helpburn and Alasdair MacIntyre*, Alasdair MacIntyre et Smith Ronald Gregor (éds), SCM Press, London, 1957, 216 p. Collectif réédité en 1970 avec une nouvelle préface d'Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 206 p.

³⁷ MacINTYRE Alasdair et FLEW Anthony (éds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, SCM Press, 1955, 274 p.

³⁸ MacINTYRE Alasdair, *The Logical Status of Religious Beliefs*, op. cit., pp. 190-1.

³⁹ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Subject and Object in Modern Theology' by James Brown*, *Journal of Theological Studies* 7 (1956), pp. 340-2.

éclaircissement du statut logique de l'énoncé théologique, en précisant que le travail de distinction entre les différents types de discours est associé d'une manière particulière en philosophie au nom de Wittgenstein⁴⁰.

L'influence de Wittgenstein est présente dans l'essai de 1957 sur le statut logique des croyances religieuses, comme elle l'est d'ailleurs dans les deux autres textes des *Metaphysical Beliefs*. Le philosophe britannique d'origine autrichienne est cité plusieurs fois par le jeune professeur. Et celui-ci est conscient, comme il le dit dans une note du début de son texte, que « nous devons à Wittgenstein lui-même, principalement, le rejet de cette approche totale de la philosophie [à savoir celle qui consiste à élaborer un langage logique parfait qui résoudrait tous les problèmes], et la substitution d'une tentative de dire ce que toute expression donnée signifie à partir des manières dont elle est utilisée »⁴¹. Le propos de Wittgenstien, ajoute-t-il, est de montrer « comment une expression est utilisée de manière à avoir de la pertinence. Il s'intéresse au langage en tant qu'il est utilisé avec

⁴⁰ La philosophie de Wittgenstein influence manifestement d'une manière notable Alasdair MacIntyre dans les premières années de sa carrière. La sympathie du jeune philosophe écossais pour le philosophe britannique d'origine autrichienne s'exprime notamment dans deux communications de cette époque, l'une de 1958, l'autre de 1960. La première, intitulée *On not Misrepresenting Philosophy*, est publiée dans la revue *Universities and Left Review* en été 1958 (pp. 72-3). MacIntyre y critique la présentation que Gellner fait de Wittgenstein. Gellner range l'œuvre du philosophe britannique sous le label de 'philosophie linguistique' et considère cette philosophie comme dangereuse. MacIntyre prend la défense de Wittgenstein en montrant que cette interprétation est fallacieuse. Ceci témoigne déjà d'une certaine considération pour l'auteur du *Tractatus* et des *Investigations Philosophiques*. Mais surtout, la communication qu'il publie dans le numéro du 2 avril 1960 du *New Statesman* sur l'ouvrage d'A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, intitulée *Positivism in Perspective* (pp. 490-491) révèle d'une manière singulière l'importance pour lui de la pensée de Wittgenstein dans les débats philosophiques de fond qui l'animent alors. Il y présente l'essai néopositiviste de 1936/46 comme étant le dernier grand classique de la tradition empiriste britannique et, avec lui, critique l'empirisme lui-même, qu'il considère comme n'étant plus une philosophie viable. Son argumentation aboutit quand il se fait fort de certains éléments fondamentaux de la pensée de Wittgenstein : « Where has empiricism broken down? It has broken down at precisely those points at which Wittgenstein's insights are crucial. Here I can only indicate the important points in terms of Ayer's argument. Ayer's discussion of meaning is such as to separate off the meaning of factual statements from the meaning of other utterances; but insofar as meaning is a property of language, we want to know rather what different types of utterance have in common, factual statements being just one possible use of language. If we address ourselves to the question of what language is, we cannot escape its essentially public and social character. But on an empiricist view language must be a matter of what is private and individual, rather than of what is public and shared. For on an empiricist view it is with reference to our sense-experience that our utterances are given meaning. All sense-experience is private and cannot be shared. Empiricism shuts us up in a series of private worlds and makes impossible the public communication which in fact is the central feature of our use of language. This is to present cryptically and no doubt unconvincingly one of the features of Wittgenstein's philosophy which renders empiricism no longer viable » (p. 491).

⁴¹ MacINTYRE Alasdair, *The Logical Status of Religious Beliefs*, op. cit., p. 164

succès logique »⁴². L'objectif du jeune philosophe de la religion est précisément de faire valoir le succès logique du langage religieux.

Son travail est particulièrement intéressant pour notre propos parce qu'il reprend et articule deux lignes de sens importantes explorées jusqu'ici : la critique du néopositivisme et, sporadiquement, le recours au concept de narrativité. Il y montre que le principe de vérification n'est pas pertinent pour juger de la foi, celle-ci portant sur des contenus d'un tout autre ordre que ceux des sciences ou de l'expérience commune. Ce qui est décisif dans l'attitude de foi, ce n'est pas la force d'une argumentation, mais l'obéissance à une autorité. En cela, il est sans doute alors également influencé d'une manière singulière par sa lecture de Karl Barth et de la doctrine séparatrice de la nature et de la grâce du théologien allemand, à laquelle il fait référence dans son introduction. Et pour montrer la place d'une croyance religieuse particulière au sein de l'ensemble de la foi chrétienne, sur laquelle il se focalise dans son essai, il faut montrer, note-t-il, sa place dans le contexte d'une vaste narration dramatique cohérente :

« Accepter ces histoires (les histoires hébraïco-chrétiennes), c'est s'engager en même temps soi-même à l'égard de croyances aussi variées que le fait que certaines déclarations forment ensemble un morceau d'histoire fidèle (les Evangiles, par exemple), qu'un certain point de vue moral est valide (les Dix Commandements ou le Sermon sur la Montagne), que certaines parties de l'histoire qui ne peuvent pas être construites littéralement ont néanmoins une application et doivent être reçues comme des conceptions valides (le récit de Création) et ainsi de suite. Et tout ceci doit être accepté ensemble, en lien avec un cadre cohérent de récit dramatique »⁴³.

1.4.2. *Vérité et psychothérapie*

Dans un article publié en 1955 dans les suppléments des *Proceedings of the Aristotelian Society* et intitulé *Cause and Cure in Psychotherapy*, Alasdair MacIntyre étudie le rapport mal aisé à saisir entre le soin donné au patient en psychothérapie et la vérité de l'explication de son mal, en dialogue critique avec l'auteur de l'article précédent dans la même revue, Peter Alexander. Il y fait de nouveau montre d'un souci de distinction des statuts logiques de chaque type de discours.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 183

La question abordée est délicate. Il est en effet parfois difficile de connaître les causes exactes d'une maladie psychologique. L'échec thérapeutique ne signifie pas la falsification du diagnostic, et la réussite d'une thérapie ne signifie pas sa vérification. De toute façon, le philosophe s'oppose clairement à la thèse de Peter Alexander selon laquelle « le critère de la bonne explication est l'efficacité thérapeutique plutôt que la vérité »⁴⁴. Quel est donc ce critère ? Est-ce la vérité de l'explication ? Dans une certaine mesure : ce que le thérapeute doit faire pour aider son patient, c'est « trouver une description acceptable de sa propre condition, et pour qu'une description soit acceptable, elle doit correspondre aux faits dans la mesure où ceux-ci peuvent être connus »⁴⁵. Mais – et c'est là un point décisif – les catégories qu'il utilise pour construire cette description ne sont que des catégories dont la fonction est de rendre le matériel descriptif intelligible, et ne sont pas certifiées pour autant. De sorte que « le travail de soin de psychothérapeute peut se poursuivre en relative indépendance par rapport à sa construction d'une théorie de la formation des symptômes »⁴⁶.

Ces remarques épistémologiques sont portées plus loin dans son essai de 1958 sur l'inconscient : *The Unconscious. A Conceptual Analysis*. A la fin de cette étude, le jeune philosophe pose cette question fondamentale : « est-ce *la vérité* (en italique dans le texte) que nous découvrons au cours d'une analyse ? C'est de sa confiance dans le concept d'« inconscient » comme lieu des souvenirs refoulés que le psychanalyste tire pour l'essentiel sa certitude »⁴⁷. Mais le concept d'inconscient n'est pas confirmé. Le succès thérapeutique ne signifie pas forcément l'exactitude de l'explication des causes de la pathologie, et inversement, l'échec thérapeutique son inexactitude. De sorte que « l'expérience clinique ne pourra jamais fournir ni une vérification ni une réfutation de l'ensemble de la théorie freudienne. (...) Le concept d'inconscient offre à l'analyste un canevas suffisamment vaste pour que n'importe quel comportement humain, peu importe son degré pathologique, y trouve sa place »⁴⁸. Mais il est infalsifiable et n'est donc pas

⁴⁴ MacINTYRE Alasdair, *Cause and Cure in Psychotherapy*, Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume, 29 (1955), pp. 43-58, p. 51.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁷ MacINTYRE Alasdair, *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, Routledge & Kegan Paul : London, Humanities Press : New York, 1958, IX et 100 p. Traduction de Gabrielle Nagel sous le titre *L'inconscient. Analyse d'un concept*, Puf, coll. « Perspectives Critiques », 1984, 135 p., p. 112.

⁴⁸ *Ibidem*.

confirmé sur le plan scientifique. En définitive, « en parlant de l'« inconscient », suggère-t-il à la fin de son essai, nous avons quitté la science pour la métaphysique »⁴⁹.

1.5. Deux écueils solipsistes

L'influence de Wittgenstein est très vraisemblablement encore présente dans l'essai de philosophie de la religion que le jeune professeur publie en 1959 sous le titre *Difficulties in Christian Belief*⁵⁰, même si le philosophe britannique n'y est pas cité. Après avoir examiné un certain nombre de questions difficiles pour la foi chrétienne, telles celles de l'existence du mal, du sens des miracles, des preuves de l'existence de Dieu – dont aucune n'est satisfaisante à ses yeux –,... il finit par affirmer que ce qui est décisif en matière de croyance chrétienne, c'est l'acceptation d'une autorité, impossible à justifier d'une manière logique puisque c'est à partir d'elle que tout se justifie, en l'occurrence celle de Jésus-Christ, la confiance (*trust*) plutôt que les preuves.

Cette idée, déjà présente dans les textes des trois auteurs des *Metaphysical Beliefs* de 1957, est familière du mouvement de pensée wittgensteinien. A ce recours à l'autorité est liée une double prise de distance dans l'essai de 1959. Au fil de ses réflexions sur la foi chrétienne, Alasdair MacIntyre rejette deux façons d'envisager la vérité que l'on peut considérer comme tombant à ses yeux dans une erreur solipsiste, même s'il n'utilise pas ce terme dans son texte.

1.5.1. *Les assertions auto-garanties : anti-cartésianisme*

Il aborde la première quand il réfléchit aux preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles sont formulées dans le fameux argument ontologique dont Anselme est le héraut et que Descartes approche à sa manière. On connaît le célèbre argument anselmien : Dieu est *id quo maius cogitari non potest*, or exister est meilleur que ne pas exister, donc Dieu existe. On connaît également l'argument de Descartes selon lequel, de la même manière que la notion de triangle est inséparablement liée à celle de figure plane dont la somme des angles est de 180°, la notion d'existence est inséparablement liée à celle

⁴⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁰ MacINTYRE Alasdair, *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press, London, 1959, 126 p.

d'être parfait. Mais tout cela repose selon MacIntyre sur des assertions auto-garanties et sur une confusion entre nécessité et contingence :

« Où que nous puissions trouver un fondement pour nos croyances, ce n'est dans aucune assertion auto-garantie. Car il y a des assertions auto-garanties. Il est vrai, bien évidemment, en vertu du sens du terme 'pensée', que l'on ne peut pas dire 'Je suis en train de penser' et se tromper. Car l'acte même de la parole fournit une preuve suffisante de ce qui est dit. De la même manière, dire 'Je ne suis pas en train de penser' serait paradoxalement absurde. Car l'acte même de le dire fournit une réfutation suffisante de ce qui est dit. Mais on assure cette certitude uniquement en réduisant le contenu d'une assertion au minimum le plus petit. Et il y a là un exemple de la vérité générale selon laquelle au plus une assertion possède du contenu, au plus on a de la chance de se tromper. Car au plus on affirme, au plus on risque la réfutation. Cela suggère qu'il y a en effet une méthode sûre et certaine de ne jamais affirmer quelque chose qui soit susceptible d'erreur, à savoir ne jamais affirmer quoi que ce soit. Et c'est là la seule méthode. Nous ne pouvons échapper à l'erreur qu'en vidant nos paroles de contenu. Pour mettre cela en lien avec l'argument ontologique, nous devons introduire la distinction entre assertions nécessaires et contingentes. Une assertion contingente est une assertion qui peut être vraie ou fausse, qui peut être niée sans contradiction et dont la vérité et la fausseté dépendent de ce qui est ou n'est pas. Une assertion nécessaire est une assertion dont la négation produit une contradiction et dont la vérité dépend seulement de la signification des termes impliqués. (...) Toutes les assertions factuelles sont contingentes et cela inclut toute assertion qui affirme que quelque chose existe. Toutes les assertions dont la négation produit une contradiction sont nécessaires. Et il est clair qu'aucune assertion ne peut être à la fois nécessaire et contingente. (...) [Or] l'argument ontologique se fonde sur cette distinction. (...) Il cherche à rendre 'Dieu existe' à la fois nécessaire et contingent. Et dès lors il ne peut réussir »⁵¹.

Cette prise de position est très importante pour notre recherche. La conception de la vérité du philosophe anglo-saxon est dès les premières années de sa carrière marquée par un anti-cartésianisme, qui reste déterminant tout au long de son parcours intellectuel. La distinction entre jugement nécessaire et jugement contingent joue alors certainement un rôle important à cet égard.

1.5.2. *L'expérience*

Une seconde prise de distance peut être discernée dans l'essai de 1959. Le jeune penseur refuse de considérer l'expérience du senti personnel comme un critère suffisant

⁵¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

pour la vérité au sujet de Dieu. Il semble élargir son propos en en faisant une règle relativement générale à la fin du chapitre qu'il consacre précisément à *The Argument from Religious Experience* :

« En argumentant au sujet de la théorie darwinienne de l'évolution des espèces, D. H. Lawrence a dit une fois : 'Elle ne peut être vraie ; je ne le sens pas ici' (en pointant en direction de son estomac). De manière similaire, parfois les croyants religieux affirmeront qu'il s'ils le sentent, cela doit être vrai. La difficulté avec cette position consiste en ceci qu'un tel argument peut être utilisé pour affirmer n'importe quoi. Et ce qui peut être utilisé comme une preuve de tout n'est une bonne preuve pour aucune croyance particulière. Pire que cela, l'expérience commune, sans même parler de la psychologie, doit nous avoir appris combien souvent les sentiments humains sont incertains et trompeurs. L'appel à l'expérience intérieure tend à faire reposer nos croyances les plus importantes sur quelque chose que nous savons très bien être incertain et ambigu »⁵².

La vérité n'est pas assurée par l'expérience du senti personnel. La psychologie, d'autre part, ne falsifie pas pour l'essentiel la croyance religieuse. C'est ce que montre encore Alasdair MacIntyre dans le chapitre qu'il consacre au rapport entre *Religious Belief and Psychological Explanation* : il ne faut pas confondre les causes d'une croyance, qui peuvent être psychologiques, avec les raisons de la validité ou de la vérité de cette croyance.

1.6. Reprise

De 1950 à 1958/9, Alasdair MacIntyre montre la volonté d'éviter certains écueils dans sa recherche philosophique. Il se confronte au néopositivisme logique, en particulier tel qu'il est conceptualisé par A. J. Ayer dans *Language, Truth and Logic*, et se bat avec l'interprétation qui y est faite des énoncés taxés d'émotivisme. En témoignent notamment ses publications en philosophie de la religion et en épistémologie de la psychologie, où il fait montre d'un travail critique de distinction des statuts logiques des différents discours. La pensée de Wittgenstein joue à cet égard un rôle très influent. C'est à l'occasion de ce travail qu'émerge pour la première fois dans son œuvre le concept de narrativité. En témoigne également sa haute considération pour la métaphysique, dont une des grandes questions est précisément selon lui : qu'est-ce que la vérité ? Peut-il avoir de la sympathie pour les thèses déflationnistes dans ce cas ?

⁵² *Ibidem*, p. 73.

Vraisemblablement pas. A la question de l'essence de la vérité, il semble vouloir répondre d'une manière plutôt réaliste. Il s'interroge quant à la pertinence du rejet de la théorie de la vérité-correspondance dans un compte-rendu où il critique la tournure trop idéaliste d'un raisonnement métaphysique. Et sa confrontation entre le marxisme et le christianisme témoigne d'un souci d'éviter l'écueil idéaliste et d'avoir une attitude humble devant l'histoire concrète, qui décide de leur vérité à tous deux. Sa pensée veut encore éviter deux autres écueils, solipsistes. Le premier est de type cartésien : la vérité n'est pas à chercher dans des assertions auto-garanties car celles-ci, au fond, ne disent rien. Le second est celui de l'expérience du senti personnel : ce que je sens ne peut être un critère suffisant pour la vérité, ni d'ailleurs pour la fausseté, ce qui falsifie aussi une certaine critique psychologique de la croyance religieuse.

2. Recherches fondamentales et critiques des « idéologies »

La critique des doctrines auxquelles Alasdair MacIntyre s'est confronté durant les débuts de sa carrière de philosophe ne s'arrête pas en 1958/9. Elle continue tout au long de la première période de son parcours intellectuel. L'œuvre par laquelle se clôturait cette époque, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, qui sort en 1971, fait la part belle à cette dimension très importante de son travail : sa première partie lui est consacrée. Dans l'introduction de ce recueil, datée de janvier 1971 - il est alors devenu athée - il distingue clairement trois « idéologies »⁵³ au sujet desquelles il propose un certain nombre d'études critiques : le christianisme, la psychanalyse et « par-dessus tout [le] marxisme »⁵⁴. La critique de ces idéologies évolue sensiblement de 1958/9 à 1970/1. Son rapport avec le christianisme en particulier change du tout au tout puisqu'il perd la foi au début de la décennie : dans un article de sa plume publié en automne 1961, une note de présentation introductive le cite déclarant : « J'étais un chrétien. Je ne le suis pas »⁵⁵. Sa relation au marxisme est plus hésitante mais demeure critique et s'approfondit. Dans les années 1970, il ne s'y engage plus. Quant à la psychanalyse, il continue de lui poser la question de sa scientificité. Dans la confrontation avec ces doctrines se manifeste une certaine évolution dans sa conception de la vérité.

⁵³ MACINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., p. VIII.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ MacINTYRE Alasdair, *Marxists and Christians*, Twentieth Century 170 (1961), pp. 28-37, p. 28.

A côté, ou en parallèle de cette œuvre critique, Alasdair MacIntyre développe à partir de 1958/9 une recherche épistémologique nouvelle, dont il donne certains échos dans la seconde partie de son recueil de 1971. Il affronte la question des fondements de la morale et se propose d'y répondre en combinant morale et histoire, à partir de ce qui émerge dans l'histoire. C'est là un tournant dans son œuvre : c'est, à tout prendre, l'origine du projet qui anime très longtemps ses recherches, et sa conception de la vérité en est marquée. Liée à ce questionnement, naît une autre interrogation de première importance pour notre propos. Le philosophe, qui devient progressivement un professeur et un auteur reconnu dans le domaine de la sociologie – il enseigne la sociologie et la philosophie des sciences sociales à l'Université d'Essex durant la plus grande partie de la décennie –, rencontre les questions fondamentales posées par la pluralité culturelle. Y a-t-il un socle universel sur lequel s'appuyer ? Y a-t-il une vérité universelle qui puisse être découverte parmi tous les discours présents dans les multiples cultures de l'humanité ? Et, si elle existe, comment peut-on, comment doit-on penser cette vérité, eu égard à notre condition humaine et à la pluralité des cultures ? Ces questions, déjà un peu abordées auparavant⁵⁶, sont très importantes dans sa réflexion durant les années 1960 et préparent ses œuvres de maturité. C'est dans ce cadre que naît la distinction essentielle chez lui entre vérité et rationalité.

Nous commencerons par exposer l'évolution de ces recherches fondamentales, qui touchent aux domaines de la philosophie de l'histoire, de la sociologie, de la philosophie de l'action, de la philosophie morale et à d'autres domaines encore. Bien sûr, elles sont liées à sa critique des idéologies. Mais il est possible d'en comprendre l'histoire jusqu'en 1971 avant de présenter l'évolution de cette critique. Et celle-ci est influencée de manière plus massive par ses nouvelles recherches que ces dernières ne le sont par elle.

2.1. Recherches fondamentales

⁵⁶ Cfr e. a. MacINTYRE Alasdair, *What Morality Is not*, Philosophy 32 (1957), pp. 325-35. Reproduit dans *The Definition of Morality*, Wallace G. & Walker A.D.M. (éds.), Methuen & Co, London, 1970, 262 p. et dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 96-108. Alasdair MacIntyre entend y nier la thèse selon laquelle l'essence des évaluations morales est que celles-ci sont universalisables et prescriptives en argumentant que ce n'est pas toujours vrai.

2.1.1. *Ce qui émerge dans l'histoire...*

Le nouveau questionnement d'Alasdair MacIntyre se développe d'abord à l'intérieur d'une réflexion sur la doctrine marxiste. Elle est inaugurée par les propos que le philosophe âgé maintenant de trente ans tient dans ses *Notes from the Moral Wilderness* publiées dans la revue *New Reasoner* en hiver 1958/9 et au printemps 1959. Ces propos s'inscrivent dans la droite ligne de ceux tenus dans l'essai de 1953⁵⁷. Sa critique de ce qu'il appelle l'idéologie marxiste, à laquelle il travaille tout au long de la première période de son parcours intellectuel, est sans cesse empreinte d'un grand souci d'humilité devant l'histoire concrète : nous y reviendrons.

Dans les *Notes from the Moral Wilderness* s'exprime un même souci. Il part de la critique morale qu'A. H. Hanson fait du stalinisme et analyse la contradiction qui existe entre cette critique morale et la doctrine de Staline. Le critique moral se place en dehors de l'histoire et regarde celle-ci comme un spectateur. Il considère ses principes comme indépendants du cours des événements historiques. Pour lui, « le *ought* du principe est complètement externe au *is* de l'histoire. Pour le staliniste, [au contraire,] le cours réel de l'histoire est l'horizon de la moralité »⁵⁸. Alors que le staliniste « identifie ce qui est moralement juste avec ce qui va réellement être l'issue du développement historique »⁵⁹, le point de vue du critique moral laisse toute la place à l'arbitraire individuel. Sa morale autonome, typique du libéralisme, a pour conséquence centrale le fait que « sur les questions ultimes de la moralité, nous ne pouvons pas argumenter, nous pouvons seulement choisir »⁶⁰. Ce point de vue de l'individu indépendant des événements de son temps et capable de les juger comme il lui plaît, largement partagé dans notre société, ne fournit aucune morale standard ou normale. Alasdair MacIntyre le trouve très critiquable, entre autres du fait qu'il joue en faveur de l'ordre établi et ne

⁵⁷ Un texte de 1956, *Marxists Tracts* (Philosophical Quarterly 6 (octobre 1956), pp. 366-70), relaie encore cette critique. Le jeune philosophe y critique certains traités marxistes de l'époque et termine son propos en considérant que contrairement à ce que Marx a pensé, il n'y a pas de mystification à utiliser certains concepts plutôt que d'autres mais que c'est l'utilisation abusive des concepts qui peut être cause de mystification, et que les concepts de base du marxisme, tels ceux d'explication économique des événements politiques ou d'aliénation, ne sont pas sans usage légitime, mais deviennent source de mystification quand ils sont étendus et appliqués d'une manière tout à fait a priori.

⁵⁸ MacINTYRE Alasdair, *Notes from the Moral Wilderness I*, *New Reasoner* 7 (hiver 1958-9), pp. 90-100 et *Notes from the Moral Wilderness II*, *New Reasoner* 8 (printemps 1959), pp. 89-98. Les *Notes* ont été reproduites dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 31-40, p. 32.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 33.

permet pas de critique très fondée. Mais le point de vue staliniste n'est pas lui non plus sans failles, loin de là. Son erreur principale est de croire que l'histoire humaine fonctionne comme une horloge mécanique, qu'il a le mode d'emploi de cette horloge sociale et qu'il peut donc prédire l'avenir. C'est ce que Karl Popper attaque sous le nom d'historicisme.

Alasdair MacIntyre se propose donc de trouver une alternative à cette opposition tranchée, une troisième voie qui ne tombe ni dans l'une ni dans l'autre des deux impasses qu'il a discernées : « Le critique moral du stalinisme, telle que j'ai essayé de le dépeindre, est ce qu'il est pour une large part parce qu'il ne voit pas d'autres possibilités. Il n'envisage que deux possibilités. Le stalinisme d'une part et sa propre position nouvelle d'autre part. Il ne faut donc faire qu'un pas pour argumenter que cette nouvelle position est une position fragile. Ce qui doit être fait, positivement, c'est de montrer qu'il y a une troisième position morale »⁶¹. Cette troisième position, MacIntyre va la chercher dans « ce qui émerge dans l'histoire »⁶².

Il fonde cette intuition sur une lecture critique de Staline qui, à ses yeux, n'est pas fidèle à Marx et transforme sa doctrine en la rendant mécanique, scientifique et abusive en prédictions. La doctrine de Marx n'est pas telle : sa conception de la prédictibilité est toute différente, et sa mauvaise interprétation par Staline est notamment due au fait qu'elle détache les thèses économiques de Marx de sa vision générale de la nature humaine. L'être humain selon Marx passe de l'esclavage à la liberté quand il embrasse le socialisme, et ce passage ne se fait pas par la manipulation : on n'impose pas la liberté. C'est plutôt le fruit du développement historique de l'humanité, qui se détache de ses liens. L'humanité peut aujourd'hui accéder à cette libération, mais cela ne se fera pas indépendamment de la volonté et des aspirations humaines. La véritable pensée de Marx est plutôt mue par une foi et une espérance en l'homme et en ses potentialités, qui lui font croire qu'il va se libérer. Sa vision de l'histoire, à proprement parler, peut être écrite et consignée après cette libération, à la fin du processus, à la manière d'un compte-rendu des événements, comme étant « l'histoire de la façon dont l'idéal humain a été après bien des vicissitudes traduit dans la réalité humaine »⁶³. Sur base de ces

⁶¹ *Ibidem*, p. 37.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

⁶³ *Ibidem*.

considérations, qui ne sont pas sans rappeler son essai de 1953, Alasdair MacIntyre présente son projet de recherche d'une troisième voie en ces termes :

« Le critique moral a rejeté le stalinisme parce qu'il présentait le processus de l'histoire comme étant automatique et moralement souverain. Et à des valeurs morales totalement encapsulées dans l'histoire, il a substitué des valeurs morales totalement détachées de l'histoire. A cela, il a ajouté un dégoût complet pour la théorisation générale. Mais si l'on fait ressortir comme centraux du marxisme les points que j'ai suggérés, cela ne peut-il pas suggérer une troisième possibilité pour le critique moral, celle d'une théorie qui traite ce qui émerge dans l'histoire comme nous fournissant une base pour nos standards, sans pour autant rendre le processus historique moralement souverain ou son progrès automatique ? Pour poser cette question correctement, nous devons réexaminer certaines des questions traditionnelles concernant la nature humaine et la moralité. Quelle est la relation entre ce que je suis, ce que je peux être, ce que je veux être et ce que je dois être ? Il y a des thèmes auxquels nous devons ensuite en venir afin de pouvoir voir les questions auxquelles la conception de la nature humaine de Marx cherchait à être une réponse »⁶⁴.

Ainsi se termine la première partie des *Notes from the Moral Wilderness*. La seconde inaugure les investigations du philosophe dans les domaines de la philosophie morale fondamentale grâce auxquelles il entend tracer sa nouvelle voie. Elles portent, pour l'essentiel, sur la nature humaine.

2.1.2. ... et dans la communauté humaine...

Alasdair MacIntyre part d'un exemple qui revient régulièrement dans ses publications des débuts des années 1960. Si j'incline ma tête de haut en bas, comment une autre personne peut-elle comprendre que j'exprime ainsi un accord ou une affirmation, un 'oui' ? Parce que, conventionnellement, à ce geste est associé un but, une intention, un désir, qu'il signifie. « Autrement dit, nous rendons les actions et les pratiques sociales intelligibles comme actions humaines en montrant comment elles sont connectées avec des désirs, besoins et autres qui sont caractéristiquement humains »⁶⁵. Ce lien entre l'action et le désir ou l'inclination est rompu dans la morale libérale. Kant est un maître à penser du divorce entre le *is* du désir et le *ought* de la moralité. Ce divorce est très critiquable, note Alasdair MacIntyre : il rend tout simplement incompréhensible la moralité comme forme de l'action humaine. Historiquement, la rupture

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 41.

entre désir et morale s'est fait quand les hommes ont cessé de voir dans leurs règles, dans leurs tabous, des éléments ordonnateurs de leurs désirs au départ anarchiques et ont fini par les voir comme des éléments étrangers aux désirs et aliénants. L'interprétation que le jeune Hegel fait des deux tables de la loi juive est révélatrice d'une telle conception. Chez les Grecs, ainsi que dans la Bible, la connexion entre vie morale et désirs humains est maintenue, même si elle l'est de manière parfois ténue. La synthèse thomiste honore cette connexion, même si elle le fait de manière quelque peu insatisfaisante, contrairement à la réforme protestante, qui disqualifie le désir de l'être humain, lui-même étant totalement dépravé. De fil en aiguille, note le philosophe encore anglican et devenu athée quelque temps plus tard, si l'on suit la logique de l'autonomisation de la morale, on peut en arriver à rejeter Dieu lui-même.

Face au caractère aliénant de la loi morale, certains défendent la spontanéité du désir, tel Diderot. Mais D. H. Lawrence montre que la spontanéité du désir mène à un automatisme mécanique : la chute dans la mort et la réalité matérielle. Et quand la vie sociale s'attaque à cette chute, le désir réapparaît comme hors-la-loi, hypocrite et uniquement mû par l'intérêt personnel. On est loin de l'heureux polynésien du mythe de Diderot. Les désirs tendent plutôt à provoquer des conflits. Le contrat social de Hobbes, poursuit Alasdair MacIntyre, permet alors au mieux une trêve ou une paix entre les désirs en guerre. « De sorte que même le désir conçu comme égoïste n'est jamais conçu comme étant plus que partiellement satisfait. Et le désir comme force conductrice est vidé de toutes ces qualités qui unifient les hommes »⁶⁶. Nietzsche va plus loin encore. Chez lui le désir devient le désir déshumanisé du surhomme « qui méprise les valeurs de ceux qui acceptent l'autonomie de la morale et les 'transvalue' »⁶⁷. Selon E. M. Foster, le surhomme nietzschéen ne dit pas 'je veux' car cela amènerait la question 'qui suis-je ?' et avec elle la pitié et la justice, mais seulement 'veux'. Il n'existe pas. A ce stade de sa réflexion, MacIntyre fait intervenir Marx qui, à ses yeux, apporte un élément décisif, celui de la communauté :

« La contribution particulière de la critique marxiste ici consiste en la compréhension du fait que le 'je' ne peut être rendu en 'je veux' que si le 'nous' est rendu en 'nous voulons'. Ce que Foster appelle la non-existence de ceux qui disent 'voulons', ce que Lawrence appelle leur 'automatisme mécanique' sont les résultats d'un type de société dans laquelle, paradoxalement, il est à la fois

⁶⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁷ *Ibidem*.

vrai que les individus sont isolés les uns des autres et que leur individualité est perdue pour eux puisque le système demande une identification croissante d'eux-mêmes avec lui. Comment regagner le 'je' en affirmant le 'nous' ? »⁶⁸.

C'est à cette question que le philosophe veut répondre dans la suite de ses *Notes from the Moral Wilderness*. A cette époque, il considère l'ensemble de la théorie de la lutte des classes de Marx comme étant la réponse fondamentale à cette question. C'est seulement avec Hegel que l'homme possède une histoire réelle, et avec Marx qu'il l'accomplit. Et « la pointe du mot 'réel' ici si situe dans le fait que chez Hegel et Marx, l'histoire de l'Homme devient une avec l'histoire des hommes »⁶⁹. Pourquoi ? Avec le capitalisme, l'histoire humaine atteint un point critique. Jusque-là, les humains ont vécu dans un état tel qu'ils ne pouvaient pas réaliser toutes les possibilités de leur nature, mais seulement les entrevoir. Maintenant, une telle réalisation est possible. Mais pour cela, la croissance de la production ne suffit pas. « L'expérience de l'égalité et de l'unité humaine qui est engendrée dans la vie de la classe ouvrière industrielle est en même temps une précondition du dépassement de l'aliénation des hommes »⁷⁰. Cette expérience peut être faite dans le capitalisme, qui offre un mode de vie où l'on peut redécouvrir le désir, et notamment ce désir fondamental de la communauté humaine. Ce que les hommes découvrent par-dessus tout dans le capitalisme, c'est que « ce qu'ils veulent le plus, c'est ce qu'ils veulent en commun avec d'autres, et plus encore, qu'un partage de la vie humaine n'est pas seulement un moyen pour l'accomplissement de ce qu'ils désirent, mais que certaines façons de partager la vie humaine sont en fait ce qu'ils désirent le plus »⁷¹. Cette découverte fournit un nouveau fondement pour la morale, car ses règles peuvent être comprises eu égard à ce désir de communauté humaine, et leur infraction comme une atteinte à ce désir partagé. Quand on comprend, loin de toute fausse conscience, que 'je veux' coïncide en profondeur avec 'nous voulons', les désirs que l'on a orientent vers une classe sociale avec laquelle on se découvre des désirs communs.

Notre moralité se découvre donc à partir de ce qui émerge dans l'histoire. Elle n'est ni la morale libérale, qui prône le choix individuel, ni la morale staliniste, qui fait

⁶⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

de l'histoire un mécanisme tendu vers une vérité future et dont les événements prédictibles dictent la morale. Quelle est-elle ? Une bonne part du travail d'Alasdair MacIntyre à partir de 1959 est de le préciser. Mais deux éléments fondamentaux sont déjà donnés, et ils sont décisifs : l'importance de la communauté et de l'histoire prise au sens fort.

Qu'en est-il de la vérité au vu de ces deux dimensions de la morale ? Dans les *Notes from the Moral Wilderness*, cela n'apparaît pas encore. Mais l'écueil staliniste d'une vérité future vers laquelle on tendrait de manière mécanique est clairement identifié et rejeté. Et dans la suite de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, la vérité se définit toujours eu égard à l'importance décisive pour lui du réalisme de l'histoire et de la communauté. Les *Notes* s'avèrent ainsi être un cadre à partir duquel on peut comprendre l'apparition, durant les années 1960, de la distinction entre vérité et rationalité dans son œuvre. Cette distinction en effet est le fruit d'une prise en considération du caractère social et historique de toute rationalité. Elle se dégage progressivement dans les publications du jeune philosophe dans les domaines de l'épistémologie des sciences humaines, de la sociologie et de l'anthropologie culturelle, dont il devient spécialiste.

2.1.3. *Vérité et rationalité*

2.1.3.1. Anti-mécanicisme

Au début des années 1960, Alasdair MacIntyre s'interroge beaucoup sur la causalité dans les sciences humaines. Dès 1960 sort *Breaking the Chains of Reason*, qui constitue une contribution à l'ouvrage intitulé *Out of Apathy* édité par E. P. Thompson. Il y procède à une étude critique de la rationalité en matière de sciences humaines et montre que le mode d'explication mécaniciste, utilisé dans les sciences de la nature, n'y est pas pertinent. L'action humaine en effet s'explique eu égard à un certain nombre de conventions sociales. Plus encore, elle s'explique à la lumière de son contexte historique. Et, comme l'a montré Engels, les explications de type mécaniciste sont anhistoriques. Les actions humaines ne sont intelligibles qu'au vu de leur contexte social et historique, et cela demande de briser les chaînes d'une rationalité de type mécaniciste.

Alasdair MacIntyre approfondit sa critique en considérant qu'elle ne signifie pas un rejet pur et simple de toute idée de théorie générale de la société. Il s'oppose notamment à Karl Popper et à ses dichotomies trop tranchées : historicisme vs absence de toute vue générale de l'histoire, individualisme méthodologique (les groupes sociaux ne sont rien d'autre qu'une collection de leurs membres) vs holisme, illégitimité du partisan en matière de sciences sociales vs attitude de celui qui n'est concerné que par les moyens et non par les fins. Il honore Freud et Wittgenstein, qui se sont affranchis du mécanisme. Il fait régulièrement référence à Hegel et à Marx, dont les pensées ne sont malheureusement pas bien comprises selon lui. Et il conclut que pour sortir de l'idéologie de l'apathie et du conformisme dont le paysage intellectuel est victime, il faut libérer l'humanité, non pas en la rendant heureuse et satisfaite comme l'utilitarisme entend le faire, mais en l'aidant à se libérer véritablement. « La liberté doit être à la fois le moyen et la fin. La séparation mécaniste des moyens et des fins est suffisamment pertinente pour la manipulation humaine, pas pour la libération humaine »⁷². Son essai se termine par l'aveu que la rédaction de son texte a été inspirée par l'opposition, devant laquelle se trouve à ses yeux le monde intellectuel, entre J. M. Keynes, représentant de l'utilitarisme conservateur et manipulateur, et Léon Trotsky, révolutionnaire et promoteur de l'effort humain pour changer le monde. Il est à cette époque engagé dans le mouvement trotskiste.

2.1.3.2. Action humaine et rationalité des croyances d'une société donnée

Dans sa contribution à l'ouvrage *Philosophy, Politics and Society*, publié en 1962 par Peter Laslett et W. C. Runciman, contribution intitulée *A Mistake about Causality in Social Science*, Alasdair MacIntyre mène une critique fouillée de la causalité en matière de sciences sociales⁷³. Dans cet essai, il établit un lien entre l'explication de l'action humaine et la vérité/rationalité ou la fausseté/irrationalité des croyances.

⁷² MacINTYRE Alasdair, *Breaking the Chains of Reason* dans *Out of Apathy*, E. P. Thompson (éd.), Stevens and Sons, London, 1960, 308 p., pp. 195-240, p. 235.

⁷³ En 1960, Alasdair MacIntyre exprime encore sa critique de l'explication mécaniste en sciences humaines dans sa contribution *Comment upon 'Commitment and Objectivity'*, un commentaire de l'essai *Commitment and Objectivity* de Jeffrey, à *Moral Issues in the Training of Teachers and Social Workers*, Paul Halmos (éd.), coll. « Sociological Review Monograph » n° 3, 1960, 153 p., pp. 89-92. Il y fait en outre remarquer que ce que l'on utilise dans les sciences psychologiques ou sociales pour améliorer les conditions des gens ne fournit pas directement d'explications concernant les causes de leurs maux ni de tests pour nos hypothèses théoriques.

Contre Pareto, Marx et le premier Weber, il prétend que les croyances ne sont pas secondaires dans la vie sociale, qu'elles n'en sont pas un sous-produit, et qu'elles n'y jouent pas non plus un rôle autonome. Il mène une discussion critique avec la conception humienne de la causalité, bien souvent utilisée en sciences sociales, et en dégage par contraste sa propre vision du rapport entre actions et croyances humaines.

Selon Hume, une cause est une conjonction uniforme et constante entre deux éléments. Elle n'est pas nécessaire mais contingente. MacIntyre montre d'abord que la relation entre croyance et action n'est pas externe et contingente, mais interne et conceptuelle. L'action humaine est la conclusion d'un syllogisme pratique. Elle est en outre réglée par le contexte de l'agent, ce que Hume n'a pas davantage compris : « L'intelligibilité d'une action consiste précisément dans le fait qu'elle tombe sous une description qui assigne (presque toujours implicitement) quelque objet à l'action. Et les descriptions sont propriété publique, exactement dans la mesure où et parce que le langage est propriété publique »⁷⁴. Par conséquent, un agent ne peut faire que ce qu'il est capable de décrire dans le contexte dans lequel il est. « Les limites de ce que je peux faire sont fixées par les limites des descriptions qui me sont disponibles, non de celles que je possède à tout moment. Et les descriptions qui me sont disponibles sont celles qui sont en cours dans le groupe social auquel j'appartiens »⁷⁵.

Et surtout, l'action ne s'explique pas, comme chez Hume, en termes de conjonctions constantes entre des conditions antécédentes et des événements ultérieurs. L'agent en effet est un agent qui choisit, et il a toujours des alternatives. « Chercher les antécédents d'une action, conclut MacIntyre, ce n'est pas chercher une connexion causale invariante, mais chercher les alternatives disponibles et demander pourquoi l'agent en a actualisé une plutôt qu'une autre »⁷⁶. A ce stade de sa réflexion, il introduit un concept fondamental pour notre recherche, celui des critères de rationalité d'une société particulière :

⁷⁴ MacINTYRE Alasdair, *A Mistake about Causality in Social Science* dans *Philosophy, Politics and Society: a Collection (Second Series)*, Peter Laslett et W. G. Runciman (éds.), Basil Blackwell, Oxford, 1962, 229 p., pp. 48-70., p. 58.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 60

⁷⁶ *Ibidem*, p. 61

« Expliquer des actions, c'est expliquer des choix, et expliquer des choix, c'est montrer pourquoi des critères définissent le comportement rationnel pour une société donnée. (...) Pour expliquer des actions dans un système social, nous devons [en] identifier les règles et leur connexion avec des croyances raisonnables ou déraisonnables, vraies ou fausses. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer des actions au moyen de croyances et ne pas soulever la question de la vérité et de la fausseté, de la raison et de la déraison. Car l'explication de pourquoi quelqu'un a fait quelque chose sera tout à fait différente si les croyances de l'agent sont vraies et si elles sont fausses, puisque il y aura quelque chose de tout à fait différent à expliquer. Dès lors, nous ne pourrions identifier ce qui se déroule dans quelque société que si nous avons identifié et évalué les méthodes établies de raisonnement et de critique dans cette société. Et cela va nous mettre dans le conflit le plus tranché avec toute école de pensée sociologique qui tient que les questions de la vérité et du caractère raisonnable de la croyance ou ne doivent pas ou ne peuvent pas être soulevées par les sociologues »⁷⁷.

MacIntyre écrit également que « le début d'une explication des raisons pour lesquelles certains critères sont tenus pour être rationnels dans certaines sociétés est qu'ils *sont* (en italique dans le texte) rationnels. Et [que] puisque cela doit intervenir dans notre explication, nous ne pouvons pas expliquer le comportement social indépendamment de nos propres normes de rationalité »⁷⁸. Dans ce texte cependant, il ne distingue pas clairement la rationalité dans une société donnée de la vérité elle-même. Cette distinction est faite dans des publications ultérieures. La rationalité et la vérité sont alors plus clairement définies.

2.1.3.3. Quelles raisons pour l'action ?

Dans l'essai que nous venons d'étudier, le concept de rationalité d'une société particulière se dégage de réflexions portant sur la causalité en matière de sciences sociales et sur les antécédents de l'action humaine. Ces réflexions confinent au domaine de la philosophie de l'action, souvent lié à celui de la philosophie morale fondamentale. Alasdair MacIntyre a déjà publié quelques textes significatifs à cet égard : *What Morality Is not*⁷⁹ publié en 1957 dans la revue *Philosophy* et repris dans *Against the Self-Images of the Age, Hume on 'Is' and 'Ought'*⁸⁰, publié en 1959 dans la *Philosophical*

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 61-2.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 61

⁷⁹ MacINTYRE Alasdair, *What Morality Is not*, art.cit.

⁸⁰ MacINTYRE Alasdair, *Hume on 'Is' and 'Ought'*, *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 451-68. Reproduit dans *Hume. A Collection of Critical Essays*, Chappell V. C. (éd.), Anchor Books, New York,

Review et également repris dans le recueil de 1971, et *Purpose and Intelligent Action*⁸¹, publié en 1960 dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*. Entre 1963 et 1971, il est prolixe dans ce domaine.

En 1965 sort son édition de textes d'éthique de David Hume⁸², avec une introduction de sa main, datée du mois d'août 1963. Il y fait part de ses réserves, déjà anticipées auparavant⁸³, par rapport à l'éthique du philosophe écossais du XVIII^{ème} siècle, dues notamment à ses lacunes dans l'analyse des actes de jugements moraux. En 1965, il publie deux articles, l'un dans le *Journal of Philosophy*, intitulé *Imperatives, Reasons for Action, and Morals*⁸⁴, l'autre dans *The Monist*, *Pleasure as a Reason for Action*⁸⁵. Ces deux articles sont repris dans *Against the Self-Images of the Age*. En 1966 sort l'ouvrage collectif *British Analytic Philosophy* édité par Bernard Williams et Alan Montefiore, auquel Alasdair MacIntyre collabore par un texte significatif, intitulé précisément *The Antecedents of Action*⁸⁶. Il renvoie à cette contribution en note dans son essai *Rationality and the Explanation of Action*⁸⁷, publié directement dans le recueil de 1971, essai qui constitue en quelque sorte l'aboutissement de ses recherches au sujet de la rationalité et de la vérité durant la première période de son parcours intellectuel. Après *The Antecedents of Action*, ses recherches en philosophie de l'action ne donnent plus lieu à des publications très significatives avant 1971. Dans *Against the Self-Images of the Age*, il publie quelques nouveaux essais touchant à ce domaine. Outre *Rationality*

1966, VIII et 429 p. et dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 109-24.

⁸¹ MacINTYRE Alasdair, *Purpose and Intelligent Action*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume, 34 (1960), pp. 79-96.

⁸² MacINTYRE Alasdair (éd.), *Hume's Ethical Writings. Selections from David Hume*, avec une introduction d'Alasdair MacIntyre, Collier, New York, 1965, 339 p.

⁸³ Cfr e. a. MacINTYRE Alasdair, *Hume on 'Is' and 'Ought'*, art. cit.

⁸⁴ MacINTYRE Alasdair, *Imperatives, Reasons for Action, and Morals*, *Journal of Philosophy* 62 (1965), pp. 513-23. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 125-35.

⁸⁵ MacINTYRE Alasdair, *Pleasure as a Reason for Action*, *The Monist* 49 (1965), pp. 215-33. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 173-90.

⁸⁶ MacINTYRE Alasdair, *The Antecedents of Action* dans *British Analytical Philosophy*, Bernard Williams et Alan Montefiore (éds.), Routledge and Kegan Paul, London, 1966, V et 346 p., pp. 205-25. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 191-210.

⁸⁷ MacINTYRE Alasdair, *Rationality and the Explanation of Action* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 244-59.

and the Explication of Action, il faut citer *Ought*⁸⁸, suivi de *Some more about 'Ought'*⁸⁹, et *Emotion, Behavior and Belief*⁹⁰.

Tous ces textes témoignent de l'intérêt d'Alasdair MacIntyre à cette époque pour la philosophie de l'action, discipline qui nourrit sa réflexion sur la rationalité humaine. Étonnamment, le philosophe n'y mène pas de réflexions sur la vérité comme telle qui doivent être relevées ici avant *Rationality and the Explication of Action*. Mais les recherches qu'il mène dans le champ de la philosophie de l'action anticipent sa future théorie de la force gérondiva de la vérité, qui sera énoncée seulement à la fin de sa carrière intellectuelle. Selon cette théorie, la vérité possède une force d'obligation morale eu égard au fait que le devoir s'enracine dans l'être, auquel la vérité est intimement liée. Les propos que le jeune philosophe tient dans ses publications de philosophie de l'action au sujet de Hume et de Kant annoncent déjà cette volonté de fondation de la morale dans l'être.

Bien souvent, la paternité de la séparation entre l'être et le devoir est attribuée à David Hume qui, dans son *Treatise of Human Nature* (III, i, sect. 1), s'interroge quant au passage d'un jugement portant sur l'être à un jugement portant sur le devoir. D'aucuns considèrent que le philosophe écossais défend une thèse proto-kantienne en faveur de l'autonomie de la morale. Telle n'est pas la lecture d'Alasdair MacIntyre qui, à cet égard propose déjà une lecture qu'il défendra encore à la fin de son parcours intellectuel. C'est plutôt Kant, le philosophe de Königsberg, qu'il accuse d'avoir séparé le devoir de l'être. Son article *Hume on 'Is' and 'Ought'*, est clair à cet égard : pour lui, « le philosophe qui a obscurci le problème ici est Kant, dont la classification des impératifs en catégoriques et hypothétiques supprime d'un coup tout lien entre ce qui est bon et juste et ce dont nous avons besoin ou ce que nous désirons »⁹¹.

2.1.3.4. Ce qui émerge dans une brève histoire de l'éthique

⁸⁸ MacINTYRE Alasdair, *Ought* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 136-156.

⁸⁹ MacINTYRE Alasdair, *Some more about 'Ought'* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 157-72.

⁹⁰ MacINTYRE Alasdair, *Emotion, Behavior and Belief* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 230-43. Version revue publiée sous le titre *Behavior, Belief and Emotion* dans *Interpretations of Life and Mind. Essays around the Problem of Reduction*, Marjorie Grene (éd.), Routledge and Kegan Paul, London, 1971, 152 p., pp. 84-98.

⁹¹ MacINTYRE Alasdair, *Hume on 'Is' and 'Ought'*, art. cit., p. 120.

Entre-temps, ou en même temps, Alasdair MacIntyre poursuit d'autres recherches importantes dans le domaine de l'histoire de la philosophie éthique. En 1966, il publie une de ses œuvres maîtresses, *A Short History of Ethics*, dans laquelle il brosse une histoire de la philosophie éthique occidentale depuis ses origines jusqu'au XX^{ème} siècle. Dans cette fresque historique, il met en œuvre la volonté exprimée 1958/9 dans ses *Notes from the Moral Wilderness* de chercher dans ce qui émerge dans l'histoire une base pour des standards moraux. Sa lecture de l'histoire de la philosophie éthique occidentale ainsi que les leçons qu'il en tire annoncent le projet de ses grandes œuvres de maturité.

Le début du livre pose d'emblée la question qui anime l'ensemble du voyage dans le temps : comment comprendre le lien entre la recherche philosophique et l'histoire ? Une première constatation fondamentale est faite : « Les concepts moraux changent comme la vie sociale change. J'évite délibérément d'écrire 'parce que la vie sociale change', car cela pourrait suggérer que la vie sociale est une chose et la moralité une autre, et qu'il y a simplement une relation causale externe, contingente entre elles. Cela est manifestement faux. Les concepts moraux sont incorporés dans et partiellement constitutifs des formes de vie »⁹². Ce rapport d'intériorité entre concepts moraux et formes de vie sociale est d'abord étudié, longuement, chez les Grecs. L'investigation historique est suivie d'un chapitre de reprise très intéressant où le philosophe pose à nouveau la question de la relation entre concepts moraux et contexte historique, s'interroge sur la façon dont on peut éviter à la fois l'absolutisme anhistorique et le relativisme historique et social, et pose la question de l'existence de vérités à propos des êtres humains et de la vie humaine en tant que tels :

« Nous pouvons comprendre pourquoi Platon et Aristote (et pourquoi, dans le contexte plus récent, Price et Kant) cherchent des normes indépendantes de la structure de tel ou tel cadre social particulier. Mais le prix de cela est de suggérer la vérité du type précis de relativisme qu'ils cherchaient à dépasser. Si le type de questions évaluatives que nous pouvons soulever au sujet de nous-mêmes et de nos actions dépend du type de structure sociale dont nous faisons partie et de la gamme conséquente de possibilités pour les descriptions de nous-mêmes et des autres, cela ne suppose-t-il pas qu'il n'y a pas de vérités évaluatives au sujet des 'hommes', au sujet de la vie humaine comme telle ? Ne sommes-nous pas condamnés au relativisme historique et social ? »⁹³.

⁹² MacINTYRE Alasdair, *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York, 1966, VIII et 280 p. Nouvelles éditions en 1998 chez Routledge, et en 2002 chez Routledge Classics, 273 p., pp. 1-2.

⁹³ *Ibidem*, p. 91.

La réponse à cette question est complexe. Mais une chose est claire : procéder à une sorte de déduction transcendantale de normes pour l'action humaine indépendamment du contexte de cette action est une erreur fondamentale :

« C'est en traçant le contour des alternatives personnelles et sociales concrètes dans une situation particulière et des possibilités de bien et de mal inhérentes en elles que nous formulons en fait des questions et des réponses pratiques. Au cours de cette tâche, les possibilités présumées de 'relativisme historique' et de 'normes des hommes en tant que tels' se présentent à peine. Car une chose est sûre, en faisant appel à des critères pour gouverner mes choix, je fais appel à des critères et pas à autre chose. Je fais appel à une guidance d'un type impersonnel, non pas juste pour moi, mais pour quiconque – quiconque, c'est-à-dire, dans ma situation. Mais au plus je particularise ma situation, au plus je fais appel à une guidance pour des gens qui appartiennent, plus spécialement, à mon temps et à ma place – ou à d'autres temps et places de type suffisamment et de manière significative semblables [aux miens]. Je vais sans cesse être confronté à deux dangers. Si j'abstrais suffisamment, je vais être capable de caractériser ma situation en termes tout-à-fait séparés de tout temps et de toute place spécifiques, mais ce faisant, je ne résoudrai pas mon problème mais je le délocaliserai. Car la forme très générale du problème et de la solution doit alors être retraduite en termes concrets, et le problème réel devient la façon de faire cela. Si je n'abstrais pas suffisamment, je serai toujours en danger de faire de moi-même la victime de ce qui est tenu pour admis dans une situation particulière. Je serai en danger de présenter ce qui est seulement le point de vue d'un groupe social ou ce qui n'est que partie du cadre conceptuel pour les hommes en tant que tels »⁹⁴.

La conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre hérite de sa volonté d'éviter ces deux dangers et d'honorer la réalité sociale et historique en matière d'éthique. Sa lecture de l'histoire de la philosophie éthique occidentale témoigne de cette même volonté.

Ainsi, par exemple, il place l'un en face de l'autre dans une relation de contraste tranché beaucoup des penseurs des Lumières français et Montesquieu. Les premiers font preuve d'absolutisme éthique, le second de relativisme. Il se défait des uns comme de l'autre, auquel il reproche entre autres son incohérence. Il honore toutefois Montesquieu parce qu'il est à ses yeux le premier moraliste à avoir développé une perspective sociologique. Vico, ajoute-t-il, « le précède comme sociologue, mais n'est pas moraliste dans le même sens »⁹⁵ que lui. Kant, le grand penseur de l'autonomie de la raison et de

⁹⁴ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 173.

la morale, est un représentant éminent de la quête d'un point de vue indépendant du contexte social et historique. Des penseurs idéalistes comme Green et Bradley se font forts de penser l'influence déterminante du contexte de la vie sociale sur la vie éthique. Mais ils pèchent par excès d'idéalisme. « Leurs successeurs immédiats du vingtième siècle écrivent comme si la moralité, et avec elle la philosophie morale, existaient à part de toute forme sociale spécifique »⁹⁶. Ainsi Moore, qui se bat pour la défense d'une objectivité morale et l'existence d'actions intrinsèquement bonnes. Ainsi Dewey, qui défend une thèse tout à fait opposée selon laquelle il faut penser le bien directement en lien avec l'action et la satisfaction que l'efficacité de celle-ci procure. L'un et l'autre ont influencé Stevenson et son émotivisme. À côté de lui, le perspectivisme propose d'autres arguments, de même que beaucoup d'autres écoles de pensée contemporaines.

L'être humain est donc aujourd'hui, constate Alasdair MacIntyre à la fin de son parcours historique, dans une situation où il doit choisir « à la fois avec qui il souhaite être moralement lié et par quelles fins, règles et vertus il souhaite être guidé »⁹⁷, car il ne peut trouver dans la société actuelle un ensemble de concepts unique et une interprétation commune du vocabulaire moral. Il choisit en fonction de son passé social, et son choix implique une certaine vision de la nature humaine. Cette vision est définie de manière différente dans les écoles de pensée contemporaines, mais toujours sans égard pour leur place propre dans l'histoire. Sartre « localise la base de sa vision de la morale dans une métaphysique de la nature humaine, tout autant que le font le catholique et le marxiste. Comme Socrate, le perspectiviste et l'émotiviste ne trouvent pas la source de la nécessité du choix, ou de l'adoption de ses propres attitudes, dans l'histoire morale de notre société. Ils l'attribuent à la nature des concepts moraux en tant que tels. Et ce faisant, comme Sartre, ils essaient d'absolutiser leur propre moralité individualiste, ainsi que celle de l'époque, en faisant appel à des concepts, tout autant que leurs critiques essaient d'absolutiser leurs propres moralités en faisant appel à des considérations conceptuelles. Mais ces tentatives ne pourraient réussir que si les concepts moraux étaient de fait intemporels et anhistoriques, et si il n'y avait qu'un ensemble de concepts moraux disponible. Une vertu de l'histoire de la philosophie morale, conclut Alasdair MacIntyre, est qu'elle nous montre que cela n'est pas vrai et que les concepts moraux

⁹⁶ *Ibidem*, p. 240.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 259.

eux-mêmes ont une histoire. Comprendre cela, c'est être libéré de toutes fausses prétentions absolutistes »⁹⁸.

La thèse qui soutient *A Short History of Ethics* est la même que celle qui anime le compte-rendu de *The Riddle of History* de Bruce Mazlish, *Emasculating History*, que le philosophe publie en août 1967 dans *The Encounter*. Il y critique le manque de considération pour l'histoire dont fait preuve Bruce Mazlish dans son livre. Il est impossible, affirme-t-il avec Collingwood, de comprendre un auteur sans comprendre à quelles questions ses écrits tentent de donner des réponses, questions qui changent dans l'histoire de la philosophie. En outre, l'histoire de la philosophie est inintelligible en dehors de l'histoire de nos concepts, que la philosophie étudie, et l'histoire de ces concepts trouve son cadre dans l'histoire des formes de vie sociale humaine. Ces trois histoires, commente l'auteur de *A Short History of Ethics*, « ne sont pas totalement distinctes ni ne doivent être assimilées l'une à l'autre, ni même connectées selon un modèle unique. Mais ignorer leur caractère et leur interconnexion – comme ceux qui tournent le dos à Vico et Hegel, Marx et Collingwood seront par trop à même de le faire – signifiera tomber dans le piège dans lequel la majeure partie de la philosophie morale contemporaine est prise, qu'elle soit continentale et phénoménologique ou anglo-saxonne et analytique. C'est là le piège de la recherche de ce que la nature et la structure des concepts moraux peut être [quand elle est faite] sans chercher de qui (*whose*) sont les concepts moraux appartenant à quelle culture et de quelle société que nous sommes en train de scruter. La conséquence n'en est pas simplement le fait que les concepts moraux sont traités comme anhistoriques et intemporels dans leur être, mais que les caractéristiques contingentes et historiquement informées de notre schème moral sont présentées comme étant les caractéristiques nécessaires et éternelles de la moralité comme telle. Nous reconnaissons alors comme moralité dans le passé seulement ce qui s'accorde avec notre schème »⁹⁹ : vision procustéenne... Notons que l'on trouve ici l'expression utilisée plus tard dans le titre d'une des œuvres de maturité majeures d'Alasdair MacIntyre : *Whose Justice? Which Rationality?*, très mal traduit en français par *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 260-1.

⁹⁹ MacINTYRE Alasdair, *Emasculating History: on Mazlish's 'Riddle'*. *Review of 'The Riddle of History' by Bruce Mazlish*, *Encounter* 29(2) (août 1967), pp. 78-80, p. 78.

Le jeune philosophe renvoie à la fin de son compte-rendu au travail du sociologue Talcott Parsons, plus précisément à son livre *The Structure of Social Action* qui, à ses yeux, ne tombe pas, contrairement à ce que certains pensent, dans un manque de considération de la dimension historique. Dans cet ouvrage est traitée la question du rôle des structures sociales et de leur vie propre. Mazlish aurait dû s'en inspirer. La référence à Talcott Parsons doit être soulignée du fait de l'importance certaine du compte-rendu dans le parcours intellectuel d'Alasdair MacIntyre à cette époque, mais également à la régularité avec laquelle le sociologue est cité dans d'autres de ses publications. Il parle déjà de lui dans *Breaking the Chains of Reason* (1960). Il le cite encore dans un article publié en novembre 1967 dans *Der Monat* et intitulé *Von Marx zu Marcuse*¹⁰⁰, ainsi que dans la nouvelle version de son essai sur le marxisme de 1953, intitulée *Marxism and Christianity*¹⁰¹, publiée en 1968.

2.1.3.5. Les comparaisons transculturelles sont-elles possibles ?

En 1967 sort un article important dans la bibliographie d'Alasdair MacIntyre, que nous avons déjà cité : *The Idea of a Social Science*. Le philosophe y discute avec Peter Winch et critique les propos que ce dernier tient dans un de ses livres, auquel il reprend le titre de son article. Peter Winch défend une thèse assez radicale. Il faut selon lui analyser chaque société selon la description qu'elle fait d'elle-même et dans son propre vocabulaire, sans chercher à traduire quoi que ce soit car, au fond, la traduction est impossible. En insistant sur l'idiosyncrasie du langage et de la culture, il nie en même temps la possibilité de comparaisons transculturelles. Alasdair MacIntyre s'oppose à cette vision du travail du sociologue et affirme que la traduction n'est pas impossible et que les comparaisons transculturelles sont pertinentes. Ces comparaisons sont possibles, pense-t-il, si l'on procède à des généralisations inspirées par cette recommandation de Goldshmidt : « Ne demandez pas ce qu'une institution signifie pour les agents eux-mêmes, demandez quels besoins et desseins nécessaires elle sert »¹⁰². Goldschmidt

¹⁰⁰ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Von Marx zu Marcuse*, *Der Monat* 230 (1967), pp. 36-42, p. 38.

¹⁰¹ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Marxism and Christianity*, Schocken Books : New York, Duckworth : London, 1968, IX et 143 p. Reproduit aux Presses de la Notre Dame University en 1984, IX et 143 p., pp. 80-81

¹⁰² MacINTYRE Alasdair, *The Idea of a Social Science*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 41 (1967), pp. 95-114. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 211-229, p. 229 et dans *The Philosophy of Social Explanation*, Alan Ryan (éd.), Oxford University Press, 1973, VI et 228 p., pp. 15-32.

soutient cela, commente-t-il, « non parce qu'il cherche des explications fonctionnalistes d'un type malinowskien, mais parce qu'il croit que différentes institutions, incorporant différents schèmes conceptuels, peuvent être comprises de manière lumineuse comme servant les mêmes nécessités sociales »¹⁰³. MacIntyre ne pousse pas plus avant cet argument ici et conclut en affirmant que « c'est parce que je crois que des auteurs comme Goldschmidt ont raison quand ils disent que l'on peut transcender un tel cadre [tel celui de Winch] que je crois aussi que le livre de Winch mérite quelque attention critique »¹⁰⁴.

Il y a donc des critères au moyen desquels on peut procéder à des comparaisons transculturelles. Alasdair MacIntyre confirme et approfondit cette position dans l'introduction qu'il cosigne avec Dorothy Emmet, la promotrice de sa *M. A. Thesis*, à une édition d'essais d'épistémologie de la sociologie intitulée *Sociological Theory and Philosophical Analysis* publiée en 1970. Ce recueil de dix articles est structuré de manière à mettre en valeur certaines thèses.

Les articles 7 à 10 se veulent « indicatifs de ce que peut être une nouvelle étape en anthropologie sociale »¹⁰⁵. Le septième article, du professeur Gellner, traite de ce que ce dernier appelle fonctionnalisme fort. Gellner y discute notamment avec Peter Winch, avocat principal selon lui du fonctionnalisme fort conceptuel. Selon le fonctionnalisme fort, « chaque institution dans une société est fermement encadrée dans son contexte, et ne convient qu'à lui »¹⁰⁶. Ceci rejoint Wittgenstein quand il dit que le langage est une forme de vie. « Cela suggère que la signification d'une croyance ou d'un concept doit être trouvée dans son utilisation à l'intérieur d'un contexte particulier culturellement, en fait socialement lié, et que c'est là tout ce qu'il est nécessaire de dire pour le justifier. Il n'y a pas de possibilité d'en juger au moyen de critères transculturels de vérité et de rationalité »¹⁰⁷. Le huitième article, de Victor Turner, est placé après celui de Gellner de manière à marquer une opposition contre la thèse du fonctionnalisme fort. Emmet et MacIntyre l'expliquent dans leur introduction : « abandonner le 'fonctionnalisme fort'

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ MacINTYRE Alasdair et EMMET Dorothy (éds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, avec une introduction des éditeurs, Macmillan & Co, New York, 1970, XXIII et 231 p., p. XIX.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. XX.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

nous permet d'examiner des voies dans lesquelles une croyance ou une coutume [existant] dans le cadre d'une société peut avoir ses analogies ailleurs, et d'en revenir – prudemment – à des essais de généralisation transculturelle »¹⁰⁸. Mais le huitième article, aux yeux des deux éditeurs, en reste à un empirisme scientifique qui n'envisage pas la possibilité d'une explication de la symbolique rituelle en termes de réponses à un environnement cosmique, voire surnaturel, et pas seulement social.

Le neuvième article, d'Edmund Leach, offre à cet égard une présentation intéressante du travail de Claude Lévi-Strauss, qui montre que l'homme primitif, s'il n'était pas philosophe, du moins était logicien : à l'encontre de Lévy-Bruhl, l'anthropologue français met en évidence le recours au principe de non-contradiction dans la pensée primitive. Mais ses oppositions binaires ne sont-elles pas trop simples ? Sa taxinomie n'expose-t-elle pas à un certain formalisme : ne pourrait-on pas déduire logiquement un système d'un autre ? Ne faut-il pas approfondir l'étude ? Ce sont les questions que pose Worsley dans le dixième article. Elles reposent à leur tour le problème fondamental, abordé dans les premier et sixième articles, de la construction de systèmes conceptuels et de leur relation avec la réalité empirique¹⁰⁹.

L'affirmation de la possibilité de comparaisons transculturelles est un moment important dans le développement de la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre. En effet, si chaque système est totalement incomparable avec tous les autres, il semble que l'on doive se diriger vers une théorie de la vérité-cohérence, voire une théorie déflationniste, ou encore une théorie tout à fait pluraliste de la vérité. Si, par contre, certaines comparaisons transculturelles sont possibles, il doit exister des critères en fonction desquels on peut procéder à ces comparaisons, et ces critères doivent reposer selon toute vraisemblance sur une certaine correspondance ou un accord avec une réalité

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. XXI. Notons en outre que dans *The Reith Lectures Are Discussed*, conversation, reproduite dans le *Listener* du 11 janvier 1968 (pp. 38-42), à propos des Reith Lectures tenues par Edmund Leach entre ce dernier, Sir Peter Medewar et Alasdair MacIntyre, MacIntyre fait quelques remarques critiques à l'encontre de la position fonctionnaliste de Leach.

¹⁰⁹ Il est intéressant de noter à cet égard que MacIntyre s'oppose à la thèse de Hempel selon laquelle la science ne donne que des généralisations et il affirme qu'elle fournit également une ontologie, des jugements portant sur l'existence (comme Harré le pense) dans deux comptes-rendus de l'anthologie éditée par May Brodbeck, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences* : cfr COHEN Percy S., JARVIE I. C. et MacINTYRE Alasdair, *On the Relevance of the Philosophy of the Social Sciences*, *The British Journal of Sociology* 20 (1969), pp. 219-226 et MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Readings in the Philosophy of the Social Sciences' by May Brodbeck (ed.)*, *British Journal for the Philosophy of Science* 20 (1969), pp. 174-5.

commune. Dans ses publications des années 1960, et plus nettement encore en 1971 dans son article *Rationality and the Explanation of Action*, Alasdair MacIntyre utilise volontiers les termes de cohérence et d'incohérence pour parler de la rationalité d'une société ou d'une vision du monde particulières. Cette rationalité, il l'oppose à la vérité pour la première fois d'une manière claire et définie dans *Rationality and the Explanation of Action*.

2.1.3.6. Vérité vs rationalité

Déjà en 1969 toutefois, le couple vérité/rationalité est articulé d'une façon qui annonce la définition qu'il reçoit dans l'essai de 1971. Dans un article intitulé *On Marcuse*¹¹⁰, publié le 23 octobre 1969 dans la *New York Review of Books* et reproduit comme huitième et dernier chapitre de son essai critique sur Marcuse qui sort dans deux éditions différentes en 1970¹¹¹, MacIntyre s'oppose à la thèse de Marcuse selon laquelle le *telos* de la tolérance est la vérité. Le *telos* de la tolérance est plutôt selon lui la rationalité :

« Quels sont dès lors les vrais rapports entre la tolérance, la rationalité et la libération ? Le *telos* de la tolérance n'est pas la vérité, mais la rationalité. Assurément, nous valorisons la rationalité parce que c'est au moyen de méthodes rationnelles que nous découvrons la vérité. Mais un homme peut être rationnel tout en ayant beaucoup de fausses croyances, et un homme peut avoir de vraies croyances et être cependant irrationnel. Ce qui est crucial, c'est que le premier a la possibilité de progresser vers la vérité, tandis que le second non seulement n'a pas de fondements pour asserter ce qu'il croit, même si cela est vrai, mais est constamment susceptible d'acquérir de fausses croyances. Qu'est-ce qu'être rationnel ? Une condition nécessaire de la rationalité est qu'un homme formule ses croyances d'une manière telle qu'apparaisse clairement quelle preuve constituerait une preuve contre elles, et qu'il demeure lui-même ouvert à la critique et à la réfutation au regard de toute objection possible. Mais faire une hypothèque de la tolérance, c'est précisément se couper soi-même d'une telle critique et d'une telle réfutation. C'est mettre gravement en danger sa propre rationalité en n'admettant pas sa propre faillibilité »¹¹².

Dans *Rationality and the Explanation of Action*, Alasdair MacIntyre discute avec deux attitudes opposées face à l'altérité culturelle : celle e. a. des historiens libéraux du

¹¹⁰ MacINTYRE Alasdair, *On Marcuse*, New York Review of Books, 23 octobre 1969, pp. 37-38.

¹¹¹ MacINTYRE Alasdair, *Marcuse*, Fontana, London, 1970, 160 p., également publié sous le titre *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic*, Viking, New York, 1970, 114 p.

¹¹² MacINTYRE Alasdair, *On Marcuse*, art. cit., pp. 37-38.

dix-neuvième siècle victorien ou encore d'anthropologues de la fin de ce siècle d'une part, et celle qu'il appelle l'attitude contemporaine d'autre part. Les représentants de la première attitude sont bien connus pour la confiance qu'ils mettent en leurs propres critères de valeur et pour leur déconsidération de certains comportements propres aux autres cultures, qu'ils considèrent comme irrationnels. La seconde attitude, à l'inverse, représentée de façon saisissante par Trevor-Roper, se caractérise par une neutralité scientifique telle qu'elle déconsidère les concepts mêmes de rationalité et d'irrationalité.

Alasdair MacIntyre se situe entre ces deux attitudes. Il se défait d'abord de la thèse contemporaine telle qu'elle est exemplifiée par Trevor-Roper en montrant que les critères de rationalité et d'irrationalité entrent en jeu dans l'explication de l'action, au moins en ceci que l'explication d'une croyance rationnelle n'est pas la même que celle d'une croyance irrationnelle : « l'explication de la croyance rationnelle se termine avec un exposé des procédures et normes intellectuelles appropriées, l'explication de la croyance irrationnelle doit se faire en termes de généralisations causales qui lient des conditions antécédentes spécifiées en termes de structures sociales ou d'états psychologiques – ou des deux – avec la genèse de la croyance »¹¹³. Ceci dit, ajoute-t-il, la critique de l'attitude des historiens libéraux faite par Trevor-Roper touche juste pour une bonne part parce que leur conception de la rationalité elle-même est incohérente et inadéquate ou, plus exactement, parce qu'ils confondent rationalité et vérité. Pour l'expliquer, il définit à cette occasion la distinction, fondamentale dans sa pensée, entre rationalité et vérité :

« 'Vrai' ou 'faux' sont prédiqués de *ce qui est cru* (en italique dans le texte), à savoir les assertions, et la vérité ou la fausseté d'une assertion est une question tout à fait indépendante de celle qui consiste à savoir si cette assertion est crue par quiconque. La rationalité est prédiquée à propos des attitudes, dispositions et procédures de ceux qui croient. Un homme qui utilise les meilleurs canons qui lui sont disponibles peut se comporter rationnellement en croyant ce qui est faux, et un homme qui n'écoute pas les règles de la démonstration peut se comporter de manière irrationnelle tout en croyant ce qui est vrai. L'esprit de clocher des historiens libéraux de l'époque victorienne tardive réside dans le fait qu'ils ont traité comme étant un des critères de rationalité le consentement à la vérité de certaines propositions qu'ils ont eux-mêmes affirmées. Ils considéraient la fausse croyance comme un symptôme d'irrationalité. En considérant que cela était effectivement le cas, ils croyaient certainement ce qui est faux, et étaient peut-être irrationnels en le faisant. Car ce qui nous autorise à appeler la croyance en la sorcellerie irrationnelle, c'est

¹¹³ MacINTYRE Alasdair, *Rationality and the Explanation of Action*, op. cit., p. 247.

n'est pas sa fausseté, mais le fait de son incohérence avec d'autres croyances et critères possédés par ceux qui croient en elle »¹¹⁴.

Soulignons le recours au registre de la cohérence pour distinguer la rationalité de la vérité qui, elle, concerne « ce qui est cru ». Le philosophe a de nouveau recours à ce registre dans la suite de son essai quand il étudie plus avant la rationalité.

Il poursuit sa réflexion en précisant tout d'abord, contre la thèse de la neutralité méthodologique du sociologue de la religion défendue par Bryan Wilson, que la rationalité est dans une certaine mesure conceptuellement et empiriquement liée à la vérité, car on avance toujours une raison pour montrer qu'une croyance est vraie ou fausse, et les procédures rationnelles sont en fait celles qui nous fournissent les seules vérités dont nous pouvons être certains. Il montre ensuite, toujours pour démonter la thèse de Bryan Wilson, que deux éléments au moins doivent être distingués dans la rationalité : un élément de langage et un élément de contenu.

Pour comprendre le langage d'une autre culture en effet, nous avons au minimum besoin de la loi de non-contradiction, ne fût-ce que pour distinguer une assertion d'une négation. Dès lors, dans la mesure où cet élément intervient dans la définition de la rationalité, les critères que nous utilisons pour étudier une autre culture ne sont ni les nôtres, ni ceux de cette culture, mais les critères formulés par la logique elle-même.

Deuxièmement, lorsque nous jugeons une croyance irrationnelle dans une culture, contrairement à ce que Peter Winch pense, nous ne la jugeons pas forcément telle d'après nos critères de rationalité, mais nous pouvons la juger telle d'après les critères de la rationalité elle-même, qui sont ceux de la non-contradiction et de la cohérence : « Si nous accusons les autres de contradiction ou d'incohérence, la contradiction ou l'incohérence est une caractéristique de leurs croyances, mais les standards de contradiction et d'incohérence doivent être les mêmes pour eux et pour nous »¹¹⁵. Cette considération de la rationalité des croyances doit en outre se faire eu égard aux genres dans lesquels les croyances sont exprimées. Ainsi, par exemple, un rite magique n'est pas une tentative de prouesse technologique, ni un mythe un récit scientifique...

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 248.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 250-1.

La rationalité n'est donc la propriété de personne. Et il faut poser l'existence d'une rationalité commune à l'humanité. Cette communauté de rationalité partagée à laquelle doit appartenir toute société humaine reconnaissable comme telle, ajoute MacIntyre, « doit bien sûr être une communauté de croyances partagées dans une certaine mesure. Car il y a des croyances qui relèvent du sens commun (au sujet du jour et de la nuit, du temps et de l'environnement matériel d'une manière générale) qui sont inéluctables pour tout agent rationnel »¹¹⁶.

Les recherches fondamentales que mène Alasdair MacIntyre depuis la fin des années 1950 jusqu'au recueil de 1971 sont très riches en enseignements quant à la conception qu'il se fait progressivement de la vérité au fil de ses publications. Ses œuvres de maturité, dont la préparation commence dès les années 1970 et dont la rédaction se poursuit durant les décennies suivantes, en sont marquées en profondeur. Pensons seulement au titre d'un de ses maîtres ouvrages : *Whose Justice? Which Rationality?* Le travail critique qu'il réalise jusqu'à la parution de *Against the Self-Images of the Age* en est lui aussi beaucoup influencé.

2.2.Critique des « idéologies »

Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy tire probablement son titre d'une thèse centrale de l'article célèbre de George Lichtheim : *The Concept of Ideology*. C'est en tout cas ce que suggère le compte-rendu qu'Alasdair MacIntyre fait de l'ouvrage de cet auteur, qui tire son titre de ce fameux article, *The Concept of Ideology and Other Essays*, compte-rendu publié dans la *New York Review of Books* du 9 mai 1968 sous le titre *Son of Ideology*. Dans ce compte-rendu apparaît pour la première fois à notre connaissance dans son œuvre le terme 'self-image', dans le passage suivant : « l'appel fait au dix-huitième siècle à l'état de nature offre des perspectives qui mettent en lumière les fausses revendications du statu quo prérévolutionnaire. Ces perspectives ont été transformées, cependant, en ce libéralisme qui était l'auto-image (*self-image*) officielle et justificatrice de l'état bourgeois du dix-neuvième siècle, comme Lichtheim le démontre dans l'essai-titre de son nouveau livre. Le marxisme a révélé la non-vérité du libéralisme en mettant à nu les relations de classe

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 253.

de la société bourgeoise. Mais lui aussi a été transformé en une auto-image officielle à la fois dans le mouvement travailleur et de les partis et les états communistes »¹¹⁷. Pourtant, aucune référence à l'essai de Lichtheim n'est faite dans l'introduction de *Against the Self-Images of the Age*.

Le philosophe donne sa définition du concept d'idéologie dans le premier essai de son recueil de 1971, publié pour la première fois avec lui : *The End of Ideology and the End of the End of Ideology*. Il n'y fait pas davantage référence au texte de Lichtheim. Il y distingue trois traits caractéristiques de toute idéologie. « Le premier est qu'une idéologie tente de définir certaines caractéristiques générales de la nature ou de la société ou des deux, caractéristiques qui n'appartiennent pas uniquement aux traits particuliers du monde changeant qui peut être investigué par l'enquête empirique »¹¹⁸. Deux questions peuvent toujours être posées à propos de ces caractéristiques générales : celle du statut des jugements qui sont faits pour les exprimer et de la vérité/fausseté de ces jugements, et celle du rapport entre cette vérité/fausseté et la vérité/fausseté historique ou scientifique. Le deuxième trait est « une conception de la relation entre ce qui est le cas et la façon dont nous devons agir, entre la nature du monde et celle de la morale, de la politique et d'autres guides de conduite »¹¹⁹. Ceci présuppose une conception précise du rapport entre le statut des jugements exprimant des règles morales et celui des jugements exprimant des évaluations. La question du statut des jugements, liée aux deux premières caractéristiques de l'idéologie, fait de celle-ci quelque chose de très proche de la philosophie. A un certain niveau, elle ne fait pas que la chevaucher, mais elle est elle-même philosophie. Son troisième trait caractéristique la lie d'une manière semblable à la sociologie : « elle n'est pas simplement crue par les membres d'un groupe social donné, mais elle est crue d'une manière telle qu'elle définit au moins partiellement pour eux leur existence sociale. Par cela, je veux dire que ses concepts sont incorporés dans, et ses croyances présupposées par certaines de ces actions et transactions dont l'exécution est caractéristique de la vie sociale de ce groupe »¹²⁰.

¹¹⁷ MacINTYRE Alasdair, *Son of Ideology. Review of 'The Concept of Ideology and Other Essays' by George Lichtheim*, New York Review of Books, 9 mai 1968, pp. 26-8, p. 26.

¹¹⁸ MacINTYRE Alasdair, *The End of Ideology and the End of the End of Ideology* dans *Against the Self-Images*, op. cit., pp. 3-11, p. 5.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹²⁰ *Ibidem*.

Dans l'introduction à la seconde partie de son recueil, *Philosophy and Ideology. Introduction to Part Two*¹²¹, Alasdair MacIntyre explicite encore la relation qui lie selon lui idéologie et philosophie. Le lien qui existe entre les deux domaines est d'autant plus fort que l'un nécessite l'approfondissement de la recherche de l'autre. La critique des idéologies amène des questions de morale fondamentale incontournables. Ces questions, pour recevoir un traitement qui soit à leur hauteur, appellent à leur tour une explication de l'action humaine. Morale fondamentale et philosophie de l'action humaine sont les deux domaines principaux étudiés dans la seconde partie du recueil de 1971, la première étant consacrée aux critiques de ce que le philosophe appelle trois idéologies, critiques auxquelles il s'attelle alors depuis des années : le christianisme, la psychanalyse et surtout du marxisme.

2.2.1. *Le marxisme : de la rationalité à l'irrationalité*

Durant les années 1960, beaucoup de textes d'Alasdair MacIntyre témoignent encore de sa sympathie pour le marxisme, en particulier pour la pensée de Marx lui-même – du moins celle du premier Marx. Sa critique à l'égard de cette doctrine va toutefois croissant. Elle peut être interprétée, pour l'essentiel et pour ce qui concerne la thématique de la vérité, comme une dénonciation progressive d'un manque de cohérence dû à une tergiversation face à l'histoire réelle. Ce reproche, déjà exprimé durant les années 1950, s'approfondit jusqu'en 1969. Une accusation de chute dans l'irrationalité est alors explicitée dans un essai critique sur la pensée de Marcuse, auteur – notons-le – lui aussi dénonciateur de la pseudo-rationalité du marxisme soviétique en 1958 dans *Soviet Marxism*.

Le dossier 'critique du marxisme' d'Alasdair MacIntyre est épais. Dans *Breaking the Chains of Reason* (1960) déjà, il reproche à George Lukacs l'adaptation de son marxisme à un modèle « déterministe, mécaniciste »¹²². Quelque trois ans plus tard, en été 1963, il publie dans la revue *International Socialism* un article important intitulé *Predictions and Politics* où il aborde de front la question du tournant mécaniciste du marxisme. Cet article est un des documents les plus importants du dossier.

¹²¹ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy and Ideology* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 91-95.

¹²² MacINTYRE Alasdair, *Breaking the Chains of Reason*, op. cit., p. 235.

Il y compare tout d'abord les prédictions faites à propos des systèmes physiques et des systèmes sociaux. Dans la nature, explique-t-il, il n'y a pas d'événement futur qui soit simplement inévitable. Les prédictions y sont possibles si rien n'interfère avec le système au sujet duquel elles sont faites. Les systèmes sociaux évoluent différemment. En eux interviennent les choix humains. Ces choix doivent être considérés en lien avec les croyances humaines. « Les choix ne sont intelligibles qu'en termes de croyances et dès lors leur prévisibilité dépend de la prévisibilité des croyances »¹²³. Or « les croyances sont affectées par la théorisation de diverses manières, dont certaines sont imprévisibles en principe »¹²⁴ : des idées et des théories radicalement nouvelles et imprévisibles peuvent survenir, et elles peuvent avoir elles-mêmes des effets imprévisibles. En outre, d'autres facteurs que les croyances entrent également en jeu dans les alternatives auxquelles est confronté un agent donné : les circonstances historiques, le niveau économique, le développement social etc. « Et dès lors que les choix et les croyances sont à l'occasion efficaces dans la modification des circonstances, la prévision sociale est toujours en péril de façons dont la prévision au sujet du monde naturel ne pourrait jamais l'être »¹²⁵.

Or, constate Alasdair MacIntyre, les idées mécanicistes, expulsées par Marx, réapparaissent dans le marxisme, d'abord chez Engels, ensuite chez Staline. Et avec elles s'est développée une conception de l'inévitabilité complètement erronée : celle selon laquelle l'histoire et l'avènement du socialisme sont dominés par des lois objectives qui les gouvernent d'une manière telle que l'une et l'autre suivent des séquences inévitables. Les racines de cette idée mécaniciste se trouvent chez Engels. La version du marxisme de ce dernier est incompatible avec l'analyse de l'action humaine faite par Alasdair MacIntyre. Qui a raison ? L'histoire seule en décide pour le philosophe anglo-saxon. Or ce qui est arrivé à la conscience capitaliste et à la conscience prolétarienne est tout à fait à l'opposé des prédictions d'Engels.

Marx lui-même n'avalise pas la lecture de l'histoire d'Engels par sa pensée. Il n'y prévoit aucune place pour ses prédictions mécaniques. Il avance plutôt deux types

¹²³ MacINTYRE Alasdair, *Prediction and Politics*, International Socialism 13 (été 1963), pp. 15-19, p. 17.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

différents d'explications et, partant, de prédictions. Les premières, conditionnelles, dépendent de certaines préconditions initiales et concernent des états de faits pour lesquels la conscience des participants du système ne peut pas interférer : ainsi, « *si* (en italique dans le texte) l'accumulation du capital est mise sur pieds au moyen d'une révolution industrielle qui commence à partir du travail paysan, nous aurons une structure de classe correspondante qui sera créée »¹²⁶. Les secondes, elles aussi conditionnelles, ne concernent pas les mêmes réalités : à l'intérieur d'une structure de classe, étant donnés les alternatives possibles et le niveau de conscience des agents, on peut prédire que ceux-ci vont choisir telle ou telle option, voire telle option et pas telle autre.

Cette interprétation de Marx contraste avec celle faite dans l'essai de 1953, où Alasdair MacIntyre regrette clairement une évolution dans les écrits du philosophe allemand, qui passe à ses yeux de la prophétie à des prédictions par trop scientifiques. Y a-t-il ici une contradiction dans sa pensée ? Tout au long de la décennie, une hésitation, qui peut traduire un malaise, est présente dans sa lecture de Marx : il ne semble pas trop savoir si Marx lui-même tombe dans le piège qu'il discerne dans le marxisme ou pas.

L'hésitation est perceptible dans une contribution à l'ouvrage *Western Political Philosophers. A Background Book* édité par Maurice Cranston en 1964, *Marx*, où il présente brièvement la pensée du philosophe allemand. Il y réitère son accusation de déviation et qualifie même celle-ci de mécaniciste, en affirmant que Marx a fini par adopter certaines thèses d'Engels. Il ajoute en outre que le jeune Marx ne s'est jamais entièrement défait de l'idée hégélienne de progrès inévitable. Ceci est-il compatible avec ce qu'il écrit dans *Predictions and Politics* ? :

« Le jeune Marx se distinguait de Hegel en ce qui concerne ce en quoi consistait le progrès inévitable de l'histoire du monde, mais ne s'est jamais débarrassé entièrement de la notion d'un progrès inévitable. Le dernier Marx a accepté d'Engels ce qui était essentiellement une version mécaniciste et évolutionniste du développement historique, dans laquelle la pensée de Marx était mise de force dans la camisole de force d'un système à la fois métaphysique (ses lois gouvernent les nombres, les combinaisons chimiques et les grains de blé tout autant que les classes sociales) et optimiste. De cette manière réapparaît là dans sa pensée la notion de lois inévitables et nécessaires

¹²⁶ *Ibidem*, p. 19

gouvernant les affaires humaines et les menant à leur fin. Mais c'est précisément la notion que le jeune Marx avait attaquée comme étant un symptôme de fausse conscience et d'aliénation »¹²⁷.

Cette exégèse n'est pas répétée dans *A Short History of Ethics* (1966), où Alasdair MacIntyre consacre un chapitre à Hegel et à Marx¹²⁸. Dans cet ouvrage majeur, il souligne plutôt l'appel que Marx fait aux volontés et désirs de la classe ouvrière contre l'ordre social de la société bourgeoise, et regrette que Marx ne soit pas plus explicite quant au rôle de la morale à l'intérieur du mouvement de la classe ouvrière. Cette omission participe selon lui d'une erreur plus générale du philosophe allemand, qui reste très obscur quant au passage du capitalisme au socialisme. Il lui reproche également de ne pas préciser davantage ce qu'est la morale de la société socialiste et communiste, manquement qu'il juge à l'origine de bien des interpolations chez les auteurs marxistes.

La même année sort un texte intitulé *Recent Political Thought* qui constitue une contribution à l'ouvrage *Political Ideas* édité par David Thompson. Alasdair MacIntyre s'y montre réticent par rapport à l'accusation d'historicisme faite par Popper à l'encontre de Marx. Le philosophe des sciences, rappelle-t-il, reproche à certains auteurs du XIX^{ème} siècle, dont Marx, de confondre les prophéties et les prédictions conditionnelles des scientifiques. Mais selon lui Marx n'est pas de ceux-là :

« Mais Marx a-t-il effectivement confondu prophétie et prédiction. Son emploi de mots tels que 'inévitables' suggère certainement une croyance en des tendances irrésistibles inconditionnelles. Une telle croyance toutefois est incompatible, par exemple, avec la propre peinture de Marx de l'intervention de la classe ouvrière pour mettre fin aux tendances du développement du capitalisme en transformant les conditions dont dépend sa continuation. Le fait que Marx ne soit pas totalement clair au niveau conceptuel semble indéniable. Qu'il soit totalement et nécessairement impliqué dans ce que l'historicisme à de réellement fallacieux semble moins clair »¹²⁹.

Le malaise perceptible dans la lecture macintyrienne de Marx existe également dans sa lecture du marxisme de Trotsky. Rappelons qu'il est alors engagé dans le trotskisme. En décembre 1963, dans un compte-rendu intitulé *Trotsky in Exile* publié

¹²⁷ MacINTYRE Alasdair, *Marx* dans *Western Political Philosophers. A Background Book*, Maurice Cranston (éd.), The Bodley Head, London, 1964, 123 p., pp. 99-108, pp. 106-107.

¹²⁸ MacINTYRE Alasdair, *A Short History of Ethics*, op. cit., pp. 192-207. Voir e. a. pp. 206-7.

¹²⁹ MacINTYRE Alasdair, *Recent Political Thought* dans *Political Ideas*, David Thompson (éd.), Basic Books, New York, 1966, 206 p., pp. 180-190, p. 182.

dans la revue *Encounter*, il écrit ces mots étonnants : « à la fois Trotsky et le marxisme classique (...) doivent être modifiés pour cadrer avec la réalité russe. Les prédictions marxistes de Trotsky étaient fausses (...) »¹³⁰, ce qui n'empêche pas, ajoute-t-il, que le marxisme ainsi que le trotskisme soient néanmoins justifiés... il ne comprend pas comment. Cette position est relativement difficile à saisir.

Le malaise s'étend à l'interprétation d'autres auteurs marxistes encore. Dans son article de novembre 1967 intitulé *Von Marx zu Marcuse*, MacIntyre étudie surtout la pensée du second, qu'il classe parmi les marxistes. Le diagnostic final qu'il pose sur sa doctrine est celui d'un trop grand attachement à un schématisme hérité de Hegel, qui l'empêche de regarder la réalité historique en face. Le même problème du rapport à l'histoire est de nouveau pointé dans un compte-rendu¹³¹ publié fin 1967 début 1968 dans *The Yale Law Journal*. Y est évoqué notamment l'écart flagrant qui existe en 1932 entre les actions de Staline et les propos de Marx. Dans un autre compte-rendu¹³², publié dans la revue *Encounter* en mai 1968, est mise en évidence la tentative héroïque de Lénine de combler le fossé entre le passé décrit et le futur envisagé par Marx en changeant le présent, dont la réalité n'entre pas dans les catégories du philosophe allemand.

La critique faite au marxisme est donc relativement constante, même si l'on peut y discerner certaines hésitations. Au fond, le problème est toujours, chez Marx peut-être, chez Engels sûrement, chez Trotsky d'une manière assez étrange, chez Marcuse, chez Staline et jusque dans les tentatives héroïques de Lénine, celui du rapport à l'histoire concrète. Elle connaît un nouvel approfondissement par la publication en 1968 d'une version revue de *Marxism. An Interpretation* (1953) intitulée *Marxism and Christianity*. Les différences entre les deux versions sont sensibles, comme l'est l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre, qui maintenant est athée et devient de plus en plus critique par rapport au marxisme. L'idée fondamentale reste toutefois la même : il s'agit d'éviter l'écueil idéaliste et de se confronter à l'histoire réelle. Mais elle est traitée d'une manière très différente, surtout quand MacIntyre se penche sur ce qu'il appelle

¹³⁰ MacINTYRE Alasdair, *Trotsky in Exile. Review of 'The Prophet Outcast' by Isaac Deutscher*, *Encounter* 21(6) (déc. 1963), pp. 73-8. Reproduit dans *Against the Self-Images...*, op. cit., pp. 52-9, p. 58.

¹³¹ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Twenty Letters to a Friend by Svetlana Alliluyeva'*, *Yale Law Journal* 77 (1967/1968), pp. 1032-6. Reproduit sous le titre *How not to Write about Stalin* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 48-51.

¹³² MacINTYRE Alasdair, *How to Write about Lenin – and how not to. Review of 'Lenin: the Man, the Theorist, the Leader' by Leonard Shapiro and Peter Reddaway (eds.)*, *Encounter*, 30(5) (1968), pp. 71-74. Reproduit sous le titre *How not to Write about Lenin* dans *Against the Self-Images...*, op. cit., pp. 43-7.

maintenant la théorie de maturité de Marx, à laquelle il consacre un chapitre qui remplace le second chapitre consacré à la conception de l'histoire du philosophe allemand dans *Marxism. An Interpretation*.

En 1953, il accentue la discontinuité dans la pensée de Marx et regrette son passage de la prophétie aux prédictions par trop scientifiques. Il note également que bon nombre de marxistes n'ont pas su, devant la réalité de l'histoire, reconnaître que les propos de Marx ont été falsifiés et se sont plutôt retranchés dans une orthodoxie témoignant du background religieux de leur doctrine. En 1968, il souligne la continuité dans l'œuvre de Marx, qu'il oppose à Engels et à son entreprise de mécanicisation du marxisme. Il reproche au marxisme d'être retombé dans ce dont Marx, après Hegel et Feuerbach, a voulu se défaire : un mode de pensée théologique. Marx est plutôt selon lui animé par un espoir en l'homme.

Alasdair MacIntyre s'oppose d'abord à la thèse de Feuer, qui prétend que la notion d'aliénation, présente chez Hegel et le premier Marx, est abandonnée par Marx dans son œuvre de maturité. Elle est au contraire présente dans la pensée de Marx tout au long de sa vie. Quelle est donc sa fonction dans sa doctrine de maturité ? Cette question traverse tout le chapitre qui lui est consacré. Mais elle est un temps maintenue en suspens pour laisser la place à une discussion au sujet de la scientificité de la pensée du philosophe allemand.

Pour que la scientificité de sa théorie des rouages du capitalisme soit assurée, il faut que ses prédictions soient conditionnelles. Or, constate MacIntyre, « à plus d'une reprise Marx semble prédire *inconditionnellement* (en italique dans le texte) non seulement l'intensification de la crise du capitalisme mais aussi la transition vers le socialisme. Pourquoi s'est-il senti capable de le faire ? De nouveau, Marx lui-même ne donne pas de réponse claire. Et dans le *Manifeste* et dans le *Capital*, il y a une lacune étonnante chaque fois qu'est abordée la question de la nature de la transition vers le socialisme, un point à propos duquel la rhétorique prend le dessus sur la théorie »¹³³. La discussion se poursuit par une confrontation avec l'accusation d'historicisme faite à Marx par Karl Popper. Cette accusation est fautive selon MacIntyre dans la mesure où Marx fait clairement la distinction entre lois et tendances, contrairement à ce qu'affirme

¹³³ MacINTYRE Alasdair, *Marxism and Christianity*, op. cit., pp. 84-85.

Popper, et qu'il refuse de prédire des tendances indépendamment de circonstances antécédentes et accompagnantes. Mais alors, se demande-t-il, « pourquoi est-il si certain (...) que le produit final d'(un tel) développement sera le socialisme ? Pourquoi dans ce cas voit-il l'histoire comme ayant seulement un but ? Est-ce parce qu'il est concerné par la confusion dont Popper l'accuse ? »¹³⁴. Pour répondre à cette difficile question, MacIntyre doit prendre ses distances par rapport à l'interprétation que Engels propose de Marx, même si, note-t-il, Marx lui-même a accepté cette interprétation : « si l'interprétation de Marx par Engels est correcte, le marxisme est effectivement vulnérable à une critique semblable à celle de Popper. Il est dès lors important de montrer que le marxisme est susceptible d'une autre interprétation, d'une interprétation qui table sur la continuité de la pensée de Marx et sur la survie du concept d'aliénation dans ses écrits de maturité »¹³⁵.

C'est ici que l'auteur de *Marxism and Christianity* avance sa thèse centrale. Le concept hégélien d'aliénation « repose sur un espoir, est fondé sur une confiance en ce que les êtres humains seront capables de faire de leurs vies quand certaines barrières et frustrations seront retirées. Cet humanisme, Hegel, et après lui Marx, l'ont hérité du dix-huitième siècle. L'espoir qui constitue cet humanisme doit être prudemment distingué à la fois de la foi religieuse qui était son prédécesseur et de la dépendance scientifique de soi-disant prédictions de progrès inévitable dans laquelle il a souvent dégénéré »¹³⁶. Marx croit qu'il n'y a pas de problème sans solution pour l'homme, et donc qu'un jour ou l'autre l'humanité trouvera une solution aux problèmes de la société contemporaine. Mais, même si l'on peut déjà apercevoir certaines caractéristiques générales de cette solution, sa nature demeure pour ainsi dire inconnue. « Il y a dès lors très peu dans les écrits de Marx au sujet de la nature du socialisme et du communisme »¹³⁷. Très peu de choses sont dites au sujet de l'humanité libre. La foi de Marx en l'homme et en ses potentialités est une version sécularisée de la foi chrétienne. Malheureusement, aux yeux d'Alasdair MacIntyre, les marxistes ont régressé par rapport à leur fondateur et en sont revenus bien souvent à des modes de pensée théologiques en déifiant soit l'histoire, soit le Parti, soit les deux, et en accordant à ceux-ci autorité et infalsifiabilité.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 87.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 88-89.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 89-90.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 90.

La critique de l'idéologie marxiste trouve dans *Marxism and Christianity* une sorte de climax. Le procès fait au marxisme est réexprimé en termes de vérité/rationalité et de fausseté/irrationalité dans son article déjà cité *On Marcuse*, publié le 23 octobre 1969 dans la *New York Review of Books* et reproduit comme huitième et dernier chapitre de son essai critique sur Marcuse qui sort en 1970, où, rappelons-le, Alasdair MacIntyre défend l'idée que le *telos* de la tolérance n'est pas la vérité, comme le pense Marcuse, mais la rationalité. Dans l'essai critique de 1970, MacIntyre ne considère pas Marcuse comme étant marxiste à proprement parler. Mais les propos qu'il tient dans son article de 1969 concernent le marxisme lui-même. Son procès du marxisme y est repris dans le cadre de sa réflexion sur la vérité et la rationalité. Il considère que le marxisme a régressé dans l'irrationnel.

Cette régression y est vue surtout comme un résultat de la politique répressive de l'état soviétique. L'irrationalité dans laquelle sont tombés les marxistes est définie en termes de fermeture à la réfutation et à la falsification. « Ma vue selon laquelle la tolérance et l'irrationalité sont intimement liées n'est pas seulement une thèse a priori. La transformation du marxisme d'un corpus théorique rationnellement tenu en un corpus théorique irrationnellement tenu est une transformation qui résulte du fait que les marxistes se sont eux-mêmes coupés des possibilités de la critique et de la réfutation »¹³⁸. Un lien étroit doit donc être fait entre ce texte et les propos tenus dans *Marxism and Christianity*, où le procès du marxisme est finalement exprimé en termes de déification soit de l'histoire soit du Parti soit des deux, accusation qui reprend l'essentiel du procès déployé auparavant. Les marxistes, pour le dire autrement, sont passés aux yeux d'Alasdair MacIntyre d'une recherche rationnelle à une fuite dans l'irrationnel.

2.2.2. *Le christianisme : vidé de lui-même et invérifiable, sus aux formes de vie*

La critique du christianisme que mène Alasdair MacIntyre durant les années 1960, de même que celle de la psychanalyse, ne sont pas aussi soutenues que sa critique du marxisme. Il écrit dans son introduction à *Against the Self-Images of the Age* avoir critiqué spécialement le marxisme, et la table des matières du recueil de 1971 est éloquente à cet égard : dans la partie consacrée aux critiques des idéologies sont repris

¹³⁸ MacINTYRE Alasdair, *On Marcuse*, art. cit., p. 38.

un essai de critique du christianisme, un autre de la psychanalyse, et sept du marxisme, le dernier il est vrai traitant du *Dieu Caché* du marxiste Lucien Goldmann et de la question du rapport entre Pascal et Marx.

Le philosophe perd la foi au tout début de la décennie. Rappelons que dans un article de sa plume publié en automne 1961, une note de présentation introductive le cite déclarant : « J'étais un chrétien. Je ne le suis pas »¹³⁹. Pourtant, son procès du christianisme reste discret. L'anglican devenu athée déplore essentiellement le fait que le christianisme contemporain, confronté à la société moderne sécularisée, s'est vidé de lui-même. Cette réaction face à la modernité s'exprime notamment par la défense du caractère invulnérable de la foi chrétienne, qui a, dit-on, sa propre logique. A cet égard, il infléchit sensiblement les propos qu'il tient dans les années 1950 concernant l'infalsifiabilité de la foi et de son langage en lui faisant servir sa critique du christianisme contemporain. Il en vient finalement à rejeter comme relevant d'un irrationalisme faux et dangereux l'argument des 'formes de vie' aux logiques propres : définir les critères de la vérité d'une position à l'intérieur même de cette position est un abus du terme 'vérité' lui-même.

L'évidement du christianisme est à ses yeux avant tout l'œuvre des chrétiens eux-mêmes, et notamment des théologiens et des responsables d'Eglise. Il fait part de sa critique dans différentes publications. En 1960 déjà, il critique vertement la théologie que Rudolf Bultmann déploie dans *History and Eschatology*, dont il fait un compte-rendu dans le *Philosophical Quarterly* : « il est clair que beaucoup des critiques théologiques de Bultmann l'ont, de manière compréhensible, mécompris. Car ils ont supposé qu'il défendait quelque chose qui était au moins reconnaissable comme étant une version de la croyance chrétienne. Mais la perspective de Bultmann dans ces lectures en est une qui renferme trois dérogations par rapport à une telle croyance qui sont trop radicales que pour que cette perspective soit traitée comme une simple version »¹⁴⁰ du christianisme, dérogations que MacIntyre explicite ensuite.

¹³⁹ MacINTYRE Alasdair, *Marxists and Christians*, op. cit., p. 28.

¹⁴⁰ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'History and Eschatology' by Rudolf Bultmann*, *Philosophical Quarterly* 10 (1960), pp. 92-3, p. 92.

En septembre 1963, il publie dans la revue *Encounter* un autre compte-rendu critique intitulé *God and the Theologians* où l'accusation d'évidement est à nouveau faite, dans des termes semblables à ceux de 1960, et de manière beaucoup plus large. C'est ce compte-rendu qui est repris dans *Against the Self-Images of the Age*. Il porte sur l'ouvrage *Honest to God* de l'évêque John Robinson. MacIntyre considère l'évêque comme un athée dont la pensée s'inscrit dans la droite ligne de celles de Hume et de Feuerbach. Elle véhicule à ses yeux un athéisme substantiel via un vocabulaire religieux. Elle prône en outre une morale très conservatrice. Elle est une sorte de combinaison de doute intellectuel radical et de moralisme conservateur. Cette combinaison révèle selon lui quelque chose de très important au sujet de la théologie actuelle, car « le Dr. Robinson fait plus que simplement citer Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer et Paul Tillich. Il présente ses vues comme étant le résultat d'une révolution dans la théologie protestante définie par ces noms »¹⁴¹. Et la théologie protestante est pour MacIntyre dans un état catastrophique. Celle de Bultmann mène à l'athéisme. Celle de Tillich présente l'athéisme dans un langage théologique. Celle de Bonhoeffer n'est intelligible que dans le contexte dans lequel elle a été exprimée, sinon, elle perd toute différence spécifique d'avec le genre de vie des libéraux sensibles et généreux. Son jugement est alarmant :

« On peut voir le dur dilemme d'une soi-disant théologie contemporaine. Les théologiens partent de l'orthodoxie, mais l'orthodoxie qui a appris de Kierkegaard et de Barth devient trop facilement un cercle fermé dans lequel le croyant parle seulement au croyant, dans lequel tout contenu humain est dissimulé. En se détournant de cette aride théologie de groupe, les théologiens les plus pénétrants souhaitent traduire ce qu'ils ont à dire dans un monde athée. Mais ils sont voués à l'un des deux échecs suivants. Soit ils réussissent leur traduction : dans ce cas, ce qu'ils se prennent à dire a été transformé en l'athéisme de leurs auditeurs. Soit ils échouent dans leur traduction : dans ce cas, personne n'entend ce qu'ils ont à dire à part eux. C'est cette dernière possibilité qui mène à l'atmosphère de serre chaude de tant de discussions théologiques. C'est la première qui mène aux conclusions du Dr. Robinson. L'on peut maintenant voir que la voix du Dr. Robinson n'est pas seulement celle d'un individu, mais que son livre témoigne de l'existence de tout un groupe de théologiens qui ont gardé un vocabulaire théologique mais [dont les pensées] ont acquis une substance athée »¹⁴².

¹⁴¹ MacINTYRE Alasdair, *God and the Theologians. Review of 'Honest to God' by John Robinson*, *Encounter* 21(3) (sept. 1963), pp. 3-10. Version abrégée reproduite dans *The Honest to God Debate*, David L. Edwards (éd.), Westminster Press, Philadelphia, 1963, pp. 215-28. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 12-26, p. 14.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 19-20.

Le même diagnostic est posé dans un texte publié en 1964 dans l'ouvrage *Faith and the Philosophers*, édité par John Hick, et reproduit en 1970 dans *Rationality*, édité par Bryan R. Wilson. Ce texte, intitulé *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, fait intervenir en outre la question de la pluralité des cultures et de l'interprétation de cultures étrangères par le sociologue. Après avoir passé en revue les positions de Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Leach et Braithwaite concernant l'interprétation des cultures, MacIntyre reprend le propos de départ de son article et s'interroge sur l'écart qu'il y a entre le croyant et l'incroyant à partir de la problématique de la différence culturelle, plus particulièrement de la distance qui existe entre la croyance médiévale et le scepticisme moderne.

Ce qui constituait seulement des difficultés pour la foi pour l'homme médiéval est devenu un obstacle à la foi pour l'homme moderne. Cela est dû selon lui au fait qu'au Moyen Age « l'apparente incohérence de concepts chrétiens était considérée comme tolérable (et traitée comme apparente et non réelle) parce que ces concepts faisaient partie d'un ensemble de concepts qui était indispensable aux formes de description utilisées dans la vie sociale et intellectuelle. C'est la sécularisation de nos formes de description, partie constitutive de la sécularisation de nos vies, qui a laissé ces contradictions en plan »¹⁴³. Face à ce changement culturel, les penseurs chrétiens avancent des réponses qui soulignent le caractère propre de la logique de chaque type de discours, et défendent d'une manière ou d'une autre l'invulnérabilité de la foi chrétienne et de son discours. Mais cela a un grand prix, le vide ! :

« La contrepartie de cela est une tolérance facile pour la contradiction et l'incohérence, par le biais de l'emploi de concepts tels que 'l'absurde' (Kierkegaard), 'paradoxe' (Barth) ou 'mystère' (Marcel). Nous pouvons effectivement atteindre un point où la religion est rendue logiquement invulnérable. La tentative, dans la controverse au sujet de la falsification des assertions religieuses, de montrer que si la religion était irréfutable les énoncés religieux serait dénués de sens échoue pour les mêmes raisons que les attaques contre la sorcellerie azandée échouerait. Les croyants religieux savent ce qui devrait arriver pour que leurs croyances soient falsifiées – ils peuvent spécifier certains événements avec lesquels l'existence d'une bienveillance toute-puissante est incompatible ('le mal tout à fait gratuit' est un exemple couramment utilisé). Mais

¹⁴³ MacINTYRE Alasdair, *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* dans *Faith and the Philosophers*, John Hick (éd.), St. Martin's Press, New York, 1964, pp. 115-33, p. 129. Reproduit dans *Rationality*, Wilson Bryan R. (éd.), 1970, XXVIII et 275 p., pp. 62-77.

exactement comme l'Azandé peut faire état de ce qui falsifierait ses assertions concernant la sorcellerie – nous ne pourrions toutefois jamais savoir qu'un tel événement a eu lieu – le chrétien nous laissera devant la même difficulté. Car la vie d'après, celle que nous ne voyons pas, peut toujours donner place à un mal autrement gratuit, ou à des événements absurdes. Cette ligne d'argumentation est certainement ouverte à l'attaque. Mais l'invocation de concepts tels que 'mystère' ou 'paradoxe' est toujours là en arrière-plan. Dès lors, l'invulnérabilité logique du christianisme me semble une position qui peut être maintenue. Mais seulement à un prix. Le prix en est le vide »¹⁴⁴.

Après le mot 'maintenue', tout à la fin du paragraphe cité, MacIntyre renvoie en note à son essai de 1957 portant précisément sur le statut logique des croyances religieuses en ajoutant qu'il reste du même avis qu'alors au sujet de la possibilité de présenter le christianisme comme invulnérable. Mais ici, l'argument sert plutôt à disqualifier la foi chrétienne.

Parmi ceux qui sont appelés à la barre pour témoigner au sujet du statut de la religion dans un environnement sécularisé, il faut citer Hegel et Kierkegaard. Ce couple opposé, auquel MacIntyre a déjà eu recours dans son essai de 1953 sur le marxisme, représente deux attitudes qui reflètent le malaise dans lequel est plongée la religion aujourd'hui : « l'irréligion de Hegel consiste en sa perspicacité concernant la possibilité d'extraire la vérité de son enveloppe religieuse. La réponse de Kierkegaard à Hegel est l'affirmation d'une religion définie entièrement en ses propres termes religieux, incritiquable *ab externo* »¹⁴⁵.

Les 11, 12 et 13 novembre 1964, Alasdair MacIntyre délivre les Riddell Memorial Lectures à l'Université de Newcastle upon Tyne, qui sont publiées en 1967 sous le titre *Secularization and Moral Change*. Il y exprime de nouveau, au milieu de bien d'autres considérations, sa critique de la théologie chrétienne contemporaine, en considérant toutefois différemment l'attitude de ceux qui, comme Kierkegaard et Barth, préfèrent défendre l'orthodoxie chrétienne que s'adapter coûte que coûte au monde sécularisé. Le facteur de la falsification n'intervient pas dans ces lectures comme il intervient dans sa contribution à l'ouvrage édité par John Hick :

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 132.

« L'histoire de la théologie chrétienne des décennies récentes suggère une oscillation à l'intérieur de la théologie entre ces deux pôles que sont le retrait du monde séculier et l'engagement dans ce monde, oscillation qui peut être également constatée dans les formes chrétiennes d'organisation et d'activité. D'une part, il y a une série de libéralismes théologiques au moyen desquels les théologiens ont essayé d'interpréter la religion chrétienne de manière à la rendre davantage chez elle dans le monde contemporain. Mais parce que l'implication de leurs doctrines semble trop souvent être que le christianisme ne peut rester lui-même et devenir chez lui dans le monde séculier contemporain, il y a une série correspondante de retraits dans des orthodoxies. Pour nommer des théologiens à ces deux extrêmes, on peut citer : d'une part Paul Tillich ou Dietrich Bonhoeffer, ou pour le christianisme anglais leur disciple le Dr. John Robinson, d'autre part les disciples anglais de Kierkegaard ou de Barth, ou du renouveau de l'orthodoxie catholique. A un certain niveau, il est certain que ce sont les orthodoxes qui ont la meilleure argumentation. Car quand la théologie est réinterprétée de manière à la rendre pertinente pour la vie substantiellement séculière du monde moderne, elle semble toujours perdre tout contenu théologique distinctif et souvent également toute cohérence logique »¹⁴⁶.

Après les lectures de novembre 1964, les publications critiques d'Alasdair MacIntyre à l'encontre du christianisme sont relativement peu nombreuses. *A Short History of Ethics* (1966) ne consacre que quelques pages au christianisme, sans vraiment d'éléments à relever pour notre recherche : signe du peu d'importance que MacIntyre lui accorde alors dans l'histoire de la philosophie éthique. Il y rappelle toutefois dans le chapitre qu'il intitule *Kierkegaard to Nietzsche* l'alternative devant laquelle le christianisme se trouve quand il est confronté à la sécularisation : « ou bien le christianisme accepte les termes de la raison séculière et argumente à leur sujet, ou il insiste sur le fait de n'être jugé par aucun critère autre que les siens propres. La première possibilité mène, comme Kierkegaard le vit dans les écrits de Hegel, à une réduction du christianisme à quelque chose d'autre que lui-même. La seconde mène à un christianisme qui devient fermé sur lui-même et inintelligible »¹⁴⁷. Et il explique ensuite que Schopenhauer s'inscrit dans la filiation de Hegel, et Nietzsche, dont il expose la critique du christianisme, dans celle de Schopenhauer.

¹⁴⁶ MacINTYRE Alasdair, *Secularization and Moral Change. The Riddell Memorial Lectures (...)* *Delivered at the University of Newcastle on 11, 12 and 13 November 1964*, Oxford University Press, 1967, 76 p., pp. 67-68.

¹⁴⁷ MacINTYRE Alasdair, *A Short History of Ethics*, op. cit., p. 211.

Le compte-rendu du livre de Ved Mehta intitulé *The New Theologians* qu'il publie en mars 1967 dans *The Encounter* sous le titre *The Well-dressed Theologian*¹⁴⁸ évoque certains éléments de sa critique du christianisme moderne, de manière assez sommaire. Cette critique est réexprimée, de manière plus complète, dans l'article qu'il publie le 15 février 1968 dans *The Listener* intitulé *Secularization*¹⁴⁹.

Il faut attendre 1969 pour voir sortir un texte où la critique du christianisme est de nouveau véritablement déployée : dans *The Religious Significance of Atheism*, qui reprend les lectures données avec Paul Ricoeur en 1968 à la Columbia University de New York. Alasdair MacIntyre y propose une réflexion qui s'inscrit dans le prolongement direct des propos tenus dans *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* Il entend adopter le point de vue de l'anthropologue qui étudie une culture étrangère pour comprendre le processus de sécularisation qui, à ses yeux, a vidé le christianisme, et fait intervenir dans son analyse le facteur important pour notre recherche de la falsification. Cette étude marque une nouvelle étape dans sa critique du christianisme.

Dans un premier chapitre, intitulé *The Fate of Theism*, MacIntyre analyse le processus de sécularisation et y distingue deux étapes. La première, vécue aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, est celle de la confrontation avec la modernité scientifique. Le théisme, explique-t-il, s'est élaboré dans une culture préscientifique. Il n'est pas infalsifiable au sens positiviste du terme – il repose sur des faits concrets passés, présents et même futurs : ceux de l'histoire sainte –, mais plutôt irréfutable au sens où Popper entend la réfutation des hypothèses : il n'est pas une hypothèse. Face à la science moderne, deux possibilités se sont offertes à lui : ou il devenait factuel au sens ordinaire du terme, et donc hypothétique, ou il s'isolait. S'il optait pour la première possibilité, il devait être reformulé. Il l'a été de deux manières : dans ce que MacIntyre appelle le déisme – la foi en une divinité plutôt conceptuelle indépendante de la révélation chrétienne historique –, et dans une version existentialiste chez Pascal, qui a promu un choix de la foi à l'apparence paradoxale.

¹⁴⁸ MacINTYRE Alasdair, *The Well-dressed Theologian. Review of 'The New Theologians' by Ved Mehta*, *Encounter* 28(3) (mars 1967), pp. 76-8.

¹⁴⁹ MacINTYRE Alasdair, *Secularization*, *Listener*, 15 fév.1968, pp. 193-5.

La seconde crise, vécue aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, présuppose la première. Elle est arrivée quand le théisme, reformulé, s'est confronté à la culture contemporaine qui érige la réfutabilité en caractère nécessaire de toute croyance autorisée eu égard à l'étude de l'histoire, aux sciences, et à la vie ordinaire. Il y a eu trois types de réactions face à cette nouvelle étape de la sécularisation : un rejet du déisme pour un athéisme, un rejet contraire de la tentative d'adaptation de la foi au monde sécularisé et un effort pour préserver une enclave théiste dans la pensée comme dans la vie – qui a mené à insister sur l'idiosyncrasie des concepts et croyances religieux –, et une tentative de maintenir à la fois l'orthodoxie chrétienne et la relation à la culture moderne en évitant les conflits entre les deux, et donc en dénonçant la fausseté de la culture contemporaine sécularisée.

Alasdair MacIntyre montre ensuite que les tentatives entreprises par certains théologiens pour rendre le théisme intelligible pour le monde contemporain échouent et vident la foi de son contenu : « je soutiens (...) que toute présentation du théisme qui est capable d'obtenir la bienveillance d'un auditoire séculier a subi une transformation qui a entièrement évacué son contenu théiste »¹⁵⁰. Mais, ajoute-t-il, inversement, vouloir conserver le contenu du théisme, c'est se condamner à être inaudible pour le monde contemporain : « toute présentation qui conserve un tel contenu théiste sera incapable d'avoir la place que ces théologiens [ceux qui veulent adapter le christianisme à la société séculière] désirent pour elle dans la culture contemporaine »¹⁵¹. Dans la seconde partie de son exposé, consacrée aux rapports entre l'athéisme et la morale, il reprend sa critique en soulignant l'évident tant de la foi que de la morale chrétiennes :

« Selon moi, le nouveau théologien est face – comme je l'ai soutenu dans le premier chapitre – à un fait déconcertant : la démythologisation de l'Evangile et la proclamation que Dieu (ou l'Idée de Dieu) est absent ou mort le laisse incapable de revendiquer le fait que sa foi est intellectuellement ou moralement distinctive. Exactement à l'instar de la manière dont Kamlah a montré que Bultmann n'est rien d'autre qu'un heideggérien mis à part son vocabulaire, exactement à l'instar de la manière dont la définition de Dieu de Tillich en termes de préoccupation humaine ultime a pour effet de rendre Dieu rien de plus qu'un intérêt de la nature humaine, la nouvelle morale est vue comme consistant en réalité soit en un dogme arbitraire, inintelligible, soit en une pratique

¹⁵⁰ MacINTYRE Alasdair et RICOEUR Paul, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York, 1969, 98 p., p. 26.

¹⁵¹ *Ibidem*.

séculière familière. Le nouveau théisme s'avère être en morale et en théologie le projet de la conservation d'un vocabulaire religieux dévidé de contenu de foi »¹⁵².

Dans la *Preface* qu'il écrit pour la réédition des *Metaphysical Beliefs* de 1970, datée de novembre 1969, Alasdair MacIntyre ajoute à son procès l'accusation de falsification de la vérité, et fait intervenir la distinction entre la vérité elle-même et ses critères, distinction parente de celle faite par ailleurs entre vérité et rationalité. Ce texte marque donc une étape importante pour notre recherche.

Il s'y oppose résolument à la position qu'il a tenue dans le texte de 1957 qu'il réédite où, explique-t-il, il a voulu défendre la foi chrétienne en soulignant le fait que la religion est une 'forme de vie' spécifique qui a ses propres critères. Cette argumentation d'ascendance wittgensteinienne, répétée régulièrement durant la première période de son parcours intellectuel, il s'en défait dans sa *Preface* de novembre 1969. L'évolution de sa pensée, explique-t-il, est due à différentes raisons. Il se rend compte que les positions qu'il défendait alors ne sont pas tout à fait celles de la foi chrétienne, spécialement en ce qui concerne le problème du mal. Plus fondamentalement, la foi chrétienne devient selon lui irréfutable au prix de devenir vide, et dans ce cas, le sens même du terme vérité est malmené : si les critères au moyen desquels on définit la vérité d'une position sont établis de l'intérieur même de cette position, il y a un abus du terme 'vérité' lui-même :

« Car le christianisme, comme je le soutiens ici, devient une croyance qui est en pratique irréfutable au prix de devenir une croyance qui est en pratique vide. Là où les critères pour la vérité d'une position sont établis, pour ainsi dire, de l'intérieur de cette position, il apparaît alors, au moins dans le cas présent, que le mot 'vérité' est employé improprement, car il devient impossible de différencier une position à propos de laquelle on revendique la vérité (dans le sens ordinaire du terme) d'une position que l'on envisage seulement à cause de son pouvoir esthétique »¹⁵³.

Il ajoute toutefois qu'ici aussi, son approche de la religion n'est pas celle de la tradition chrétienne, qui n'est pas vide et prétend sans hésitation à la vérité, ce qui rend son essai incohérent avec la religion qu'il entend élucider. Il conclut en affirmant que considérer le discours de foi comme se situant en dehors de la sphère de l'argumentation relève d'un irrationalisme à la fois faux et dangereux. Il refuse donc d'accorder à certains discours une infalsifiableté fondée sur le fait qu'ils établiraient de l'intérieur

¹⁵² *Ibidem*, p. 53.

¹⁵³ MacINTYRE Alasdair, *Preface* dans *Metaphysical Beliefs*, op. cit., 1970², pp. VII-XII, p. XI.

d'eux-mêmes leurs propres critères de vérité, et s'oppose ainsi résolument à l'argumentation des 'formes de vie'¹⁵⁴.

2.2.3. *La psychanalyse : pas vraiment une science*

La troisième idéologie qu'Alasdair MacIntyre critique durant la première période de son parcours intellectuel est la psychanalyse. Le discours qu'il tient à son encontre est très constant dans son argumentation. Il faut remarquer ici que, par rapport à elle, aucune évolution existentielle majeure n'est à constater. Il ne suit pas, par exemple, de psychanalyse. Il n'entretient avec cette école aucun rapport existentiel particulier.

En 1964 sort un texte dans l'ouvrage déjà cité édité par John Hick, texte intitulé *Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable*¹⁵⁵. Il fait remarquer dans cette brève prise de position que la théorie freudienne, aux prétentions pourtant scientifiques, repose sur des dogmes aussi invérifiables que ceux du christianisme. Il poursuit en cela dans la ligne de son essai de 1958, *The Unconscious*, qui constitue un aboutissement de la critique qu'il fait de la psychanalyse durant les années 1950. Le 25 février 1965, il publie dans la *New York Review of Books* un compte-rendu, intitulé *Irrational Man*¹⁵⁶, des ouvrages *Man and his Symbols* édité par C. G. Jung et *Outline of a Jungian Aesthetics* de Morris Philipson. Il y fait à Jung un reproche semblable : ses théories demeurent des hypothèses non testées, voire, dans le cas de l'inconscient collectif, autre chose encore qu'une hypothèse testable. Il y note également que la théorie jungienne qui, de par son recours au critère d'utilité surtout, rompt avec les traditions rationalistes de la culture occidentale, n'appartient pas à la pensée rationnelle. Elle relève plutôt, conclut-il, des mondes de la théosophie, de l'astrologie et autres mondes semblables.

En mai de la même année, il publie dans *The Encounter* un article où il exprime l'essentiel de la critique qu'il adresse à la psychanalyse durant les années 1960 : *The*

¹⁵⁴ Alasdair MacIntyre répète encore son procès d'évidement du christianisme dans le premier article de son recueil d'essai de 1971, *The End of Ideology and the End of the End of Ideology* (p. 7), en renvoyant aux lectures données en 1968 avec Paul Ricoeur, qu'il appelle là *The Religious Significance of Contemporary Atheism*, ainsi qu'à l'article de 1963 *God and The theologians*, repris également dans *Against the Self-Images of the Age*.

¹⁵⁵ MacINTYRE Alasdair, *Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable* dans *Faith and the Philosophers*, John Hick (éd.), op. cit., pp. 110-111.

¹⁵⁶ MacINTYRE Alasdair, *Irrational Man. Review of 'Man and his Symbols' by C. G. Jung (ed.) and 'Outline of a Jungian Aesthetics' by Morris Philipson*, *New York Review of Books*, 25 fév. 1965, pp. 5-6.

Psychoanalysis: the Future of an Illusion? C'est cet article qui est repris dans *Against the Self-Images of the Age*. MacIntyre y discute de la testabilité de la théorie freudienne et fait remarquer que celle-ci n'est pas du tout assurée, que du contraire. La psychanalyse n'est donc pas une théorie bien fondée et n'est en aucun cas une science. Ceci n'est pas seulement dû au fait qu'elle est « inadéquatement justifiée par l'expérience. C'est beaucoup plus parce que, bien qu'elle ne soit pas effectivement justifiée, elle est présentée par ses adhérents comme si sa vérité était bien établie »¹⁵⁷. Cela marche !, disent-ils. Et donc cela est vrai. Et de fait – et c'est là ce qui pose problème – « la pratique d'une thérapie présuppose la vérité de la théorie. L'affirmation que ce que le patient acquiert est une auto-connaissance authentique d'un passé encore vivant dans son présent peut seulement être faite si le pont théorique entre l'enfance et la vie adulte ne se rompt pas. L'autorité de l'analyste dans son rôle thérapeutique repose sur son équipement et son recul théorique supposé autant que sur des compétences cliniques. Cependant, la théorie que la thérapie renferme est une théorie en laquelle ni l'analyste ni le patient n'ont le droit d'être confiants. Sans confiance cependant, la thérapie ne pourrait même pas commencer. Dès lors, comment la confiance doit-elle être engendrée ? Seulement de manières injustifiables »¹⁵⁸.

MacIntyre note ensuite que le problème le plus grand en ce qui concerne la psychanalyse est encore le problème sociologique : des assertions fausses et injustifiées se sont propagées, et il ne connaît « aucun autre exemple d'un système de croyances injustifiées sur base des critères auxquels il fait appel et non soutenu par le pouvoir politique ou la tradition passée qui se soit propagé avec autant de succès que l'orthodoxie freudienne »¹⁵⁹. Soulignons ici son utilisation du concept d'orthodoxie, qui est chez lui par ailleurs clairement contre-distingué du concept de vérité. Les révisions quelque peu hérétiques de la théorie freudienne faites par Bruno Bettelheim et Erik H. Erikson, note-t-il à la fin de son texte, sont davantage tournées vers les phénomènes, mais ce faisant, encore plus complexes.

Après cet essai, ses publications critiques à l'encontre de la psychanalyse sont peu nombreuses. Mis à part deux contributions à l'*Encyclopedia of Philosophy* éditée

¹⁵⁷ MacINTYRE Alasdair, *The Psychoanalysis: the Future of an Illusion?*, Encounter 24 (5) (mai 1965), pp. 38-43. Reproduit dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., pp. 27-37, p. 34.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 34-35.

par Paul Edwards en 1967 sur *Freud, Sigmund*¹⁶⁰ et *Jung, Carl Gustav*¹⁶¹, elles semblent inexistantes. Dans ces deux articles d'encyclopédie, il répète pour l'essentiel le reproche déjà adressé en 1965 et avant : les théories des deux penseurs ne sont pas testées, ne sont pas vérifiées. Celle de Freud en particulier est en outre parfois falsifiée. Elle est aussi révisée – référence est faite ici à Bruno Bettelheim – et continuellement transformée, ce qui est d'ailleurs pour elle plutôt une vertu qu'une faiblesse. Des éléments de critique de la théorie de l'inconscient collectif de Jung, touchant toujours à la question du test, sont également présents dans l'article sur le *Myth*¹⁶² écrit par Alasdair MacIntyre pour la même encyclopédie.

2.3. Autres textes intéressants

En plus des textes de recherches fondamentales et de critique des idéologies auxquelles Alasdair MacIntyre travaille durant les années 1960, il nous faut relever quelques autres publications annexes – contributions d'histoire de la philosophie, compte-rendu, articles d'encyclopédie – dans lesquelles le philosophe donne des éléments de réflexion parfois hautement intéressants concernant la vérité. Ces travaux, qui ne sont sans doute pas toujours directement prévus dans son cahier des charges, sont pour certains de première importance pour notre propos. Nous les étudierons, autant que possible, dans l'ordre chronologique.

2.3.1. *La confrontation à Kierkegaard... anti-subjectivisme*

Nous avons déjà parlé à deux reprises de Søren Kierkegaard. Il est cité, avec Hegel, dans l'essai sur le marxisme de 1953 et dans la contribution à l'ouvrage collectif édité en 1964 par John Hick. Il est également cité dans la version revue de l'essai de 1953 publiée en 1968, au même moment. Durant les années 1960, Alasdair MacIntyre a l'occasion de préciser ce qu'il pense du philosophe danois à différentes reprises.

¹⁶⁰ MacINTYRE Alasdair, *Freud, Sigmund* dans *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (éd.), Macmillan, New York, 1967, vol. 3, pp. 249-53.

¹⁶¹ MacINTYRE Alasdair, *Jung, Carl Gustav* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 4, pp. 294-6.

¹⁶² MacINTYRE Alasdair, *Myth* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 5, pp. 434-7.

Il écrit une présentation de l'existentialisme d'une vingtaine de pages, intitulée tout simplement *Existentialism*, pour l'ouvrage d'histoire de la philosophie édité par D. J. O'Connor en 1964, *A Critical History of Western Philosophy*. Le premier auteur dont il parle n'est autre que Kierkegaard, auquel il consacre environ six pages. La question de la vérité occupe une place importante dans son exposé. Le philosophe danois, explique-t-il, a une théorie de la vérité qui l'empêche d'éviter un dilemme. Il hérite de sa confrontation à Hegel une conception de l'objectif et du subjectif qui donne à sa pensée la tournure d'une sorte d'hégélianisme inversé et l'handicape. En mathématiques et en sciences naturelles, il est possible selon Kierkegaard d'avoir une vérité objective. Mais en matières humaines, tout ce que l'argumentation rationnelle est capable de faire, c'est de présenter des alternatives, de poser des choix. L'être humain peut choisir entre une existence esthétique ou éthique, explique Kierkegaard dans *Either/Or*. Il n'existe pas de critères pour trancher en faveur de l'une ou de l'autre. Le philosophe danois dit pourtant également qu'il est préférable de choisir l'existence éthique. Alasdair MacIntyre critique cette incohérence au moins possible et, partant, la théorie subjectiviste de la vérité :

« Si je soutiens que la vérité est la subjectivité, quel statut dois-je donner à la négation de la proposition [qui dit] que la vérité est la subjectivité ? Si j'avance des arguments pour réfuter cette négation, je semble amené à la perspective selon laquelle il y a des critères au moyen desquels la vérité à propos de la vérité peut être établie. Si je refuse d'avancer des arguments sur base du fait qu'il ne peut y avoir ni argument ni critère dans un tel cas, je semble amené à la perspective selon laquelle toute vue embrassée avec suffisamment de passion subjective est aussi garantie que toute autre en ce qui concerne la vérité, y compris la vue selon laquelle la vérité n'est pas la subjectivité »¹⁶³.

Il expose de nouveau sa critique de Kierkegaard dans l'article¹⁶⁴ qu'il écrit sur lui pour l'*Encyclopedia of Philosophy* éditée par Paul Edwards en 1967. La pensée du philosophe danois y est présentée de manière plus complète. Sa doctrine du choix sans critères est comprise en lien étroit avec l'importance qu'il accorde à l'individu : trait éminent de son anti-hégélianisme. Sa tentative de réponse à l'incohérence de sa doctrine du choix sans critères à partir de l'idée de paradoxe y est introduite au moment du passage de l'existence éthique à l'existence religieuse. Elle est elle aussi disqualifiée.

¹⁶³ MacINTYRE Alasdair, *Existentialism* dans *A Critical History of Western Philosophy*, D. J. O'Connor (éd.), Free Press, New York, 1964, pp. 509-29, p. 512.

¹⁶⁴ MacINTYRE Alasdair, *Kierkegaard, Søren Aabye* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 4, pp. 336-340.

Les questions qui se posent à la fin de l'article sont les suivantes : y a-t-il des choix sans critères ? Et est-ce par de tels choix que l'on arrive aux critères que nous avons de ce qu'est une croyance vraie ?¹⁶⁵

La doctrine du choix, notons-le, est considérée plus largement comme un point sensible et une faiblesse de l'école existentialiste dans la contribution de MacIntyre à l'histoire de la philosophie occidentale éditée par D. J. O'Connor¹⁶⁶ et surtout dans l'article *Existentialism* écrit pour l'encyclopédie éditée par Paul Edwards. Cette doctrine y est considérée comme une, voire la doctrine centrale de l'école existentialiste, plus fondamentale encore que celle de la prééminence de l'existence par rapport à l'essence. MacIntyre termine son article en soulignant le lien de la doctrine du choix avec la question de la vérité, et en notant que « finalement, la doctrine du choix elle-même nécessite un examen plus attentif que celui que les philosophes existentialistes n'en ont fait. Cette doctrine dépend de la relation qu'il y a entre le choix et les critères pour discriminer entre vrai et faux et entre juste et erroné. Dans les écrits existentialistes, cette relation demeure, dans l'ensemble, non examinée »¹⁶⁷.

2.3.2. *Bradley rapproché du panthéisme védique*

Il existe selon un certain nombre d'auteurs une parenté conceptuelle entre les philosophies de Bradley et Bosanquet, fondateurs de la conception métaphysique de la théorie de la vérité-cohérence en Occident, et la philosophie orientale, indienne plus particulièrement¹⁶⁸. Alasdair MacIntyre fait un rapprochement semblable dans l'article *Pantheism*¹⁶⁹ qu'il écrit pour l'encyclopédie éditée par Paul Edwards :

« Deux caractéristiques du panthéisme des érudits du Vedānta méritent un commentaire. La première est l'affinité entre leurs doctrines logiques et celle de F. H. Bradley, dont le traitement du réel de l'apparence est précisément parallèle au traitement vedānta du réel de l'illusion (māyā) ;

¹⁶⁵ On trouve également des éléments de critique de la doctrine kierkegaardienne du choix sans critères dans *A Short History of Ethics*, sans liens explicites toutefois avec la question de la vérité : cfr pp. 208-12.

¹⁶⁶ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Existentialism* dans *A Critical History of Western Philosophy*, op. cit., pp. 528-9.

¹⁶⁷ MacINTYRE Alasdair, *Existentialism* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 3, pp. 147-54, pp. 153-4.

¹⁶⁸ Cfr Annexe 2, p. XXXIII.

¹⁶⁹ MacINTYRE Alasdair, *Pantheism* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 6, pp. 31-5.

l'Absolu de Bradley ressemble à celui des Brahman surtout en ce que tous les deux doivent être caractérisés négativement »¹⁷⁰.

MacIntyre adresse ensuite une objection au panthéisme védique, objection qu'il introduit en la considérant comme similaire à une critique que l'on peut faire aussi de la doctrine de Bradley :

« Comme en ce qui concerne la doctrine de Bradley, l'objection naturelle à faire au panthéisme vedānta consiste à demander comment, si le Brahman est parfait et inchangeable, même les illusions de finitude, de multiplicité, et de changement peuvent s'être présentées. La réponse de la doctrine vedānta est circulaire : l'ignorance (le manque d'illumination) crée l'illusion. Mais c'est l'illusion, évidemment, qui entretient les nombreuses formes d'ignorance »¹⁷¹.

Ce rapprochement entre Bradley et le panthéisme védique ainsi que la critique commune que MacIntyre adresse aux deux doctrines sont intéressants. La théorie de la vérité-cohérence telle qu'elle est élaborée par Bradley et ensuite par Bosanquet est en effet initialement très liée aux métaphysiques de ces deux auteurs idéalistes.

2.3.3. *Critiques de Spinoza et de Descartes : honorer la contingence*

Déjà durant les années 1950, Alasdair MacIntyre fait montre de la volonté d'éviter l'écueil cartésien, solipsiste : exprimer des assertions auto-garanties, c'est ne rien dire du tout. Dans *A Short History of Ethics*, il adresse à Baruch Spinoza des éléments de critique de sa philosophie qui témoignent d'une volonté semblable :

« S'il est vrai qu'il pleut, alors il ne peut pas être vrai qu'il ne pleut pas. Mais les assertions de la logique et des mathématiques sont compatibles avec n'importe quelle possibilité dans le monde des faits. Elles ne peuvent être falsifiées par le monde qui serait autre qu'elles affirment qu'il est. Dire qu'elles sont vraies, c'est simplement dire qu'elles sont construites en accord avec les règles appropriées. (Je ne dis rien ici au sujet du statut de telles règles). C'est pourquoi elles possèdent le type de certitude et le type de clarté que Spinoza souhaite pour ses propositions. Mais il souhaite également que les propositions soient factuelles. Il veut être capable d'utiliser ses propositions comme vérités au sujet de l'homme et de la nature avec un contenu factuel »¹⁷².

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² MACINTYRE Alasdair, *A Short History of Ethics*, op. cit., pp. 137-8.

Dans l'article sur *Spinoza, Benedict (Baruch)* qu'il écrit pour l'encyclopédie éditée par Paul Edwards, MacIntyre adresse au philosophe juif et surtout à Descartes des critiques qui témoignent de nouveau d'une volonté corollaire d'éviter d'en rester aux seules vérités nécessaires et d'honorer la contingence du réel.

A Spinoza, il reproche sa préoccupation cartésienne pour la vérité nécessaire, ce qui l'amène malheureusement à négliger « le type d'investigation logique qu'Aristote entreprit dans le *De Interpretatione*, où l'analyse de phrases le mena à accepter des assertions contingentes »¹⁷³. A Descartes, il adresse la critique suivante :

« Descartes est un penseur profondément incohérent en ce qu'il déclare la clarté et la distinction être les critères de la vérité mais cherche encore une garantie que ses idées claires et distinctes correspondent effectivement à ce qui est le cas dans le réel des corps physiques. L'incohérence réside dans la tentative et de trouver une garantie pour la vérité d'une idée dans l'idée elle-même et dans sa relation avec d'autres idées, et de signifier cependant par 'vérité' une sorte de correspondance à une réalité externe »¹⁷⁴.

En rejetant comme il le fait l'opposition cartésienne dualiste entre la pensée et l'extension, ajoute MacIntyre, Spinoza évite les difficultés caractéristiques du cartésianisme, même s'il doit pour cela assimiler toute vérité à la vérité nécessaire. La première de ces difficultés est précisément le fossé épistémologique qui existe entre les idées et le monde extérieur, que Descartes doit combler. La deuxième est l'impasse de la circularité du cogito : Descartes l'accepte car il est clair et distinct, et il accepte la clarté et la distinction comme critères parce qu'il trouve que ces propriétés appartiennent à la saisie du cogito. La troisième est l'impossibilité pour Descartes d'expliquer la possibilité de l'erreur eu égard à la façon dont il conçoit la saisie de la vérité. Ces critiques révèlent à quel point MacIntyre est soucieux d'éviter tout solipsisme de type cartésien et d'avoir une philosophie qui honore véritablement la réalité contingente.

2.3.4. *Nietzsche : un autre écueil à éviter*

En avril 1969 sort dans la revue *The Encounter* la première publication d'Alasdair MacIntyre consacrée exclusivement à Nietzsche. Il s'agit d'un compte-rendu de la traduction de *La Volonté de Puissance* faite par Walter Kaufmann et R. J.

¹⁷³ MacINTYRE Alasdair, *Spinoza, Benedict (Baruch)* dans *Encyclopedia of Philosophy*, op. cit., vol. 7, pp. 530-41, p. 532.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 537.

Hollingdale. Il s'y interroge sur la santé mentale du philosophe allemand et l'impact de cette santé sur sa pensée, avant de présenter l'œuvre traduite et de la critiquer. Il intitule son compte-rendu *Philosophy and Sanity: Nietzsche's Titanism*¹⁷⁵.

Sa présentation du contenu de *La Volonté de Puissance* commence par une prise en considération des fondements de la philosophie nietzschéenne. Celle-ci, note-t-il, est construite à partir d'une conception héraclitéenne de la réalité qui va de pair avec un scepticisme radical et confine à penser qu'aucun raisonnement, qu'aucune assertion n'ont de sens. Ce scepticisme radical est utilisé par Nietzsche notamment dans son programme de remise en question de tout système de valeurs morales au profit d'une intense affirmation, programme dont MacIntyre entend montrer l'incohérence dans la suite de son compte-rendu. Il faut souligner l'attention du philosophe anglo-saxon pour le caractère héraclitéen et le scepticisme de la pensée de son homologue allemand : cela annonce un écueil important et emblématique qu'il veut éviter dans ses œuvres de maturité, nous le verrons.

2.4. Reprise

Les *Notes* de 1958/9 inaugurent une nouvelle étape dans le parcours intellectuel d'Alasdair MacIntyre. Il s'agit pour lui de trouver une troisième voie en philosophie morale qui évite les impasses contraires du stalinisme et du libéralisme. Elle se situe à ses yeux dans ce qui émerge dans l'histoire... et dans la communauté humaine.

La vérité future vers laquelle Staline croit que l'humanité se dirige mécaniquement est un leurre. Il faut au contraire briser les chaînes de la raison mécaniciste en matières humaines. On découvre alors que les actions humaines s'expliquent autrement. La causalité humaine elle aussi est non pertinente. L'être humain en effet choisit toujours entre plusieurs possibilités. Il le fait en fonction du contexte social et linguistique dans lequel il est. L'action humaine s'explique à partir des choix que l'être humain réalise entre différentes possibilités, et ces choix se font eu égard à la rationalité des croyances d'une société particulière, celle où il se situe.

¹⁷⁵ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy and Sanity: Nietzsche's Titanism. Review of 'The Will to Power' by Friedrich Nietzsche, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale*, Encounter 32(4) (avril 1969), pp. 79-82.

L'histoire est donc très importante. Celle de l'éthique occidentale montre que les concepts ont eux aussi leur histoire, et que cette histoire est liée à celle des formes de vie sociale humaine. Le grand péché est donc d'émasculer l'histoire. La grande leçon que l'on peut tirer de l'histoire est celle de son importance incontournable. Deux écueils sont à éviter. Le premier est celui de l'absolutisme anhistorique. Le second est celui du relativisme historique.

Car qui dit prise en compte de l'histoire ne dit pas relativisme. Le professeur de philosophie de la sociologie le montre. Les comparaisons transculturelles sont possibles. Il existe des critères au moyen desquels opérer ces comparaisons, critères qui relèvent de la rationalité elle-même. Cette rationalité est définie avant tout en termes de cohérence et de non-contradiction. En outre, la communauté de rationalité partagée, à laquelle tout être humain appartient, implique aussi une certaine communauté de croyances minimales partagées.

La rationalité n'est pas la vérité. L'une et l'autre sont très liées, mais se distinguent clairement. La rationalité est le *telos* de la tolérance, mais pas la vérité. « 'Vrai' ou 'faux' sont prédiqués de *ce qui est cru* (en italique dans le texte), à savoir les assertions, et la vérité ou la fausseté d'une assertion est une question tout à fait indépendante de celle qui consiste à savoir si cette assertion est crue par quiconque. La rationalité est prédiquée à propos des attitudes, dispositions, et procédures de ceux qui croient »¹⁷⁶.

La critique des trois « idéologies » menée durant les années 1960 est clairement influencée par les résultats des recherches fondamentales du philosophe. Elle témoigne également de la persistance chez lui d'un recours au principe de vérification. Le marxisme pèche par une régression dans l'irrationalité d'un discours de type théologique qui ne se confronte pas à la falsification. Le christianisme, qui a du mal à se positionner face à la société contemporaine sécularisée, se vide souvent de son contenu propre. L'argument de l'irréfutabilité de la foi et de son langage, auquel le professeur de philosophie de la religion a eu recours dans les années 1950, est finalement considéré par l'anglican devenu athée au début de la décennie comme irrationnel, faux et dangereux : il

¹⁷⁶ MacINTYRE Alasdair, *Rationality and the Explanation of Action* dans *Against the Self-Images of the Age*, op. cit., p. 248.

est impossible d'établir les critères de vérité d'une position de l'intérieur même de celle-ci. Quant à la psychanalyse, elle est aussi irréfutable que la dogmatique chrétienne. Elle n'est pas une science, et son succès est néfaste.

Une certaine conception de la vérité se dégage progressivement de ces recherches fondamentales et de ces critiques des « idéologies ». D'autres publications, annexes, affinent encore, et parfois grandement, l'idée que l'on commence à pouvoir se faire d'elle. La vérité se distingue de la subjectivité, contrairement à ce que pense Kierkegaard. Bradley, père de la théorie de la vérité-cohérence en Occident, est rapproché du panthéisme védique et critiqué avec lui. L'impasse cartésienne est clairement identifiée par le biais d'une critique de Spinoza : il faut éviter de s'en tenir aux vérités nécessaires et honorer réellement la contingence. La philosophie de Nietzsche aboutit à une autre impasse : sa conception héraclitéenne de la réalité mène à un scepticisme radical et confine à penser qu'aucun raisonnement, qu'aucune assertion n'ont de sens.

Le travail de recherche fondamentale mené par Alasdair MacIntyre durant les années 1960 offre déjà des issues à ces impasses bien discernées. La suite de son œuvre les explore, les précise et les élargit.

Transition : de 1971 à 1976

Durant les années 1971 à 1976, Alasdair MacIntyre tourne la page et passe à d'autres recherches que celles entreprises durant la première période de son parcours intellectuel. Le professeur, qui enseigne essentiellement la philosophie et les sciences

politiques à l'université de Boston, ne publie pas beaucoup : aucun livre ne sort de presse, si ce n'est l'édition d'un ouvrage collectif sur Hegel pour lequel il écrit un essai, et les articles et contributions sont relativement peu nombreux. Il s'agit plutôt, comme il le dit lui-même¹⁷⁷, d'une période de remise en question et d'autocritique. Certaines publications témoignent d'une réflexion sur les fondements de la philosophie et le rôle que celle-ci doit jouer aujourd'hui. On discerne également, et parfois de manière saisissante, l'amorce des propos tenus dans la première de ses grandes œuvres de maturité, *After Virtue* (1981¹), dont la préparation directe commence en 1977 et dont la préparation indirecte dure selon ses dires « presque dix ans »¹⁷⁸.

1. Un point de vue sur la philosophie

Pour notre recherche, le texte le plus important de cette période de transition est certainement l'article *A Perspective on Philosophy*¹⁷⁹ publié dès fin 1971 dans *Social Research*. Alasdair MacIntyre y propose des considérations que l'on peut qualifier à bon droit de métaphilosophiques, en reprenant ainsi le titre d'une revue à laquelle il renvoie à un moment clé de son développement : *Metaphilosophy*. Il s'y interroge sur l'état actuel de la philosophie et avance des pistes d'orientations fondamentales pour son développement futur. Sa réflexion porte sur la théorie de la signification, la philosophie des sciences et la philosophie politique.

Dans une première partie, il se confronte à la théorie de la signification de Donald Davidson, qui est selon lui au centre du débat contemporain dans ce domaine. Les écrits du philosophe analytique héritent des œuvres de Quine, de Tarski, plus précisément de la définition sémantique de la vérité du philosophe et logicien polonais, d'autres logiciens, de Chomsky et d'autres linguistes. Davidson élabore une conception de la signification et de la vérité intimement liée à la sémantique, discipline dont l'importance en philosophie est alors considérable. MacIntyre exprime son admiration mais aussi quelques réserves à l'égard de ce travail, dues précisément à la place qu'y

¹⁷⁷ Cfr l'interview de 1991 que nous avons citée dans l'introduction à cette partie heuristique.

¹⁷⁸ MacINTYRE Alasdair, *The Claims of 'After Virtue'*, *Analyse und Kritik* 6 (1984), pp. 3-7. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 69-72, sans toutefois les renvois finaux à d'autres publications destinés au lecteur soucieux d'approfondissements, p. 69.

¹⁷⁹ MacINTYRE Alasdair, *A Perspective on Philosophy*, *Social Research* 38 (1971), pp. 655-668.

prend la sémantique. Le manque de clarté au sujet de la relation entre la théorie, sémantique, de la signification et la philosophie est pointé du doigt chez le philosophe analytique et un certain nombre d'exemples précis de faiblesses dues à cette lacune dans sa pensée sont donnés. Plus largement encore, c'est finalement le succès excessif de la théorie sémantique dans les recherches de cette époque qui rencontre les critiques de MacIntyre. De la même manière que les résultats de la physique n'évacuent pas les problèmes philosophiques qui leur sont liés, contrairement à ce que l'on a parfois pu croire, les analyses linguistiques contemporaines ne résolvent pas les problèmes philosophiques clés qui leur sont liés. Il existe une pression intense pour penser autrement, mais il faut lui résister. Cela pose la question de ce que l'on peut légitimement attendre de la théorisation scientifique dans quelque domaine que ce soit. Quels sont les critères au moyen desquels on peut discerner entre des théories concurrentes ? Les débats récents qui opposent Kuhn, Lakatos et Feyerabend en philosophie des sciences portent précisément sur ces questions.

Ils sont étudiés dans la deuxième partie de l'article. Alasdair MacIntyre présente les positions des trois philosophes des sciences en les confrontant à l'entreprise de Karl Popper. Il rapproche les premiers du dernier et fait à l'égard de tous un diagnostic commun. Les poppériens, d'une manière générale, font de l'histoire de la science une histoire de croissance rationnelle. A côté d'eux, Kuhn passe pour un irrationaliste en avançant la thèse selon laquelle dans cette histoire s'alternent des périodes de crise, durant lesquelles un changement de paradigme doit s'opérer, et des périodes de normalité, durant lesquelles un tel changement n'est pas nécessaire. Lakatos s'oppose à la thèse de Kuhn. Il tâche à plusieurs reprises de reformuler la théorie poppérienne pour la défendre. En voulant s'attaquer à la thèse kuhnienne, il en vient à souligner le fait que des théories rivales prolifèrent à chaque époque. Il note que ces théories sont souvent incommensurables. Feyerabend insiste sur cette incommensurabilité, mais à l'encontre de Popper, en défendant une thèse pluraliste. Kuhn, comme lui, s'appuie sur elle pour jeter des doutes sur le rationalisme poppérien.

Selon MacIntyre, l'ensemble de ce débat est le symptôme d'un même problème fondamental, grandement accentué par les recherches historiographiques de Kuhn. Il note d'emblée que la pensée de Popper est habitée par une tension entre falsification et réalisme : tout est toujours falsifiable, et en même temps la science permet de découvrir

ce qui est et comment les choses sont. Il reconnaît le mérite de Lakatos, mais selon lui, « aucun de ses réexposés [de la théorie poppérienne] de résout les tensions de manière satisfaisante et la raison pour laquelle ils ne le font pas est clair eu égard aux grandes lacunes présentes dans les débats. Les poppériens fustigent Kuhn parce qu'il n'interprète pas l'histoire scientifique comme un développement rationnel. Mais il n'y a pas de bon compte-rendu poppérien de ce qu'est un développement rationnel, un fait accentué par le nouveau quasi pluralisme irrationaliste de Feyerabend »¹⁸⁰.

Le problème de fond est donc celui de la rationalité. Quelle rationalité ? Telle est la question. MacIntyre l'explique quand il introduit la troisième partie de son article, dans un passage important où il articule les trois moments à première vue très distincts de son développement et avance la thèse centrale de son essai. Il se situe selon lui à un niveau que l'on peut appeler, même si lui-même n'utilise pas ce terme, « niveau zéro » de la philosophie. Il pose sur la philosophie d'alors le regard suivant :

« Il y a au moins un intérêt évident du débat mené autour des œuvres de Lakatos et de Kuhn pour le débat mené autour de l'œuvre de Davidson. La façon dont l'on juge des théories au sein de la théorie de la signification dépend en partie de la théorie des théories que l'on tient, et le manque de stabilité dans la théorie de la signification semble en partie dériver d'un manque fondamental d'accord au sujet de la nature de la théorisation rationnelle dans ce type de secteur. (Des remarques pertinentes à ce propos peuvent être trouvées dans l'article de Hilary Putnam 'Is Semantics Possible?', *Metaphilosophy* 1 (3) (Juillet 1970)). Quand Kuhn discute de la nature du progrès dans les sciences matures, il fait certaines comparaisons éclairantes avec le changement dans les arts et dans des protosciences jusqu'ici sous-développées. Ces comparaisons suggèrent fortement que si nous devons comprendre la rationalité ou si nous devons être d'une autre manière impliqué dans l'innovation conceptuelle en sciences, et dans l'invention et le test des théories, nous aurons besoin d'une théorie générale de la rationalité et de sa place dans la vie humaine plus adéquate que celle que nous possédons maintenant. Autrement dit, les questions au sujet de la théorie de la signification soulèvent des questions qui ne peuvent être résolues qu'en philosophie de la science, les questions de philosophie de la science sont inséparables de questions au sujet de l'histoire de la science, et toutes ces questions soulèvent des questions en philosophie de l'action humaine, qui est *in fine* la philosophie de l'histoire »¹⁸¹.

Ce point de vue est très significatif pour notre recherche. De nombreuses lignes de sens discernées jusqu'ici dans l'œuvre macintyrienne s'articulent dans ce passage où

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 664.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 664-5.

la philosophie de l'histoire semble être considérée comme la mère de toutes les autres disciplines. C'est à l'opposé, est-il ensuite expliqué, d'une certaine vision de la philosophie contemporaine qui fait de la sémantique le cœur de la philosophie, conception héritière de celle qui faisait de l'épistémologie le noyau de la philosophie et de ses questions des questions prioritaires sur toutes les autres, entre autres sur celles de philosophie politique. La fin de l'article est consacrée précisément à cette dernière discipline. Alasdair MacIntyre y explique que, loin d'être une sous-catégorie de la philosophie, celle-ci est intimement liée à la question fondamentale de la rationalité.

La philosophie politique doit tirer sa substance de deux sources : la philosophie et l'étude empirique de la politique. Il existe alors une tendance à se méfier de l'approche empirique de la politique dans certains milieux académiques. Mais des travaux très importants protègent de ce danger, notamment ceux de John Schaar, dans *Power and Community*, et de R. D. Cumming, dans *Human Nature and History*, qui sont des exemples éminents à cet égard. MacIntyre note que ces deux ouvrages montrent « comment nous devons traiter le changement conceptuel et théorique comme partie du processus politique et historique »¹⁸². Il rapporte ensuite l'ensemble des problématiques abordées dans son article à la question de la rationalité, qui reste sans réponses satisfaisantes :

« Nous voulons savoir ce que c'est que, dans la philosophie de la signification et dans la philosophie de la science, de déployer des concepts et des théories nouveaux et plus adéquats. En philosophie de l'histoire, nous voulons savoir comment caractériser avec précision le type de changement impliqué dans un tel déploiement et une telle innovation. Dès lors qu'en fait toute l'histoire, au sens collingwoodien du terme, est l'histoire de la pensée, ce n'est pas là seulement une question supplémentaire pour la philosophie de l'histoire. Cela est très bien mis en évidence par les excellents livres récents de Louis Mink et Lionel Rubinoff sur Collingwood. Mais de tels livres, comme les écrits de Kuhn, Lakatos et Feyerabend, soulèvent des questions clés sans y répondre (...). La grande lacune (dans cet ouvrage), c'est le manque de toute compréhension profonde de la nature de la rationalité pratique et de sa relation avec la rationalité théorique. Les philosophes de l'action humaine, comme Elizabeth Anscombe et Jonathan Bennett, ont fait d'importantes contributions initiales. Mais avant que nous sachions comment caractériser les procédures et les politiques rationnelles, non rationnelles et irrationnelles mieux que nous ne le faisons, les enquêtes concernant la nature des transitions historiques en science et en politique seront traitées de manière telle qu'elles apparaîtront comme des épisodes catastrophiques

¹⁸² *Ibidem*, p. 667.

mystérieux (Kuhn en ce qu'il a de mieux, Collingwood en ce qu'il a de pire) ou comme philosophiquement non problématiques »¹⁸³.

Le problème fondamental que doit rencontrer la philosophie aujourd'hui, conclut MacIntyre, est donc celui de la nature de l'action rationnelle, problème qui n'est pas distinct de ceux pointés dans les trois domaines étudiés au cours de l'essai, domaines finalement très liés l'un à l'autre. La question de la nature de l'action rationnelle est évidemment inséparable de celles de la philosophie morale. Il est impossible de s'interroger sur l'une sans s'interroger sur les autres, et inversement. Et dans ce cas comme dans l'ensemble des domaines étudiés au cours de l'article, une séparation tranchée entre recherches philosophiques et empiriques est impossible.

L'importance de cette *Perspective on Philosophy* est certaine pour notre recherche. L'article est publié une seconde fois dans *Social Research* en 1984¹⁸⁴ à l'occasion du cinquantième anniversaire de la revue. Il est essentiel de mesurer à quel point la réflexion du philosophe anglo-saxon est soutenue à cette époque par un recul général par rapport à l'état de la philosophie et à la façon dont celle-ci doit se déployer. Sa pensée s'articule donc, au niveau zéro, dans une métaphilosophie. Ses considérations ultérieures au sujet de la nature de la rationalité et, partant, de la vérité s'expliquent notamment eu égard à cette métaphilosophie, qui l'inspire.

2. Confirmations d'un principe explicatif et préparation de *After Virtue*

De 1971 à 1976, les publications d'Alasdair MacIntyre significatives pour notre propos s'inscrivent pour l'essentiel dans le cadre donné par *A Perspective on Philosophy*. L'article de fin 1971 apparaît à leur égard comme un principe explicatif, dont l'importance se trouve du même fait confirmée. La préparation de *After Virtue* s'y fait en outre de plus en plus sentir.

La question de la rationalité est récurrente. Dans le *Listener* du 25 février 1971 sort une conversation menée avec Bryan Magee, *Conversations with Philosophers: Alasdair MacIntyre Talks to Bryan Magee about Political Philosophy and its Emergence*

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ MacINTYRE Alasdair, *A Perspective on Philosophy*, *Social Research* 51 (1984), pp. 323-43.

from the Doldrums. Cet entretien est reproduit la même année dans *Modern British Philosophy*, édité par Bryan Magee, sous le titre *Conversation with Alasdair MacIntyre: Philosophy and Social Theory*. MacIntyre y explique que le travail du sociologue est inséparable de la question de la rationalité, qui relève de la philosophie :

« La façon dont une société est relève pour une large part de la façon dont ses membres comprennent la réalité sociale, et la façon dont ils comprennent la réalité sociale relève pour une large part du caractère rationnel ou confus de leur compréhension, du fait qu'ils aient ou non, pour utiliser une autre tournure, une conscience vraie ou fausse, de la mesure dont leur vision est idéologiquement déformée, et ainsi de suite. Nous ne pourrions déployer aucune de ces notions d'idéologie et de fausse conscience si nous ne présupposions pas un concept de rationalité, et nous ne pourrions déployer un concept de rationalité dans les sciences sociales si nous n'étions pas préparés à réaliser un travail philosophique sur ce qui constitue la rationalité dans les différents secteurs de la vie humaine »¹⁸⁵.

En affirmant ainsi la nécessité pour le sociologue de faire œuvre de philosophe, Alasdair MacIntyre affirme également l'existence d'une rationalité propre aux différents secteurs de la vie humaine.

En 1972, il publie un essai fort intéressant dans la revue *Philosophic Exchange* intitulé *Predictability and Explanation in the Social Sciences*¹⁸⁶. Il y montre, au fil d'une étude fouillée, que les sciences sociales ne permettent aucune prédiction. Il conclut sa démonstration en se rangeant du côté de l'histoire et en affirmant que celle-ci est plus fondamentale que la sociologie, que la science politique, peut-être même que l'économie et que la psychologie. Ces deux axes – imprédictibilité des affaires humaines et primauté de l'histoire – structurent plusieurs de ses publications.

La problématique de la prédictibilité, déjà présente dans certains textes de la première période du parcours intellectuel d'Alasdair MacIntyre, est importante dans la deuxième grande période de sa pensée : elle est intimement liée à sa conception de la rationalité. Durant le temps de transition qui sépare ces deux périodes, elle est encore évoquée à l'une ou l'autre occasion, au détour de raisonnements portant sur les sciences

¹⁸⁵ MacINTYRE Alasdair et MAGEE Brian, *Conversations with Philosophers: Alasdair MacIntyre Talks to Bryan Magee about Political Philosophy and its Emergence from the Doldrums*, Listener, 25 fév. 1971, pp. 235-8. Reproduit sous le titre *Conversation with Alasdair MacIntyre: Philosophy and Social Theory* dans *Modern British Philosophy*, Magee Bryan (éd.), Seeker and Warburg, 1971, pp. 191-201, p. 199.

¹⁸⁶ MacINTYRE Alasdair, *Predictability and Explanation in the Social Sciences*, *Philosophic Exchange* 72 (1972), pp. 5-13.

ou l'histoire. L'importance de l'histoire est de nouveau soulignée dans l'essai écrit pour l'ouvrage collectif sur Hegel que MacIntyre édite en 1972, essai intitulé *Hegel on Faces and Skulls*¹⁸⁷ et consacré à la pensée du philosophe allemand sur la physiognomie et la phrénologie. MacIntyre termine son propos par une tentative de caractérisation du mode hégélien de compréhension de l'enquête en matière d'action humaine. Il en vient finalement à souligner la référence nécessaire à l'histoire pour comprendre l'esprit humain, eu égard au fait que notre histoire nous constitue pour une large part.

Deux des trois comptes-rendus de 1972 s'inscrivent directement dans le cadre de *A Perspective on Philosophy*. Celui¹⁸⁸ de *Praxis and Action* de Bernstein, écrit pour la *Review of Metaphysics*, témoigne de l'intérêt d'Alasdair MacIntyre pour la philosophie de l'action. Il y discute notamment une nouvelle fois du lien entre histoire et philosophie. Dans celui de *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach* de Karl Popper, publié dans le *Listener* du 12 décembre 1972 sous le titre éloquent *Rational Science*, il souligne l'importance de la discussion sur la vérité et le lien de celle-ci avec la rationalité dans l'essai du philosophe des sciences. A ce niveau, note-t-il, la pensée de Popper n'est pas sans poser problème : il définit la vérité comme l'ensemble de toutes les propositions vraies, et prétend d'autre part que les sciences empiriques progressent en proposant des théories toujours plus englobantes et aux pouvoirs explicatifs toujours plus grands. Mais le philosophe des sciences a plus d'une fois recours à une conception tarskienne de la vérité en vue de formuler une compréhension des théories envisagées comme approchant plus ou moins de la vérité. Cette note doit être relevée, de même que la critique qu'il adresse dans le même compte-rendu à la définition poppérienne de la vérité : « La notion d'ensemble de toutes les propositions vraies est pour le moins hautement problématique et l'est d'une façon dont la notion de nouvelle théorie expliquant et corrigeant une ancienne ne l'est pas, et nous pouvons fort bien nous demander si le réalisme de Popper requiert vraiment ce type de formulation »¹⁸⁹.

¹⁸⁷ MacINTYRE Alasdair, *Hegel on Faces and Skulls* dans *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Alasdair MacIntyre (éd.), University of Notre Dame Press, 1976, 350 p., pp. 219-36.

¹⁸⁸ MacINTYRE Alasdair, *Praxis and Action. Review of 'Praxis and Action' by Richard J. Bernstein*, *Review of Metaphysics* 25 (1972), pp. 737-44.

¹⁸⁹ MacINTYRE Alasdair, *Rational Science. Review of 'Objective Knowledge: an Evolutionary Approach' by Karl Popper*, *Listener*, 14 déc. 1972, pp. 835-6, p. 836.

Rationalité de chaque société, imprévisibilité des affaires humaines, primauté de l'histoire, intérêt pour la philosophie de l'action, souci singulier d'un réalisme robuste, toutes ces caractéristiques semblent converger quand la philosophe introduit l'important concept de narrativité dans un long article publié en avril 1973. La problématique de la rationalité intervient une nouvelle fois dans ce long texte qui paraît dans la revue *Comparative Politics* sous le titre *Ideology, Social Science and Revolution*. Dans cet essai, MacIntyre poursuit ses discussions précédentes en matière d'épistémologie des sciences sociales en ayant notamment recours à la philosophie de l'action. Il fait intervenir le concept de narrativité quand il étudie la situation sociale de l'agent ordinaire :

« L'action, à propos de laquelle tant de théoriciens écrivent, ne peut (dès lors) pas être identifiée indépendamment des croyances de l'agent et des autres [agents] avec lesquels il interagit, et, bien sûr, de leurs actions également. Une façon, cruciale, dont cela doit être compris est celle qui consiste à le comprendre en fonction des formes dramatiques et narratives dans lesquelles nous-mêmes et les autres réordonnons continuellement nos vies. Ces formes rendent nos actions intelligibles non seulement en relation avec ce qui s'est passé auparavant, mais aussi en relation avec de futures possibilités. (...) La vie sociale consiste donc en une série de narrations historiquement idiosyncratiques, reliées entre elles, dans lesquelles la tentative de compréhension menée par tout agent est une caractéristique indispensable »¹⁹⁰.

L'agent ordinaire est donc ici dans la même situation que le chercheur en sciences naturelles qui se trouve devant des faits incompatibles avec les théories dont il dispose. Dans la suite de son essai, MacIntyre se penche sur la situation épistémologique des agents ordinaires et puis sur celle du scientifique en matière de sciences sociales. Il en vient à souligner, à la fin des développements consacrés à ces deux situations épistémologiques, l'importance de l'interrogation sur le type de rationalité impliquée dans les critères au moyen desquels l'agent ordinaire interprète ses actions, ses transactions, sa situation et celles des autres :

« Bien que l'agent ordinaire ne peut pas espérer supprimer ses propres limitations épistémologiques, il y a une façon, cruciale, d'éviter de devenir ou de rester leur victime : en devenant conscient d'elles. Devenir conscient de soi-même de cette manière n'est pas seulement affaire de reconnaissance du caractère général des limitations épistémologiques. C'est plutôt être conscient des façons particulières dont ces limitations exercent une contrainte sur sa propre

¹⁹⁰ MacINTYRE Alasdair, *Ideology, Social Science and Revolution*, *Comparative Politics* 5 (1973), pp. 321-342, p. 325.

situation sociale, ses propres actions et transactions. Une telle reconnaissance implique le fait de poser de manière systématique plusieurs questions. Quelles catégories et quels concepts est-ce que j'utilise en interprétant les actions d'autres et en formant mes propres intentions ? Quelle caractérisation suis-je capable de donner de la situation, situation que je rends déterminée et intelligible à moi-même et peut-être aussi aux autres au moyen de ces catégories et concepts en termes autres que ceux de mes propres catégorisation, et si possible logiquement antérieurs à elles ? Quels critères est-ce que j'emploie en trouvant ces catégories et concepts plus appropriés à l'usage que tout autre ? Quelle sorte de rationalité, s'il en est une, est-elle impliquée dans l'utilisation de ces critères ? Qu'est-ce qui, dans les réponses données à ces précédentes questions, est lié aux particularités de ma propre situation personnelle et sociale ? Qu'est-ce qui caractérise ma situation comme étant celle d'un agent en tant que tel, et qu'est-ce qui la caractérise comme étant celle d'un agent d'un type particulier, me fournissant ainsi une compréhension des autres aussi bien que de moi-même ? »¹⁹¹.

Dans cet article d'avril 1973, deux axes fondamentaux de la pensée macintyrienne sont rapprochés, même s'ils ne sont pas encore soigneusement articulés : la narrativité et la rationalité. Le lien entre la rationalité et l'histoire est clairement établi dans la communication intitulée *Patients as Agents* faite au symposium de philosophie et de médecine organisé du 11 au 13 décembre 1975 à Farmington (Connecticut). MacIntyre y déploie son argumentation à partir de la thèse selon laquelle « l'autorité et la tradition (...) fournissent les conditions nécessaires pour l'exercice de la rationalité »¹⁹², tradition qui, pour prospérer, nécessite un haut degré de consensus moral, notamment en ce qui concerne les biens internes à une *practice* : concept qui a une grande importance dans sa pensée, entre autres dans *After Virtue*. La tradition fournit des conditions nécessaires pour l'exercice de la rationalité : c'est là une affirmation très forte, qui anticipe les propos tenus dans le maître article de 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, où le philosophe donne le cadre épistémologique du travail poursuivi dans bon nombre de ses œuvres ultérieures, dont *After Virtue*.

La question de la rationalité est encore évoquée dans un texte qui annonce de manière saisissante le début de son œuvre maîtresse de 1981, publié dans la revue *Encounter* en juillet 1975 : *How Virtues Become Vices: Medicine and Society*. Un

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 336.

¹⁹² MacINTYRE Alasdair, *Patients as Agents* dans *Philosophical Medical Ethics: its Nature and Significance. Proceedings of the Third Trans-disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Farmington (Connecticut), December 11-13 1975*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Stuart F. Spicker (éds.), Reidel, 1977, 252 p., pp. 197-212, p. 201.

diagnostic sévère y est posé sur l'état actuel de la philosophie morale : pour certains cas de première importance dans le débat éthique contemporain, il n'existe aucun critère rationnel permettant de discerner entre deux actions moralement contradictoires : « étant donné chaque ensemble de prémisses, il est rationnel de se diriger vers chaque conclusion, mais il n'y a pas d'argument disponible, pas de critère disponible, pas de procédure rationnelle pour trancher entre des conclusions rivales et incompatibles »¹⁹³ : c'est donc la fragmentation morale.

Le domaine des sciences biomédicales occupe beaucoup le philosophe en 1975. Il publie avec Samuel Gorowitz un article dans la revue *Hastings Center Report* intitulé *Toward a Theory of Medical Fallibility*, où il fait la distinction intéressante entre normes scientifiques internes et externes dans les sciences naturelles. « Les normes internes sont celles qui dérivent du caractère essentiel de l'activité scientifique comme activité cognitive. Les normes externes sont celles qui gouvernent les motifs présidant à la participation dans ou à l'utilisation des résultats de l'activité scientifique. Les normes internes sont concernées par des facteurs tels que la vérifiabilité, la vérité et la raison. Les normes externes sont concernées par des facteurs tels que la curiosité, l'ambition et l'utilité sociale »¹⁹⁴. La recherche de la vérité domine toutes les normes internes. Elle est définie comme « la recherche d'une théorie qui constituera un gain en ce qui concerne la vérité en comparaison de la théorie actuellement acceptée »¹⁹⁵. L'activité scientifique se poursuit tant que la vérité n'est pas atteinte. Elle est limitée par l'état de la discipline au moment où elle est pratiquée par le scientifique. Dès lors, là où il y a activité scientifique, il y a ignorance et possibilité d'erreur. Cette possibilité d'erreur est une condition préalable du progrès. Une section de l'article est notamment consacrée à la nécessaire faillibilité de notre connaissance des particuliers.

On retrouve ici des propos proches de ceux tenus par les philosophes des sciences avec lesquels MacIntyre discute dans *A Perspective on Philosophy*. Ce dernier met encore

¹⁹³ MacINTYRE Alasdair, *How Virtues Become Vices: Medicine and Society*, Encounter 45(1) (1975), pp. 11-17. Reproduit sous le titre *How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context* dans *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Stuart F. Spicker (éds.), Reidel, 1975, 240 p., pp. 97-111, p. 99.

¹⁹⁴ MacINTYRE Alasdair avec GOROWITZ Samuel, *Toward a Theory of Medical Fallibility*, Hastings Center Report 5 (1975), pp. 13-23, pp. 13-14. Reproduit dans le Journal of Medicine and Philosophy 1 (1976), pp. 51-71.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 14.

ces philosophes à l'honneur en 1975 dans un texte intitulé *Has Science any Future?*¹⁹⁶ publié dans l'ouvrage collectif *Science and Society: Past, Present and Future* édité par Nicholas Hans Steneck. Selon lui, la première des deux tâches prioritaires pour assurer l'avenir de la science est de traiter de la problématique de la rationalité. A cet égard, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend ou encore Polanyi sont des auteurs de référence. On peut percevoir là toute son attention pour les recherches allant dans le sens de la mise en évidence de l'historicité propre à la recherche scientifique, en marche vers sa fin.

En 1976, deux publications témoignent encore de l'intérêt du philosophe pour l'histoire et sa philosophie : son compte-rendu des études d'Isaiah Berlin sur *Vico and Herder: two Studies in the History of Ideas*, intitulé *Who Judges whom?*¹⁹⁷, écrit pour le *Listener* du 26 février 1976, et surtout sa contribution à l'ouvrage collectif *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences* édité par J. Manninen and R. Tuomela. Cette dernière est intitulée *Causality and History*. Le développement fait dans cet essai atteste de l'importance croissante que prend le concept de narrativité dans sa pensée. Le recours à la narration historique est selon lui nécessaire si l'on veut comprendre la causalité en matière d'histoire. Il termine son propos en identifiant deux écueils à éviter : celui des généralisations sous forme de lois, et celui de l'accumulation de données singulières qui nous submergent. « Si nous voulons échapper au danger d'être submergé, conclut-il, un travail parent [de celui] d'un historien marxiste tel que Jean Vilar – un des relativement rares marxistes qui a répudié dans sa pratique le scientisme généralisant qui infecte des marxistes aussi différents que Engels et Althusser – offre peut-être le type de guide dont nous avons besoin. Car ces écrivains focalisent notre attention sur l'explication de la relation causale en histoire à la rédaction d'un certain type de narration. Pour mener l'argument plus loin, nous devons examiner en profondeur la nature de la narration historique »¹⁹⁸.

3. Reprise

¹⁹⁶ MacINTYRE Alasdair, *Has Science any Future?* dans *Science and Society: Past, Present and Future*, Nicholas Hans Steneck (éd.), University of Michigan Press, 1975, X et 412 p., pp. 356-62.

¹⁹⁷ MacINTYRE Alasdair, *Who Judges whom? Review of 'Vico and Herder: two Studies in the History of Ideas' by Isaiah Berlin*, *Listener*, 26 fév. 1976, p. 251.

¹⁹⁸ MacINTYRE Alasdair, *Causality and History* dans *Essays on Explanation and Understanding. Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, J. Manninen et R. Tuomela (éds.), Reidel, 1976, 440 p., pp. 137-158, p. 158.

De 1971 à 1976, Alasdair MacIntyre vit une période de transition durant laquelle il procède à un travail de remise en question et d'autocritique. Il le dit dans l'interview qu'il accorde en 1991 à Reddiford et Miller. Il dit également dans cette interview avoir été influencé alors par les positions de Davidson et de Gadamer en philosophie morale. Nous avons constaté une forte présence du premier dans ses écrits durant ces années, mais aucune référence au second. Par ailleurs, l'interrogation en philosophie morale n'apparaît pas clairement quand il discute avec Davidson, même si, probablement, elle est alors présente en filigrane. Nous n'avons pas non plus rencontré de signes de la réflexion sur la théologie rationnelle et la sécularisation qu'il dit également avoir menée après 1971 dans cette même interview.

Sa réflexion aborde plutôt les orientations fondamentales de la philosophie. Dans son article *A Perspective on Philosophy* de fin 1971, elle atteint le niveau zéro de la philosophie, elle se fait métaphilosophie. Ayant pris ses distances par rapport à la théorie sémantique de la signification de Davidson, et ayant posé sur les discussions qui opposent Popper, Lakatos, Kuhn et Feyerabend un diagnostic commun – celui de la nécessité d'une théorie générale adéquate de la rationalité –, il ramène la théorie de la signification à la philosophie des sciences, lie celle-ci à l'histoire des sciences, et note que toutes ces disciplines soulèvent des questions de philosophie de l'action humaine, qui n'est autre finalement que la philosophie de l'histoire. En considérant le cas de la philosophie politique, il en vient à affirmer que la tâche actuelle de la philosophie est de préciser ce qu'il en est de la nature de l'action rationnelle, tâche intimement liée aux questions de philosophie morale.

Le point de vue pris sur la philosophie en 1971 peut servir de cadre explicatif à ses publications significatives pour notre propos jusqu'en 1977. La question de la rationalité y est récurrente. La dénonciation de la fragmentation morale contemporaine de 1975 – soulignons-le – est faite précisément en termes d'absence de rationalité permettant de juger de la moralité ou de l'immoralité d'actions contradictoires. L'attention à l'histoire et à sa philosophie est déterminante. L'histoire est considérée comme plus fondamentale que la sociologie, que la science politique, voire que la psychologie et que l'économie. La philosophie de l'action occupe une place discrète mais importante, notamment en 1973 dans un développement où sont rapprochés les concepts de rationalité et de narrativité. Le concept de narrativité, éminemment lié à l'histoire, intervient de plus en plus dans ses

raisonnements. Les différentes considérations qu'il fait à cette époque semblent converger vers lui. Fin 1975, il affirme que la tradition fournit des conditions nécessaires à l'exercice de la rationalité. Les recherches de Popper – dont la définition de la vérité est critiquée –, de Kuhn, de Lakatos, de Feyerabend en philosophie des sciences apparaissent comme de première importance à ses yeux : autre témoin de son intérêt pour l'historicité de l'investigation scientifique et, partant, rationnelle. Sa distinction entre normes scientifiques internes et externes et la façon dont il conçoit les premières constituent des considérations parentes de telles recherches.

Toutes ces lignes de sens se concentrent en 1977 dans un essai fondamental, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, où est donné le cadre épistémologique de *After Virtue*.

Chapitre 2 : de 1977 à aujourd'hui

En 1977 commence la seconde grande période de la pensée d'Alasdair MacIntyre, période riche d'œuvres majeures considérées aujourd'hui comme des pages incontournables de la philosophie contemporaine. La première et la plus célèbre d'entre elles, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, est éditée pour la première fois en 1981.

After Virtue, comme nous le verrons, ne comporte pas de traitement de la vérité et de la rationalité comme telles. Pour comprendre la conception de la vérité et de la rationalité qui la sous-tend, il faut regarder en amont et en aval.

En aval, on ne peut manquer de voir la deuxième œuvre maîtresse du philosophe, *Whose Justice? Which Rationality?*, annoncée dès la fin de l'étude de 1981 en ces termes :

« En philosophie, les raisonnements prennent rarement la forme de preuves, et sur des points centraux, ce n'est jamais le cas (l'idéal de la *preuve* est assez stérile en philosophie). Par conséquent, qui veut résister à une conclusion particulière reste rarement sans ressource. Je ne suggère pas ici que les questions centrales de la philosophie ne peuvent être résolues, au contraire. Nous pouvons souvent établir la vérité dans des domaines où l'on ne dispose d'aucune preuve. Mais quand une question est résolue, c'est souvent parce que les adversaires (ou l'un d'entre eux) ont pris du recul et ont cherché systématiquement les procédures rationnelles appropriées pour résoudre ce type de querelle. Selon moi, il est de nouveau temps d'accomplir cette tâche pour la philosophie morale, mais je ne prétends pas l'avoir entreprise dans le présent livre. Mes évaluations négatives et positives de certains raisonnements présupposent, sans le formuler, un exposé systématique de la rationalité. C'est cet exposé que, dans un prochain livre, j'espère déployer contre ceux dont la critique de ma thèse centrale repose essentiellement sur une évaluation des raisonnements autre et incompatible »¹⁹⁹.

C'est dire si en-deçà de l'étude de 1981, il y a une conception très précise et déterminante de la rationalité et, partant, de la vérité, et si dans *Whose Justice? Which Rationality?*, publiée en 1988 et dont la préface est datée d'avril 1987, s'exprime en quelque sorte l'horizon régulateur des propos tenus dans *After Virtue*, même si, entre les deux œuvres, une évolution sur certains points est sensible. Cet horizon est encore celui de bon nombre de publications postérieures à 1988. Alasdair MacIntyre dit dans l'interview de 1991 que nous avons citée en introduction à cette partie heuristique qu'à partir de 1977, il a été engagé dans un projet unique dans lequel *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?*, et *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) – sa troisième œuvre maîtresse où sont reprises les Gifford Lectures qu'il a données en 1988 – sont des pièces centrales. Et *Dependent Rational Animals* (1999) – la quatrième pièce de

¹⁹⁹ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981, 252 p., pp. 241-242. Seconde édition revue, corrigée et augmentée d'une postface en 1984 aux University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), XI et 286 p. Traduction française par Laurent Bury intitulée *Après la Vertu*, Puf, coll. « Léviathan », 1997, 282 p., pp. 252-253.

ce que d'aucuns appellent sa quadrilogie – en est encore un prolongement à bien des égards.

En amont, on ne peut manquer de voir, au loin, certains développements très anciens dans son histoire intellectuelle, puis la préparation indirecte de l'étude de 1981 qui, selon ses dires, a pris presque dix ans, et enfin sa préparation directe, entreprise en 1977, année où il publie son important article *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*.

Nous sommes donc à un moment crucial de l'histoire de la pensée du philosophe, et la question de la rationalité, intimement liée à celle de la vérité, joue un rôle considérable chez lui à cette époque. Elle apparaît aux fondements de son œuvre. C'est en elle que s'articule sa philosophie, en elle que les lignes de sens parfois hétérogènes de ses publications de jeunesse convergent, se discernent, et arrivent à maturité, en elle que ses œuvres majeures trouvent leur principe explicatif le plus décisif. Elle-même, peut-on dire, se situe à un niveau métaphilosophique : nous l'apprécierons en poursuivant notre enquête heuristique, au fil du récit de l'histoire de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre.

1. **Durant la préparation directe de *After Virtue***

1.1. Tradition de rationalité et vérité « jusqu'ici » : un cadre épistémologique

La publication la plus importante pour notre propos dans l'intervalle entre 1977 et la première édition de *After Virtue* (1981) est sans aucun doute l'article *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, qui sort dans *The Monist* dès 1977. Cet article est un des textes les plus significatifs pour notre recherche.

Alasdair MacIntyre s'y interroge sur les crises épistémologiques que toute enquête rationnelle connaît un jour ou l'autre, comme toute histoire humaine. Et il y défend une conception narrative et historique de la vérité :

« Quand une crise épistémologique est résolue, c'est par la construction d'une nouvelle narration qui rend l'agent capable de comprendre à la fois comment il ou elle a pu tenir de manière intelligible ses croyances d'origine et comment il ou elle a pu se tromper de manière si considérable à leur sujet. La narration dans les termes de laquelle il ou elle a d'abord compris et

ordonné des expériences est elle-même faite à l'intérieur d'une narration élargie. L'agent en est venu à comprendre comment les critères de la vérité et de la compréhension doivent être reformulés. Il a dû devenir épistémologiquement embarrassé et à un certain moment il peut en être venu à reconnaître deux conclusions : la première est que ses nouvelles formes de compréhension peuvent elles-mêmes à leur tour en venir à être mises en question à tout moment ; la seconde est que, puisque dans de telles crises les critères de vérité, d'intelligibilité et de rationalité peuvent toujours être mis en question – comme ils le sont dans *Hamlet* –, nous ne sommes jamais en position de revendiquer que nous possédons la vérité ou que nous sommes maintenant pleinement rationnels. Le plus que nous pouvons revendiquer est que ceci est la meilleure explication que quiconque ait été capable de donner jusqu'ici, et que nos croyances elles-mêmes concernant ce que sont les balises d'«une meilleure explication jusqu'ici» changeront dans des directions à présent imprévisibles »²⁰⁰.

La vérité, selon lui, n'est donc possédée avec certitude par aucun agent rationnel engagé dans une recherche d'intelligibilité. Mais il existe des explications plus rationnelles et plus vraies que d'autres. Il s'oppose ainsi à deux écueils déjà discernés pour une bonne part dans ses publications antérieures : celui d'un dogmatisme de type cartésien et celui du scepticisme, qui pèchent tous deux par un manque de prise en considération et de compréhension réelle de l'histoire... de la *tradition*.

A Descartes, il préfère *Hamlet* de Shakespeare : le littérateur a compris que la solution de la crise vécue par son personnage passe par la construction d'une nouvelle narration des faits, et pas par un rejet de l'histoire. « *Hamlet* de Shakespeare est le remarquable miroir de son temps, et la différence entre la compréhension shakespearienne de la crise épistémologique et celle de Descartes est claire. Car Shakespeare nous invite à comprendre la crise du moi comme une crise dans la tradition qui a formé le moi. Descartes, par son attitude à l'égard de l'histoire et de la fable, s'est coupé lui-même de la possibilité de se reconnaître. Il a inventé une auto-conscience appuyée sur elle-même et essayé de décrire sa crise épistémologique à partir de là. Il n'est pas étonnant qu'il l'ait mal décrite »²⁰¹. Descartes n'a malheureusement pas vu la tradition dont il a hérité ses idéaux épistémologiques. L'œuvre de Galilée, au contraire, est un exemple d'intégration

²⁰⁰ MacINTYRE Alasdair, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, The Monist 60 (1977), pp. 453-72. Reproduit dans *Paradigms and Revolutions. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Gary Cutting (éd.), University of Notre Dame Press, 1980, 339 p., pp. 54-74 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 3-23, pp. 5-6.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 10.

d'éléments d'une tradition dans une nouvelle narration aux pouvoirs explicatifs plus grands. Le physicien a mis au point une nouvelle théorie reprenant les forces des théories précédentes, expliquant certaines de leurs faiblesses, et menant la science, la tradition scientifique plus loin.

Le concept de tradition est le concept clé de l'article de 1977. Lui est liée l'idée de conflits intra- et intertraditionnels. Une tradition avance singulièrement quand elle rencontre des difficultés, quand elle est en crise épistémologique. A cet égard, son histoire est une histoire dramatique. C'est à l'occasion d'obstacles qu'elle est amenée à être reformulée au sein d'une narration plus large qui intègre les données à retenir du passé et les éléments nouveaux qui posent problème. La remise en question, signe d'une tradition non dégénérée, peut être due à des conflits internes à la tradition. Elle peut également être due à des conflits provenant de la confrontation avec des traditions rivales. De tels conflits intertraditionnels testent les ressources de chacune des traditions en présence, qui doivent trouver les moyens de se montrer supérieures aux autres. La remise en question elle-même – notons-le – n'est concevable que dans le contexte d'une tradition : « bien que (...) tout trait de quelque tradition que ce soit, toute théorie, toute pratique, toute croyance puissent toujours être dans certaines conditions mises en question, la pratique de la mise en question, à l'intérieur d'une tradition ou entre traditions, requiert toujours elle-même le contexte d'une tradition »²⁰². C'est précisément dans cette mesure qu'Alasdair MacIntyre s'oppose à l'entreprise dogmatique cartésienne.

Qu'aurait vécu Descartes s'il avait procédé à une remise en question de ses propres principes épistémologiques ? L'expérience de Hume est instructrice à cet égard : le philosophe écossais, dont le scepticisme radical est devenu inintelligible pour lui-même, a sombré dans une sorte de maladie, de dépression et a crié sa douleur. Comme quoi, « comme Hamlet l'a découvert plus tôt, les catégories de la psychiatrie et de l'épistémologie doivent être dans une certaine mesure interdéfinissables »²⁰³.

Dans la suite de son maître article, Alasdair MacIntyre rencontre les controverses de philosophie des sciences qui opposent Thomas Kuhn et les héritiers de Karl Popper : les connexions conceptuelles entre les notions clés de sa pensée – crise épistémologique,

²⁰² *Ibidem*, p. 12.

²⁰³ *Ibidem*, p. 14.

narration, tradition, science naturelle, scepticisme et folie – sont à ses yeux au centre de ces débats. Ce faisant, note-t-il, « je voudrais renforcer ma thèse selon laquelle la narration dramatique est la forme cruciale pour la compréhension de l'action humaine et argumenter que la science naturelle peut être une forme d'enquête rationnelle si et seulement si l'écriture d'une véritable narration dramatique – c'est-à-dire d'une histoire comprise en un sens particulier – peut être une activité rationnelle. La raison scientifique s'avère être subordonnée à, et intelligible seulement en termes de la raison historique. Et si cela est vrai pour les sciences naturelles, a fortiori cela sera-t-il vrai pour les sciences sociales »²⁰⁴. MacIntyre discute principalement avec Thomas Kuhn et Imre Lakatos et voit entre les deux philosophes des sciences naturelles antagonistes une convergence, une fois leurs pensées émondées, convergence qui sert hautement sa théorie narrative.

Kuhn évalue l'histoire des sciences en termes de changements de paradigmes. A chaque changement, une conversion radicale s'opère, au cours de laquelle tout est mis simultanément en question. Ces changements constituent donc des crises épistémologiques de type cartésien. Kuhn a continuellement revu, et parfois modifié, ses positions. Mais pour le fond, fait remarquer MacIntyre, les critères au moyen desquels on peut évaluer la supériorité d'une théorie scientifique par rapport à une autre appartiennent à la philosophie de l'histoire : la meilleure théorie doit fournir un point de vue à partir duquel il est possible de construire une narration historique qui intègre la moins bonne. Et, à l'instar de Descartes, « Kuhn (et Feyerabend) racontent l'histoire des crises épistémologiques comme des moments de discontinuité presque totale sans noter la continuité historique qui rend possibles leurs propres narrations intelligibles »²⁰⁵.

Lakatos offre une interprétation toute différente de l'histoire scientifique. Pour lui, ce qui est évalué, c'est toujours une histoire. Là où Kuhn parle de paradigmes, Lakatos parle plutôt de programmes de recherche. Une théorie est en fait une entité en croissance, qui passe par toute une série de stades, de théories intermédiaires, en relation avec de nombreuses autres théories. Elle est l'histoire de cette croissance. L'évaluer, c'est précisément écrire cette histoire, avec ses hauts et ses bas, ses victoires et ses défaites. Lakatos a parlé de cette évaluation en termes de reconstruction.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 15.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 19.

Kuhn, contre cette idée, a insisté sur la nécessité de dire la vérité dans l'histoire racontée, tout en n'accordant à aucune théorie scientifique la faculté d'exprimer une véritable ontologie, de dire quelque chose sur « ce qui est 'réellement là' »²⁰⁶, ce à quoi Alasdair MacIntyre s'oppose en qualifiant cette position d'étrange : pensons seulement au fait que certaines théories du passé – telle celle des humeurs – ont été considérées comme fausses et abandonnées parce que les humeurs n'existent pas, ne sont pas réellement. La physique d'Einstein, note-t-il, est aux yeux de Kuhn plus proche de la mécanique d'Aristote que toutes deux ne le sont de la mécanique newtonienne, ce qui amènerait à penser que la supériorité d'Einstein sur Newton est due à une plus grande efficacité dans la résolution des problèmes plutôt qu'à une meilleure approche d'une ontologie du vrai. Mais « ce qu'une ontologie à la Einstein nous permet de comprendre, c'est pourquoi *du point de vue d'une approche de la vérité* la mécanique newtonienne est supérieure à celle d'Aristote. (...) Ce que néglige le dédain de Kuhn à l'égard de la vérité ontologique, ajoute-t-il, c'est dans quelle mesure le progrès vers la vérité mené dans différentes sciences est tel qu'elles doivent converger. Le réductionnisme facile de certains programmes positivistes en matière de science était trompeur ici, mais le rejet d'un tel réductionnisme ne doit pas nous aveugler au sujet de la nécessaire convergence de la physique, de la chimie et de la biologie. Si elle n'était pas mue par une préoccupation pour la vérité ontologique, la nature de notre demande pour une relation cohérente et convergente entre toutes les sciences serait inintelligible »²⁰⁷.

Les considérations faites ici par Alasdair MacIntyre sur la cohérence et sur la vérité ontologique sont très intéressantes pour notre recherche. Il a régulièrement recours dans son article au registre de la cohérence, notamment quand il présente l'interprétation kuhnienne du développement des sciences, particulièrement sensible aux incohérences. Quand il parle en termes de cohérence, il envisage plutôt le déploiement interne d'un discours, d'une recherche d'intelligibilité, de rationalité. Quand il parle en termes de vérité, il envisage toujours le rapport au réel. Et à la fin de l'enquête scientifique, l'une et l'autre doivent selon lui se rencontrer dans une théorie unificatrice qui prétende à la vérité ontologique !

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 21.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 21-22.

Reprenant ce qu'il trouve de bon chez Kuhn et Lakatos et défendant pour ainsi dire l'un et l'autre en prolongeant leurs pensées, il donne le principe directeur de sa propre lecture de l'histoire de la science en suggérant que

« la meilleure explication qui puisse être donnée de la raison pour laquelle certaines théories scientifiques sont supérieures à d'autres présuppose la possibilité de la construction d'une narration dramatique intelligible qui peut prétendre à la vérité historique et dans laquelle de telles théories sont le sujet d'épisodes successifs. C'est parce que et seulement parce que nous pouvons construire des histoires meilleures et moins bonnes de ce type, des histoires qui peuvent être rationnellement comparées entre elles, que nous pouvons aussi comparer rationnellement les théories. La physique présuppose l'histoire, et un type d'histoire qui fait appel précisément à ces concepts que sont la tradition, l'intelligibilité et la crise épistémologique (...). C'est cela qui nous permet de comprendre pourquoi la conception kuhnienne des révolutions scientifiques peut être en fait relevée des accusations d'irrationalisme faites par Lakatos et pourquoi les derniers écrits de Lakatos peuvent être relevés des accusations d'évasion de l'histoire faites par Kuhn. Sans cet arrière-fond, les révolutions scientifiques deviennent des épisodes inintelligibles. En fait, Kuhn devient le Kafka de l'histoire de la science – ce dont Lakatos l'a accusé pour l'essentiel. Il n'est pas étonnant qu'en retour il eut le sentiment que Lakatos n'était pas un historien, mais un romancier historique »²⁰⁸.

MacIntyre conclut son article en soulignant l'importance décisive de l'histoire pour l'enquête rationnelle. « C'est seulement quand les théories sont situées dans l'histoire, quand nous considérons les demandes de justifications à l'intérieur de contextes très particuliers de type historique que nous sommes libérés du dogmatisme ou de la capitulation en faveur du scepticisme »²⁰⁹ : les deux écueils que depuis longtemps il veut éviter. Il termine en écrivant que « c'est finalement Vico, et pas Descartes ni Hume, qui s'est avéré être dans le bon dans l'approche de la relation entre histoire et physique »²¹⁰.

Dans *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* est donnée la charpente épistémologique de *After Virtue*, qui se concentre sur la problématique morale, ainsi que de nombreuses autres publications postérieures à 1977. Comme dans *A Perspective on Philosophy*, on peut y voir un cadre explicatif du travail ultérieur du philosophe.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 22.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 23.

²¹⁰ *Ibidem*.

1.2. L'imprédictibilité : une problématique importante

L'imprédictibilité du futur est importante dans certains textes de la première période du parcours intellectuel d'Alasdair MacIntyre. Il l'étudie avec acuité dans son article de 1972, *Predictability and Explanation in the Social Sciences*. Elle est fondamentale dans sa pensée de maturité, notamment dans *After Virtue* où il consacre un chapitre aux généralisations de la sociologie et à leur manque de pouvoir prédictif et où il explique, en citant Machiavel, que la *Fortuna* ne peut jamais être éliminée de la vie humaine. Sans l'imprédictibilité, notons-le, le cadre épistémologique donné dans *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* ne tient pas.

Nous le verrons : le Hastings Center occupe beaucoup Alasdair MacIntyre dans les années qui précèdent immédiatement la publication de *After Virtue*. En février 1979 sort dans le *Hasting Center Report* une adaptation, de sa plume, d'une présentation qu'il a faite au cours d'une rencontre générale consacrée à la problématique '*designing our descendants*' organisée au Hastings Center les 23 et 24 juin 1978. Elle s'intitule *Seven Traits for the Future*²¹¹. Après avoir souligné la difficulté de dire quelque chose à propos de l'avenir eu égard justement à son caractère imprédictible, le premier des sept traits discerné dans le « *design* », disons le portrait des futures générations est une capacité à vivre précisément dans un environnement imprévisible, avec un grand manque de certitude au sujet du futur.

Le thème de l'imprédictibilité revient avec force dans sa contribution à l'ouvrage édité en 1979 par Maria J. Falco, *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry*, contribution importante intitulée *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority*. Il y écrit qu'« il est dans la nature des débats, arguments, luttes et autres conflits qu'en ce qui concerne les affaires d'importance centrale, leur issue soit imprédictible »²¹². Cette imprédictibilité, l'autorité bureaucratique vise à la contourner par sa méthodologie : les choses sont classées, des lois sont élaborées, des généralisations aux pouvoirs prétendument prédictifs sont faites, autant de moyens

²¹¹ MacINTYRE Alasdair, *Seven Traits for the Future*, Hastings Center Report 9(1) (fév. 1979), pp. 5-7.

²¹² MacINTYRE Alasdair, *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority* dans *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry. An Anthology*, Maria J. Falco (éd.), University Press of America, Washington, 1979, VIII et 409 p., pp. 42-58. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 53-68, p. 58.

dont se sert cette autorité bureaucratique pour se donner une capacité de manipulation. A la fin de son argumentation, dans un *postscript*, MacIntyre complète son propos en faisant intervenir le concept de tradition. Il fait remarquer que « les conflits sociaux les plus importants se produisent à l'intérieur des traditions autant qu'entre elles »²¹³, et que « la reconnaissance de la tradition (...) est une clé nécessaire à la compréhension de la relation qui existe entre le conflit, l'idéologie et l'organisation dans la vie politique »²¹⁴. L'imprédictibilité des débats et des conflits, que tentent de contourner les organisations bureaucratiques modernes, est donc éminemment de mise dans les conflits intra- et intertraditionnels, dont la reconnaissance est essentielle à la compréhension de la vie politique. Il n'est dès lors pas étonnant que « c'est quand les traditions commencent à se détériorer que les organisations bureaucratiques modernes émergent de manière caractéristique »²¹⁵.

Enfin, dans l'article qu'il écrit pour le *Symposium* de l'Edison Electric Institute, intitulé *Power Industry Morality*, MacIntyre pointe encore l'imprédictibilité du futur comme étant un facteur important à prendre en compte dans la planification de la production et de l'utilisation de l'énergie. « La justice et la véracité ne sont pas les seules vertus qui déterminent la production et l'utilisation de l'énergie. Une autre est l'habilité à vivre avec l'imprévisibilité. Nous n'avons aucun plan à large échelle, et nous devons toujours reconnaître que nos plans sont pour un futur qui est toujours susceptible de nous surprendre avec son caractère inattendu »²¹⁶.

1.3. Applications

1.3.1. *La crise épistémologique irrésolue de la morale*

Dans un certain nombre de publications de la fin des années 1970, Alasdair MacIntyre dénonce la situation critique dans laquelle se trouve la philosophie morale. Cette crise, qui reste non résolue, est due, à ses yeux, pour l'essentiel à une perte du cadre

²¹³ *Ibidem*, p. 67.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 68.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

²¹⁶ MacINTYRE Alasdair, *Power Industry Morality* dans *Symposium*, Edison Electric Institute, Washington, 1979. Reproduit dans *Ethical Theory and Business*, Tom L. Beauchamp et Norman E. Bowie (éds.), Prentice Hall, 1988³, 596 p., pp. 233-238, p. 237.

épistémologique qui permet de la fonder, d'où l'importance d'une redécouverte du lien entre morale et métaphysique.

1.3.1.1.Redécouvrir le lien avec la métaphysique

Dans le compte-rendu qu'il écrit pour la quatrième parution du *Journal of Medicine and Philosophy* de 1979, intitulé *Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt*²¹⁷, il établit un lien étroit entre métaphysique et morale par le biais de la théologie. Selon le point de vue biblique, la revendication d'autonomie en morale est déjà le signe du péché. La morale est fondée en Dieu Créateur, qui nous commande d'être ce pour quoi il nous a créés et d'agir en conséquence. Quand nous obéissons à ses commandements, notre nature humaine est vraie avec elle-même. L'éthique tant juive que chrétienne présuppose donc une doctrine substantielle de la création, d'où l'incohérence foncière du projet de Hartt d'abandonner la cosmologie métaphysique de la Bible tout en retenant son éthique.

Le lien entre éthique et métaphysique est parfois rompu dans la théologie contemporaine. Il l'est largement dans la culture dominante d'aujourd'hui. Le philosophe y est très sensible. Il dénonce cette rupture en août 1979 dans un article publié dans le *Hastings Center Report* et intitulé *A Crisis in Moral Philosophy: why Is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?* Cet article est reproduit e. a. dans le quatrième volume des études du Hastings Center sur les fondements de l'éthique et sa relation avec la science, *Knowing and Valuing: the Search for Common Roots*, édité par Tristram H. Engelhardt Jr. et Daniel Callahan en 1980.

Il y explique que la crise actuelle de la morale est notamment due à un manque de connexion entre elle et d'autres branches de la philosophie. Au cours de son histoire, la philosophie morale est malheureusement passée d'une enquête systématique à une analyse par bribes et morceaux. Pour sortir de l'enlissement dû à une impossibilité de trancher rationnellement entre propositions rivales, il faut établir des connexions systématiques entre la philosophie morale et la philosophie de la causalité, de l'esprit, de l'action, avec la

²¹⁷ MacINTYRE Alasdair, *Theology, Ethics and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt*, *Journal of Medicine and Philosophy* 4 (1979), pp. 435-443.

philosophie politique, et traiter de questions métaphysiques : « il est clair que des réponses *systématiques* aux questions métaphysiques sont présupposées par les points de vue moraux rivaux »²¹⁸.

Dans la communication qu'il fait lors des journées de conférence intitulées *Changing Values in Medicine* des 11 au 13 novembre 1979, *Medicine Aimed at the Care of Patients rather than what?*, il applique de manière fort intéressante ses considérations à propos de la nécessaire fondation de l'éthique dans la métaphysique en focalisant son attention sur le problème de la relation du thérapeute au patient : il y dénonce en termes métaphysiques une impasse qui est à ses yeux propre à notre culture.

Le problème de la distance qui existe aujourd'hui dans la pratique thérapeutique entre les données médicales techniques concernant un patient et la vie de ce patient y est analysé e. a. comme provenant d'une oscillation entre deux conceptions métaphysiques insatisfaisantes : « un matérialisme inadéquat et un dualisme tout autant inadéquat. Parfois, nous nous comportons comme les héritiers de Descartes, à d'autres moments, comme ceux de La Mettrie. A cause de cette oscillation, nous avons tendance à retourner à une vision réductionniste simple mais fausse et déformante de la nature de la science et de la nature du patient »²¹⁹. Alasdair MacIntyre conclut son essai en s'opposant à la compréhension kantienne de l'autonomie et en mettant plutôt en valeur la dimension sociale et relationnelle du patient. Cette conclusion rappelle l'importance du facteur communautaire et, partant, contextuel dans sa conception de la rationalité. Celle-ci trouve encore un écho dans d'autres textes de cette époque.

1.3.1.2.Redécouvrir l'importance du contexte social et historique

²¹⁸ MacINTYRE Alasdair, *A Crisis in Moral Philosophy: why Is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?*, Hastings Center Report 9(4) (août 1979), pp. 16-22, p. 18. Reproduit dans *Knowing and Valuing: the Search for Common Roots*, Tristram H. Engelhardt Jr. et Daniel Callahan (éds.), Hastings Center : Institute of Society, Ethics and Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. IV, 1980, XII et 286 p., pp. 18-35 et dans *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Daniel Callahan et Tristram Engelhardt Jr. (éds.), Plenum, 1981, XIII et 450 p., pp. 3-20.

²¹⁹ MacINTYRE Alasdair, *Medicine Aimed at the Care of Patients rather than what?* dans *Changing Values in Medicine: Papers Delivered at the Conference on Changing Values in Medicine at Cornell University Medical College, New York City, November 11-13 1979*, Eric J. Cassell et Mark Siegler (éds.), Frederick, MD: University Publications of America, 1985, X et 221 p., pp. 83-96, p. 90.

Une application directement contemporaine des thèses du maître article de 1977 dans le champ de la philosophie morale peut être trouvée dans *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?*, contribution à l'ouvrage collectif *Knowledge, Value and Belief* édité la même année par H. Tristram Engelhardt Jr. et Daniel Callahan, deuxième volume des études du Hastings Center consacrées aux fondements de l'éthique et à sa relation aux sciences. Dans cet essai, Alasdair MacIntyre en arrive à la conclusion que « la question morale la plus fondamentale pour chaque agent est la suivante (...) : de quelles histoires fais-je partie ? »²²⁰, question à laquelle il faut répondre en honorant la vérité historique et en retraçant la « narration qui constitue ma vie »²²¹ dans un genre identifiable, qu'il soit tragique, comique ou autre, tout en faisant justice à la complexité morale et plus particulièrement au caractère tragique de l'existence humaine. Toute histoire individuelle s'inscrit en outre dans une histoire plus large, ce qui n'est généralement plus compris dans notre culture. Et le caractère absolu de l'obligation morale requiert précisément la téléologie d'une large histoire où prennent place, pour nous, les héritages grecs, hébreux, romains, ceux de la renaissance italienne... Kant lui aussi fait partie de cette histoire. Mais en opérant le divorce entre moralité et contexte social et historique, il est devenu impossible au philosophe de Königsberg de donner une intelligibilité à l'obligation morale. MacIntyre conclut en citant Vico, fondateur d'un autre type de réaction face à la perte de la vision classique et théiste du monde, ainsi que Herder et Hegel, représentants plus tardifs de ce type de réaction. Ces penseurs partagent à ses yeux la thèse importante selon laquelle « l'individualisme lui-même est compris de la manière la plus lumineuse comme étant un épisode dans une narration dramatique en acte, et l'histoire de l'individualisme est, en fait, une histoire dans laquelle la recherche de l'autonomie individuelle est frustrée de manière continue »²²². L'éthique médicale gagnera donc à investir dans la philosophie de l'histoire.

L'importance du lien entre morale et contexte social est une nouvelle fois soulignée dans *Corporate Modernity and Moral Judgment: Are they Mutually Exclusive?*, contribution à l'ouvrage collectif *Ethics and Problems of the 21st Century* édité par

²²⁰ MacINTYRE Alasdair, *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?* dans *Knowledge, Value and Belief*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. II, 1977, 365 p., pp. 25-43. Reproduit dans *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, op. cit., pp. 119-137, p. 134.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*, p. 136.

Kenneth M. Sayre et Kenneth E. Goodpaster en 1979. Le philosophe y estime que « l'étude du langage moral menée isolément de celle des institutions sociales dans lesquelles il fonctionne conduit à une fausse abstraction. Pour que les jugements moraux puissent être tout simplement faits, certaines conditions sociales doivent être satisfaites, conditions qui sont incompatibles avec les structures de la modernité institutionnelle »²²³. Il s'interroge ensuite, sans toutefois véritablement donner de réponses, sur les conditions que devrait remplir une société pour que les concepts d'homme en tant que tel et de critère rationnel puissent y avoir une place.

1.3.2. *La connexion entre contexte et rationalité*

La connexion entre contexte et morale appelle celle qui existe entre contexte et rationalité. La nécessité de cette dernière connexion, chère à la thèse du maître article de 1977, est affirmée, et avec force, dans le compte-rendu de l'ouvrage collectif *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences* édité par S. I. Benn et G. W. Mortimore, que le philosophe rédige pour *The American Journal of Sociology* de juillet 1979 :

« (Et) c'est là peut-être la meilleure clé que nous possédions en ce qui concerne la notion de rationalité : la rationalité est une notion qui n'est chez elle qu'à l'intérieur du contexte d'un certain type de pratique sociale, un contexte dans lequel les procédures sont disponibles non seulement pour la critique systématique et l'amélioration des fins et des moyens, mais aussi pour la réévaluation continue des croyances et des procédures, y compris des procédures de rationalité. C'est le manque de reconnaissance de cela qui conduit à la plupart, peut-être même à tous les traitements inadéquats de la rationalité qui sont si consciencieusement catalogués dans ce livre, même s'ils le sont brièvement. De manière plus particulière, ce manque conduit à une incapacité de comprendre *qu'il n'y a pas de règle, quelle qu'elle soit, qu'il est rationnel de suivre indépendamment d'un jugement concernant la pertinence de cette règle pour un contexte particulier* (en italique dans le texte). (...) A aucun moment n'est présent le sens de l'importance de cette connexion entre règles et contexte pour la notion de rationalité. C'est en fait peut-être son absence qui a garanti à ce livre d'être aussi mauvais. Ce livre, à tout prendre, a dès lors un mérite : il constitue une sorte de preuve par *reductio ab absurdum* du manque qui résultera de tout traitement de la rationalité qui méconnaît cette connexion »²²⁴.

²²³ MacINTYRE Alasdair, *Corporate Modernity and Moral Judgment: Are they Mutually Exclusive?* dans *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth M. Sayre et Kenneth E. Goodpaster (éds.), University of Notre Dame Press, 1979, 210 p., pp. 122-35, p. 132.

²²⁴ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Rationality and the Social Science : Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences' by S. I. Benn et G. W. Mortimore (eds.)*, *American Journal of*

En 1979, deux comptes-rendus témoignent encore d'une manière singulière de l'importance pour Alasdair MacIntyre d'éviter une séparation entre rationalité et contexte. En février, il publie dans *The American Historical Review* un compte-rendu²²⁵ de *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* de Baruch Knei-Paz. Il y reproche à ce dernier d'avoir fait œuvre d'historien des idées sans avoir enquêté suffisamment dans le domaine de l'histoire elle-même, et en particulier d'avoir traité des idées sociales et politiques abstraction faite des contextes desquels celles-ci tirent leur vie. Le 9 juin sort dans *The New Republic* son compte-rendu²²⁶ de *Concepts and Categories: Philosophical Essays* d'Isaiah Berlin. Il y souligne le lien étroit à maintenir entre histoire des idées et philosophie : la première ne peut se faire sans la seconde, ni la seconde sans la première. Il termine en pointant l'erreur, qui existe dans l'histoire intellectuelle, qui consiste à vouloir sacrifier la concrétude de l'histoire pour l'abstraction de la philosophie, ou le contraire.

Enfin, en 1980, il publie dans le *Boston University Journal* une communication au sujet du célèbre livre de Gadamer *Wahrheit und Methode*, intitulée précisément *Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'*. Elle témoigne elle aussi, à sa manière, de l'importance chez lui de la connexion entre contexte et rationalité. Jamais il n'y critique la place accordée à la tradition et au contexte historico-linguistique dans l'œuvre du philosophe allemand. Par sa lecture de celle-ci, il croit plutôt honorer sa thèse : l'interprétation qu'il en donne est elle-même une réinterprétation, or, explique-t-il, « la propre perspective de Gadamer est elle-même une réinterprétation de théories de l'interprétation, qui n'est intelligible que comme étant le résultat d'une longue histoire »²²⁷. Il s'est en quelque sorte réapproprié *Wahrheit und Methode*. Et, comme il l'écrit, « Hegel avait raison et Fichte avait tort : nous ne pouvons pas bénéficier du résultat de l'histoire de la pensée sans nous réapproprier cette histoire, et l'histoire de l'art et du travail ne sont qu'une avec l'histoire de la pensée. L'histoire des

Sociology 85 (1979), pp. 217-19, pp. 218-9.

²²⁵ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'The Social and Political Thought of Leon Trotsky' by Baruch Knei-Paz*, *American Historical Review* 84 (1979), pp. 113-14.

²²⁶ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Concepts and Categories: Philosophical Essays' by Isaiah Berlin*, *New Republic*, 9 juin 1979, pp. 34-5.

²²⁷ MacINTYRE Alasdair, *Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'*, *Boston University Journal* 26 (1980), pp. 173-8, p. 178.

idées s'avère donc être la reine des sciences »²²⁸. Il conclut ses réflexions en ajoutant que l'œuvre a des implications pratiques notables, ce que Gadamer lui-même n'a pas reconnu. Et il va jusqu'à affirmer à cette occasion que « nous habitons un monde interprété dans lequel la réinterprétation est la forme la plus fondamentale du changement »²²⁹, ce qui en dit long sur l'importance chez lui du lien entre rationalité et contexte.

1.3.3. *La question de l'objectivité scientifique*

Un autre champ d'application dans lequel est mis en œuvre le cadre épistémologique présenté dans le maître article de 1977 est celui de la recherche scientifique. A proprement parler toutefois, ce champ fait partie de celui de la morale dans la mesure où, pour Alasdair MacIntyre, l'activité scientifique est en dernier ressort une activité morale.

1.3.3.1. Des standards pré-tarskiens de vérité pour le réalisme de la *practice* scientifique

Objectivity in Morality and Objectivity in Science, sa contribution au troisième volume des études du Hastings Center sur les fondements de l'éthique et sa relation avec la science, *Morals, Science and Sociality*, qui suit *Knowledge, Value and Belief* et qui est lui aussi édité, en 1978, par H. Tristram Engelhardt Jr. et Daniel Callahan, est d'un intérêt tout particulier pour notre recherche.

A cette époque, notons-le, certains chapitres de *After Virtue* sont apparemment rédigés. Le philosophe renvoie déjà à l'un d'entre eux, cité sous le titre *Epistemology and Dramatic Narrative*, dans son article de 1977 publié dans *Knowledge, Value and Belief* quand il parle de la narration qui constitue la vie de chacun – titre qui, très étonnamment, ne figure pas dans la table des matières de l'étude de 1981. Il renvoie de nouveau à une partie de son étude maîtresse dans sa nouvelle contribution aux travaux du Hastings Center, quand il introduit le concept de biens internes à une *practice*.

Ce concept joue un rôle décisif dans la conclusion de son essai, où il avance à nouveaux frais sa thèse du primat de l'histoire. Ce qui est hautement intéressant dans

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*.

cette conclusion, c'est la tournure nouvelle que prend son argumentation, ainsi que les précisions données concernant sa conception de la vérité :

« Je suppose donc que nous n'avons donné aucune bonne raison pour résister aux affirmations selon lesquelles l'histoire a la primauté sur la sémantique et les continuités de l'histoire sont des continuités morales, des continuités de tâches et de projets qui ne peuvent pas être définies sauf si l'on fait référence à des biens internes qui spécifient les buts de telles tâches et de tels projets. Ces tâches et projets sont incorporés dans des *practices*, et les *practices* sont à leur tour incorporées dans des institutions et dans des communautés. La communauté scientifique est une des communautés morales de l'humanité et son unité est inintelligible en dehors d'un engagement pour le réalisme. Dès lors, les continuités de l'histoire de cette communauté sont d'abord des continuités de ses idéaux régulateurs, et le réalisme qui informe ces idéaux fait appel à des standards de vérité et de compréhension qui sont pré-tarskiens (bien que n'étant pas nécessairement incohérent avec les thèses de Tarski). (...) Etre objectif, donc, c'est se comprendre comme faisant partie d'une communauté et comprendre son travail comme faisant partie d'un projet et d'une histoire. L'autorité de cette histoire et de ce projet dérive des biens internes à la *practice*. L'objectivité est un concept moral avant d'être un concept méthodologique, et les activités de la science naturelle s'avèrent être un type d'activité morale »²³⁰.

Deux choses sont à souligner dans ce passage. La première est le recours au concept de biens internes à une *practice* pour définir un projet d'investigation scientifique. Dans cet essai, le concept de *practice* n'est pas défini comme tel. Alasdair MacIntyre a recours à divers exemples pour l'expliquer, tel celui de la partie d'échec : un coup n'est pas une *practice*, mais la partie d'échec, dont on saisit les biens internes qui, par opposition à ses biens externes, spécifient ses règles, en est une... Le concept de *practice* est défini plus clairement dans *After Virtue*.

Le deuxième élément à souligner est un corollaire du premier. Il s'agit de la façon dont les *practices* scientifiques sont comprises comme étant celles d'une communauté engagée dans une histoire. Les projets scientifiques sont incorporés dans des *practices*, à leur tour incorporées dans le projet d'une communauté scientifique engagée dans une histoire commune. Et l'autorité de cette histoire vient des biens internes à ses *practices*. Ce qui est par conséquent décisif, c'est le *telos* de cette histoire, ses *goals*, ses objectifs,

²³⁰ MacINTYRE Alasdair, *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* dans *Morals, Science and Sociality*, H. Tristram Englehardt Jr. et Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. III, 1978, 339 p., pp. 21-39, pp. 36-7.

pour reprendre le terme utilisé dans le passage cité. Ce *telos* spécifie précisément les biens internes de ces *practices*, et assure la continuité de l'histoire de la recherche scientifique. C'est là une précision précieuse concernant l'argumentation macintyrienne en faveur du primat de l'histoire.

« Où nous nous situons en ce qui concerne la question du réalisme et comment nous écrivons l'histoire de la science sont des questions auxquelles nous devons répondre ensemble ou auxquelles nous ne devons pas répondre du tout »²³¹, est-il écrit à un moment charnière de l'essai. C'est eu égard à la continuité de l'histoire de l'enquête scientifique qu'Alasdair MacIntyre prend position pour une thèse réaliste très robuste. Pour présenter son point de vue, il se confronte à l'interprétation que fait Kuhn de l'histoire de la science et à la thèse de l'incommensurabilité de ce dernier. Celui-ci lit l'histoire de la science comme une histoire faite de discontinuité. Entre paradigmes successifs, il n'y a pas de solution de continuité. Il n'y a pas non plus de commune mesure entre les référents de ces paradigmes ni entre les normes en vigueur dans chacun d'eux : les scientifiques qui interprètent le monde à partir de deux paradigmes différents ne voient pas le même monde. D'où l'antiréalisme foncier de Kuhn. La thèse de l'incommensurabilité du philosophe des sciences concerne d'abord la signification des termes scientifiques. MacIntyre note que Kuhn, ainsi que Feyerabend, lui aussi défenseur de l'existence d'une semblable incommensurabilité entre théories scientifiques, considèrent la controverse de l'incommensurabilité comme étant avant tout sémantique. Il entend proposer une autre perspective qui, tout en ne niant pas la dimension sémantique du débat, donne à celle-ci une place secondaire et accorde le primat à l'histoire.

Si l'histoire a le primat sur la sémantique, comment dans ce cas défendre la thèse réaliste ? MacIntyre s'y prend en ayant recours au concept kantien d'idéal régulateur. Le réalisme « sera considéré comme étant ce que Kant a appelé un idéal régulateur. Qu'est-ce qu'il a régulé et qu'est-ce qu'il régule ? L'interprétation par les scientifiques de leur propre tâche »²³². Chez Kant, notons-le, même si l'idéal régulateur n'est pas une chimère, on ne peut toutefois pas lui attribuer une réalité objective. Il est plutôt un concept heuristique. Il est un principe régulateur fondant la possibilité de la perfection de certaines actions. Pour que l'argumentation macintyrienne soit pertinente, une étape

²³¹ *Ibidem*, p. 30.

²³² *Ibidem*, p. 31.

supplémentaire est donc nécessaire dans son développement car qui dit idéal régulateur compris dans le sens kantien du terme ne dit pas encore réalisme. Il faut qu'un réalisme informe cet idéal. C'est ici que MacIntyre fait intervenir – chose hautement significative pour notre recherche – la question de la vérité : le réalisme qui informe les idéaux régulateurs de l'activité scientifique fait selon lui appel à des standards pré-tarskiens de vérité et de compréhension, tout en n'étant pas pour autant contradictoires avec les thèses de Tarski.

Cette précision décisive pour l'argumentation déployée dans l'essai mérite quelques commentaires. Tarski propose une conception sémantique de la vérité. « La sémantique, pour lui, est une discipline qui (...) s'occupe de certaines relations entre les expressions d'un langage et les objets (ou « états des choses ») référés par ces expressions »²³³. Parmi les concepts de base de la sémantique, le philosophe et logicien polonais retient celui de satisfaction : « il s'avère que la façon la plus simple et la plus naturelle d'obtenir une définition exacte de la vérité inclut l'usage (...) e. a. de la notion de satisfaction »²³⁴. La satisfaction qualifie la relation qui lie les expressions aux objets : une phrase est vraie quand est satisfaite sa relation à tous ses objets, et fausse sinon. La conception sémantique de la vérité de Tarski fait partie de la famille des théories de la vérité-correspondance, la grande famille réaliste. On comprend dès lors pourquoi Alasdair MacIntyre fait référence à Tarski, et pourquoi il affirme que le réalisme qui informe les idéaux régulateurs du travail scientifique fait appel à des standards de vérité pré-tarskiens en ajoutant que ceux-ci ne doivent toutefois pas pour autant être en contradiction avec les thèses de Tarski : c'est parce qu'il veut défendre un réalisme qui donne le primat à l'histoire sur la sémantique sans disqualifier cette dernière, qui n'est pas rejetée mais demeure secondaire, qui est simplement considérée comme occupant une place « *subordinate* »²³⁵.

Pourtant, dans le cours de son essai, il ne prend pas position par rapport à Tarski mais plutôt par rapport à Hilary Putnam, autre défenseur d'une théorie à la fois sémantique et réaliste de la vérité, durant la première partie de son œuvre. Il le fait à un moment clé de son développement, quand il entame l'argumentation de sa thèse

²³³ TARSKI Alfred, *The Semantic Conception of Truth* dans *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, Michael P. Lynch (éd.), MIT Press, 2001, 802 p, pp. 331-363, p. 336.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ MACINTYRE Alasdair, *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*, op. cit., p. 31.

proprement dite. Cette autre prise de position est également très significative pour notre recherche dans la mesure où, rappelons-le, le philosophe est cité dans *A Perspective on Philosophy* comme l'auteur d'un article contenant des remarques pertinentes, *Is Semantic Possible?* publié dans la revue *Metaphilosophy*, au sujet des questions dont MacIntyre traite alors, questions qui concernent les orientations fondamentales de la philosophie. Dans *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*, la théorie de Hilary Putnam est présentée comme ceci : « le réalisme était au départ une thèse épistémologique à propos de ce que le scientifique (ou en fait quiconque) connaît quand il connaît que ceci ou cela est vrai. Il devient dans ses incarnations les plus récentes – et doit en fait être dans toute version – une thèse sémantique à propos du sens et de la référence des termes clés des théories scientifiques. Hilary Putnam, qui le traite comme une thèse sémantique, propose également de le traiter comme toute hypothèse. Nous conjecturons que l'explication la plus probable du fait que la science représente la nature comme étant composée de protons et de μ -mésons et ainsi de suite est que la nature est réellement composée de protons, de μ -mésons, et ainsi de suite »²³⁶. Dans la suite de son essai, Alasdair MacIntyre s'oppose au primat de la sémantique. Nous avons vu comment. Il dit également être opposé à la proposition particulière de Hilary Putnam, qui entend traiter le réalisme scientifique comme une hypothèse. C'est que le réalisme qui régule et anime comme un idéal l'activité de la communauté scientifique est à ses yeux un réalisme très robuste.

Qu'en est-il exactement des standards de vérité auxquels il fait appel ? Qu'y a-t-il pour lui en-deçà des thèses de Tarski ? Quels sont les liens entre ces standards de vérité et l'histoire de la recherche scientifique ? Ces questions sont au cœur de son interrogation philosophique à cette époque. Elles sont également au cœur de notre recherche. Et elles ne concernent pas que les sciences. *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* est explicite à ce sujet : l'activité scientifique est elle-même une *practice* qui relève en définitive de l'activité morale.

1.3.3.2.L'anti-empirisme d'Alasdair MacIntyre : communauté et histoire...

Pour Alasdair MacIntyre, ce n'est certainement pas l'empirisme qui mène en-deçà des thèses de Tarski. Le compte-rendu qu'il fait de l'ouvrage d'Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief*, publié dans le *British Journal of Philosophy of Science* en 1978,

²³⁶ *Ibidem*, p. 30.

témoigne de sa position résolument anti-empiriste. Ce qu'il reproche à l'empirisme, et singulièrement à celui de Gellner, c'est son manque de prise en considération de la dimension communautaire et historique de l'expérience et de son interprétation. Il considère ensuite que Hegel a été le premier à avoir fait le bon jugement au sujet de l'échec du projet épistémologique, vanté par Gellner, de fondation de la connaissance, en particulier de la connaissance scientifique, dans une épistémologie qui, à la manière cartésienne, fournirait un appareil déductif ordonné pour sa fondation. Le philosophe allemand, ajoute-t-il, a également proposé une approche alternative. Ces propos sont très instructifs quant à sa propre conception de l'enquête rationnelle :

« Les théories, les croyances, les programmes de recherche, les points de vue ne doivent en aucun cas être justifiés d'une façon absolue à la Descartes ou à la Locke, car c'est là un projet, originellement platonique, impossible. Ce qui peut être demandé toutefois, c'est qu'ils puissent recevoir une justification de la façon dont ils peuvent être justifiés vis-à-vis de leurs rivaux dans chaque contexte historique particulier dans lequel ils se présentent. Les théories, les croyances, les programmes de recherche, les points de vue de tout âge nous arrivent portant les marques de leurs défaites et de leurs victoires vécues à l'occasion de telles rencontres »²³⁷.

On retrouve donc dans ce compte-rendu des éléments substantiels de ce qui est soutenu dans *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, avec de nouvelles références qui ne sont pas faites dans l'article publié dans *The Monist* : Hegel, Locke, Platon.

1.4. Reprise

Les lignes de sens peuvent sembler à première vue partir dans des directions très différentes les unes des autres. Mais un concept les unifie toutes : celui de tradition de rationalité. Il est introduit pour la première fois dans le maître article de 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, dont l'importance est considérable pour notre recherche. Cet article reprend, synthétise et articule la réflexion antérieure d'Alasdair MacIntyre au sujet de la rationalité et de la vérité, et constitue le cadre épistémologique de ses publications ultérieures.

²³⁷ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'The Legitimation of Belief' by Ernest Gellner*, British Journal for the Philosophy of Science 29 (1978), pp. 105-110, p. 109.

Toute enquête rationnelle s'inscrit dans une tradition d'investigation. Elle progresse au sein de cette tradition. Elle connaît parfois des crises épistémologiques qui l'obligent à se remettre en question et à élaborer de nouvelles narrations. Son histoire est donc dramatique. En progressant ainsi, elle grandit en rationalité et en vérité. Mais elle ne peut jamais prétendre à la perfection. Tout ce qu'elle peut dire, c'est que la rationalité et la vérité qu'elle propose sont celles qui sont les meilleures jusqu'ici, en admettant toujours qu'un progrès est possible et que même les critères qui sont les siens peuvent être remis en question. Un double écueil est ainsi évité : celui du dogmatisme de type cartésien et celui du scepticisme relativiste.

On comprend dès lors l'importance de la problématique de l'imprédictibilité, plus d'une fois abordée par Alasdair MacIntyre à la fin des années 1970. L'avenir est imprévisible. Sans cela, comment une telle conception de la recherche rationnelle pourrait-elle être envisageable ?

Des applications de la théorie proposée dans le maître article de 1977 sont discernables dans différents domaines.

L'éthique et la morale sont en pleine crise. Il faut redécouvrir le lien qu'elles entretiennent avec les autres disciplines, et notamment avec la métaphysique. Il s'agit également de prendre davantage la mesure de l'importance du rôle du contexte social et historique dans la problématique morale. La connexion entre contexte et rationalité elle-même est insécable. A cet égard, l'histoire des idées apparaît comme étant la reine des sciences.

Dans *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*, le philosophe focalise son attention sur la recherche scientifique, qui est selon lui une *practice* qui relève en définitive de l'activité morale. S'interrogeant sur son objectivité, il considère qu'elle est mue par un idéal régulateur – concept repris à Kant – informé par un réalisme qui présuppose des standards pré-tarskiens de vérité. La sémantique, même si elle n'est pas rejetée, est mise au second rang et laisse la place à un réalisme où l'histoire a le primat. Il faut donc aller en-deçà de la conception sémantique de la vérité de Tarski, sans pour autant forcément considérer celle-ci comme contradictoire avec le réalisme présupposé

par l'activité de la communauté scientifique. Le réalisme sémantique de Hilary Putnam ne convient pas lui non plus. Il s'agit donc d'un réalisme très robuste.

Que trouve-t-on en-deçà des thèses de Tarski ? On ne trouve pas l'empirisme en tout cas. Cette doctrine pêche par un manque de prise en considération du caractère historique et communautaire de la recherche scientifique, comme Hegel le fait remarquer à juste titre. Le projet de fondation de la connaissance, en particulier de la connaissance scientifique, dans une épistémologie qui, à la manière cartésienne, fournirait un appareil déductif ordonné pour sa fondation est voué à l'échec.

2. Dans *After Virtue*

Nous l'avons déjà dit : il n'y a pas de traitement de la rationalité et de vérité comme telles dans *After Virtue*. L'étude de 1981 est plutôt une mise en œuvre du cadre épistémologique donné dans *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* dans le champ de la philosophie morale. Il nous faut donc être attentif à son argumentation générale.

A l'occasion d'un symposium tenu sur son œuvre maîtresse en 1984 dans la revue *Analyse und Kritik*, Alasdair MacIntyre donne un résumé du propos de son ouvrage²³⁸. L'étude, explique-t-il, comprend un ensemble d'affirmations qui sont présupposées par les conclusions négatives et non systématiques de ses publications antérieures, dont il perçoit maintenant les inadéquations. Il distingue sept « *claims* », qui synthétisent l'ensemble de son argumentation.

Le premier est le constat que l'ordre social et culturel dans lequel nous vivons nous plonge dans des débats moraux sans issue. Il ne semble pas exister de moyen rationnel de parvenir à un accord moral dans notre culture. Cela est dû au fait que les mots mêmes que nous employons en morale, les concepts que nous utilisons sont détachés des contextes dans lesquels ils furent élaborés, et ne véhiculent plus que l'expression d'attitudes et de sentiments : nous sommes dans une société émotiviste.

²³⁸ Cfr MacINTYRE Alasdair, *The Claims of After Virtue*, *Analyse & Kritik* 6 (1984), pp. 3-7. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 69-72.

Le deuxième est le diagnostic posé sur cette dérive morale. Ce qui a provoqué la chute, c'est l'échec du projet des Lumières. Les différents penseurs des Lumières (Hume, Bentham, Diderot, Kant) ont tenté d'élaborer des morales de types plus séculiers. Mais ce fut un désastre. Elles sont rentrées en conflit les unes avec les autres, chacune revendiquant le titre de rationnelle. Le débat est devenu sans solution et insoluble.

Le troisième est la fausseté de certains concepts moraux, tels celui des droits de l'homme ou celui de l'utilité et du bien-être. Ils ont hérité de leurs ancêtres philosophiques une apparence de détermination et de justification rationnelles qu'ils n'ont pas. Ils sont donc des fictions utiles. Le prestige contemporain du management efficace est lui aussi une fiction morale. Il semble jouir de l'autorité de lois scientifiques. Mais ces lois, tellement enseignées par les penseurs des Lumières, n'existent pas : il y a toujours de l'imprévisible. Weber l'a bien compris, en révélant à quel point nombre de réalités modernes bureaucratiques reposent au fond sur de la déception. Le prestige du management efficace est plutôt un signe du respect social accordé par la modernité à la manipulation entre individus qui règne dans toute culture émotiviste.

Le quatrième est l'alternative : Nietzsche ou Aristote. Nietzsche est celui qui a compris le mieux que le projet des Lumières a échoué et que la morale contemporaine est devenue un ensemble de faux-semblants. Son analyse est pertinente. Et la véritable question qui se pose est la suivante : Nietzsche ou Aristote ? Telles sont les deux seules possibilités en philosophie morale contemporaine.

Le cinquième est une analyse des vertus. Retraçant durant cinq chapitres une histoire de la conception des vertus depuis la Grèce antique de Homère jusqu'à l'Europe médiévale, MacIntyre entend d'une part mettre au défi et contester la méthode généalogique de Nietzsche, et d'autre part identifier les concepts fondamentaux qui définissent les vertus. Il distingue trois étapes dans l'élaboration d'une conception adéquate des vertus.

- (1) « Les vertus sont tout d'abord ces qualités sans lesquelles les êtres humains ne peuvent réaliser les biens internes aux *practices* »²³⁹, *practices* dont il rappelle la définition qu'il donne dans *After Virtue* : « par 'pratique' (*practice*), j'entends

²³⁹ MacINTYRE Alasdair, *The Claims of 'After Virtue'*, art. cit., p. 5.

désormais 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 »²⁴⁰.

- (2) Les vertus doivent également être comprises comme des qualités requises pour l'accomplissement des biens qui donnent aux vies humaines individuelles leur *telos*. Et « la forme unifiée de la vie humaine individuelle, sans laquelle de telles vies ne pourraient avoir un *telos*, dérive de sa possession d'un certain genre de structure narrative »²⁴¹.
- (3) Les structures des vies humaines individuelles ne sont possibles que parce que ces vies sont enchâssées dans des traditions sociales. Les vertus sont donc également à comprendre en termes de « qualités requises pour maintenir en ordre des traditions sociales en cours »²⁴².

Le sixième est de nouveau une lecture de l'histoire européenne. Ce qui a provoqué le rejet de l'éthique et de la politique aristotéliennes aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, c'est un échec à maintenir la tradition des vertus en cours. S'en est suivi, durant la période où le projet des Lumières devait encore s'effondrer, une remise en valeur d'une certaine conception stoïcienne de la vertu (cette fois-ci au singulier), notamment chez Kant. Aujourd'hui, nous vivons après la vertu, dans un monde où ni les vertus ni la vertu ne peuvent plus jouer un rôle essentiel dans la culture morale, et où les discussions morales sont sans issue, en philosophie comme dans la vie.

Le septième est une revendication de supériorité de l'aristotélisme par rapport à la philosophie de Nietzsche. Bien que la chute de la tradition aristotélienne soit compréhensible historiquement, il n'a jamais été montré qu'elle était justifiée. La critique victorieuse de Nietzsche contre Kant et l'utilitarisme n'atteint pas Aristote. Celui-ci a raison contre Nietzsche. Et la nature et la condition morale de la modernité ne peuvent se comprendre qu'à partir d'une histoire de la pratique et de la théorie morales écrite d'un point de vue aristotélien.

²⁴⁰ *Ibidem* et MacINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit., p. 183.

²⁴¹ MacINTYRE Alasdair, *The Claims of 'After Virtue'*, art. cit., p. 6.

²⁴² *Ibidem*.

Dans cette argumentation, il faut souligner l'importance décisive de l'histoire et de son interprétation. Alasdair MacIntyre cherche à partir de ce qui émerge dans l'histoire une sage conception de la morale, dans la droite ligne de ce qu'il dit vouloir faire dans ses *Notes from Moral Wilderness* de 1958/9. Il est très attentif aux crises épistémologiques qu'a connues l'histoire de la philosophie morale occidentale et pose sur elle un jugement : nous sommes passés d'une morale des vertus à une morale de la vertu et enfin à une morale sans vertu. Nietzsche l'a bien compris. Mais Aristote, contrairement aux penseurs des Lumières, résiste à ces crises épistémologiques. Il est jugé supérieur au philosophe allemand. Et sa pensée donne le point de vue à partir duquel il est possible de comprendre au mieux l'histoire narrée dans l'étude. Par une telle argumentation, Alasdair MacIntyre met en œuvre le programme épistémologique donné dans son maître article publié dans *The Monist* en 1977.

De la vérité, il n'est pas disserté dans l'étude de 1981. Mais une réflexion faite au cours d'un chapitre fondamental de l'œuvre, consacré aux rapports entre les vertus, l'unité d'une vie et le concept de tradition, l'éclaire d'une manière très lumineuse. Elle explique peut-être tout ce que nous avons relevé jusqu'ici dans notre partie heuristique : « l'homme est dans ses actions et sa *practice*, ainsi que dans ses fictions, essentiellement un animal conteur d'histoire. Il n'est pas essentiellement, mais devient à travers son histoire, un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité »²⁴³.

C'est donc parce que l'homme est homme que pour lui la vérité se découvre et se dit tout historiquement, tout narrativement, avec une finitude propre à son humanité. C'est sans doute là le fondement de la pensée d'Alasdair MacIntyre au sujet de la vérité à cette époque. Et cette thèse éclaire d'une lumière décisive toute l'évolution de sa pensée que nous avons tâché de retracer jusqu'ici.

3. De *After Virtue* à *Whose Justice? Which Rationality?*

3.1. La théorie de la vérité de J. M. E. McTaggart : une question posée à l'idéalisme

²⁴³ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue*, 1981¹, op. cit., p. 201.

En juillet 1981, le philosophe publie dans la revue *Ethics* un compte-rendu de *Truth, Love and Immortality: an Introduction to McTaggart's Philosophy* de Peter Geach. Il y rencontre directement le débat qui oppose deux grandes familles de théories de la vérité : celles de la vérité-correspondance et de la vérité-cohérence. La position de J. M. E. McTaggart, note-t-il, est originale à cet égard puisque la philosophe est hégélienne, donc idéaliste, et fait néanmoins allégeance à une théorie de la vérité-correspondance. Pour lui, il y a là une question posée à l'idéalisme : « un aspect sur lequel Geach ne s'étend pas est l'allégeance de McTaggart à une théorie de la vérité-correspondance, une allégeance qui montre combien est discutable la croyance que les idéalistes sont nécessairement conduits à quelque version de la théorie de la vérité-cohérence »²⁴⁴.

On peut probablement voir là le signe d'une distance par rapport à la théorie de la vérité-cohérence, dans la mesure où l'on sait également par ailleurs à quel point Alasdair MacIntyre refuse tout idéalisme de mauvais aloi. Son souci de réalisme est certain et constant. Il empreint de part en part sa théorie de la rationalité des traditions, qui se développe entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?*, où elle est exposée de manière systématique. C'est massivement au sein de cette théorie que sa conception de la vérité s'élabore à cette époque.

3.2. Développement de la théorie de la rationalité des traditions

3.2.1. Une opposition à Richard Rorty et à l'histoire généalogique

Un premier trait à relever dans le développement de la théorie macintyrienne de la rationalité des traditions est la distance prise par rapport à la philosophie de Richard Rorty. Cette opposition est exprimée plus d'une fois de 1981 à 1987. Cette récurrence a quelque chose d'étonnant dans la mesure où le philosophe américain n'intervient pas du tout dans le chapitre de *Whose Justice? Which Rationality?* consacré à la rationalité des traditions. Elle est due selon toute vraisemblance à l'impact considérable qu'a eu la lecture de *Philosophy and the Mirror of Nature* sur MacIntyre au début des années 1980.

²⁴⁴ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'Truth, Love and Immortality: an Introduction to McTaggart's Philosophy' by Peter Geach*, *Ethics* 91 (1980-1981), pp. 667-668, p. 667.

L'opposition à Rorty est exprimée pour la première fois le 25 avril 1981 à l'occasion d'une communication faite à un symposium sur *Philosophy in America To-Day*, article de Rorty, lors d'une rencontre de l'association philosophique américaine à Milwaukee, communication publiée dans *Analyse & Kritik* en 1982 sous le titre *Philosophy and its History*. A cette époque, rappelons-le, Rorty prend ses distances par rapport à la philosophie analytique, dont il a été un héraut, pour renouer de façon plus étroite avec le courant pragmatiste. Dans sa communication, Alasdair MacIntyre s'attaque à la façon dont le philosophe américain lit l'histoire de la philosophie analytique dans *Philosophy in America To-Day* ainsi que dans *Philosophy and the Mirror of Nature* : en remontant non pas, comme Rorty, à l'effondrement de l'empirisme logique mais plus haut, au moment du schisme entre la philosophie et les autres disciplines aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, on explique de manière plus satisfaisante l'état actuel de la philosophie et, par voie de conséquence, de la philosophie analytique. A cette occasion, MacIntyre s'inscrit résolument en faux contre la façon dont Rorty écrit l'histoire de la philosophie :

« Au niveau qui est peut-être le plus fondamental, je peux formuler le désaccord qui existe entre Rorty et moi-même de la manière suivante. Son rejet de standards 'objectifs' ou 'rationnels' se dégage de la rédaction de l'«histoire généalogique», comme c'est le cas pour tous les rejets les plus convaincants de ce type – tel celui de Nietzsche par exemple. Mais immédiatement surgit la question suivante : a-t-il écrit une histoire qui est effectivement vraie ? Et examiner cette question, c'est ainsi que je voudrais procéder dans mon argumentation, c'est découvrir que la pratique de l'écriture de l'histoire vraie requiert des références implicites ou explicites à des standards d'objectivité et de rationalité précisément du type de ceux que l'histoire généalogique initiale était conçue pour discréditer »²⁴⁵.

L'absence de standards d'objectivité et de rationalité reprochée à Rorty, dont la lecture de l'histoire de la philosophie est empreinte, est le propre d'une histoire généalogique semblable à celle écrite par Nietzsche. C'est là un premier garde-fou important dans l'élaboration de la théorie macintyrienne de la rationalité des traditions. Aux yeux d'Alasdair MacIntyre en effet, les différentes théories philosophiques s'évaluent précisément par leur histoire en sachant que certaines s'avèrent être, au cours de cette histoire, véritablement meilleures que d'autres jusqu'ici. Il est donc fallacieux de

²⁴⁵ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy and its History*, *Analyse & Kritik* 4 (1982), pp. 102-113, p. 109. D'abord présenté au symposium consacré à *Philosophy in America To-Day* aux rencontres de la Western Division of the American Philosophical Association à Milwaukee, le 25 avril 1981.

lire l'histoire des théories philosophiques d'une manière purement généalogique en rejetant tout standard de rationalité et d'objectivité.

Les conclusions auxquelles aboutit Rorty sont qualifiées – chose très significative – de déflationnistes par le concepteur de la rationalité des traditions dans un article publié en 1982 dans la revue *Soundings* et intitulé *Philosophy, the 'Other' Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty*²⁴⁶, article où il reprend presque mot pour mot les propos qu'il a tenus le 25 avril 1981. Et le 27 mars 1987, lors d'une rencontre régionale de l'association philosophique américaine, il pose encore sur Rorty et sa conception de la philosophie contemporaine un jugement comparable à celui de 1981/2. A ses yeux, pour Rorty, « la philosophie doit maintenant devenir un art du spectacle, dans lequel le vrai et le faux sont remplacés par le perspicace et le ridicule, l'argument par la satire, la parodie et l'aphorisme, et ce que Rorty appelle 'philosophie édifiante' consiste en ceci : 'maintenir la conversation...' »²⁴⁷ : il cite *Philosophy and the Mirror of Nature*. MacIntyre taxe la vision rortyenne de la philosophie d'esthétisme. La méthode généalogique en histoire de la philosophie encourage évidemment une telle vision, à laquelle il s'oppose également.

3.2.2. La postface à la seconde édition de *After Virtue* : un historicisme radical

Les différentes critiques adressées à l'étude maîtresse de 1981 ont amené Alasdair MacIntyre à publier en 1984 une seconde édition revue et corrigée de son œuvre, augmentée d'une postface où il donne quelques réponses à certains reproches qui lui ont été faits²⁴⁸. La première section de cette postface traite du rapport entre la philosophie et l'histoire. Il y réexplique, en répondant à Frankena, la façon historiciste dont il conçoit la philosophie, qui trouve des pairs dans les pensées de Vico, de Hegel ou encore de Collingwood et est à l'opposé de la philosophie analytique : toute théorie, telles les théories scientifiques et morales, est incarnée dans un contexte historique et montre sa

²⁴⁶ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Philosophy, the 'Other' Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty*, *Soundings* 65 (1982), pp. 127-145, p. 128.

²⁴⁷ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy: Past Conflict and Future Direction*, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, suppl. vol., 61 (1987), pp. 81-7, pp. 85-6.

²⁴⁸ Cette postface a fait l'objet d'une réédition en 1987 : MacINTYRE Alasdair, *The Relationship of Philosophy to History: Postscript to the Second Edition of After Virtue* dans *After Philosophy: End or Transformation*, Kenneth Baynes, James Bohman et Thomas McCarthy (éds.), MIT Press, 1987, XI et 488 p., pp. 412-422.

supériorité en sortant victorieuse des épreuves rencontrées au cours de son histoire. Cela est vrai aussi pour la théorie de la théorie, si l'on peut s'exprimer ainsi. Son historicisme est radical : il concerne également la métathéorie qui sous-tend sa thèse. Sinon, il existerait un point de vue anhistorique d'où l'on pourrait juger de la supériorité d'une théorie par rapport à une autre, et l'argumentation serait contradictoire :

« Mais, pourrait-on répliquer, si nous écrivons le type d'histoire philosophique que j'ai tenté dans ce livre, en chroniquant les échecs d'une théorie et les victoires de l'autre du point de vue de la supériorité rationnelle, nous autres chroniqueurs introduisons dans cette histoire des normes qui permettent de juger de cette supériorité. Ces normes exigent elles-mêmes une justification rationnelle qui, *elle*, ne peut être fournie par une histoire qui ne peut être écrite qu'après avoir justifié ces normes. L'historicité fait donc secrètement appel à des normes non historiques, qui nécessiteraient une justification transcendantale ou analytique du type que j'ai rejeté précédemment. Cette objection n'est pas valide. Quand nous décidons de la supériorité d'une théorie, notre situation est la même vis-à-vis des théories scientifiques ou des morales-et-des-philosophies-morales. Nous n'aspirons pas à une théorie parfaite que tout être rationnel devrait admettre parce qu'elle serait (presque) invulnérable aux objections, mais plutôt à la meilleure théorie apparue historiquement jusqu'à présent dans sa catégorie. Nous ne voulons donc fournir que la meilleure théorie apparue jusqu'à présent sur le type de théorie auquel doit appartenir la meilleure théorie apparue jusqu'à présent : ni plus, ni moins »²⁴⁹.

3.2.3. *L'incommensurabilité*

L'historicisme radical d'Alasdair MacIntyre l'amène inmanquablement à rencontrer la problématique de la comparaison entre différentes théories et, par voie de conséquence, de l'incommensurabilité qui peut exister entre elles. Quels rapports entretiennent entre elles les théories divergentes et rivales ? Cette question est fondamentale pour sa théorie de la rationalité des traditions. Il l'a déjà abordée dans son maître article de 1977. Il en traite à différentes reprises entre 1981 et 1987. Sa position évite deux écueils contraires : l'écueil d'une fausse synthèse et celui d'une discontinuité complète entre traditions d'investigation. On retrouve ici une volonté parente de celle qui, dès 1958/9, a suscité chez lui la recherche d'une troisième voie dans ce qui émerge dans l'histoire.

3.2.3.1. L'écueil d'une fausse synthèse

²⁴⁹ MacINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit., pp. 262-263.

En 1983, il publie dans la revue *Soundings* un article intitulé *Bernstein's Distorting Mirrors: a Rejoinder*. Il y critique la façon dont Richard Bernstein envisage l'histoire de la philosophie et les conflits qui s'y vivent. Pour Bernstein, ceux-ci peuvent être résolus en ayant recours à une synthèse de type « *both/and* », « les deux/et » : deux positions rivales sont assumées et synthétisées au sein d'un ensemble nouveau. Pour MacIntyre, une telle synthèse ne rend pas compte de la véritable incommensurabilité qui existe entre théories rivales. Les conflits qui les opposent se résolvent plutôt par la victoire exclusive de la meilleure théorie, et alors, « le 'ou bien/ou bien' du conflit doit être remplacé par le 'les deux/et' de la synthèse »²⁵⁰. Comment se résolvent-ils ? « La marque d'une théorie rationnellement supérieure est (...) qu'elle fournit les ressources pour écrire une histoire plus adéquate à la fois de ses rivales et d'elle-même que l'histoire que ces rivales peuvent offrir »²⁵¹. C'est le critère qui inspire la méthode narrative mise en œuvre dans *After Virtue* ainsi que dans *Whose Justice? Which Rationality?* et encore, d'une certaine manière, dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. En 1983, notons-le, il a une fois de plus recours à cette méthode quand il répond²⁵² à la critique adressée à son étude de 1981 par Wartofsky.

3.2.3.2. L'écueil d'une discontinuité complète et le partage d'une *Weltanschauung*

En 1984 sort un autre essai très intéressant pour notre propos, *The Relationship of Philosophy to its Past*, contribution à l'ouvrage collectif *Philosophy in History* édité par J. B. Schneewind, Quentin Skinner et Richard Rorty, ouvrage constitué de lectures données dans le cadre d'une série de conférences organisées en 1982-3 à la John Hopkins University. Alasdair MacIntyre y défend de nouveau la thèse selon laquelle l'histoire de la philosophie est souveraine sur la philosophie elle-même : d'une manière semblable à la façon dont doivent être évalués les succès de la science, « les réussites de la philosophie doivent en définitive être évalués au regard des réussites de l'histoire de la

²⁵⁰ MacINTYRE Alasdair, *Bernstein's Distorting Mirrors: a Rejoinder*, *Soundings* 67 (1984), pp. 30-41, p. 32.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Cf. MacINTYRE Alasdair, *After Virtue and Marxism: a Reply to Wartofsky*, *Inquiry* 27 (1984), pp. 251-254. Précédé de *Virtue Lost or Understanding MacIntyre* de M. W. Wartofsky : pp. 235-250.

philosophie »²⁵³, et à cet égard, Vico, Hegel et Collingwood ont vu juste pour une large part. Il argumente son propos en traitant notamment de la question de l'incommensurabilité, et il précise à ce sujet un aspect fondamental de sa compréhension des conflits entre théories rivales et, partant, de sa conception de la rationalité des traditions. Pour que la victoire d'une théorie soit possible, une certaine communauté de sens est nécessaire. Il faut qu'existe un stock de sens et de références communs « fournis au niveau d'une *Weltanschauung* qui rend possible pour les adhérents de corps de théorie rivaux incommensurables de se reconnaître eux-mêmes comme évoluant vers ce qui peut être spécifié à ce niveau comme étant les mêmes objectifs »²⁵⁴. Il en va également ainsi pour la philosophie elle-même : « même les conflits philosophiques les plus radicaux se produisent à l'intérieur du contexte de continuités non dissemblables. La vérité philosophique, et c'est une vérité, que tout ne peut pas être mis en question simultanément, est pertinente »²⁵⁵.

3.2.4. *Relativisme, remise en question et volonté de puissance*

La problématique de l'incommensurabilité et celle du relativisme sont intimement liées. Et, somme toute, beaucoup des recherches macintyriennes ont d'une manière ou d'une autre pour dessein d'éviter l'impasse relativiste, menaçante aujourd'hui. En 1985, il publie à cet égard un article remarquable intitulé *Relativism, Power and Philosophy*²⁵⁶.

3.2.4.1. Relativisme et falsification

²⁵³ MacINTYRE Alasdair, *The Relationship of Philosophy to its Past* dans *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind et Quentin Skinner (éds.), coll. « Ideas in Context », Cambridge University Press, 1984, XII et 403 p., pp. 31-48, p. 47.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 43.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 46. Notons ici qu'Alasdair MacIntyre précise dans une contribution à l'ouvrage *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology* édité par H. Tristram Engelhardt Jr. et Arthur L. Caplan en 1987 aux Cambridge University Press, contribution intitulée *Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements* (X et 639 p., pp. 295-311), que la résolution d'un conflit entre théories scientifiques rivales peut nécessiter un discernement philosophique sans lequel l'incommensurabilité entre ces théories serait insurmontable : ainsi en va-t-il pour le conflit qui existe entre la psychanalyse de Freud et le béhaviorisme de Skinner.

²⁵⁶ MacINTYRE Alasdair, *Relativism, Power and Philosophy*, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1985), pp. 5-22. Reproduit dans *After Philosophy: End or Transformation*, op. cit., pp. 385-411.

Il s'y interroge sur le relativisme, sur la part de vérité qu'il recèle et la façon dont on peut sortir de son impasse. Il entend pour ce faire s'inspirer des acquis de Platon et de Hegel. Le premier réfute la thèse relativiste de Protagoras dans le *Théétète*, où il distingue clairement entre 'ce qui est vrai' et 'ce qui semble vrai pour telle ou telle personne'. Cette réfutation est à l'origine même de la définition classique de la vérité-correspondance. Le second, contre Kant, rejette la distinction dualiste entre schème et monde ou schème et contenu – qui pose d'un côté un schème conceptuel et de l'autre un monde ou un contenu entièrement préconceptuels –, tout en donnant une forme canonique à l'idée de schème conceptuel et à la thèse de l'existence de schèmes conceptuels incompatibles. Il est précédé en cela par Vico et suivi par Collingwood.

Dans son introduction, en regard de Platon, MacIntyre critique Rorty, qui tâche de rendre crédible la thèse selon laquelle 'est vrai' ne dit rien d'autre que 'semble vrai pour telle ou telle personne, à savoir nous' tout en affirmant par ailleurs que l'on pourrait opposer aux relativistes contemporains quelque variante de l'argument du *Théétète* contre Protagoras, qu'il attribue à Socrate. En regard de Hegel, il critique Davidson, qui en arrive à rejeter l'idée même de schème conceptuel après avoir répété la substance de la démonstration faite par le philosophe allemand de l'illégitimité de tout dualisme séparant schèmes conceptuels d'une part et monde d'autre part : c'est après tout Hegel qui a donné sa forme canonique aux idées de schèmes conceptuels et de schèmes conceptuels incompatibles sans pour autant violer son propre interdit concernant le dualisme illégitime de la distinction entre schème et monde. Cette double prise de distance préliminaire doit être relevée dans la mesure où ces deux auteurs contemporains sont fort importants dans les publications où se dégage la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre.

La première partie du développement mené dans l'essai consiste en la description d'une situation-frontière. Coexistent deux communautés parlant deux langues naturelles prémodernes, différentes et rivales, pour une bonne part intraduisibles l'une dans l'autre. Quel choix doit faire un locuteur imaginaire parlant chacune d'elles ? Ce choix ne porte pas seulement sur les langues, mais également sur des ensembles de croyances structurés de telle manière que chacun d'eux « a à l'intérieur de lui ses propres standards de vérité et de justification »²⁵⁷. Plus encore, « ce choix doit être fait avec uniquement les ressources

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 393-4.

linguistiques et conceptuelles offertes par les deux langues en question »²⁵⁸. Aucun recours à quelque standard neutre de justification rationnelle n'est possible pour motiver le choix d'un ensemble de croyances plutôt que de l'autre. Pour autant, « la proscription par Hegel de tout appel à une réalité extralinguistique n'est pas enfreinte. Chaque communauté, utilisant son propre critère de *similitude* et de *différence*, reconnaît que c'est à propos d'un seul et même sujet qu'elles avancent leur prétention. L'incommensurabilité et l'incompatibilité ne sont pas incompatibles »²⁵⁹. Une telle situation amène notre locuteur bilingue imaginaire au relativisme. Pour lui, 'est vrai' revient à signifier 'semble vrai pour cette communauté particulière', pour reprendre les termes de Platon.

Comment sortir de cette situation fâcheuse ? Une solution envisagée est l'acquisition d'une troisième langue naturelle suffisamment neutre que pour offrir un standard de justification rationnelle à la lumière duquel les particularités des systèmes de croyance rivaux pourraient être évaluées. Une langue moderne comme le français ou l'anglais du XXI^{ème} siècle pourrait sembler à première vue faire l'affaire. Mais c'est là une conclusion hâtive. Les cultures des langues modernes n'offrent pas de standard de justification rationnelle satisfaisant. Plus encore, « la justification rationnelle à l'intérieur du contexte de telles cultures devient un concept essentiellement contesté »²⁶⁰, et pour cause. Les points de vue à partir desquels on y élabore des justifications rationnelles sont multiples et irréconciliables, de même que les types de croyances pour lesquels ces justifications sont élaborées. Ainsi, par exemple, en philosophie, « les fondationnalistes font la guerre avec les cohérentistes et ces deux groupes avec les sceptiques et les perspectivistes, tandis que les conceptions de la vérité où celle-ci est définie en termes d'adéquation empirique sont aux prises avec une variété de réalismes mutuellement incompatibles, et ces deux perspectives se situent contre la conception de la vérité comprise comme dévoilement »²⁶¹. La possession d'une langue de la modernité ne libérerait donc pas notre locuteur imaginaire du relativisme.

Comment dès lors sortir de l'impasse ? Alasdair MacIntyre fait appel pour y arriver à un concept récurrent dans son œuvre et ce dès la première partie de son histoire intellectuelle : celui de falsification. Le terme n'y est pas, mais l'idée est bien celle-là :

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 394.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 402.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. 402-3.

« La rationalité, comprise à l'intérieur de quelque tradition particulière avec son propre schème conceptuel et sa propre problématique, comme elle l'a toujours été et le sera toujours, requiert néanmoins *en tant que* rationalité une reconnaissance que les inadéquations rationnelles de cette tradition de son propre point de vue – et toute tradition doit du point de vue de sa propre problématique se voir elle-même comme inadéquate dans une certaine mesure – puisse à tout moment être convaincue d'être telle que, peut-être, seules les ressources fournies par quelque tradition très étrangère (...) nous rendront capable d'identifier et de comprendre les limites de nos propres traditions, et cette clause peut requérir que nous transférons notre allégeance à cette tradition jusqu'ici étrangère »²⁶².

3.2.4.2. La vérité comme volonté de puissance : contre Foucault et consorts

En l'absence de tout standard de justification rationnelle permettant de trancher en faveur d'une position plutôt que d'une autre, explique le philosophe après avoir présenté la situation-frontière qui campe sa problématique, la loi du plus fort est la seule loi qui ait cours : « les relations humaines sont forcément faites de volonté et de puissance non arbitrées par la rationalité »²⁶³. La vérité devient elle-même une arme dans la lutte pour le pouvoir et un instrument très efficace aux mains de ceux qui le possèdent. Et elle n'est que cela. Platon l'a bien compris, « l'argument contre le tyran et l'argument contre des prédicats de vérité et de justification relativisés requièrent les mêmes prémisses »²⁶⁴. Ceci serait nié par les antiplatonistes post-nietzschéens, mais à tort aux yeux d'Alasdair MacIntyre, qui s'oppose à cet égard à la thèse de Michel Foucault, le philosophe qui selon lui a peut-être le mieux pensé la recherche de standards impersonnels de vérité et de justification rationnelle en termes de volonté de puissance, au point de pouvoir « écrire au sujet de la politique de la vérité et de l'économie politique de la vérité d'une manière telle que tous les appels à la vérité et à la justification rationnelle sont considérés comme étant eux-mêmes des formes particularistes de pouvoir inextricablement associées à d'autres formes d'imposition et de contrainte. Mais Foucault, poursuit MacIntyre, ne peut pas articuler cette vue, que ce soit de manière générale ou dans ses études institutionnelles

²⁶² *Ibidem*, p. 408. Ou encore, comme Alasdair MacIntyre l'écrit dans une autre publication de 1985, *How Psychology Makes itself True - or False*, contribution au volumineux ouvrage collectif intitulé *A Century of Psychology as Science* édité par Sigmund Koch et David E. Leary (McGraw-Hill, 1985, XI et 990 p., pp. 897-903) : « What I am suggesting is that rationality is a virtue – soulignons le terme – that is only at home within the context of a certain kind of social practice, one within which procedures are available not only for the systematic criticism and improvement of both ends and means, but also for the reevaluation of beliefs and procedures, at appropriate times, including the procedures of rationality itself » (p. 902).

²⁶³ *Ibidem*, p. 396.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 397.

détaillées, sans présuppose une thèse de l'incommensurabilité radicale, une thèse qui, en fait, semble émerger comme une conclusion de ses études uniquement parce qu'elle *était* présupposée dès le début. Et cette thèse a droit à notre assentiment si et seulement si la version du relativisme que j'ai décrite a le dernier mot »²⁶⁵.

Mais cette version du relativisme, celle étudiée dans la première partie de l'essai, n'a pas le dernier mot. Nous connaissons l'issue proposée pour sortir de son impasse, où l'on resterait emprisonné dans une lutte de force sans règles autres que celles de la force elles-mêmes. Il s'agit d'admettre que la rationalité en tant que telle, qui doit toujours être comprise comme inscrite dans une tradition particulière ayant ses propres schèmes conceptuels et ses propres problématiques, requiert une ouverture permanente à la remise en question et à l'acceptation que face à certains problèmes, d'autres traditions d'investigation rationnelle puissent être meilleures que celle dans laquelle nous sommes engagés. Après avoir présenté cette issue permettant de sauver la distinction platonicienne entre 'ce qui est vrai' et 'ce qui semble vrai pour telle ou telle personne' tout en honorant la part de vérité qui existe dans le relativisme, le philosophe conclut son essai en montrant le lien qui existe entre cette issue et l'impasse de la volonté de puissance, dont le lit est fait notamment par les Lumières :

« C'est du point de vue d'une rationalité ainsi décrite, c'est-à-dire du point de vue d'une tradition incorporant une telle conception de la rationalité, qu'une réponse peut être donnée à ces théories post-nietzschéennes selon lesquelles un argument, une enquête et une pratique rationnels expriment toujours un intérêt de pouvoir et sont en fait les masques portés par une volonté de puissance. Et à cet égard il y a une différence cruciale entre la rationalité ainsi comprise et la rationalité caractéristique des Lumières et de ses héritiers. Même depuis les Lumières, notre culture a été beaucoup trop hospitalière à la croyance manifestement tout à fait auto-intéressée selon laquelle si nous réussissons à découvrir la rationalité de cultures et traditions autres et étrangères, en rendant leur comportement intelligible et en comprenant leurs langages, ce que nous découvrirons aussi, c'est que pour l'essentiel elles sont exactement comme nous. Beaucoup trop dans l'antirelativisme récent et contemporain continue d'exprimer le point de vue des Lumières et ce faisant rend plus plausible qu'elles ne doivent l'être ces théories qui identifient toute forme de rationalité avec quelque forme de pouvoir ennemi. Ce qui peut libérer la rationalité de cette identification est précisément une reconnaissance, seulement possible de l'intérieur d'un certain type de tradition, que la rationalité requiert de notre part le fait d'être prêt à accepter, et en fait à faire bon accueil à une possible défaite future des formes de théorie et de pratique sur base desquelles elle a été incorporée à l'intérieur de notre propre tradition, eu égard à une tradition de

²⁶⁵ *Ibidem.*

pensée et de pratique autre et peut-être même jusqu'ici largement inintelligible, et c'est là une reconnaissance dont les traditions dont nous héritons ont été trop rarement capables »²⁶⁶.

3.2.5. *Applications et précisions en philosophie morale*

3.2.5.1. L'impasse néopositiviste : fidélité à un fil rouge

Nous avons vu à quel point l'influence du néopositivisme est importante dans la première période de l'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre. Les thèses d'A. J. Ayer ont eu un impact considérable sur le développement de la pensée de l'étudiant de Manchester, du jeune professeur et du professeur confirmé. Dans sa contribution introductive à l'ouvrage collectif *Changing Perspectives in Moral Philosophy* qu'il édite en 1983 avec Stanley Hauerwas, intitulée *Moral Philosophy: what next?*, il met une fois encore les thèses néopositivistes très en évidence. Elles ont selon lui une grande importance dans l'histoire de la philosophie anglo-saxonne contemporaine. Et la perspective dominante en philosophie morale jusqu'il y a peu semble à ses yeux avoir été largement influencée par les thèses d'A. J. Ayer et consorts. En témoigne très vraisemblablement le fait que le premier trait qu'il discerne dans cette philosophie morale – trait dénoncé par des articles du livre qu'il coédite – est le contraste trompeur que certains établissent entre jugements factuels et jugements moraux. Comment ne pas voir ici une référence implicite à *Language, Truth and Logic* ? :

« Quelles sont donc les distorsions cruciales de la réalité morale que cette perspective [la perspective dominante en philosophie morale jusque récemment] encourage ? La première est une forme hautement trompeuse de contraste entre le réel du jugement moral et le réel du jugement factuel, et de manière correspondante entre les activités impliquées dans le fait de faire et de répondre à des jugements moraux, d'une part, et les activités impliquées dans le fait de faire et de répondre à des jugements de perception et à des jugements scientifiques [, de l'autre]. Dans ses formes les plus élémentaires, ce contraste constitue une simple conséquence de l'opinion selon laquelle les jugements moraux, qu'ils soient portés sur des situations particulières ou qu'ils concernent des principes généraux, sont toujours des expressions de quelque choix sous-jacent fait par l'agent qui juge, quand cette opinion est soutenue en lien avec la croyance que les jugements factuels, tels que les jugements de perception ou les jugements scientifiques, n'ont pas de telle base [sous-jacente]. Le désaccord concernant les faits est, dans cette perspective, toujours susceptible de résolution, au moins en principe – pour utiliser une phrase sur laquelle s'appuient

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 408-9.

souvent ses avocats –, en consultant l'expérience ordinaire des sens ou en utilisant les procédures scientifiques d'observation et d'expérimentation. Le désaccord concernant les problèmes moraux ne peut être résolu de manière similaire précisément parce qu'il repose sur des différences d'attitude et de choix plutôt que sur des croyances différentes à propos de ce qui est »²⁶⁷.

La rationalité des traditions qu'Alasdair MacIntyre développe dans la deuxième grande période de son histoire intellectuelle a précisément e. a. pour vocation de rendre une objectivité à la morale, largement tombée dans l'émotivisme, chose que le philosophe, à l'opposé d'A. J. Ayer, voit d'un très mauvais œil et souhaite combattre depuis les débuts de son itinéraire.

3.2.5.2. Rationalité morale et contexte

Dans les publications de philosophie morale significatives pour notre propos qui sortent entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?* est en outre régulièrement soulignée l'importance décisive du contexte, volontiers qualifié de narratif, et, partant, de la tradition dans l'intelligibilité et la justification de l'agir moral. C'est là selon toute vraisemblance la poursuite de la ligne de sens centrale de la pensée macintyrienne en matière de fondation de la moralité.

3.2.5.2.1. L'intelligibilité de l'action humaine et sa moralité

Dans un essai intitulé *Can One Be Unintelligible to Oneself?*²⁶⁸, publié en 1987 dans l'ouvrage collectif *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet* édité par Christopher McKnight et Marcel Stchedroff mais écrit – Alasdair MacIntyre le précise au début de son texte – avant la publication de la première édition de *After Virtue*, est notée l'importance de la narrativité dans l'intelligibilité de l'action humaine, narrativité de sa propre histoire mais aussi d'autres histoires qui croisent la nôtre. Le contenu conceptuel de ce texte semble relever d'un état de sa pensée antérieur à 1981/2.

²⁶⁷ MacINTYRE Alasdair, *Moral Philosophy: what next?* dans *Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Alasdair MacIntyre et Stanley Hauerwas (éds.), coll. « Revisions » vol. 3, University of Notre Dame Press, 1983, X et 286 p., p. 12.

²⁶⁸ MacINTYRE Alasdair, *Can One Be Unintelligible to Oneself?* dans *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet*, Christopher McKnight et Marcel Stchedroff (éds.), Queen's University of Belfast, 1987, 131 p., pp. 23-37.

Dès 1982, il répond, dans une communication intitulée *Intelligibility, Goods, and Rules*²⁶⁹, à une critique faite par J. B. Schneewind à l'encontre de son étude de 1981 en précisant que la thèse qu'il y défend n'est pas seulement que ce qui fait l'intelligibilité d'une action humaine, c'est la séquence d'actions particulière dont elle est un épisode, mais aussi et surtout le contexte narratif de cette séquence.

Cette thèse est davantage déployée dans une contribution à l'ouvrage *Rationality, Relativism and the Human Sciences* édité en 1986 par Joseph Margolis, M. Krausz et R. M. Burian, contribution intitulée *The Intelligibility of Action*. Il y étudie en détail ce qui fait l'intelligibilité d'une action humaine et conclut que « l'intelligibilité dépend (...) du contexte social et [que] les êtres capables d'intelligibilité dans leurs actions doivent avoir la capacité de participer à des relations sociales et de manière plus spécifique à ces formes de relations sociales qui informent les pratiques et les narrations en acte »²⁷⁰. De telles conclusions sous-entendent une conception de la conscience non cartésienne, mais plutôt médiée par l'autre : il l'explique dans la suite de son essai.

L'intelligibilité de l'action humaine dépend donc de son contexte social informé par des *practices* et des narrations. On pense évidemment à l'importance qu'a à cet égard la tradition dans sa pensée. Étonnamment, le lien avec elle n'est pas explicité dans les textes que nous venons de citer. Il est rappelé notamment dans une prise de position intitulée *Moral Arguments and Social Contexts*, publiée dans *The Journal of Philosophy* et constituant le résumé d'une communication faite à un symposium tenu le 28 décembre 1983. Le philosophe y répond à Virginia Held et à Richard Rorty au sujet du rôle des intellectuels dans l'élaboration des standards moraux de la société en rappelant des thèses qu'il émettait depuis 1977 au moins, et explique qu'« être un individu rationnel, c'est participer à une vie sociale informée par une tradition rationnelle »²⁷¹. Le lien avec la tradition est également fait, bien sûr, dans la deuxième édition de *After Virtue* en 1984,

²⁶⁹ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Intelligibility, Goods, and Rules*, *Journal of Philosophy* 79 (1982), pp. 663-665, p. 664. Cette publication constitue un résumé d'une communication, à notre connaissance non publiée, faite par Alasdair MacIntyre le 30 décembre 1982 au sujet de l'article critique de J. B. Schneewind à l'encontre de *After Virtue*, article intitulé *Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality* et précédant *Intelligibility, Goods, and Rules* dans le *Journal of Philosophy* 79 (1982), pp. 653-663.

²⁷⁰ MacINTYRE Alasdair, *The Intelligibility of Action* dans *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Joseph Margolis, M. Krausz et R. M. Burian (éds.), 1986, VIII et 243 p., pp. 63-80, p. 75-76.

²⁷¹ MacINTYRE Alasdair, *Moral Arguments and Social Contexts*, *Journal of Philosophy* 80 (1983), pp. 590-591, p. 591. Reproduit en partie dans *Hermeneutics and Praxis*, Robert Hollinger (éd.), University of Notre Dame Press, coll. « Revisions », 1985, XX et 296 p., pp. 222-223.

ainsi que dans la postface à cette réédition. Dans la section de cette postface consacrée à la question des vertus et du relativisme, la relation entre *practice* et tradition est y rappelée d'une manière très simple à partir de la notion clé de vertu. « Mon exposé des vertus procèdent en trois étapes : la première concerne les vertus en tant que qualités nécessaires à trouver les biens internes aux pratiques (*practices*) ; 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 »²⁷².

Ceci éclaire la relation qui existe chez Alasdair MacIntyre entre intelligibilité de l'action humaine et tradition. *The Intelligibility of Action* soutient que l'intelligibilité de l'action humaine dépend d'un contexte social dans lequel les relations sont informées par des *practices* et des narrations. Or, les *practices* - telles qu'elles sont définies dans *After Virtue* où est donnée pour ainsi dire leur définition canonique - se définissent ultimement au sein d'une tradition sociale vivante, tradition qui permet d'élaborer la conception d'un bien pour les êtres humains. Le lien entre intelligibilité de l'action humaine et tradition est donc assuré par le concept charnière de *practice*. Par le fait même est précisée la relation qui existe entre l'intelligibilité de l'action humaine et sa moralité. Celle-ci ne peut se comprendre que dans le cadre d'une tradition sociale vivante au sein de laquelle est élaborée une conception du bien.

Ce lien est encore suggéré dans les Lindley Lectures assurée en 1984 à l'Université du Kansas, conférences intitulées *Is Patriotism a Virtue?*²⁷³. Y est rejetée la thèse des Lumières selon laquelle – dans les termes de Hegel – la morale se confond avec la *Moralität*, aux prétentions rationnelles universelles et indépendante de la communauté particulière dans laquelle s'inscrit l'agent. L'agir moral au contraire nécessite une communauté. A la *Moralität*, il faut donc préférer la *Sittlichkeit*, moralité ordinaire d'une société particulière. L'agent a besoin de cette communauté pour agir moralement.

²⁷² MacINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit, p. 265.

²⁷³ MacINTYRE Alasdair, *Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture*, University of Kansas, 1984. Reproduit dans *Liberalism*, Richard J. Arneson (éd.), Elgar Publication, Aldershot, 3 vol., vol. III, 1992, 612 p., pp. 246-263 et dans *Theorizing Citizenship*, Beiner R. (éd.), State University of New York Press, coll. « Suny series in political theory », 1995, IX et 335 p., pp. 209-228. Traduit en français dans *Libéraux et Communautariens*, A. Berten et a. (éds.), Puf, coll. « Philosophie morale », 1997, 412 p., pp. 287-309.

En 1987, la relation entre rationalité pratique et tradition sociale vivante où est élaborée une conception du bien est de nouveau soulignée, et avec force, dans un article important intitulé *Practical Rationalities as Forms of Social Structures*²⁷⁴, publié dans le *Irish Journal of Philosophy*. Les rationalités pratiques y sont définies comme des formes de structures sociales. Selon cette définition, les traditions morales sont des théories incorporées socialement (*socially embodied theories*). Elles sont toujours les théories d'un ordre social particulier. Les ordres sociaux incorporent des conceptions de ce qui est rationnel ou non en matière morale. Ces conceptions ne sont pas seulement des expressions de ces ordres sociaux, déterminées par eux, comme le pensent certains protagonistes de la sociologie de la connaissance. Elles sont aussi partie prenante de l'histoire et de la recherche constitutive de ces ordres.

Pour Alasdair MacIntyre donc, la moralité d'une action humaine ne peut se comprendre qu'au sein d'une tradition sociale vivante, tradition qui permet d'élaborer la conception d'un bien pour les êtres humains. Cette élaboration a évidemment elle aussi une histoire. Certains textes que nous venons de citer l'évoquent. D'autres textes l'explicitent davantage encore. Il en va d'elle comme de toute autre investigation rationnelle : elle se développe au sein d'une tradition particulière et connaît une optimisation au fil des résolutions de ses crises épistémologiques.

3.2.5.2.2. Optimisation de la conception du bien au sein d'une tradition et historicisme épistémologique

The Intelligibility of Action le souligne : le concept de *practice* est également à la charnière entre poursuite du bien et optimisation de la conception que l'on peut se faire de ce bien, l'une étant intimement liée à l'autre : « ce qui importe en ce qui concerne ces types d'activité [les *practices*] du point de vue de la présente enquête, c'est le fait qu'elles sont toutes des types d'activité dans lesquels les individus non seulement apprennent comment poursuivre certains types spécifiques de bien, mais aussi comment transformer des conceptions antérieures moins adéquates de ces biens en conceptions plus adéquates au moyen de la critique rationnelle »²⁷⁵. Par ce travail d'optimisation sont élaborées les

²⁷⁴ MacINTYRE Alasdair, *Practical Rationalities as Forms of Social Structure*, Irish Journal of Philosophy 4 (1987), pp. 3-19. Reproduit dans *MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 120-135.

²⁷⁵ MacINTYRE Alasdair, *The Intelligibility of Action*, op. cit., p. 66.

raisons qui posent les limites de l'intelligibilité de l'action, raisons en vertu desquelles est définie cette intelligibilité. L'optimisation des conceptions du bien se fait au sein de traditions d'investigation rationnelle. Alasdair MacIntyre le précise dans différents textes. On peut y voir progressivement s'exprimer, d'une manière singulière, sa théorie de la rationalité des traditions.

Ainsi, en 1983, quand il répond dans *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle* aux critiques faites à l'encontre de son étude maîtresse de 1981 par Onora O'Neill, Raimond Gaita et Stephen R. L. Clark dans la revue *Inquiry* en soutenant que la justification en morale requiert toujours le contexte d'une tradition, il fait clairement le lien entre la réflexion morale en vue de la recherche de solutions pour ses questions et l'optimisation des standards épistémologiques²⁷⁶. L'épistémologue, à l'instar du moraliste, ne fera pas appel à des standards intemporels. Sa discipline est elle aussi éminemment historique. Alasdair MacIntyre le précise encore dans la suite de son article. Il rencontre à cette occasion l'objection suivante. Il existe un argument vénérable en faveur de l'historicisme : si l'épistémologue non historiciste a recours à l'argument régressif consistant à avancer que les standards intemporels au moyen desquels on défendrait une thèse non historiciste requièrent eux-mêmes une justification faisant appel à des standards non historiques, soit son argumentation s'annule, soit elle repose sur un standard se justifiant lui-même, or un tel standard n'existe pas. Cependant, pourrait objecter l'épistémologue non historiciste, attaquer l'an historicisme de cette manière, c'est concéder un argument non historique, à savoir : un tel standard n'existe pas. A cette objection, Alasdair MacIntyre répond d'une manière éminemment historiciste :

« La prémisse clé d'où dérive la conclusion substantielle de cet argument [vénérable] est celle qui affirme qu'aucun standard auto-justifiant ne peut être trouvé. Le statut de cet argument équivaut à celui d'autres assertions existentielles négatives. Le verdict qu'il n'y a pas telle ou telle chose n'est jamais plus fort que la prétention que toutes les tentatives pour montrer qu'il y a telle ou telle chose ont échoué à ce jour et que toutes les façons raisonnables de tâcher de montrer qu'il y a telle ou telle chose auxquelles quiconque a pensé à ce jour ont été jusqu'ici complètement examinées. Par conséquent, bien que la conclusion de ce type d'argument fournit un appui crucial pour l'historicisme, l'argument lui-même ne viole aucun canon historiciste »²⁷⁷.

²⁷⁶ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Moral Rationality, Tradition, and Authority: a Reply to O'Neill, Gaita and Clark*, *Inquiry* 26 (1983), pp. 447-466, pp. 451-452. Cet article, ainsi que les trois essais critiques auxquels il répond, prennent place dans un symposium organisé par la revue *Inquiry* sur *After Virtue*.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 453.

Les propos tenus dans *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle* précisent l'historicisme radical exprimé dans la postface à la seconde édition de *After Virtue*. Nous aurions pu citer les deux textes ensemble, avec ce passage tiré du long compte-rendu de la collection d'essais *Moral Luck* éditée par Bernard Williams, compte-rendu publié, toujours en 1983, dans la revue *Ethics* et intitulé *The Magic in the Pronoun 'My'*. C'est dire si dans la pensée d'Alasdair MacIntyre morale et épistémologie sont intimement liées. Et ici, le lien avec la vérité est explicite :

« Dans l'histoire de la morale et de la science, certains types d'assertions incluant un appel à ce que toute personne rationnelle doit croire ont toujours été centraux, et l'histoire de la morale et de la science révèlent de manière égale qu'en tout lieu et en tout temps particuliers, les raisons qui ont en fait influencé l'acceptation des meilleures croyances morales et scientifiques défendues en ce temps et ce lieu ont été de bonnes raisons eu égard à un certain contexte de compréhension et non en raison de standards intemporels de vérité et de justice »²⁷⁸.

3.2.5.2.3. Quid alors de l'éthique appliquée ?

Il n'est dès lors pas étonnant de voir en 1984 sous la plume du philosophe des propos s'opposant résolument à l'éthique appliquée telle qu'elle est conçue dans la philosophie contemporaine dominante. Comme il l'explique dans son article *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?*, cette éthique appliquée se fonde sur une conception de la morale qui fait fi des particularités contextuelles et revendique le statut de morale en tant que telle, mais, à ses yeux, il n'y a pas de principes intemporels sur lesquels puissent se fonder une telle morale, et « les arguments en faveur de l'éthique appliquée et ceux en faveur de principes ou de règles de morale intemporels, anhistoriques, tiennent ou tombent ensemble »²⁷⁹. Il s'agit plutôt de considérer qu'un principe moral qui fait ses preuves et perdure au fil du temps, remportant avec succès toutes les batailles qu'il doit mener, devient, à partir d'un certain moment dans son histoire, tel que, même si la possibilité de sa faillite existe toujours, il peut revendiquer notre allégeance sans limite. « Et ce n'est rien d'autre que ce type d'allégeance à ce type de règle que l'exercice de la vertu de

²⁷⁸ MacINTYRE Alasdair, *The Magic in the Pronoun 'My'. Critical Notice of 'Moral Luck' by Bernard Williams*, *Ethics* 94 (1983), pp. 113-125, p. 115.

²⁷⁹ MacINTYRE Alasdair, *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?*, *The Monist* 67 (1984), pp. 498-513, p. 508.

justice requiert »²⁸⁰. Socrate a donc raison quand il dit dans le *Gorgias* de Platon qu'il ne sait pas ce qu'il en est en fait du cas qu'il est en train de traiter, mais que personne jusqu'ici n'a pu soutenir une position rivale de la sienne sans tomber dans l'erreur.

3.2.5.3. Et donc ni relativisme, ni perspectivisme

L'optimisation de la conception du bien au sein de traditions d'investigation rationnelle entrant en conflit les unes avec les autres et progressant ou disparaissant au fil de l'histoire humaine va de pair chez MacIntyre avec un rejet très net du relativisme et du perspectivisme. On voit jusqu'où va son historicisme radical, qui est également convoqué dans l'argumentation même au moyen de laquelle est rejeté le relativisme.

3.2.5.3.1. Un rejet finalement historiciste du relativisme

La postface à la deuxième édition de *After Virtue* recèle encore une discussion fort intéressante pour notre propos. Elle concerne le relativisme. Robert Wachbroit prétend que la thèse qui sous-tend l'étude de 1981 tend au relativisme dans la mesure où, le projet des Lumières étant rejeté, il paraît impossible de trancher entre deux traditions morales rivales : il n'existe aucune rationalité morale qui ne soit pas interne et relative à une tradition particulière. MacIntyre rétorque en affirmant qu'il existe une autre possibilité : il est toujours au moins possible qu'une tradition ait recours, pour gagner un conflit intertraditionnel, à des considérations auxquelles ses rivales accordent déjà de l'importance. Les traditions en lice ont certainement des choses en commun. Et, somme toute, rien n'empêche que l'on découvre « que la tradition rivale offre d'habiles explications des faiblesses, des déficiences et des incohérences de leur propre tradition »²⁸¹. Mais cette réponse opposée à l'accusation de relativisme faite par Robert Wachbroit n'écarte pas l'éventualité historique d'une situation sans issue, qui ferait le lit du relativisme. MacIntyre donne à cette occasion une précision importante concernant sa position anti-relativiste, précision qui montre jusqu'où va son historicisme radical :

« De tout ce que j'ai dit, rien n'implique l'impossibilité d'une situation où l'on ne pourrait découvrir aucun moyen rationnel de régler les désaccords entre deux traditions morales et

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 509.

²⁸¹ MacINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit., pp. 268.

épistémologiques rivales, ce qui introduirait le fondement positif d'une thèse relativiste. Je n'ai aucun intérêt à le nier. Selon ma position, il n'existe aucun argument a priori victorieux qui garantisse d'emblée l'impossibilité d'une telle situation. Rien ne pourrait nous fournir cette garantie sans ressusciter le projet transcendantal kantien »²⁸².

3.2.5.3.2. Personne n'est neutre...

Dans son article déjà cité de 1987 *Practical Rationality as Forms of Social Structures*, Alasdair MacIntyre conclut son propos en montrant comment éviter les impasses relativistes et perspectivistes dans lesquelles sa définition des traditions morales en termes de théories incorporées socialement pourrait mener si elle était mal comprise : en l'absence de critères indépendants, anhistoriques, et transculturels, comment choisir ? Cette question est identique à celle posée par Robert Wachbroit. Il y répond en montrant que l'argument pèche de deux manières.

Premièrement, toutes les théories étudiées dans son article – à savoir celles d'Aristote, de Hume et des protagonistes de l'individualisme libéral – prétendent à l'hégémonie rationnelle. Dès lors, les prétendants au perspectivisme relativiste sont exclus de chacune d'elles. Deuxièmement, et plus fondamentalement, les raisons qui amènent à penser l'investigation en matière de rationalité pratique de manière historique valent également pour le relativisme et le perspectivisme, qui doivent eux aussi être pensés historiquement, « comme émergeant de et donnant expression au point de vue d'un type particulier de situation sociale et culturelle »²⁸³. Or, ces deux positions revendiquent une neutralité totale. Leurs tenants se définissent comme étant indépendants de tout point de vue particulier. C'est là leur erreur. Et en fait, « de tels individus parlent (...) à partir d'un point de vue imposé par une phase dans la dissolution des traditions sociales dans laquelle plus aucune forme de rationalité pratique n'est possible »²⁸⁴. Personne n'est neutre. Tous sont participants d'une tradition particulière, tradition incarnée socialement, qui nous fournit un point de vue à partir duquel nous pouvons mener une investigation.

3.3. Reprise

²⁸² *Ibidem*, p. 269.

²⁸³ MacINTYRE Alasdair, *Practical Rationalities as Forms of Social Structures*, art. cit., p. 135.

²⁸⁴ *Ibidem*.

After Virtue constitue somme toute une application dans le champ de la philosophie morale du cadre épistémologique donné dans le maître article de 1977, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. De la rationalité et de la vérité comme telles, il n'y est pas disserté. L'argumentation générale de l'étude présuppose une conception de la rationalité bien précise, dont l'exposé est annoncé dès la fin de sa première édition comme étant l'objet d'une nouvelle étude, qui deviendra *Whose Justice? Which Rationality?*

Une réflexion toutefois doit être relevée dans *After Virtue* : « l'homme est dans ses actions et sa *practice*, ainsi que dans ses fictions, essentiellement un animal conteur d'histoire. Il n'est pas essentiellement, mais devient à travers son histoire, un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité »²⁸⁵. C'est là peut-être le fondement ultime de la pensée macintyrienne au sujet de la vérité à cette époque.

De *After Virtue* à *Whose Justice? Which Rationality?*, une ligne de sens très claire se dégage des publications significatives pour notre recherche : la constitution progressive d'une théorie de la rationalité des traditions. Cette théorie est éminemment réaliste. Et à cet égard, le fait que Alasdair MacIntyre voit dans la théorie de la vérité de l'hégélienne J. M. E. McTaggart – qui adopte non pas une théorie de la vérité-cohérence comme la plupart des idéalistes mais une théorie de la vérité-correspondance – une question posée à l'idéalisme n'est pas étonnant.

La façon dont Richard Rorty écrit l'histoire de la philosophie fait office de premier garde-fou dans l'élaboration de la théorie de la rationalité des traditions. Faire de l'histoire généalogique à la manière de Nietzsche est en effet incompatible avec elle. Il est dès lors très significatif que le concepteur de la rationalité des traditions qualifie les conséquences auxquelles aboutit l'entreprise rortyenne de déflationnistes, et considère que le philosophe américain fait de la philosophie un art de spectacle, remplaçant la vérité et la fausseté par la perspicacité et le ridicule.

Sa pensée est empreinte d'un historicisme radical. Il en précise la mesure dans la postface à la seconde édition de *After Virtue*. Cet historicisme concerne également les principes qui sous-tendent sa thèse : opposé à toute justification transcendantale, il veut

²⁸⁵ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue*, 1981¹, op. cit., p. 201.

fournir non pas une théorie invulnérable aux objections, mais seulement la meilleure théorie apparue jusqu'ici sur le type de théorie auquel doit appartenir la meilleure théorie apparue jusqu'à présent : pas plus, mais pas moins. Cet historicisme radical est fondamental pour sa théorie de la rationalité des traditions.

Il appelle un traitement de la problématique de l'incommensurabilité. A ce niveau, le philosophe veut éviter deux écueils clairement discernés. Le premier est celui d'une fausse synthèse. Contrairement à ce que pense Richard Bernstein, un conflit entre deux théories rivales ne se résout pas par une synthèse de type « *both/and* », mais par la victoire réelle de l'une sur l'autre, victoire qui n'efface pas le « *either/or* » du différend. Le second écueil est celui d'une discontinuité totale entre théories rivales. Une telle discontinuité n'existe pas. Il existe toujours un stock de sens et de références communs « fournis au niveau d'une *Weltanschauung* qui rend possible pour les adhérents de corps de théorie rivaux incommensurables de se reconnaître eux-mêmes comme évoluant vers ce qui peut être spécifié à ce niveau comme étant les mêmes objectifs »²⁸⁶.

La problématique de l'incommensurabilité appelle à son tour celle du relativisme. Alasdair MacIntyre en traite dans un article important publié en 1985, *Relativism, Power and Philosophy*. Il tâche d'y proposer une issue à l'impasse relativiste tout en honorant la part de vérité qui existe en elle. Il s'inspire à cet effet de la réfutation de Protagoras faite dans le *Théétète* de Platon – qui est à l'origine de la théorie de la vérité-correspondance –, et de la démonstration de l'illégitimité de la distinction schème/monde faite par Hegel. Il faut noter qu'en regard de Platon, il critique Rorty, et en regard de Hegel, Davidson : deux auteurs contemporains importants dans ses discussions concernant la vérité.

Au terme d'un développement fouillé, il ne trouve pas d'autres réponses à donner au défi relativiste que la nécessité d'une ouverture perpétuelle à la remise en question. Même si le terme lui-même n'est pas utilisé, c'est uniquement la reconnaissance de la possibilité de la falsification – qui lui est chère depuis longtemps – qui permet de sortir du relativisme. Il faut reconnaître que la rationalité comme telle requiert l'ouverture permanente à la remise en question, qui peut notamment venir des traditions qui nous sont rivales.

²⁸⁶ MACINTYRE Alasdair, *The Relationship of Philosophy to its Past*, op. cit., p. 43.

Une telle attitude permet d'éviter le piège de la volonté de puissance. Si le relativisme est victorieux, le tyran l'est aussi : la seule loi qui subsiste alors est celle du plus fort, Platon l'a bien perçu. Par contre, si l'on admet que la rationalité en tant que telle, qui doit toujours être comprise comme inscrite dans une tradition particulière ayant ses propres schèmes conceptuels et ses propres problématiques, requiert une ouverture permanente à la remise en question et à l'acceptation que face à certains problèmes, d'autres traditions d'investigation rationnelle puissent être meilleures que celle dans laquelle nous sommes engagés, on peut alors mettre à mal la loi du plus fort, et réfuter par le fait même Foucault et consorts, qui conçoivent précisément la vérité en termes de lutte de force, de volonté de puissance.

On voit se dessiner au fil de ces prises de position les contours d'une théorie de la rationalité des traditions. On peut trouver, durant les années qui séparent *After Virtue* de *Whose Justice? Which Rationality?*, un certain nombre d'applications et même de précisions de ces considérations épistémologiques dans le champ de la philosophie morale. Il est remarquable de constater ici qu'Alasdair MacIntyre témoigne d'une grande fidélité pour ses positions antipositivistes de jeunesse. Dans un texte publié en 1983, il fait montre d'une prise de distance critique certaine par rapport au contraste trompeur qui d'aucuns créent à ses yeux dans la philosophie morale dominante jusque très précédemment entre jugements factuels et jugements moraux. On peut selon toute vraisemblance voir là une référence implicite aux thèses défendues e. a. dans *Language, Truth and Logic* d'A. J. Ayer.

Ses réflexions de philosophie morale passent, comme depuis longtemps dans son œuvre, par l'étape de l'analyse de l'action humaine. L'intelligibilité de celle-ci fait l'objet de plusieurs publications. Il en ressort qu'elle dépend du contexte social de l'action, dans lequel les relations sont informées par des *practices* et des narrations. Ces narrations évoquent évidemment les traditions, si importantes dans sa pensée. Le lien entre intelligibilité de l'action humaine et traditions est assuré pour le fond par le concept de *practice*, concept charnière dans sa philosophie morale. Les *practices* en effet – telles qu'elles sont définies dans *After Virtue* où est donnée pour ainsi dire leur définition canonique – se définissent ultimement au sein d'une tradition sociale vivante, tradition qui permet d'élaborer la conception d'un bien pour les êtres humains.

Par le fait même est assuré le lien entre intelligibilité et moralité de l'action humaine. Cette dernière est *Sittlichkeit* plutôt que *Moralität*, pour reprendre les termes de Hegel. Les rationalités pratiques sont définies comme des formes de structures sociales. Selon cette définition, les traditions morales sont des théories incorporées socialement. Elles ne sont pas seulement l'expression d'une structure sociale, mais, bien plus, elles sont partie intégrante du projet qui informe un ordre social et son histoire. Au sein des traditions s'élaborent des conceptions de ce qu'est le bien pour les êtres humains. Cette élaboration connaît une histoire semblable à celle de toute tradition d'investigation rationnelle. Chaque tradition morale optimise sa conception du bien au fil de son histoire, singulièrement quand elle rencontre des crises épistémologiques. Le philosophe l'explique dans différentes publications. Il souligne également le lien entre l'optimisation du bien moral et les optimisations qui peuvent survenir dans le champ de l'épistémologie.

A cette occasion, il précise encore jusqu'où va son historicisme radical. Il ne repose lui-même sur aucun standard intemporel de rationalité ou de vérité, mais sur le fait que l'histoire elle-même montre sa pertinence. Et si, un jour, on parvenait à montrer qu'il n'en est pas ainsi mais que le relativisme est fondé puisqu'il n'existe aucun moyen de discriminer entre traditions rivales, rien ne s'opposerait à ce que l'on épouse sa cause.

Qu'en est-il alors de l'éthique appliquée telle qu'elle est conçue dans la philosophie contemporaine dominante ? Une telle éthique nécessite des critères intemporels, et de tels critères n'existent pas. Cette éthique est donc non fondée. La vertu de prudence est précisément cette vertu qui appelle notre allégeance sans limite à des principes qui, même s'ils ne sont jamais à l'abri d'une réfutation, ont suffisamment fait leur preuve. Socrate a raison quand, dans le *Gorgias*, il explique qu'il ne sait pas en fait ce qu'il en est du cas dont il traite, mais que jusqu'ici personne n'a pu soutenir une position rivale de la sienne sans tomber dans l'erreur.

La thèse de l'optimisation de la conception du bien au sein d'une tradition d'investigation rationnelle implique évidemment le rejet du relativisme et du perspectivisme en matière morale. Le rejet du relativisme moral et, partant, de tout relativisme, est encore précisé dans la postface à la seconde édition de *After Virtue*. Il se fonde finalement sur l'histoire elle-même. Rien n'empêche, reconnaît le philosophe, l'existence d'une situation historique où un conflit entre deux traditions rivales serait

insurmontable. Mais une telle situation ne s'est jamais présentée, et donc le relativisme doit être rejeté. On voit ici encore jusqu'où va son historicisme radical, et à quel point il renonce à toute argumentation semblable à celle du transcendantalisme kantien. Dans un texte publié en 1987, il ajoute que le relativisme et le perspectivisme prétendent à la neutralité, qui n'existe pas. Personne n'est neutre. Nous sommes tous partie prenante d'une tradition particulière, incarnée socialement, qui nous fournit à tous un point de vue particulier à partir duquel nous pouvons mener une investigation. Ceci annonce directement *Whose Justice? Which Rationality?*

4. Dans *Whose Justice? Which Rationality?*

*Whose Justice? Which Rationality?*²⁸⁷ est publié en 1988 mais la préface en est datée d'avril 1987. Cette œuvre constitue le complément de *After Virtue* annoncé dès la fin de la première édition de l'étude de 1981. Depuis lors, sept ou huit ans se sont écoulés. Nous avons vu que ces quelques années ont été massivement occupées par l'élaboration d'une théorie de la rationalité des traditions. Celle-ci trouve dans *Whose Justice? Which Rationality?* son exposé le plus complet. Une fois encore dans la bibliographie d'Alasdair MacIntyre, une œuvre synthétise l'essentiel des publications qui la précèdent et fait ainsi office de charnière entre celles-ci et celles qui la suivent.

La question à laquelle le philosophe entend répondre dans cette deuxième œuvre majeure de son histoire intellectuelle est la suivante : quels sont les critères discriminatifs pour juger de la supériorité d'une position par rapport à une autre ? En 1991, il publie un *Précis of 'Whose Justice? Which Rationality?'* où il résume son propos et donne la clé de son argumentation.

4.1. Précis de *Whose Justice? Which Rationality?*

Toute pensée s'inscrit dans une histoire. Ainsi, Hume n'est compréhensible que dans le contexte de l'Ecosse de son temps. De même, Aristote n'est compréhensible que dans la Grèce de son époque. L'un et l'autre se sont en outre inscrits dans des traditions de pensée : Hume a hérité de et poursuivi Hutcheson, et Hutcheson, Shaftesbury et Lord Stair. Aristote a hérité de et poursuivi Platon, Socrate, Parménide... Toute pensée

²⁸⁷ MacINTYRE Alasdair., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, XI et 410 p. Traduction française de Michèle Vignaux d'Hollande sous le titre *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, Puf, coll. « Léviathan », 1993, VII et 440 p.

philosophique s'inscrit dans la ligne d'une recherche philosophique bien particulière. Ainsi se forment des « séquences »²⁸⁸ dans l'histoire de la philosophie. Ces séquences peuvent être caractérisées en termes de « traditions d'enquête rationnelle incarnées socialement »²⁸⁹. Cela fait directement écho aux propos tenus dans *Practical Rationalities as Forms of Social Structures*, publié en 1987.

Comment comprendre ces traditions d'enquête, et comment les discriminer et discerner la supériorité de l'une par rapport à une autre ? A cette question, Alasdair MacIntyre répond en retraçant les histoires narratives des deux traditions majeures qu'il envisage dans *Whose Justice? Which Rationality?*, les Lumières écossaises, dont le représentant éminent est Hume, et l'aristotélisme, en incluant sa version thomasienne. Chaque tradition développe des conceptions de la justice et de la rationalité qui participent d'une théorie philosophique unique. Confrontée aux problèmes et aux crises qu'elles rencontrent, chacune se développe et montre sa force. Les conflits, internes et externes, jouent un rôle central dans leur développement. Ainsi, Thomas d'Aquin a élaboré une synthèse entre deux traditions opposées à son époque : l'aristotélisme et l'augustinisme, et a ainsi proposé une version nouvelle de l'aristotélisme.

En relatant les histoires des traditions qu'il envisage, l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?* entend donner des exemples de ce qu'est une tradition d'enquête rationnelle incarnée socialement. Il entend également élaborer plus avant le concept de <tradition d'enquête rationnelle incarnée socialement> en défendant quatre thèses, qui concernent l'articulation entre histoire et vérité.

- (1) Aucun moyen de conduire une enquête rationnelle indépendamment d'une tradition n'a été trouvé et il y a de bonnes raisons de croire qu'il n'en existe aucun.
- (2) Comprendre les concepts et croyances étrangers à une tradition à l'intérieur de cette tradition confronte à des difficultés qui peuvent dans certaines circonstances contingentes être surmontées.

²⁸⁸ MacINTYRE Alasdair., *Précis of 'Whose Justice? Which Rationality?'*, *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991), pp. 149-152. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 105-108, p. 107.

²⁸⁹ *Ibidem*.

- (3) Des traditions rivales ont des conceptions rivales de la rationalité et du progrès dans la compréhension, mais cela n'entraîne pas le relativisme ou le perspectivisme.
- (4) « Bien que ces thèses sont elles-mêmes avancées du point de vue d'une tradition particulière, celle de l'aristotélisme thomiste, elles impliquent une conception 'substantive' et non relativisable de la vérité, et à cet égard comme à d'autres il n'y a pas d'incohérence à faire des déclarations universelles du point de vue d'une tradition »²⁹⁰.

Alasdair MacIntyre s'oppose donc résolument à l'anti-traditionalisme de la modernité : toute rationalité est incarnée dans un contexte social et une tradition particulière. Et à ses yeux la tradition thomiste, issue du dépassement génial des impasses de deux traditions antérieures, est celle qui s'est montrée la plus forte jusqu'ici. Entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?*, il passe de l'aristotélisme au thomisme. Les raisons de cette évolution sont diverses. Nous avons consacré notre mémoire de DEA²⁹¹ à tâcher de les mettre en lumière.

C'est maintenant du sein de la tradition thomiste, dont il partage les conceptions, qu'il parle. Et c'est en relatant son histoire qu'il la défend : méthode narrative déjà mise en œuvre dans *After Virtue* et appelée par la nature même de sa conception de la rationalité, qu'il dévoile ouvertement dans *Whose Justice? Which Rationality?*

4.2. La rationalité des traditions

Après une longue narration de l'histoire de l'aristotélisme, jusqu'en sa version thomasienne, et des Lumières écossaises, MacIntyre révèle ses clés épistémologiques. Il consacre un chapitre à exposer pour elle-même sa conception de la rationalité des traditions. Ce chapitre est une mine pour notre recherche. Il reprend toutes les lignes de sens discernées jusqu'ici et les articule au regard de la thématique de la vérité.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 108.

²⁹¹ ROUARD Christophe, *Pourquoi Alasdair MacIntyre est-il passé d'Aristote à Thomas d'Aquin ? De 'After Virtue' à 'Whose Justice? Which Rationality?'*, travail de DEA, UCL, ISP, 2005, 41 et VIII p.

4.2.1. *Un enseignement tiré de l'histoire : une rationalité incarnée socialement et toujours inscrite dans une tradition donnée*

De son parcours historique, le philosophe tire un enseignement qui informe l'ensemble de sa théorie de la rationalité des traditions : la rationalité est incarnée socialement et éminemment historique.

« La conclusion à laquelle nous avons été conduits jusqu'ici est la suivante : non seulement c'est à partir des débats, des conflits, et des investigations de traditions historiquement contingentes et incarnées dans des sociétés particulières que sont avancées, modifiées, abandonnées, ou remplacées les affirmations sur la rationalité pratique et sur la justice, mais encore on ne peut formuler, élaborer, justifier rationnellement, ou critiquer des conceptions de la rationalité pratique et de la justice que de l'intérieur d'une tradition donnée, par la conversation, la coopération et le conflit avec ceux qui appartiennent à la même tradition. Il n'existe pas d'autre position, d'autre lieu d'investigation, d'autre façon d'avancer, d'évaluer, d'accepter et de réfuter une argumentation raisonnée que ceux qui sont fournis par une tradition donnée »²⁹².

4.2.2. *Une certaine incommensurabilité... une incommensurabilité certaine*

Cela n'implique pas qu'il y ait une incommensurabilité absolue entre traditions rivales. Si deux traditions peuvent s'opposer entre elles, elles doivent au minimum pouvoir identifier le sujet à propos duquel elles sont en désaccord. Mais au-delà de ce degré zéro, l'incommensurabilité peut régner en maître. Elle peut aller jusqu'à toucher les critères mêmes au moyen desquels on juge de ce qui doit être considéré comme un seul et même sujet.

4.2.3. *Deux types d'écueils en miroir contraires à la rationalité des traditions*

4.2.3.1. Les écueils relativiste et perspectiviste

Une telle incommensurabilité pose évidemment la question sous-jacente au relativisme et au perspectivisme : chaque tradition véhiculant ses propres critères de raisonnement, chacune disposant de son propre fond de croyances, en vertu de quoi pourrait-on accorder davantage de poids aux affirmations avancées dans une tradition

²⁹² MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., p. 376.

particulière plutôt que dans une autre ? Alasdair MacIntyre rencontre cette question fondamentale et définit à cette occasion les positions relativiste et perspectiviste :

« Tout ensemble de critères, toute tradition englobant un ensemble de critères, a les mêmes droits à notre allégeance que tout autre, ni plus ni moins. Nous pouvons appeler cela le défi relativiste, qui se distingue d'un autre type de défi que nous appellerons perspectiviste. Le défi relativiste repose sur l'affirmation de l'impossibilité de tout débat et de tout choix rationnels entre des traditions rivales ; le défi perspectiviste met en question la possibilité de prétendre à la vérité au sein de quelque tradition que ce soit »²⁹³.

Pour les relativistes, tout se vaut. L'incompatibilité logique entre traditions rivales – si les thèses d'une tradition sont vraies, alors certaines au moins des thèses de sa/ ses rivale(s) sont fausses – est réinterprétée par les perspectivistes en termes de perspectives complémentaires très différentes sur les réalités dont on parle :

« La solution, affirment les perspectivistes, consiste à retirer l'attribution de vérité et de fausseté, au moins dans le sens où 'vrai' et 'faux' ont été compris jusqu'ici dans la pratique de ces traditions, à la fois à partir de thèses individuelles et de corpus de croyances systématiques dont ces thèses sont des parties constitutives. Au lieu d'interpréter les traditions rivales comme des conceptions incompatibles et mutuellement exclusives d'un même monde, d'une même question, concevons-les plutôt comme proposant des perspectives complémentaires très différentes sur des réalités dont elles nous parlent »²⁹⁴.

Les écueils relativiste et perspectiviste sont à l'opposé d'un autre écueil : celui des Lumières, lui aussi clairement identifié par Alasdair MacIntyre.

4.2.3.2.L'écueil des Lumières

Pour les penseurs des Lumières en effet, la vérité est garantie par la méthode rationnelle, qui repose sur des principes irréfutables pour tout être rationnel. Elle est donc une et universelle. Par là, elle pêche en ne reconnaissant pas le caractère éminemment historique de la rationalité humaine.

4.2.3.3.Une même impasse : la non-reconnaissance de la rationalité des traditions

²⁹³ *Ibidem*, p. 378.

²⁹⁴ *Ibidem*, pp. 378-379.

Les premiers, malgré eux peut-être, sont les héritiers des seconds. Forts d'une critique des conceptions de la vérité et de la rationalité des Lumières – qu'ils jugent insoutenables – ils avancent leurs conceptions relativiste et perspectiviste. Et somme toute, le relativisme et le perspectivisme postérieurs aux Lumières sont « l'équivalent négatif des Lumières, dont ils sont l'image symétrique en miroir. Là où les Lumières invoquaient les arguments de Kant ou de Bentham, les théoriciens d'après les Lumières invoquent les attaques de Nietzsche contre Kant et Bentham »²⁹⁵. Mais tous pèchent d'une manière semblable : tous sont aveugles précisément quand il s'agit de reconnaître le type de rationalité propre aux traditions.

4.2.4. *Tradition-constituted and tradition-constitutive rationality*

4.2.4.1. Une rationalité historique

La première caractéristique essentielle de la rationalité des traditions est évidemment qu'elle est éminemment historique. Alasdair MacIntyre le souligne d'emblée quand il entame son exposé de la rationalité des traditions proprement dite. « La rationalité d'une investigation constituée par et constitutive d'une tradition est essentiellement liée au type de progression qu'elle suit à travers un certain nombre d'étapes très précisément définies »²⁹⁶. Une telle investigation s'origine dans une pure contingence historique, elle peut être déclenchée par des événements très divers, et elle se développe en fonction de facteurs historiques multiples, essentiellement liés à la communauté qui se met à investiguer.

4.2.4.2. Les trois stades du développement initial d'une tradition

Trois stades peuvent être distingués dans le développement initial d'une tradition. Ils correspondent en fait aux trois temps d'un processus de remise en question : « le premier, où les croyances, textes, et autorités pertinents n'ont pas encore été remis en question ; le second, où divers types d'insuffisances ont été reconnus, mais sans que l'on ait trouvé de solution ; et le troisième où les réactions à ces insuffisances ont produit un

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 379.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 380.

ensemble de reformulations, de réévaluations et de nouvelles formulations et évaluations destinées à apporter des remèdes aux insuffisances et à transcender les limitations »²⁹⁷.

4.2.4.3. La théorie de la vérité impliquée dans la rationalité des traditions

Une fois parvenue au troisième stade, une communauté peut procéder à une comparaison entre ses croyances anciennes et le monde tel qu'elle le perçoit. Et elle ne peut que constater un décalage entre les deux. Il y a entre eux une absence de correspondance manifeste. C'est dans la perception de cette absence de correspondance, qualifiée en termes de fausseté, que se fonde la version originale et la plus élémentaire de la théorie de la vérité.

De quelle correspondance s'agit-il ? Il s'agit d'une correspondance entre l'esprit et les objets, à savoir les réalités du monde rationnel et social. Mais l'esprit, souligne MacIntyre, n'est pas tel que Descartes le conçoit. La conception de l'esprit qui est présupposée n'est pas cartésienne. « Il s'agit plutôt de l'esprit en tant qu'activité, de l'esprit engagé au sein du monde naturel et social dans des activités qui consistent à identifier, ré-identifier, regrouper, séparer, classer, nommer, tout ceci en touchant, en saisissant, en désignant, en détruisant, en construisant, en appelant, en répondant, etc. »²⁹⁸. Dans la relation de correspondance ou d'absence de correspondance entre l'esprit et les objets, c'est l'esprit qui peut changer. Et la fausseté est toujours du côté de l'esprit. C'est lui qu'il faut corriger. Les objets qui se présentent à l'esprit, eux, ne sont jamais dissimulés mais toujours manifestes. « La conception la plus primitive de la vérité est donc celle du caractère manifeste des objets qui se présentent à l'esprit ; et c'est lorsque l'esprit ne perçoit pas ce caractère manifeste qu'apparaît la fausseté, c'est-à-dire l'inadéquation de l'esprit à ses objets »²⁹⁹. En outre, la fausseté, l'inadéquation entre l'esprit et les objets, est reconnue rétrospectivement quand une communauté compare ses croyances à celles qu'elle avait à un stade antérieur de son développement. « Ainsi, la correspondance ou son absence deviennent la caractéristique d'une conception complexe de la vérité en cours de développement »³⁰⁰.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 382.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 383.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ibidem*.

Nous sommes très loin, précise MacIntyre, de certaines versions modernes de la théorie de la vérité-correspondance qui définissent la vérité en termes de correspondance entre un jugement et, le plus souvent, un fait. Un jugement n'est que l'expression de la relation qui existe entre l'esprit et ses objets. Quant aux faits, « comme les télescopes et les perruques pour messieurs, [ils] sont une invention du XVII^{ème} siècle »³⁰¹ : c'est seulement alors qu'ils ont désigné ce que plus tard des philosophes comme Russell, Wittgenstein et Ramsey ont entendu par eux. Et l'on ne peut en aucun cas concevoir un domaine de faits indépendant d'un jugement ou de toute autre forme d'expression linguistique, « de façon à pouvoir apparier les jugements, les affirmations, ou les phrases à des faits, ces éléments appariés étant prétendument liés par une relation de vérité ou de fausseté »³⁰². MacIntyre s'inscrit ainsi en faux contre une théorie de la vérité récemment apparue dans le débat philosophique et réfutée à ses yeux « de manière aussi convaincante qu'elle pouvait l'être »³⁰³, notamment par P. F. Strawson dans son essai intitulé *Truth*, repris dans ses *Logico-Linguistic Papers*.

Au fil de son évolution, une tradition grandit en vérité. Le test permettant de déterminer la vérité dans le présent consiste à multiplier au maximum les questions et objections. Une position vraie est celle qui leur résiste suffisamment bien. Cette résistance suffisante fait elle-même l'objet d'une évaluation élaborée dans chaque tradition, évaluation qui doit elle aussi se montrer la meilleure. « Une tradition qui parvient à ce stade de développement sera devenue, à un degré plus ou moins important, une forme d'investigation et aura dû institutionnaliser et réguler dans une certaine mesure au moins, ses méthodes d'investigation »³⁰⁴. Et il arrive un moment caractéristique dans l'histoire de toute tradition où l'on ressent le besoin de formuler une théorie sur ses propres activités d'investigation, comme l'ont fait Thomas d'Aquin, René Descartes ou David Hume.

Les particularités de chaque tradition d'investigation rationnelle ne les empêcheront pas de reconnaître, dans une certaine mesure, ce qu'elles ont en commun avec les autres traditions, et « dans le développement de telles traditions apparaîtront des schémas caractéristiques communs, sinon universels. On verra le développement de

³⁰¹ *Ibidem*, p. 384.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 385.

formes d'argumentation standardisées et l'établissement d'exigences permettant d'assurer le succès de l'interrogation dialectique »³⁰⁵. Ceci dit, le progrès d'une tradition d'investigation se fera toujours en fonction de ses propres critères, en vue de supprimer ses propres incohérences. « A chaque étape, les croyances et les jugements seront justifiés en référence aux croyances et aux jugements de l'étape précédente, et dans la mesure où une tradition s'est constituée en tant que forme d'investigation valable, les prétentions à la vérité énoncées au sein de cette tradition seront toujours, d'une manière que l'on peut préciser, moins vulnérables au questionnement et aux objections dialectiques que les prétentions antérieures »³⁰⁶.

4.2.5. *Les écueils cartésien et hégélien*

Une telle conception de la rationalité et de la vérité se démarque de deux écueils classiques : ceux de Descartes et de Hegel. Le point de départ d'une tradition rationnelle est la contingence et le caractère catégorique d'un ensemble de croyances établies. Certes, une tradition peut se doter de premiers principes pratiques ou métaphysiques. Mais ceux-ci ne seront jamais infalsifiables. Ils ne seront jamais auto-suffisants. Ils ne sont pas des « premiers principes épistémologiques constituant leur propre justification »³⁰⁷. S'ils existent au sein d'une tradition, le genre de justification dont ils relèvent « est à la fois dialectique et historique. Ils sont justifiés dans la mesure où, dans l'histoire de cette tradition, ils se sont révélés supérieurs à leurs prédécesseurs, ayant survécu au processus de questionnement dialectique »³⁰⁸. C'est incompatible avec la méthode cartésienne. D'autre part, dans sa fin, l'investigation constituée par une tradition est anti-hégélienne puisqu'à aucun moment une tradition ne pourra revendiquer l'adéquation parfaite entre l'esprit et ses objets. Du point de vue de la rationalité des traditions, le savoir absolu est une chimère. « Personne, à quelque étape que ce soit, ne peut écarter la possibilité que ses jugements et croyances présents se révèlent inadéquats à divers égards dans l'avenir »³⁰⁹.

4.2.6. *Vérité vs possibilité d'assertion justifiée*

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 386.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 387.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

4.2.6.1. Le concept décisif de crise épistémologique

Le rejet des écueils cartésien et hégélien semble à première vue donner de l'eau au moulin des relativistes et des perspectivistes. Comment sortir de leurs impasses ? MacIntyre a recours pour ce faire au concept, décisif dans sa pensée, de crise épistémologique tel qu'il l'a défini dans son maître article de 1977, auquel il renvoie. Il explique de nouveau ce concept clé et rappelle e. a. que la résolution d'une crise épistémologique survenue au sein d'une tradition doit satisfaire trois exigences : expliquer pourquoi la crise devait avoir lieu, échapper à l'incohérence et aux manques de ressources du stade précritique, et construire une nouvelle narration présentant une continuité avec l'histoire antérieure de la tradition en crise. Cette construction, précise-t-il, implique une véritable innovation créatrice :

« Les thèses qui sont au centre des nouvelles structures théoriques et conceptuelles, pour la raison précise qu'elles sont sensiblement plus riches que les thèses qui étaient précédemment au centre de la tradition jusqu'à la période de crise épistémologique et qu'elles en transcendent les limites, ne peuvent nullement être dérivées de ces positions antérieures. Le recours à l'innovation et à l'imagination conceptuelles est inévitable. La justification des nouvelles thèses résidera précisément dans leur capacité à réussir là où les thèses antérieures à cette innovation n'auraient pu réussir. Les exemples d'issues créatrices réussies (...) ne sont pas difficiles à trouver (...) »³¹⁰.

4.2.6.2. Vérité vs possibilité d'assertion justifiée

Avant d'introduire la pointe de son argumentation anti-relativiste et, partant, anti-perspectiviste, Alasdair MacIntyre fait intervenir la distinction tout à fait fondamentale entre vérité et possibilité d'assertion justifiée de la manière suivante :

« Le fait d'avoir traversé avec succès une crise épistémologique permet aux tenants d'une tradition d'investigation d'en réécrire l'histoire avec un plus grand discernement. Et l'histoire d'une tradition particulière fournit non seulement une façon de reconnaître les continuités en vertu desquelles cette tradition d'investigation a survécu et prospéré comme tradition unique, mais aussi de définir avec une plus grande exactitude la structure de justification qui est le fondement de toutes les prétentions à la vérité avancées au sein de cette tradition, prétentions qui sont plus nombreuses et autres que les prétentions à la possibilité d'assertion justifiée. L'application du

³¹⁰ *Ibidem*, p. 389.

concept de possibilité d'assertion justifiée est toujours limitée à un moment et à un lieu particuliers, relativement à des critères dominants à un stade donné du développement d'une tradition d'investigation, et toute prétention à pouvoir légitimement affirmer telle et telle chose doit donc toujours renvoyer, implicitement ou explicitement, à ce moment et à ce lieu. Au contraire, le concept de vérité, lui, est éternel. Affirmer qu'une thèse est vraie revient non seulement à affirmer que, quels que soient l'époque et le lieu, on ne peut montrer qu'elle ne 'correspond' pas à la réalité dans le sens explicité plus haut, mais aussi qu'il y a adéquation entre l'esprit qui exprime sa pensée dans cette thèse et son objet. Les implications de cette affirmation au sein d'une tradition sont précisément ce qui nous permet de montrer que le défi relativiste ne tient pas »³¹¹.

La distinction qui est faite ici entre vérité et possibilité d'assertion justifiée est très révélatrice de la conception de la vérité impliquée dans la théorie de la rationalité des traditions d'Alasdair MacIntyre. Son propos est de montrer que malgré les impasses des écueils cartésien et hégélien, le relativisme et le perspectivisme peuvent être rejetés et que l'affirmation de l'existence d'une vérité définie en termes de correspondance entre l'esprit et ses objets est possible. Les implications de cette affirmation falsifient évidemment les thèses relativistes, et perspectivistes. La pointe de l'argumentation réside dans la possibilité pour une tradition d'être falsifiée. Le philosophe montre que cette possibilité participe du processus même de l'investigation rationnelle menée au sein d'une tradition particulière.

4.2.6.3. La possible falsification d'une tradition

Quand une tradition rencontre une crise épistémologique, il n'est pas exclu qu'elle ne puisse jamais sortir de cette crise. Dans ce cas, la troisième exigence de la résolution d'une crise épistémologique n'est pas rencontrée : la tradition en question s'avère incapable de reconstruire une narration qui englobe son histoire antérieure. Elle est donc falsifiée. Ses tenants peuvent trouver dans une tradition étrangère de quoi sortir de leur crise sans pour autant pouvoir rendre ces nouvelles ressources compatibles avec leur propre tradition. « Dans ce genre de situation, la rationalité de la tradition requiert de la part de ceux qui adhèrent à la tradition en crise qu'ils reconnaissent que la tradition étrangère est supérieure à la leur du point de vue de la rationalité et des prétentions à la vérité. L'explication permise par le point de vue de la tradition étrangère leur aura révélé

³¹¹ *Ibidem*, p. 390.

l'absence de correspondance entre les croyances dominantes de leur propre tradition et la réalité telle qu'elle est révélée par l'explication la plus valable, et il se peut fort bien que ce soit là la seule explication qu'ils auront pu trouver. C'est ainsi que la prétention à la vérité de ce qui avait été jusque-là leurs croyances doit être abandonnée »³¹².

En rigueur de termes donc, le défi relativiste tient pour n'importe quel mode de pensée autonome n'ayant pas encore atteint un stade lui permettant de rencontrer une crise épistémologique. Mais pour tous les autres modes de pensée, l'existence de crises épistémologiques implique la possibilité d'une falsification, et donc l'existence d'une vérité qui est autre que la simple possibilité d'assertion justifiée, d'une vérité de correspondance, d'adéquation entre l'esprit et ses objets.

4.2.7. *Les points de vue désengagés des relativistes et des perspectivistes*

Nous le savons : pour Alasdair MacIntyre, il n'existe pas de point de vue neutre d'où l'on pourrait juger de la supériorité d'une tradition par rapport à une autre. Toute investigation rationnelle se fait inmanquablement à l'intérieur et de l'intérieur d'une tradition particulière. Une recherche constituée par une tradition est impossible sans l'adoption des critères de cette tradition, y compris ceux concernant la vérité.

L'erreur du relativisme est de supposer qu'il existe un point de vue neutre. En s'autorisant d'un tel point de vue, le relativiste s'interdit toute investigation rationnelle, et en arrive même à se détruire lui-même. « Etre en dehors de toute tradition revient à être étranger à l'investigation et à être dans un état d'indigence morale et intellectuelle d'où il est impossible de lancer un défi relativiste »³¹³.

Le perspectiviste commet une erreur semblable. Il se trompe au sujet de la conception de la vérité impliquée dans la rationalité des traditions, considère celle-ci comme cartésienne, hégélienne, ou encore comme identifiant la vérité à l'assertion justifiée, et conclut qu'aucune n'a droit à notre allégeance. Mais il oublie qu'être sincèrement engagé dans une tradition particulière implique l'adoption de sa conception de la vérité, à l'exclusion de celles qui lui sont rivales. Il entend lui aussi adopter un point

³¹² *Ibidem*, p. 392.

³¹³ *Ibidem*, p. 394.

de vue neutre et de là, juger tous les points de vue particuliers, qu'il croit pouvoir embrasser tour à tour. Mais c'est impossible.

Du point de vue de la rationalité des traditions, l'un comme l'autre sont aveugles quant à la conception de la vérité que cette rationalité implique. Ils sont en dehors du champ même de la vérité et du débat rationnel. Nietzsche l'a bien compris quand il dit qu'il ne faut pas discuter avec Socrate et s'assujettir ainsi à la tyrannie de la raison, mais se moquer de lui. Leur trait le plus caractéristique est l'éphémère. Ils évitent toute installation dans une continuité quelconque. C'est là un trait qui les oppose à l'histoire elle-même, dans laquelle se fonde la rationalité macintyrienne des traditions.

4.3. Traditions et traduction

La rationalité propre aux traditions est indissociable de tout ce qui fait une tradition, et singulièrement de sa langue. Pour répondre à la question fondamentale qui occupe l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?*, à savoir comment discerner entre les traditions rivales qui revendiquent notre allégeance, un traitement de la problématique de l'idiosyncrasie linguistique et de la traduction s'avère donc incontournable. Un chapitre lui est consacré dans le maître ouvrage de 1987/8. Il suit celui sur la rationalité des traditions. Il fait écho à l'important article, non cité, de 1985 *Relativism, Power and Philosophy*.

Alasdair MacIntyre s'inscrit d'emblée en faux contre la thèse selon laquelle la traductibilité est garante de la commensurabilité. Contrairement à ce que certains pensent, on ne résout pas tous les conflits entre traditions rivales par un simple effort de traduction. Il prend également ses distances par rapport à ceux qui vont jusqu'à avancer qu'une commensurabilité est présupposée dans l'identification même du locuteur comme locuteur ayant une langue, voire un esprit comme le prétend Donald Davidson. Après quelques considérations, il distingue deux types de traductions : celles effectuées entre deux langues-en-usage appartenant à des communautés où l'utilisation de la langue est très liée aux croyances, et celles effectuées vers les langues-en-usage internationalisées de la modernité de la fin du XX^{ème} siècle.

Dans le premier cas, il apparaît clairement que certaines choses sont intraduisibles. Chaque langue est porteuse de toute une tradition. Chaque langue est également portée par une tradition. Chacune a une forte dimension historique. Pour comprendre et parler une langue étrangère, un locuteur ne peut pas se contenter d'une transposition, même augmentée de nombreuses gloses interprétatives, à partir de sa propre langue. Il doit l'apprendre comme une seconde langue maternelle, avec tout ce qu'elle véhicule. Et il mesure à quel point une incommensurabilité et même une incompatibilité logique peuvent exister entre cette nouvelle langue pour lui et sa première langue.

Dans le second cas, il en va tout autrement. Les langues internationalisées de la modernité de la fin du XX^{ème} siècle se caractérisent par leur rapport très lâche à toute croyance ainsi que par une grande richesse en modes de description et d'explication. Elles prétendent pouvoir dire avec beaucoup de moyens ce que les autres langues disent, indépendamment de tout critère substantiel de vérité et de rationalité. Une telle prétention cependant ne rencontre pas celles des communautés où l'utilisation de la langue est très liée aux croyances. Elle nécessite une neutralisation fallacieuse, détachée de tout critère ou standard de vérité et de rationalité :

« Que faut-il entendre par 'indépendamment de tout critère autonome de vérité et de rationalité' ? Précisément parce que et dans la mesure où les langues-en-usage internationalisées de la modernité de la fin du XX^{ème} siècle font des suppositions minimales concernant des systèmes de croyance potentiellement rivaux, leurs critères communs pour déterminer l'application correcte de concepts tels que 'est vrai' et 'est raisonnable' doivent aussi être minimaux. De fait, la vérité est assimilée, dans la mesure du possible, à la possibilité d'assertion justifiée, et le caractère raisonnable est évalué autant que possible relativement au contexte social. Il s'ensuit que lorsque des textes appartenant à des traditions qui possèdent leurs propres critères, puissants et autonomes, de vérité et de rationalité, ainsi qu'une forte dimension historique, sont traduits dans ces langues, ils sont présentés de telle façon que les conceptions de la vérité et de la rationalité et le contexte historiques sont neutralisés »³¹⁴.

La modernité rejette l'idée de l'existence de modes traditionnels de vie sociale, culturelle et linguistique qui lui soient inaccessibles. Elle est en cela très loin d'honorer les exigences de la rationalité des traditions. La reconnaissance d'une telle possibilité est selon cette rationalité inhérente à toute tradition rationnelle.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 412.

Les membres d'une tradition rationnelle, au contraire, doivent reconnaître que certaines choses peuvent leur échapper, leur être inaccessibles. Ils doivent reconnaître que la possibilité demeure toujours que viennent une époque et un lieu où « ceux qui vivent dans et à travers la langue-en-usage qui en est l'expression rencontrent une tradition étrangère possédant une langue-en-usage très différente et découvrent que, alors que dans un domaine de plus ou moins grande importance, ils ne peuvent pas comprendre cette tradition étrangère dans les termes de référence de leurs propres croyances, de leur propre histoire et de leur propre langue-en-usage, cette tradition étrangère fournit un point de vue à partir duquel, une fois qu'ils en ont acquis la langue-en-usage comme seconde 'langue maternelle', les limites, les incohérences et la faiblesse des ressources de leurs propres croyances peuvent être reconnues, décrites et expliquées d'une façon qui n'était pas possible de l'intérieur de leur tradition »³¹⁵. Il leur faut accepter qu'ils devront alors tenir compte de la falsification de certains aspects au moins de leur propre tradition, et se remettre en question. C'est là une condition *sine qua non* de l'existence même de leur tradition en tant que tradition rationnelle et des prétentions à la rationalité et à la vérité qu'ils peuvent avoir au sein de leur tradition. « Seuls ceux dont la tradition admet la possibilité d'une remise en question de son hégémonie peuvent être justifiés rationnellement à affirmer cette hégémonie. Et seules les traditions dont les tenants reconnaissent que la traduction dans leur langue-en-usage peut être impossible peuvent correctement tenir compte de cette possibilité »³¹⁶.

4.4. La vérité selon Thomas

Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, Alasdair MacIntyre fait clairement allégeance à Thomas d'Aquin et à la tradition thomiste. Dans le chapitre qu'il consacre à expliquer comment l'Aquinate a dépassé un conflit de tradition fondamental à son époque, à savoir celui qui opposent alors aristotéliens et augustinien, il montre comment la question de la vérité a été importante dans la résolution du débat. On peut certainement y reconnaître, en filigrane, des éléments très éclairants concernant sa propre conception de la vérité.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 416.

³¹⁶ *Ibidem*.

Pour exposer la particularité de la conception de la vérité que le docteur du Moyen Age déploie dans les *Questiones Disputatae de Veritate* ainsi que dans le *De Ente et Essentia*, les deux ouvrages auxquels il renvoie dans cette partie de son ouvrage, il contre-distingue cette conception de celles de certains auteurs modernes. Selon ces derniers, la vérité dépend toujours essentiellement du point de vue de ceux qui y prétendent : « toute conception d'une réalité devant servir de référence pour l'évaluation de la vérité et de la fausseté, de l'adéquation et de l'inadéquation, doit être interne au tissu de nos concepts et de nos croyances ; aucune référence authentique ne peut être faite à quelque chose qui lui soit extérieur »³¹⁷. C'est là le fil commun aux positions de Hegel, quand il critique la chose-en-soi kantienne, à l'idéalisme de la fin du XIX^{ème} siècle – dont la version anglaise, rappelons-le, a donné naissance à la théorie de la vérité-cohérence – et au rejet, par Hilary Putnam, de ce qu'il appelle le réalisme interne. « De façon caractéristique, les tenants de cette opinion traitent le concept de vérité – presque toujours en pratique, mais aussi souvent et ouvertement en théorie – comme une simple idéalisation du concept de possibilité d'assertion justifiée »³¹⁸.

Mais que se passe-t-il quand se rencontrent deux communautés rivales ? Alasdair MacIntyre envisage deux possibilités pour les membres de chacune des communautés : « ou bien renoncer à toute prétention à considérer qu'une quelconque valeur de vérité peut être attachée aux jugements fondamentaux qui soutiennent leur mode d'investigation, ou bien prétendre à une vérité qui, au-delà de leur propre réseau de concepts et de croyances, fait appel à quelque chose d'extérieur »³¹⁹. En ce qui concerne la première branche de l'alternative, commente-t-il, l'abandon de la conception de la vérité dans sa totalité « ne devient possible qu'après et à la lumière d'une histoire particulière post-hégélienne dans laquelle le pragmatisme de James et de Dewey ont semblé à certains avoir ouvert de nouvelles possibilités »³²⁰. Telle n'a pas été l'option prise par Thomas. L'Aquinat au contraire a fait appel à une réalité extérieure. Et Alasdair MacIntyre de noter que « dans le *De Ente et Essentia* et dans les discussions des *Quaestiones Disputatae de Veritate*, saint Thomas expose donc un ensemble de distinctions concernant l'essence et l'existence d'une part, la vérité d'autre part, distinctions qui sont justifiées par le fait qu'elles lui permettent de reconstruire les

³¹⁷ *Ibidem*, p. 184.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 185.

³²⁰ *Ibidem*, p. 186.

positions aristotélicienne et augustinienne dans le cadre d'une théologie métaphysique unifiée »³²¹, et de préciser le lien qui existe entre vérité et réalité extérieure.

Alasdair MacIntyre n'étudie pas ce travail de distinction dans son ouvrage de 1987/8. Il souligne seulement, mais avec insistance, que la fonction des distinctions thomasiennes est de rendre compte de la réalité qui doit être, selon l'Aquinate, le terme ultime de toute explication et de toute conception en même temps que le *telos* final de tous les autres êtres³²². Il évoque sa théorie analogique de la vérité dans le chapitre où il présente sa théorie de la rationalité des traditions³²³, mais sans s'y arrêter.

Notons encore ici que le philosophe s'inscrit en faux contre la thèse célèbre de P. F. Mandonnet qui prétend que les averroïstes latins, et en particulier Siger de Brabant, ont affirmé que certaines thèses peuvent être vraies du point de vue philosophique et fausses du point de vue théologique, et vice versa, remplaçant ainsi le prédicat 'vrai' par 'vrai du point de vue de...'. Une telle thèse n'aurait jamais pu être soutenue par des aristotéliciens partageant une solide adhésion au principe de non-contradiction formulé au livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais, ajoute-t-il, « la position que Mandonnet attribue à Siger était peut-être la seule autre possibilité, outre celle qu'adopta saint Thomas, pour tous ceux qui refusaient de rejeter purement et simplement l'un ou l'autre point de vue »³²⁴, aristotélicien ou augustinien.

5. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*

Whose Justice? Which Rationality? peut être lu comme une reprise générale des lignes de sens dominantes dans l'histoire de la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre. L'ouvrage marque un point culminant dans le parcours intellectuel du philosophe. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*³²⁵ – qui sort en 1990 mais dont la préface, écrite par MacIntyre, est datée de juillet 1989 et qui constitue une édition des Gifford Lectures données à l'Université

³²¹ *Ibidem*, p. 171.

³²² Cfr *ibidem*, p. 187.

³²³ Cfr *ibidem*, p. 385.

³²⁴ *Ibidem*, p. 186.

³²⁵ MacINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*, University of Notre Dame Press, 1990, X et 241 p.

d'Edinburgh en avril et mai 1988 revues et corrigées pour leur publication – peut être considéré comme un prolongement direct de l'œuvre maîtresse de 1987/8. Trois modèles rivaux d'investigation morale y sont comparés : le modèle encyclopédique, représenté par la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, le modèle généalogique, que Nietzsche met en œuvre dans *Zur Genealogie der Moral*, et le modèle de la tradition, promu par le Pape Léon XIII dans l'encyclique *Aeterni Patris* où est honoré le travail, unique à cet égard, de Thomas d'Aquin. Pour rendre compte de la thèse défendue dans les lectures de 1988/90, le plus facile est de reprendre son argumentation au sein d'un tableau récapitulatif :

Encyclopédie	Généalogie	Tradition
une rationalité universelle	absence de règles de rationalité en tant que telles mais stratégies animées par la volonté de puissance, et dénoncées	plusieurs rationalités rivales, chacune inscrite dans une tradition d'investigation rationnelle particulière
recours à des critères neutres et intemporels de rationalité	absence de critères autres que ceux des stratégies animées par la volonté de puissance	critères non neutres, temporels, et parfois temporaires, de rationalité
connaissance en progrès vers la vérité en suivant les méthodes de la rationalité universelle	absence de connaissance en progrès vers la vérité	concurrence des progrès de chaque tradition d'investigation rationnelle vers la vérité, la meilleure étant celle qui a été le plus loin jusqu'ici
une vérité universelle, objective et intemporelle définie en termes de relation entre notre connaissance et le monde, ce qui est	aucune vérité en tant que telle mais multiples perspectives dans chacune desquelles une « vérité-d'un-point-de-vue » peut être assertée sur ce qui semble être	une vérité universelle, objective et intemporelle définie en termes de relation de notre connaissance avec le monde, ce qui est
continuité du processus de	discontinuité du processus	continuité du processus de

connaissance mais caractère facultatif de l'histoire, d'où caractère facultatif de la narrativité	de connaissance, éphémère, d'où non pertinence de la narrativité	connaissance et importance décisive de l'histoire, d'où importance décisive de la narrativité
inexistence de schèmes conceptuels rivaux incommensurables	existence de schèmes conceptuels rivaux incommensurables et d'une intraduisibilité entre eux	existence de schèmes conceptuels rivaux incommensurables et d'une intraduisibilité entre eux

Au fil de ses lectures, MacIntyre met en avant les différences fondamentales qui existent entre ces trois modèles rivaux d'investigation rationnelle et montre en quoi, à ses yeux, le modèle de la tradition est supérieur aux deux autres et doit être retenu. Son argumentation reprend, pour l'essentiel, celle déployée dans *Whose Justice? Which Rationality?*, si bien que les deux ouvrages, presque contemporains, peuvent être considérés comme deux présentations complémentaires d'une seule et même thèse, le second focalisant l'attention sur les différences spécifiques qui existent entre le modèle de la tradition et ceux de la généalogie et de l'encyclopédie, déjà contre-distingués du premier dans l'étude de 1987/88. Les Gifford Lectures proposent en quelque sorte un focus, un zoom sur un des points importants de la présentation de la théorie de la rationalité des traditions faite dans *Whose Justice? Which Rationality?*, celui de la dénonciation des deux écueils en miroir contraires à la *tradition rationality* : l'écueil des Lumières et l'écueil du perspectivisme et du relativisme, dont Nietzsche est en définitive le père. Il faut relever toutefois quelques précisions et éléments nouveaux.

La réfutation de l'impasse nietzschéenne est déployée d'une manière sensiblement plus détaillée, et un argument majeur contre le projet nietzschéen est élaboré : celui de l'échec des successeurs du philosophe allemand³²⁶. Le succès du projet nietzschéen dépend selon MacIntyre de celui de ses successeurs, c'est-à-dire essentiellement de Michel Foucault. Celui-ci devait montrer par sa pensée mais aussi par sa vie la pertinence de l'entreprise de son maître. Or il a échoué. Plutôt que de rester en dehors du monde académique, dénoncé et quitté par Nietzsche, il en est devenu un professeur. C'est là aux

³²⁶ Cfr *ibidem*, e. a. pp. 49-55.

yeux d'Alasdair MacIntyre un échec du projet nietzschéen lui-même, échec qu'il dénonce dans ses Gifford Lectures.

Des précisions sont données concernant l'existence même de la rivalité et sa signification. Thomas d'Aquin était confronté à deux traditions rivales incommensurables, aux critères de rationalité et de vérité très différents : l'aristotélisme et l'augustinisme. Une telle incommensurabilité, est-il précisé, contrairement à ce qu'une thèse telle que celle de Donald Davidson défend e. a. dans *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, n'est pas une illusion qui serait dévoilée par un simple effort de traduction, ce qui falsifierait l'idée même de schème conceptuel. Elle est bien réelle. Pour reconnaître une authentique incommensurabilité, il faut habiter chaque schème conceptuel rival, connaître et être capable de parler chacun de leur idiome respectif de l'intérieur, comme sa langue maternelle.

Enfin, des précisions importantes sont données au sujet de la théorie thomasiennne de la vérité. Alasdair MacIntyre en dit davantage sur la façon dont l'Aquinate synthétise les théories aristotélicienne et augustinienne dans sa théorie analogique de la vérité. Aristote localise la vérité dans la relation entre l'esprit et ses objets. Augustin distingue la *veritas* de ce qui est *verum*, et identifie la *veritas* à Dieu. Il localise ainsi la vérité « dans la source de la relation des objets finis à cette vérité qu'est Dieu »³²⁷. Thomas, dans les *Quaestiones Disputatae de Veritate* le *De Ente et Essentia*, synthétise ces deux positions dans une théorie nouvelle :

« Les questions *De Veritate* et *De Ente et Essentia* sont des dictionnaires philosophiques dans lesquels, dans un cas, les diverses utilisations de 'vrai' et de 'vérité' sont clairement expliquées et reliées l'une à l'autre et à d'autres termes, et dans l'autre cas, de manière similaire, les diverses utilisations de 'être' et 'essence'. Dans les deux œuvres, il y a une reconnaissance sous-jacente non seulement que chacun de ces ensembles d'utilisations est relié analogiquement, mais qu'il y a une application première de chacun et que celle-ci est à Dieu. C'est de Dieu comme vérité, *veritas*, que toutes autres 'vérités' découlent ; c'est de Dieu comme être, *esse*, que tout ce qui est, dans la mesure où il est, dérive. Mais c'est à partir du dérivé que *nous* devons commencer. Ainsi, en arrivant à comprendre l'ordonnancement de chaque vérité ou vrai à l'égard de ce qui est premier dans l'être et premier dans la vérité, nous renversons et reconstituons l'ordre causal en vertu duquel nous avons été engendrés. Comprendre la relation analogique, c'est aussi, cela en découle, comprendre la relation causale en fonction de laquelle les états et changements présents

³²⁷ *Ibidem*, p. 110.

de tous les êtres finis sont rendus intelligibles, et comprendre les relations pratiques à travers lesquelles et au moyen desquelles tous les êtres finis se meuvent en direction de leur fin parfaite. Ainsi, les êtres finis sont rendus intelligibles, à la fois en tant que mus et que mouvants, et les structures à travers lesquelles ils sont ainsi rendus intelligibles sont celles qui, de diverses manières, relient tous les êtres à leur cause première en tant que moteur non mù, moteur qui lui-même n'est plus déterminé ni déterminable par quoi que ce soit d'autre »³²⁸.

De par son inscription dans une robuste métaphysique de l'être, soulignons-le, cette théorie analogique de la vérité est empreinte d'un grand réalisme. En cela, elle s'oppose à toute conception de la vérité où celle-ci est définie en termes de possibilité d'assertion justifiée.

Plus loin dans les Gifford Lectures sont données d'autres précisions encore concernant la théorie de la vérité de l'Aquinate. Celle-ci partage avec celles de Platon ou encore d'Augustin quatre traits significatifs : « la conception d'une vérité existant au-delà de toutes les vérités particulières et ordonnant celles-ci ; la conception d'une échelle des sens à la lumière de laquelle les énoncés devant être jugés vrais ou faux et de cette manière placés à l'intérieur de cet ordonnancement doivent être construits ; la conception d'une échelle des genres d'énoncés, dramatique, lyrique, historique et ainsi de suite en référence à laquelle les énoncés peuvent être classés de telle manière à ce que nous pouvions dès lors procéder à l'identification de leur vrai sens : et le contraste entre ces utilisations des genres dans lesquels d'une manière ou d'une autre la vérité est en jeu et celles gouvernées au contraire uniquement par des standards d'efficacité rhétorique »³²⁹.

Au fil de son parcours, le philosophe réexprime, comme il le fait dans son étude de 1987/88, son allégeance à la tradition thomiste. Maintenant, le programme de ses recherches ultérieures est donné : il s'agit pour lui d'explorer les richesses fournies par cette tradition et de mener plus avant l'histoire de celle-ci par son propre travail. Le tournant décisif est pris : depuis lors, il n'a jamais rencontré de raisons suffisamment contraignantes que pour abandonner la tradition thomiste et son réalisme singulier.

6. Développement du réalisme thomiste d'Alasdair MacIntyre

³²⁸ *Ibidem*, pp. 122-3.

³²⁹ *Ibidem*, p. 200.

Une première étape dans le développement du réalisme thomiste d'Alasdair MacIntyre peut être discernée avant la publication de son essai *Moral Relativism, Truth and Justification* en 1994. Elle est surtout marquée, outre une réflexion sur le statut des genres littéraires, par un progrès important sur deux points fondamentaux de sa pensée : la métaphysique qui sous-tend son épistémologie, et la question de l'altérité.

6.1. La question des genres littéraires

Le philosophe note, dans ses Gifford Lectures, que la conception de la vérité de Thomas, comme celles de Platon ou encore d'Augustin, prend en considération les différences entre genres littéraires – dramatique, lyrique, historique et autres – de sorte que chaque énoncé puisse être classé et que l'on puisse identifier son vrai sens. MacIntyre n'a pas vraiment l'habitude d'écrire des articles sur les genres littéraires. Mais sa contribution à l'ouvrage collectif intitulé *On Modern Poetry. Essays Presented to Donald Davie*, édité par Vereen Bell et Laurence Lerner en 1988, lui en donne l'occasion. Elle s'intitule *Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats*. Elle est reprise dans le volume d'essais sélectionnés publié en 2006 sous le titre *Ethics and Politics*, qui constitue le second volume d'un ensemble où il rassemble des textes choisis dans toute son œuvre en y joignant l'un ou l'autre texte non encore publié.

Au début de son essai, il pose la question de la vérité de la poésie. Il constate tout d'abord que cette question n'est pas souvent abordée dans la culture contemporaine, qui compartimentalise volontiers et tend à réserver les questions de vérité et de justification rationnelle à la philosophie et aux sciences, d'une manière plus générale à l'enquête théorique. Or nombre d'auteurs importants, tels Lucrèce, Dante, Pope, Wallace Stevens et Marianne Moore, ont fait de la philosophie comme poètes. Comment ? Chez ces auteurs, le sens des concepts et des propositions est subordonné et dépend en grande partie d'images. « C'est dans et à travers l'image que la forme poétique et le contenu philosophique sont unifiés »³³⁰. Et l'image n'est pas vraie de la même manière que le concept ou la simple assertion le sont. Il comprend cette différence de la façon suivante :

³³⁰ MacINTYRE Alasdair, *Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats* dans *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, Vereen Bell et Laurence Lerner (éds.), Vanderbilt University Press, 1988, 256 p., pp. 145-57. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, 239 p., pp. 159-171, p. 146.

« Les images sont vraies ou fausses, mais pas de la même manière que le sont les assertions. Les assertions disent ou échouent à dire comment sont les choses. Les images montrent ou échouent à montrer comment sont les choses. Les images sont vraies dans la mesure où elles sont révélatrices, fausses dans la mesure où elles obscurcissent, déguisent ou déforment. Mais la réalité qu'une image représente plus ou moins adéquatement n'est pas une réalité à laquelle nous avons accès indépendamment de tout exercice d'imagination. Nos perceptions sont organisées dans et à travers des images, et une imagination plus adéquate est une imagination qui nous rend à même de voir ou d'envisager ce que nous ne pourrions voir ou envisager autrement. Une assertion vraie reste vraie quand elle est associée à d'autres assertions, que celles-ci soient vraies ou fausses. Mais une image associée à d'autres images peut par là ou acquérir un pouvoir révélateur nouveau ou perdre ce qu'elle avait auparavant »³³¹.

Cette analyse, certes, n'est pas présente comme telle chez Thomas. Mais la distinction faite par MacIntyre entre image et assertion dépend d'une conception réaliste de la vérité, telle celle défendue dans *Whose Justice? Which Rationality?* et dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Dans l'un et l'autre cas, c'est le rapport aux choses elles-mêmes qui est critère de vérité.

6.2. L'importance du cadre métaphysique aristotélico-thomiste

La conception réaliste de la vérité d'Alasdair MacIntyre va de pair avec un cadre métaphysique précis dont le philosophe mesure de plus en plus l'importance dans les années 1980 et qui, à ses yeux, a été articulé de manière géniale par l'Aquinate, singulièrement dans le *De Veritate* et le *De Ente et Essentia*. Les éléments introduits à ce sujet dans l'œuvre maîtresse de 1987/8 sont précisés dans les Gifford Lectures de 1988/90. D'autres textes de cette époque témoignent encore de l'importance fondamentale de ce cadre.

6.2.1. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*

Le dimanche 25 février 1990, quelque six mois avant la rédaction de la préface à l'édition de ses Gifford Lectures, préface datée de juillet 1990, Alasdair MacIntyre donne l'Aquinas Lecture à la Marquette University, où le Wisconsin-Alpha Chapter of Phi Sigma Tau et la National Honor Society for Philosophy invite chaque année un orateur à

³³¹ *Ibidem*.

faire une conférence en l'honneur de saint Thomas d'Aquin. Son intervention est intitulée *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Elle marque une étape décisive dans le développement de son thomisme. L'importance du cadre métaphysique mis en exergue dans les œuvres maîtresses de 1987/8 et 1988/90 est illustrée, et un concept fondamental nouveau apparaît : celui d'intentionnalité.

6.2.1.1. Les impasses de l'univers philosophique contemporain

Le conférencier prend d'abord distance par rapport à l'univers du discours philosophique contemporain, et d'une manière plus singulière par rapport à deux de ses tendances majeures : la philosophie analytique et l'entreprise de déconstruction de Derrida, qu'il rapproche en passant, notons-le, de celle de Hilary Putnam dans *Reason, Truth and History*³³². Cet univers philosophique contemporain, et notamment les deux tendances qu'il y pointe, pèchent à ses yeux par un rejet des catégories de principe premier et de cause finale. Les binômes *archê/principium* et *telos/finis* y sont exclus. Or ces catégories sont d'une importance déterminante dans la compréhension de toute enquête rationnelle : c'est la thèse qu'il entend défendre dans son essai. On retrouve là la méthode qu'il utilise régulièrement et qui consiste à faire appel au principe d'intelligibilité en montrant comment le fait de mettre entre parenthèses la cohérence téléologique d'une rationalité rend celle-ci bancale.

6.2.1.2. La téléologie aristotélico-thomiste et l'intelligibilité de l'enquête

Aux thèses majeures de la pensée contemporaine desquelles il se défait, il oppose la téléologie aristotélico-thomiste, qu'il présente comme étant garante de l'intelligibilité de l'enquête rationnelle. « Le *telos/finis* de tout type d'activité systématique est, d'un point de vue aristotélicien et thomiste, la fin interne à l'activité de ce type spécifique, eu égard auquel et en direction duquel l'activité de ce type est poursuivie »³³³. On retrouve ici une idée semblable à celle des biens internes à une *practice*, même si cette idée n'est pas explicitée dans l'Aquinas Lecture de 1990. L'activité qu'est l'enquête rationnelle a un *telos/finis*, une fin qui lui est propre. Elle est menée et se poursuit en fonction de cette

³³² MacINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, 1990, 69 p., p. 19. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge UP, 2006, 230 p., pp. 143-178.

³³³ *Ibidem*, p. 26.

fin en même temps que dans sa direction, eu égard, peut-on dire, aux bien internes qui lui sont propres également.

6.2.1.3. Le fondement de toute enquête rationnelle

Se penchant sur le cas de l'activité scientifique et s'interrogeant sur la science parfaite telle que la comprend Aristote dans les *Posterior Analytics*, que Thomas, note-t-il, suit de près dans son commentaire de cette œuvre, il fait remarquer que « l'esprit qui a atteint la compréhension parfaite dans un certain domaine représente ce qu'il comprend – la forme de la compréhension et la forme de cet qui est compris coïncide nécessairement dans la compréhension parfaite : c'est cela comprendre – au moyen d'un schème déductif dans la structure déductive duquel les différents niveaux d'explication causale sont incorporés »³³⁴. Au fondement de toute enquête rationnelle, il y a *in fine* nécessairement une réalité en fonction de laquelle tout ce qui peut être compris doit être compris. « Et cela, comme l'Aquinate le fait remarquer en de nombreux endroits, c'est ce que nous appelons Dieu »³³⁵. De là, il en vient à l'argument des fondements : les principes premiers et finaux se rejoignent. « Il y a dès lors une dimension théologique inéliminable – théologique, c'est-à-dire dans le sens [du terme] qui fait de la métaphysique d'Aristote une *theologia* – à l'enquête conçue dans un mode aristotélicien. Car l'enquête aspire à et n'est intelligible qu'en fonction de son aspiration à la finalité, à la compréhensibilité et à l'unité de l'explication et de la compréhension »³³⁶.

6.2.1.4. Vérité, rationalité et intentionnalité

La vérité, quant à elle, somme toute peu étudiée par le Stagirite, est comprise par Thomas d'une manière qui synthétise des apports aristotéliciens et augustinien : pour lui,

« la vérité est une propriété complexe. 'Une chose naturelle, [dès lors,] établie entre les deux intellects, est ainsi dite vraie selon son adéquation à l'un et à l'autre. Selon son adéquation à l'intellect divin, elle est dite vraie en tant qu'elle remplit ce pour quoi elle a été ordonnancée par l'intellect divin', et Thomas renvoie à Anselme et à Augustin et cite Avicenne. 'Selon son adéquation à l'intellect humain, une chose est dite vraie en tant qu'elle est de nature à provoquer

³³⁴ *Ibidem*, p. 28.

³³⁵ *Ibidem*, p. 29.

³³⁶ *Ibidem*.

une estimation vraie d'elle-même...', et Thomas cite Aristote (*Quaestiones Disputatae de Veritate* I, 2) »³³⁷.

Dans l'ensemble de sa conférence, Alasdair MacIntyre considère la vérité selon sa définition classique : comme une adéquation entre l'intellect et ses objets. Cette adéquation constitue la fin de l'enquête rationnelle. Reste à éclairer la relation qui existe entre cette fin – ce *telos* interne à l'activité qu'est l'enquête rationnelle et directrice pour elle – et l'activité de l'enquête rationnelle elle-même quand elle est en progrès. C'est ici qu'est introduit un concept nouveau : celui d'intentionnalité.

« Chaque type de prédiction de la vérité et chaque type d'activité de justification rationnelle se trouvent dans une relation avec d'autres qui ne peut être spécifiée qu'en termes de leur place à l'intérieur de l'ordonnancement téléologique global des activités d'enquête de l'intellect. Ces activités, doit-on noter, comporte une variété de types d'intentionnalité. Et si nous devons essayer de spécifier ces intentionnalités de manière adéquate, nous devrions apprendre non seulement de ce que Thomas dit au sujet de l'intentionnalité, mais aussi Brentano, Husserl et, par dessus tout, Edith Stein. Mais il est important de reconnaître qu'une conception thomiste des types d'intentionnalité, alors qu'elle sera en désaccord avec ceux qui souhaitent écarter l'intentionnalité de sa place centrale dans la philosophie de l'esprit comme les phénoménologues, constituera une partie intégrante de, et sera uniquement défendable dans les termes d'une conception thomiste plus large des activités de l'esprit, reliant les types d'intentionnalité aux types d'attribution de la vérité et de justification rationnelle, au sein d'un schème global d'ordonnancement téléologique. Et toute justification rationnelle de la place attribuée aux *archai/principia* dans cette compréhension parfaite qui fournit aux activités de l'esprit son *telos/finis* est également inséparable de la justification rationnelle de ce schème d'ordonnancement téléologique envisagé comme un tout »³³⁸.

Le concept d'intentionnalité joue le rôle d'intermédiaire entre les concepts de vérité et de rationalité. Il est donc au cœur de la pensée macintyrienne. Jusqu'ici, et depuis des décennies !, Le philosophe a pris soin de distinguer la rationalité et la vérité. Sa théorie de la rationalité des traditions constitue à cet égard le fruit d'un long travail. Dans cette théorie, la vérité prend place comme une réalité distincte de la rationalité tout en en étant la fin. La relation entre vérité et rationalité, comprise comme deux réalités tout à la fois distinctes et intimement liées, y est fondamentale. A tout prendre, c'est elle qui la structure. Elle restait à préciser. Il fallait un autre élément qui vienne éclairer la

³³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³³⁸ *Ibidem*, pp. 44-5.

relation qui existe entre la vérité, intemporelle, et la rationalité, toujours historique. Cet élément charnière, c'est le concept d'intentionnalité.

Ce concept n'est pas défini comme tel dans l'Aquinas Lecture du 25 février 1990. Mais il est introduit. Il y est également utilisé en fin de parcours pour critiquer un certain nombre de thèses philosophiques contemporaines d'une manière fort éclairante pour notre recherche. Dans cette partie finale, la triade vérité-rationalité-intentionnalité revient presque comme un refrain.

6.2.1.5. La nécessaire falsifiabilité

Avant de présenter ces critiques, il faut encore relever deux thèses typiques de la pensée de MacIntyre présentes dans sa conférence. La première est celle de la nécessaire falsifiabilité de tout savoir rationnel pouvant prétendre à la vérité. « Seuls des types d'enquête, que nous aurions dû apprendre de C. S. Peirce et Karl Popper, organisés de telle manière qu'ils *peuvent* être défaits par la falsification de leurs thèses clés, peuvent légitimer des jugements auxquels la vérité peut être attribuée »³³⁹. Soulignons ici la référence à Charles Sanders Peirce, auteur important dans l'histoire de la philosophie américaine et dont les thèses ont été déterminantes dans l'émergence de la théorie pragmatique de la vérité.

6.2.1.6. La recherche de la vérité : une activité incarnée socialement

La seconde est celle de la recherche de la vérité comprise comme activité incarnée socialement. On peut discerner des préfigurations de cette thèse dans un certain nombre de publications antérieures du philosophe, et notamment dans sa contribution au troisième volume des études du Hastings Center sur les fondements de l'éthique et sa relation avec la science, *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*, publiée en 1978.

En tant qu'activité, la recherche de la vérité relève de la vertu. Il ne s'agit pas seulement de l'exercice d'une ou d'un ensemble de *technai*, mais d'une activité au sens fort du terme, structurée par des vertus qui lui sont propres. Pour Aristote et Thomas, la

³³⁹ *Ibidem*, p. 39.

vertu centrale de l'activité intellectuelle est la *phronêsis/prudentia* comprise comme vertu épistémologique. Et

« Aristote et Thomas soulignent la façon dont et la mesure dans laquelle la possession de cette vertu requiert la possession d'autres vertus morales d'une manière systématique. Ce faisant, ils anticipent quelque chose de ce qui devait être dit au sujet des dimensions morales et sociales des sciences naturelles d'une manière par C. S. Peirce et d'une autre par Michael Polanyi. C'est à l'intérieur d'un contexte social, moral et intellectuel ordonné téléologiquement vers une fin [comprise comme étant] une science parfaite, dans laquelle une compréhension finalement adéquate de premiers principes a été atteinte, que les conceptions aristotéliennes et thomistes de la vérité et de la justification rationnelle trouvent leur place, et c'est en fonction d'un tel ordonnancement que les relations entre elles doivent être spécifiées »³⁴⁰. Un peu plus loin dans le texte, on lit encore : « d'un point de vue aristotélien, c'est seulement dans le contexte d'une manière particulière de conduire l'enquête, manière organisée socialement et informée moralement, que les concepts centraux, cruciaux pour une conception de l'enquête comprise comme recherche de la vérité, qui sont engagés dans la justification rationnelle et qui sont réalistes dans leur autocompréhension, peuvent être intelligiblement mis en œuvre »³⁴¹.

Un certain type de narrativité est donc presupposé par la compréhension aristotélico-thomiste de l'enquête rationnelle, narrativité dont on trouve, répète MacIntyre, un exemple singulier au début du livre A de la *Métaphysique* d'Aristote.

6.2.1.7. La faille contemporaine et la triade vérité-rationalité-intentionnalité

Le rejet de cette narrativité explique pour le conférencier le développement des tendances majeures de la philosophie contemporaine, du moins dans leur grande majorité, et singulièrement des entreprises analytiques et déconstructionnistes, qui évacuent les concepts de principe premier et de cause finale de leur univers philosophique. La cause en est, pour le fond, un rejet de toute conception substantive, métaphysique ou quasi métaphysique de la vérité, de la rationalité et de l'intentionnalité.

Alasdair MacIntyre note à cet égard que, les modes conventionnels du discours philosophique étant inextricablement liés à une conception métaphysique de la vérité, de la rationalité et de l'intentionnalité, certains ont opté pour un rejet de ces modes

³⁴⁰ *Ibidem*, pp. 42-3.

³⁴¹ *Ibidem*, pp. 50-1.

conventionnels. Richard Rorty a essayé de se frayer un chemin en dépassant Davidson et Sellars. Derrida a dû aller au-delà de Nietzsche et de Heidegger. Mais une telle émancipation ne se fait pas aussi facilement :

« Cependant, suivre Rorty et Derrida dans des types d'écriture entièrement nouveaux serait abandonner le débat duquel l'abandon du débat tirerait sa pertinence. Il y a dès lors un retour constant au débat de la part de ceux qui aspirent encore à découvrir une langue capable d'objectifs philosophiques négatifs en réfutant leurs adversaires métaphysiques tout en étant elle-même finalement démêlée de toutes implications métaphysiques. Jusqu'ici, ils ont échoué »³⁴².

Autant dire qu'un certain type de cadre narratif, mis en œuvre d'une manière singulière par Aristote et Thomas, est nécessaire non seulement à l'enquête rationnelle aristotélico-thomiste mais aussi à toute enquête philosophique ou même rationnelle.

6.2.1.8. Généalogie de la philosophie contemporaine

S'inspirant de la méthode généalogique de Nietzsche, MacIntyre élabore ensuite, dans la foulée de sa dénonciation de la perte de ce cadre narratif nécessaire pour la rationalité, une généalogie de la philosophie contemporaine. Nous citons ici longuement le texte de l'Aquinas Lecture étant donné son importance :

« Dans la présentation que j'ai faite de la conception aristotélicienne et thomiste de l'enquête, charpentée comme elle l'est eu égard à des premiers principes, j'ai souligné la façon dont une variété de types de prédication de la vérité et une variété de modes de justification rationnelle trouvent leur place à l'intérieur d'une structure téléologique unique, même si elle est complexe, conçue pour élucider le mouvement de l'esprit vers son *telos/finis* dans la compréhension parfaite, un mouvement qui dès lors présuppose un certain type d'intentionnalité. C'est à l'intérieur et dans les termes de cette structure que non seulement sont élucidées les fonctions de chaque type d'attribution de la vérité et de chaque mode de justification rationnelle, mais aussi sont spécifiées les relations entre eux de sorte que ce qui est premier soit distingué de ce qui est second ou troisième et que soit rendues claires les relations analogiques entre ceux-ci. Abstrayons ces conceptions de cette structure téléologique, et on les privera ainsi du seul contexte de référence dans lequel elles peuvent être rendues totalement intelligibles et rationnellement défendables. Pourtant, le rejet général de la téléologie aristotélicienne et d'une famille entière de notions qui lui sont liées aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles aboutit précisément à une telle privation. Par conséquent, les conceptions de la vérité et de la rationalité devinrent dérivantes. Les conceptions complexes firent le tri parmi leurs éléments. Des structures philosophiques et scientifiques nouvelles furent

³⁴² *Ibidem*, p. 54.

introduites dans lesquelles les vieilles conceptions ne purent être intégrées qu'une fois amendées et modifiées de manière appropriée et souvent radicalement. Et des conceptions suffisamment naturelles qui avaient été chez elles dans les contextes téléologiques aristotélicien et thomiste de manières relativement non problématiques furent alors susceptibles de devenir problématiques et questionnables »³⁴³.

Alasdair MacIntyre aborde ensuite la question de la vérité et critique directement pour le moins certains concepts clés des quatre théories majeures de la vérité présentes dans la philosophie contemporaine, à savoir la théorie de la vérité-correspondance dans sa version contemporaine, la théorie de la vérité-cohérence, la théorie déflationniste de la vérité et la théorie pragmatique de la vérité. Toutes sont manifestement issues, selon lui, du rejet du cadre narratif de l'enquête rationnelle aristotélico-thomiste :

« Il en résulta que la vérité devint en mesure d'être authentiquement prédicable uniquement à propos d'assertions. 'Vrai' prédiqué à propos de choses en vint à apparaître comme étant une pure façon de parler, sans intérêt philosophique. De nouvelles théories de la vérité devaient dès lors être inventées, et elles se distinguèrent inmanquablement en deux classes : *soit* les assertions étaient vraies en vertu de leur correspondance entre ou elles ou les phrases qui les expriment d'une part, et les faits d'autre part – 'fait' dans ce sens est une innovation linguistique du XVII^{ème} siècle – *soit* les assertions étaient vraies en vertu de leur cohérence avec d'autres assertions. Les protagonistes d'une multiplicité de versions rivales de théories de la correspondance et de la cohérence se succédèrent en avançant des critiques réellement dommageables des théories de leurs rivaux et ainsi préparèrent le chemin à une étape ultérieure, dans laquelle la vérité est traitée comme une notion redondante ou comme une idéalisation d'assertabilité justifiée »³⁴⁴.

Une telle thèse est évidemment très forte. Elle est de toute première importance pour notre recherche. Dans la suite de cette critique générale des théories contemporaines de la vérité, le philosophe considère ce qu'il en est de la justification rationnelle. Celle-ci, parallèlement à la vérité, s'est vue dévidée de son contenu pour devenir finalement une simple question de sociologie de la connaissance :

« Ce à quoi les rationalistes [il fait ici implicitement référence à Descartes, cité plus haut dans le texte] et les empiristes firent appel en parlant de premiers principes épistémologiques, leurs héritiers contemporains l'identifièrent comme étant des formes de vie ou des paradigmes ou des épistémès établis socialement. Ce qui commença comme un rejet de la structure téléologique

³⁴³ *Ibidem*, pp. 60-1.

³⁴⁴ *Ibidem*, pp. 61-2.

aristotélicienne de l'enquête a progressé, dans le cas des conceptions de la vérité, à travers l'épistémologie jusqu'à la sémantique éliminative, et dans le cas des conceptions de la justification rationnelle, via l'épistémologie jusqu'à la sociologie de la connaissance »³⁴⁵.

Bref, le rejet du cadre narratif aristotélico-thomiste opéré dans la philosophie contemporaine a dévidé la vérité et la rationalité de leurs substances respectives, en faisant d'elles des réalités purement sémantiques ou sociologiques. Tout découle du rejet de la structure téléologique aristotélico-thomiste orientée vers le *telos/finis* de la compréhension parfaite sur base de premiers principes.

L'Aquinas Lecture du dimanche 25 février 1990 constitue un pas décisif dans le développement de la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre. Le concept d'intentionnalité est introduit comme un troisième élément indispensable faisant le lien entre la vérité et la rationalité. Et vérité, rationalité et intentionnalité doivent être comprises d'une manière substantielle et métaphysique, sans quoi l'on tombe dans les impasses des différentes thèses de la philosophie contemporaine, du moins dans leur grande majorité, concernant la vérité et la rationalité.

6.2.2. *Un compte-rendu très intéressant dans la foulée de l'Aquinas Lecture*

En 1991, Alasdair MacIntyre publie dans l'*American Catholic Philosophical Quarterly* un compte-rendu de la récente traduction anglaise (1990) de la dissertation doctorale du thomiste Yves René Simon, défendue à l'Institut Catholique de Paris en 1934 et publiée la même année sous le titre *Introduction à l'ontologie du connaître*. Ce compte-rendu s'inscrit directement dans la foulée des propos tenus dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*.

La thèse d'Yves René Simon est à ses yeux d'une grande actualité et offre « les fondements corrects pour faire dissidence au type de conception de la connaissance qui définit celle-ci en termes de vraie croyance justifiée, conception qui a si souvent été défendue au cours de dernier demi-siècle parmi les philosophes analytiques »³⁴⁶. Elle le fait par le biais d'une analyse de ce qu'est la connaissance – qui est tout autre que la

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 63.

³⁴⁶ MacINTYRE Alasdair, *Review of 'An Introduction to the Metaphysics of Knowledge' by Yves René Simon*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), pp. 112-114, p. 113.

croyance, simple état de l'esprit – et de la relation, des plus intimes, qu'elle entretient avec la vérité. La connaissance est une relation de l'esprit avec ce qui est connu, relation qui, une fois réalisée, parfait un mouvement de l'intellect en l'actualisant. Et comme dans l'Aquinas Lecture, le concept clé qui fait le lien entre la connaissance et sa fin est le concept d'intentionnalité. L'esprit, selon Yves R. Simon, entretient une relation d'intentionnalité avec les objets qu'il connaît. Et ces objets, en devenant objets de connaissance, deviennent des objets intentionnels.

Les objets intentionnels, précise MacIntyre, n'ont pas seulement une existence mentale comme le pensaient Descartes ou Husserl, dont les *Méditations Cartésiennes* sont données à la Sorbonne seulement cinq ans avant la défense de la thèse de Simon :

« Un objet intentionnel n'est rien d'autre, selon la conception thomiste de Simon, qu'un objet physique (ou tout autre objet, existant indépendamment d'un esprit connaissant, est un objet de connaissance pour cet esprit). C'est l'objet physique lui-même, mais en tant que conçu et connu. Et un problème central de la connaissance est celui de la compréhension de ce que les propriétés des objets physiques – et autres – doivent être s'ils doivent pouvoir être ainsi connus. Dès lors, la métaphysique de la connaissance n'est pas simplement une métaphysique de l'esprit »³⁴⁷.

C'est là une base pour échafauder une critique de Husserl qui oriente vers un réalisme plus proche de celui que ce dernier défendait à ses débuts.

L'on comprend dès lors l'importance de l'expérience des sens dans le processus de connaissance. A ce sujet,

« l'exposé de Simon insiste sur la manière dont le travail d'abstraction précognitive à partir de l'expérience des sens stimule l'intellect à une pensée dirigée vers une exploration ultérieure de son objet, de sorte qu'en retour l'abstraction précognitive ultérieure suscite encore une élaboration conceptuelle ultérieure en étendant les activités et les types d'activités de l'intellect. Ainsi les objets de l'expérience sont à plus d'un niveau intentionnellement intégrés dans l'activité constructive en cours de l'esprit, et toute connaissance est la connaissance d'un esprit en progrès, se mouvant au-delà de ce qu'il a jusqu'ici atteint »³⁴⁸.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 113-4.

Ce mode de connaissance est bien loin de celui des ordinateurs, et « il peut ne pas être entièrement erroné d'attribuer aux machines une conscience essentiellement cartésienne. Ce qu'elles ne peuvent pas avoir, ce sont des esprits compris comme les thomistes les comprennent »³⁴⁹.

Ce compte-rendu est lui aussi d'une importance certaine pour notre recherche, d'autant que les textes macintyriens où est abordée la question de l'intentionnalité de la connaissance, pourtant fondamentale, sont très peu nombreux : leur liste s'arrête ici. Les autres publications à relever avant *Moral Relativism, Truth and Justification* témoignent plutôt d'une réflexion sur l'altérité et sur la différence culturelle et philosophique.

6.3. Le rôle de l'autre

La plus importante d'entre elles est certainement *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*³⁵⁰, qui sort en 1991 mais qui consiste en une conférence donnée en août 1989 à la 6th East-West Philosopher's Conference tenue à Honolulu, ce qui fait d'elle un texte antérieur à l'Aquinas Lecture du 25 février 1990 et à la préface de l'édition des Gifford Lectures revues pour leur publication, datée de juillet 1990. Ce qui est remarquable dans cet essai, c'est le rôle que la rencontre avec l'autre joue dans le processus de l'investigation rationnelle. Cette rencontre y est considérée comme nécessaire.

6.3.1. *Deux interviews révélatrices*

L'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre semble témoigner d'une telle nécessité. Deux interviews du philosophe publiées en 1991 sont révélatrices à cet égard. Elles trouvent fort heureusement leur place à ce moment de notre enquête. Nous avons

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 114.

³⁵⁰ MacINTYRE Alasdair, *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives: 6th East-West Philosopher's Conference: Papers*, Eliot Deutsch (éd.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, XVII et 641 p., pp. 104-122. Alasdair MacIntyre y renvoie entre autres quand il répond à Roque dans la revue *Philosophy and Phenomenological Research* de 1991 (n° 51, pp. 619-620, p. 620) ainsi que dans la réponse partielle qu'il donne aux treize critiques qui lui sont adressées dans *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., pp. 283-304., p. 296.

déjà cité l'une d'entre elles dans l'introduction à notre partie heuristique, afin de la structurer : celle accordée à Gordon Redifford et William Watts Miller³⁵¹. MacIntyre y retrace son parcours intellectuel et y distingue trois périodes, la deuxième faisant office de période de transition entre une première période faite de beaucoup de tâtonnements mais aussi riche en enseignements, et une troisième période que l'on peut qualifier de période de maturité. Le passage que nous avons cité au début de notre recherche heuristique constitue la majeure partie de sa réponse à la question qui lui est posée concernant son propre itinéraire intellectuel. Il donne en outre quelques précisions sur la première période de sa vie intellectuelle, soulignant le fait que celle-ci fut marquée par la critique marxiste et chrétienne du libéralisme ainsi que par la philosophie analytique, et qu'en réfléchissant à sa *Short History of Ethics* lui sont mieux apparues les difficultés dues au caractère idiosyncratique de chaque ordre social et culturel.

Dans la façon dont il retrace son histoire intellectuelle, l'importance des héritages qui ont été les siens et des rencontres qu'il a faites est flagrante. Elle l'est davantage encore dans une interview accordée à Giovanna Borradori, publiée en 1991

Il y explique comment il a été influencé par sa jeunesse baignée dans la culture gaélique, puis par ses études qui, à l'opposé, étaient empreintes des libéralismes de Kant et de Mill, par sa découverte du marxisme, par sa foi chrétienne. La discordance entre la langue des anciens grecs et les langues modernes telles que l'anglais ou l'irlandais l'a amené à prendre la mesure de l'intraduisibilité et de l'incommensurabilité entre langues et cultures différentes, ce qu'il a développé quelque vingt-cinq ans plus tard, dit-il, dans *Relativism, Power and Philosophy* et dans *Whose Justice? Which Rationality?*

Il s'ouvre quant à la perte de sa foi chrétienne. Suite à la lecture de la critique de Karl Barth faite par Hans Urs von Balthasar, il s'est rendu compte que le christianisme est indissociablement lié à toute une série d'autres thèses métaphysiques, scientifiques et morales, ce qui lui a fait rejeter Karl Barth ainsi que la thèse des formes de vie de Wittgenstein telle qu'il la comprenait. « Quand j'en vins à rejeter cette étrange mixture

³⁵¹ MACINTYRE Alasdair dans *An Interview with Alasdair MacIntyre*, interview menée par voie postale pour Cogito par Gordon Reddifford et William Watts Miller, Cogito 5 (1991), pp. 67-73. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 267-275.

philosophique faite d'une mécompréhension de Wittgenstein et d'un Barth pas trop bien compris, avoue-t-il, j'ai à tort rejeté la religion chrétien avec elle »³⁵².

Le marxisme lui a beaucoup appris. Il a aiguisé sa critique du libéralisme. Il lui a aussi fait comprendre l'importance pour toute théorie d'être ouverte de manière maximale à la falsification : le marxisme lui-même s'est mis à canoniser certaines positions. Il cite Karl Popper mais aussi le pragmatiste Charles Peirce comme auteurs dont il aurait pu tirer la même leçon, s'il les avait mieux connus à l'époque.

Etonnamment, il ne cite pas A. J. Ayer et son fameux principe de vérification, qui l'a lui aussi marqué. Plus étonnamment encore, il dit avoir été influencé par l'herméneutique et fait la part belle à H.-G. Gadamer. Nous n'avons pas rencontré de textes où l'influence de cette école philosophique soit explicitée. Quant au maître de Heidelberg, il n'est pas souvent cité, loin de là, dans les publications d'Alasdair MacIntyre. Pourtant, « de Gadamer, confie-t-il à Giovanna Borradori, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote. Ce qui vient de Heidegger, je le rejette »³⁵³.

A Short History of Ethics, nous le savons, a été pour lui l'occasion d'une réflexion fondamentale sur la question de la continuité de l'enquête rationnelle, sur le rapport entre celle-ci et l'histoire, sur l'idiosyncrasie de chaque culture et de chaque langue, sur les fondements de la morale. Il explique de nouveau sa position sur ces questions. L'histoire est très importante pour lui. Il cite alors R. G. Collingwood, ne corrige pas son interlocutrice quand elle cite Marx, et parle volontiers de Giambattista Vico. Mais il prend soin d'éviter l'impasse historiciste. Il rappelle à cet effet l'essentiel de sa théorie de la rationalité des traditions et souligne l'importance d'une théorie forte et substantielle de la vérité. Il se défait des thèses relativistes, des positions de Donald Davidson, de Richard Rorty, de Nietzsche, le seul adversaire véritablement sérieux d'Aristote à ses yeux, et explique pourquoi il a fait allégeance au Stagirite.

³⁵² MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise : *Nietzsche or Aristotle?* dans *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Borradori G. (éd.), Chicago UP, 1994, XII et 177 p., pp. 137-152. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 255-266, p. 257.

³⁵³ *Ibidem*, p. 265.

6.3.2. *La nécessité de la rencontre*

Une idée nouvelle dans son histoire intellectuelle se fait jour dans sa contribution à la 6th *East-West Philosopher's Conference* d'août 1989. Jusqu'alors, il a théorisé l'existence de traditions d'investigation rivales et élaboré une théorie de la rationalité des traditions qui souligne à souhait le fait que chaque tradition a ses propres critères internes de rationalité et que chacune doit se montrer supérieure aux autres dans sa recherche de la vérité au moyen de ses propres ressources, vérité qui, elle, est commune à toutes et ne dépend pas de telle ou telle tradition, même si elle est envisagée différemment à partir de chaque tradition particulière. Cette idée est encore celle qui domine les Gifford Lectures de 1988/90. Dans la contribution d'août 1989, la rencontre avec des traditions rivales est considérée comme nécessaire.

Partant de la problématique du rapport entre les points de vue aristotélicien et confucéen à propos des vertus, le philosophe réarticule l'essentiel de sa théorie de la rationalité des traditions. Entre les deux points de vue, explique-t-il, existe une réelle incommensurabilité. Et il n'existe aucun point de vue neutre à partir duquel on pourrait évaluer et comparer chacune des deux positions. Toutes deux ont leurs propres critères internes d'évaluation. Il discute de différentes thèses concernant l'incommensurabilité entre schèmes conceptuels rivaux et en arrive à aborder la question de la vérité, qu'il définit comme *adaequatio intellectus ad rem* et contre-distingue de l'assertion justifiée de la manière suivante :

« L'assertabilité justifiée est toujours du point de vue de et en accord avec les standards d'un des points de vue incommensurables. Mais ce qui fait la différence du concept de vérité, c'est précisément le fait que la vérité tient ou ne tient pas indépendamment du point de vue. Prétendre à la vérité au sujet d'une expression de la relation d'un esprit avec ses objets ou au sujet de cette relation elle-même, c'est prétendre que c'est là la façon dont les choses sont, peu importe la façon dont elles apparaissent de tel ou tel point de vue. Bien sûr, tout qui prétend à la vérité au sujet d'un jugement ou d'une théorie ou d'une conception ou de la relation de l'esprit à l'objet exprimé par ceux-ci le fait d'un point de vue particulier, de l'intérieur d'une tradition d'enquête particulière plutôt que depuis celle de ses rivales incommensurables. Mais ce à quoi il prétend alors, ce n'est pas le fait que c'est comme cela que les choses apparaissent à la lumière des standards de ce point de vue (...), mais le fait qu'elles sont comme cela : il s'agit d'une prétention qui est faite en termes d'ontologie fondamentale. Il s'en suit que toute prétention à la vérité inclut une prétention du fait qu'aucune considération avancée de quelque point de vue que ce soit ne peut défaire ou subvertir

cette prétention. Une telle prétention, toutefois, ne peut être faite que sur base de rencontres rationnelles entre points de vue rivaux et incommensurables, rencontres dans lesquelles un tel point de vue a été confirmé d'une façon qui permet de fournir un soutien pour ses revendications à la vérité vis-à-vis des [autres] points de vue »³⁵⁴.

La rencontre entre théories rivales elle-même est donc non seulement utile mais aussi nécessaire pour l'affirmation de la vérité, fin de l'enquête réalisée au sein d'une tradition d'investigation rationnelle. Sans elle, cette affirmation est par conséquent impossible. C'est là une thèse qui n'est pas à nos yeux présente comme telle dans *Whose Justice? Which Rationality?* ni dans les Gifford Lectures. Une telle thèse est évidemment très importante. Elle constitue un pas notable dans l'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre, et notamment dans le développement de son thomisme, maintenant au cœur de ses préoccupations. Le lien avec la problématique thomiste est fait immédiatement après le passage que nous venons de citer : « de sorte que pour tout aristotélicien, thomiste ou autre, le problème de la façon dont les rencontres rationnelles entre points de vue rivaux et incommensurables peut être possibles est un problème crucial »³⁵⁵.

C'est cette exigence que MacIntyre tâche de rencontrer dans la suite de son essai. Il se défait d'abord une fois de plus de la théorie de Donald Davidson concernant la traductibilité comme preuve de commensurabilité. Il note qu'une thèse de ce type mène à une situation où les prétentions à la vérité ne peuvent équivaloir qu'à des prétentions à l'assertion justifiée, où l'on se contente de justifications pragmatiques contextuelles, et que le recours aux langues de la modernité internationalisée pour tout traduire vide les traditions de leur contenu.

Il étudie ensuite le cas de la rencontre entre les deux traditions réellement incommensurables qu'il envisage dans son essai : l'aristotélisme et le confucianisme. Pour que la rencontre entre elles soit possible et constructive, il faut que chacune se procure une histoire de l'autre écrite du point de vue de celle-ci. Il faut également que chacune se reconnaisse vulnérable et falsifiable. Et il faut qu'aucune n'oublie qu'il n'existe aucun point de vue neutre et indépendant duquel l'on pourrait juger l'une et/ou l'autre.

6.3.3. *Différence et enquête rationnelle : approfondissements*

³⁵⁴ MacINTYRE Alasdair, *Incommensurability, Truth, and the Conversation...*, op. cit., pp. 112-3.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 113.

La question de l'altérité est au cœur de deux autres publications antérieures à *Moral Relativism, Truth and Justification*. Alasdair MacIntyre y rencontre la question de la différence et l'envisage avec les ressources les plus originales de sa philosophie, qui y sont encore enrichies. La première, de 1992, traite de la différence culturelle. La seconde, de 1993, traite de la différence philosophique. L'une et l'autre constituent des textes remarquables de par la façon dont le philosophe anglo-saxon y applique sa théorie de la rationalité des traditions à des questions de très grande importance.

6.3.3.1. La différence culturelle

En 1992, dans l'ouvrage collectif *The Wittgenstein Legacy* édité par Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr. et Howard K. Wettstein, sort *Colors, Cultures and Practices*. Dans cet essai, MacIntyre discute avec Wittgenstein et s'interroge à partir de la façon dont les couleurs sont dénommées dans les différentes langues. Chaque culture, comme on le sait, divise le spectre des couleurs à sa manière. Chacun cependant, en soumettant son jugement à celui des autres, doit en arriver à reconnaître le hiatus qui existe entre « quelle couleur les objets ont *et* quelle couleur ils semblent avoir pour moi dans ces circonstances »³⁵⁶, et ainsi à reconnaître des « standards de vérité et de fausseté dans les jugements concernant les couleurs que les objets ont »³⁵⁷. Comment ?

Le langage des couleurs a des dimensions sociales importantes. A ces dimensions sociales sont inséparablement liées trois caractéristiques qui informent nos utilisations et nos compréhensions des jugements concernant les couleurs : celles-ci sont informées par des standards socialement établis de corrigibilité, d'impersonnalité et d'intelligibilité. Chacun doit admettre que ses jugements sont corrigibles par autrui. La possibilité de cette correction implique la capacité à distinguer entre ce qui est et ce qui me semble être, et donc la reconnaissance, implicite ou explicite, du fait que « les jugements vrais à propos des couleurs sont indépendants du point de vue de toute personne particulière »³⁵⁸.

³⁵⁶MacINTYRE Alasdair, *Colors, Cultures and Practices* dans *The Wittgenstein Legacy*, Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr. et Howard K. Wettstein (éds.), University of Notre Dame Press, coll. « Midwest Studies in Philosophy » n° 17, 1992, 267 p., pp. 1-23. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 24-51, p. 27.

³⁵⁷*Ibidem*.

³⁵⁸*Ibidem*, p. 29.

Enfin, un jugement de couleur est une action, plus précisément un acte de langage, un *speech act*, dont l'intelligibilité tient à deux facteurs. Le philosophe renvoie ici entre autres à son essai *The Intelligibility of Action* publié en 1986. Une action est intelligible dans la mesure où les autres savent comment lui répondre, et où celui qui la pose peut l'intégrer dans la gamme des activités et projets qu'il peut reconnaître comme siens. « L'intelligibilité, ajoute-t-il, est dès lors une propriété des actions dans leur relation aux séquences dans lesquelles elles se produisent, à la fois ces séquences d'interaction dans lesquelles les agents répondent à tour de rôle l'un à l'autre et ces séquences d'actions que quelque agent particulier fait. Pour une action, être inintelligible, c'est être ininterprétable, étant donné le contexte dans lequel elle s'est produite, dans les termes de ces types de raison, motif, objet et intention pour lesquels les normes de la culture partagée spécifient certains types de réponse, immédiatement ou bien plus tard, comme étant appropriés ou inappropriés »³⁵⁹. Quant au concept du locuteur solitaire et isolé, il est aux yeux de MacIntyre essentiellement problématique : nous n'avons pas de ressources a priori nous permettant d'aller au-delà des questions qu'il suscite pour leur donner des réponses.

Fort de ces considérations soulignant les dimensions sociales du langage, singulièrement ici du langage des couleurs, Le philosophe aborde, en suivant de près une étude de George Lakoff, la réalité de l'intraduisibilité, dont il prend la mesure. Cette réalité signifie-t-elle qu'un Lakoff a raison quand il défend un relativisme sur base de ses études empiriques ? Nullement ! Pour le montrer, il fait appel à un de ses concepts clés : celui de *practice*, tel qu'il l'a défini dans *After Virtue*.

La peinture est une *practice*. Et l'art de la peinture a ses règles. En Europe comme au Japon ou ailleurs, cet art a fait des progrès. Les traditions picturales ont appris les unes des autres et se sont ainsi améliorées. Certains critères de qualité ont été mis en évidence. Et, somme toute, ces critères se sont montrés pour une large part transculturels. « C'est de l'intérieur de la *practice* de la peinture (...) que des standards partagés sont découverts, standards qui permettent de faire des jugements transculturels d'identité et de différence, à la fois à propos d'œuvres d'art et à propos des standards gouvernant la *practice* artistique et l'évaluation esthétique »³⁶⁰. La *practice* de la peinture a donc des

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 47-48.

règles qui dépassent d'une certaine manière les particularités culturelles, si bien que certaines cultures peuvent se reconnaître déficientes en ce qui la concerne. Ainsi,

« le relativisme à propos des ordres sociaux et culturels échoue dans la mesure où les standards fournis par les *practices* telles que la *practice* de la peinture peuvent être mis sous la loupe de leur évaluation. Les langues-en-usage de certains ordres sociaux et culturels sont plus adéquates que celles de certains autres eu égard aux tâches liées à la discrimination de la couleur fixées par la *practice* de la peinture (...). Il y a dès lors à tout prendre une possibilité de faire dissidence contre le consensus linguistique établi en regardant la couleur du sein de notre propre ordre social et culturel et les contraintes qu'elle impose sur les jugements de couleur, non pas au moyen de l'espèce d'idiosyncrasie de l'usage linguistique impliquée dans la façon dont un individu utilise ses propres mots de couleur de sa propre manière, mais au moyen du recours aux standards d'adéquation et d'inadéquation fournis par les normes institutionnalisées d'une *practice* »³⁶¹.

Colors, Cultures and Practices fait intervenir des concepts clés des philosophies de l'action et du langage macintyriennes pour démontrer que, même si l'idiosyncrasie de chaque culture est prégnante, elle n'oblige pas à adopter des thèses relativistes. Les différentes cultures peuvent être évaluées grâce aux règles internes à certaines *practices*. La différence culturelle n'a donc pas le dernier mot : c'est là une thèse chère au concepteur de la *tradition rationality*.

6.3.3.2. Différence philosophique et imagination de ce que l'autre pense

La différence philosophique ne l'a pas davantage. Alasdair MacIntyre l'explique dans une contribution à l'ouvrage collectif *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions* édité par Patricia Cook en 1993. Son essai s'intitule précisément *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*. Il s'agit d'un texte d'un intérêt considérable, qui mérite une place de choix dans sa bibliographie.

Sur fond d'une réflexion au sujet du rapport entre le questionnement commun à tout être humain et le travail du philosophe professionnel, il aborde la question de la pertinence des systèmes philosophiques. Ceux-ci sont à ses yeux le seul lieu où de véritables investigations philosophiques peuvent être menées. Toute question, toute

³⁶¹ *Ibidem*, p. 50.

enquête philosophique en effet se fait à partir du point de vue d'un système particulier. Il prend note du problème posé par la coexistence de nombreux systèmes très différents les uns des autres, mais il s'inscrit en faux contre la thèse d'une irrésolvabilité des divergences qui les opposent.

Pour ce faire, il fait appel aux concepts centraux de sa théorie de la rationalité des traditions. Tout système doit être ouvert à la falsification. Chaque système doit trouver en lui-même de quoi survivre, et de quoi se montrer supérieur aux autres. Et certains systèmes se montrent effectivement plus puissants que d'autres.

C'est là une thèse très forte dans le contexte philosophique contemporain. Alasdair MacIntyre montre à quel point elle est contraire au rejet de la métaphysique opéré dans le positivisme logique et dans les philosophies heideggériennes et post-heideggériennes. « A la fois les positivistes et les heideggériens, explique-t-il, ont tort. Les systèmes philosophiques n'ont pas besoin, pour se fournir à eux-mêmes une justification rationnelle, de faire appel à un standard de justification externe, indépendant de la théorie, et en fait ils ne le font pas »³⁶². Les systèmes philosophiques ont été au contraire ouverts à la falsification sur base de critères internes à eux-mêmes. « Dès lors, une des vertus essentielles pour un système philosophique majeur est d'être établi d'une manière telle qu'il soit rendu au maximum vulnérable à la réfutation à partir de son propre point de vue. C'est là un point par lequel, estime-t-il, Platon, Aristote, Descartes, Hume, Spinoza et Kant excellent. Si nous devons l'appliquer à des penseurs postmodernes tels que Lyotard, Rorty et Fish, ceux-ci se comporteraient très mal »³⁶³.

Ici intervient un élément nouveau dans la pensée macintyrienne : celui du rôle de l'imagination philosophique dans le rapport aux autres systèmes conceptuels. Ce rôle n'est pas explicité dans *Whose Justice? Which Rationality?* L'imagination y est seulement envisagée comme une faculté indispensable à la créativité conceptuelle nécessaire au dépassement d'une crise épistémologique : l'investigateur reste dans ce cas dans le cadre de sa propre tradition, qu'il doit optimiser en faisant preuve d'innovation.

³⁶² MacINTYRE Alasdair, *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History* dans *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Patricia Cook (éd.), Duke University Press, 1993, 243 p., pp. 65-82, p. 77.

³⁶³ *Ibidem*, pp. 77-8.

Dans *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, il est question d'une imagination de ce que l'autre pense :

« La critique radicale et le rejet d'un système philosophique majeur est donc quelque chose qui est possible de son propre point de vue et qui procède de lui. Mais dire cela n'est pas dire qu'une telle critique et qu'un tel rejet ne peuvent être réalisés que par le travail effectué par les adhérents à ce système philosophique particulier. L'imagination philosophique nous rend capable d'habiter temporairement une diversité de systèmes autres que le nôtre et ainsi de participer à la fois à la critique de systèmes rivaux et à la critique de notre propre système comme si nous étions des critiques externes. Et le développement de l'imagination philosophique constitue une partie centrale de l'éducation philosophique »³⁶⁴.

Notons ici qu'un semblable recours à l'imagination est également pris en compte par le philosophe dans sa réponse partielle aux critiques faite à son encontre dans *After MacIntyre*, dans un passage où il reconnaît une évolution à ce propos depuis son œuvre maîtresse de 1987/8. « On ne doit pas être en dehors de toute tradition, explique-t-il, comme je l'ai faussement pensé dans *Whose Justice? Which Rationality?* – et je suis très reconnaissant à John Haldane de m'avoir éclairé au sujet de cette erreur – mais seulement être capable de se placer en imagination dans la situation de ceux qui habitent des traditions rivales »³⁶⁵, pour comprendre comment le fait de la coexistence de traditions rivales invite au relativisme.

Les systèmes philosophiques pouvant être soit falsifiés soit reconduits, l'histoire de la philosophie n'est pas une succession de systèmes dépourvue de progrès rationnel. Au contraire, « (...) l'histoire de la philosophie peut être écrite comme une histoire de progrès rationnel, pourvu que trois conditions soient satisfaites »³⁶⁶. L'histoire de la philosophie doit premièrement être considérée comme l'histoire de systèmes, de leurs succès et de leurs déclin. Deuxièmement, ces systèmes doivent être considérés comme étant historiques. Et troisièmement, l'histoire de la philosophie doit elle-même être écrite à partir du point de vue d'un système particulier³⁶⁷.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 78.

³⁶⁵ MacINTYRE Alasdair, *A Partial Response to My Critics* dans *After MacIntyre*, op. cit., pp. 283-304, p. 294.

³⁶⁶ MacINTYRE Alasdair, *Are Philosophical Problems Insoluble?...*, op. cit., p. 79.

³⁶⁷ A côté des textes où une avancée sensible est discernable, il faut relever un certain nombre de publications dans lesquelles Alasdair MacIntyre procède à des rappels et/ou à des éclaircissements de points déjà rencontrés auparavant. Ce phénomène de reprises est régulier après *Whose Justice? Which*

6.4. Reprise

L'exposé de la théorie de la rationalité des traditions fait dans *Whose Justice? Which Rationality?* constitue une reprise et une articulation des lignes de sens majeures de l'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre lue à partir du concept de vérité. Les Gifford Lectures de 1988/90, somme toute, ne font que resaisir cette théorie en focalisant l'attention sur la différence qui existe entre la *tradition rationality* et ses deux rivales principales, dont les écueils, en miroir, tiennent précisément au fait qu'elles sont

Rationality? Il faut sans doute y voir un signe de la maturité de sa pensée. Nous nous contenterons de mentionner les plus parlantes d'entre elles. En 1990 sortent deux textes qui font appel à son idée de tradition. Le premier est une contribution à l'ouvrage édité en hommage à Peter Winch par Raimond Gaita sous le titre *Value and Understanding: Essays for Peter Winch* (Routledge, 1990, XIII et 228 p., pp. 242-262). Elle est intitulée *The Form of the Good, Tradition and Enquiry*. On y trouve, en fin de développement, l'opposition entre la philosophie contemporaine, qui, dans l'ensemble, n'arrive pas à trancher les débats, et la tradition de Socrate, Platon et Aristote, qui a su faire preuve d'un réel progrès en philosophie. Dans la conclusion de son développement, Alasdair MacIntyre s'oppose à Hegel d'une manière qui rappelle les propos tenus à l'encontre du philosophe allemand dans *Whose Justice? Which Rationality?* : « Philosophical enquiry, understood as the development of a tradition, has no *eschaton*. Hegel, to whom this conception of enquiry owes so much was mistaken in supposing that anyone can ever have the last word » (p. 261). Le second texte est un article publié en octobre 1990 dans la revue *Philosophy East and West* (pp. 489-497) et intitulé *Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self*. Il y montre que les conceptions de moi dominantes au Japon et aux Etats-Unis sont le fait d'appartenances à deux traditions culturelles différentes, et que les divergences entre ces conceptions rivales ont des implications majeures dans le domaine moral. La différence culturelle doit être convenablement étudiée. Ce n'est pas le cas dans l'ouvrage *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty* de Anindita Niyogi Balslev, dont il fait un compte-rendu pour la revue *Philosophy East and West* de 1992 (pp. 682-684). Il s'agit d'un recueil de correspondance entre Richard Rorty et l'auteur, indienne, qui appartient elle aussi au monde universitaire. Les deux académiques, sensés représenter deux cultures radicalement différentes, conversent précisément au sujet de la différence culturelle. Mais ils le font d'une manière telle que leur conversation témoigne plutôt d'une appartenance à une même culture. Cela est dû, selon MacIntyre, au fait qu'ils échangent dans un anglais internationalisé et qu'ils appartiennent à la même élite académique internationalisée qui croit pouvoir tout dire et tout comprendre dans ses propres critères. Il rappelle ainsi sa thèse de la perte de toute empreinte culturelle dans les langues internationalisées de la modernité. En 1991 se tient un symposium dans la revue *Philosophy and Phenomenological Research* au sujet de sa philosophie. Il y répond aux critiques adressées à son encontre par Dahl, Baier et Schneewind (pp. 169-178) en explicitant e. a. un certain nombre de points de sa théorie de la rationalité des traditions. Il fait de même dans un numéro ultérieur de la même revue, de la même année, à l'égard de Roque (pp. 619-620). Il offre à nouveau de telles explications dans le chapitre final de l'ouvrage collectif *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, publié en 1994, où il répond en un seul chapitre à pas moins de treize critiques formulées à son encontre. Il introduit à des éléments clés de sa pensée dans les deux interviews que nous avons présentées, datées de 1991 : celle accordée à Gordon Redifford et William Watts Miller, et celle accordée à Giovanna Boradori, intitulée *Nietzsche or Aristotle?*, ainsi que dans l'interview qu'il accorde à Thomas D. Pearson, publiée dans la revue *Kinesis* en 1994 (pp. 40-50). Nietzsche ou Aristote ? Cette alternative est centrale chez lui. Elle est de nouveau posée dans deux de ses publications du début des années 1990, où il dénonce le fossé qui existe dans la société contemporaine entre la philosophie morale et l'action concrète. Les héritiers du philosophe allemand, Foucault, Deleuze et consorts, explique-t-il dans *Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: what Holds them Apart?* (Arbejdspapir 113, 1992, reproduit dans *The Tasks of Philosophy*,

incapables de reconnaître la rationalité propre aux traditions : la rationalité encyclopédique et la rationalité généalogique. Elles donnent également des précisions importantes concernant la métaphysique qui sous-tend la réconciliation par l'Aquinate des traditions aristotélicienne et augustinienne et constituent à cet égard un point culminant dans l'œuvre macintyrienne.

Maintenant, le philosophe anglo-saxon a pris sa décision : il sera thomiste. Sa réflexion se déploiera dorénavant dans ce cadre. Elle touche un moment la problématique du statut des genres littéraires. La vérité de la poésie n'est pas identique à celle du discours conceptuel ou propositionnel : elle procède par images. Mais dans l'un et l'autre cas, c'est le rapport aux choses elles-mêmes qui est critère de vérité. Elle s'illustre dans le champ métaphysique et s'approfondit quand elle aborde la question de l'altérité.

L'Aquinas Lecture délivrée le dimanche 25 février 1990 est un texte unique en son genre. Toute enquête rationnelle, y est-il exposé, doit être menée au sein d'une narrativité téléologique, telle celle qui anime et oriente l'investigation aristotélico-thomiste. Et au fondement de toute enquête se trouve une réalité ultime, que l'on appelle Dieu, comme le dit l'Aquinate. Les catégories d'*archê/principium* et de *telos/finis*, exclues, pour une large part, de la philosophie contemporaine, sont donc des catégories maîtresses. Le *telos* de l'enquête rationnelle est la vérité. Sans elle, cette enquête est donc inintelligible. Entre les deux – chose hautement remarquable – Alasdair MacIntyre place l'intentionnalité, dont il souligne l'importance. Jusqu'ici, sa pensée se structurait selon deux concepts majeurs : la vérité et la rationalité, et ce depuis des décennies. Dans l'Aquinas Lecture de 1990, un troisième terme est introduit entre ces deux concepts, qui laissent la place à la triade vérité-rationalité-intentionnalité, sorte de refrain dans la conférence. C'est parce qu'elles ont négligé ou exclus cette triade comprise dans le sein de la narrativité téléologique aristotélico-thomiste que les philosophies contemporaines se sont, pour une large part au moins, fourvoyées. Elles ont dévidé la vérité de sa substance,

op. cit., pp. 104-122), élaborent une généalogie de la morale contemporaine et dénoncent la volonté de pouvoir qui, sous couvert de la vérité, y règne. Les aristotéliciens contemporains et plus précisément ceux que George Weigel appelle les néonéothomistes, parmi lesquelles figure MacIntyre lui-même, dénoncent les impasses de la réflexion et de la pratique morales contemporaines et plaident pour la création d'institutions autres. Les uns comme les autres s'opposent à la situation actuelle. Un regard semblable est jeté dans *What Has not Happened in Moral Philosophy* (Yale Journal of Criticism 5 (1992), pp. 193-199). Dans ces deux publications, MacIntyre renouvelle sa critique de Foucault, qui en est venu à être professeur dans le milieu académique que Nietzsche a quitté, et par là de l'entreprise nietzschéenne elle-même.

métaphysique, en la transformant en une fausse correspondance entre un jugement, ou la phrase qui l'exprime, et un fait, ou encore en une cohérence entre jugements, voire en une redondance ou en une idéalisation de la possibilité d'assertion justifiée. Elles ont fait œuvre semblable pour la rationalité qui, du rationalisme à l'empirisme et à ses suites, en est venue à être considérée comme un simple objet de sociologie de la connaissance.

L'Aquinas Lecture de 1990 va vraiment très loin. Le compte-rendu de la traduction anglaise de la thèse de doctorat d'Yves René Simon écrit pour la revue *American Catholic Philosophical Quarterly* de 1991 s'inscrit directement dans sa foulée. De nouveau, le concept d'intentionnalité vient faire le lien entre, cette fois, la connaissance, qui se distingue de la croyance, simple état d'esprit, et la fin de l'enquête rationnelle, qui n'est autre que la vérité. Les objets de connaissance sont des objets intentionnels. Non pas qu'ils aient, comme l'ont pensé Descartes ou Husserl, une existence purement mentale. Il s'agit au contraire des objets physiques, mais en tant que conçus et connus. Une telle théorie de la connaissance doit évidemment faire une place de choix aux sens et au progrès de la connaissance en marche vers sa fin. On est loin de l'esprit cartésien, dont le fonctionnement est comparable à celui d'un ordinateur.

L'autre pan important de la réflexion macintyrienne fin 1980 début 1990 concerne la problématique de l'altérité et de la différence. L'intervention du philosophe à la 6th *East-West Philosopher's Conference* tenue en août 1989, intervention intitulée *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, marque une étape importante dans ce domaine : la rencontre de l'autre y est qualifiée de nécessaire. La question de la possibilité de la rencontre de l'autre y est considérée comme cruciale pour tout aristotélicien, thomiste ou autre.

L'histoire personnelle d'Alasdair MacIntyre témoigne de l'importance et même, semble-t-il, de la nécessité de la rencontre de l'autre. Les héritages qui sont les siens et les rencontres qu'il a faites ont véritablement forgé sa personnalité philosophique. Il s'en ouvre dans deux interviews, toutes deux publiées en 1991. Étonnamment, il n'y cite pas A. J. Ayer, et il y accorde une place de choix à l'école herméneutique et à Hans-Georg Gadamer.

La problématique de la différence est approfondie dans deux textes riches en force argumentative. Le premier, publié en 1992, traite de la différence culturelle. Il s'intitule *Colors, Cultures and Practices*. Au fil d'une discussion avec Wittgenstein, MacIntyre y fait appel aux ressources de sa philosophie de l'action et du langage pour démontrer que la différence culturelle n'a pas le dernier mot et que, sur base de la poursuite des biens internes à certaines *practices* au moins – telle celle de la peinture qu'il étudie d'une manière plus particulière dans son essai – il est possible de comparer les cultures et d'affirmer que certaines sont meilleures que d'autres en ce qui concerne ces *practices*.

Le second, publié en 1993, traite de la différence philosophique. Il s'intitule *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*. Il y applique sa théorie de la rationalité des traditions dans le champ philosophique et montre que, contrairement à ce que d'aucuns défendent dans la philosophie contemporaine, singulièrement dans le positivisme logique et dans l'école heideggérienne, les systèmes philosophiques ont une pertinence. Plus encore, ils sont, à ses yeux, le seul lieu où de véritables investigations philosophiques peuvent être menées. Toute question, toute enquête philosophique en effet se fait à partir du point de vue d'un système particulier. Inutile de vouloir s'en émanciper en rêvant d'un point de vue tout à fait neutre. Il faut au contraire investiguer au sein même d'un système, toujours ouvert à la falsification, comme l'ont fait Platon, Aristote, Descartes, Hume, Spinoza et Kant, bien plus que des penseurs postmodernes tels que Lyotard, Rorty et Fish. Et, au fil de l'histoire, certains systèmes se montrent supérieurs aux autres. Systèmes et histoire philosophiques doivent donc être considérés comme étant intimement liés.

Dans cet essai qui, selon nous, doit occuper une place de choix dans la bibliographie macintyrienne, se fait jour une idée nouvelle : celle de l'imagination de ce que l'autre pense. Dans l'œuvre maîtresse de 1987/8, le rôle de l'imagination conceptuelle n'est envisagé que dans le cas du dépassement d'une crise épistémologique, qui demande une créativité certaine : la pensée de l'investigateur reste dans ce cas au sein de sa propre tradition. Ici, il est explicitement question de l'imagination de ce que l'autre pense. Cette imagination permet d'habiter temporairement un système philosophique rival ou divergent. Le philosophe fait de nouveau appel à cette idée dans la réponse partielle qu'il donne aux treize critiques adressées à son encontre dans *After MacIntyre*, publié en 1994, quand il explique que pour comprendre comment le fait de l'existence de

traditions rivales invite au relativisme, il n'est pas nécessaire d'adopter un point de vue tout à fait indépendant mais il suffit de se placer soi-même, par l'imagination, dans la situation de ceux qui habitent des traditions rivales. Il y reconnaît une évolution à cet égard depuis *Whose Justice? Which Rationality?*

6.5. Relativisme moral, vérité et justification

Moral Relativism, Truth and Justification, contribution à l'ouvrage collectif publié en 1994 en hommage à Peter Geach et Elizabeth Anscombe, marque une nouvelle étape dans le développement de la pensée macintyrienne concernant la vérité. L'essai peut être structuré en trois parties. Dans un premier temps sont articulées vérité et justification rationnelle, articulation déjà largement explorée jusqu'ici. La réflexion s'oriente ensuite vers des questions de philosophie du langage, plus précisément vers la problématique de l'acte d'assertion. On peut discerner dans cette seconde partie le début d'une enquête poursuivie dans un nombre significatif de publications ultérieures. Enfin sont données quelques précisions concernant le progrès de l'enquête rationnelle.

6.5.1. *Vérité vs justification*

La question de la vérité est introduite à partir d'une interrogation sur la contradiction qui existe en morale entre la thèse relativiste et les prétentions à la vérité largement constatées dans les différentes cultures. L'analyse se focalise sur la différence entre la façon dont les uns et les autres conçoivent le rapport entre vérité et justification rationnelle. La conception de la vérité impliquée dans les prétentions à la vérité présentes dans les multiples cultures de l'humanité est tout autre que celle qui confond d'une manière ou d'une autre vérité et justification rationnelle. Les positions d'auteurs qui identifient vérité et justification ou qui, tel Hilary Putnam, vont jusqu'à liquider la vérité dans l'acceptabilité assertée, doivent être rejetées. De telles positions falsifient et la vérité et la justification rationnelle, qui n'est compréhensible que dans le cadre d'enquêtes systématiques orientées par la recherche de la vérité. L'argumentation fait ici appel, comme souvent, à l'intelligibilité de la pratique de l'enquête rationnelle elle-même.

Aristote, dans sa *Métaphysique*, exprime de manière éminente ce caractère téléologique de l'enquête rationnelle, toute tournée vers son *telos* qui n'est autre que la

vérité. Tant que la vérité n'est pas atteinte, l'enquête rationnelle n'est pas achevée. Quand elle est atteinte, c'est-à-dire quand un esprit est en adéquation avec le sujet à propos duquel il a enquêté, l'investigateur est capable de distinguer ce qui est de ce qui semble être de tel ou tel point de vue particulier.

La prétention à la vérité est donc une condition d'intelligibilité de l'activité rationnelle elle-même. On comprend dès lors que la réflexion macintyrienne se penche dans un second temps sur l'acte de langage qu'est l'assertion, par lequel s'exprime une prétention à la vérité : l'existence de celui-ci est d'un enjeu épistémologique fondamental.

6.5.2. Vérité et acte d'assertion

D'aucuns dans la philosophie contemporaine considèrent que l'assertion doit être comprise comme l'expression de l'attitude de celui qui asserte, de sorte que la vérité est plutôt une propriété de celui-ci que de ce qui est asserté. C'est là une réinterprétation de la façon dont les prédicats de vérité sont utilisés et compris dans les langues naturelles. Robert Brandom offre un exemple excellent de ce genre de positions dans son essai *Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk*. Pour lui, adhérer à une thèse, c'est l'adopter comme guide pour l'action. Il opte donc pour une conception pragmatiste de la vérité. Peter Geach s'inscrit en faux contre une telle thèse. Son analyse des mécompréhensions de ce qu'est l'assertion est, pour Alasdair MacIntyre, définitive.

Elle met en évidence le fait que l'assertion ne peut être remplacée par l'assertivité. Un tel remplacement en effet ne fait pas droit à la relation qui existe entre l'assertion et l'inférence valide ou sensée en logique. Le raisonnement est le suivant : si le sens des phrases reste le même que celles-ci soient d'utilisation disjonctive, dialectique ou conditionnelle, et que, d'autre part, la pensée est traitée comme pouvant être assertée comme vraie dans un contexte et ne pouvant pas l'être dans l'autre – ce que Geach appelle le « point d'Aristote », à savoir qu'« une même prémisse peut être assertée ou bien utilisée sans charge assertive dans un argument dialectique (*Posterior Analytics*, 72a8-11) »³⁶⁸, « la signification ne peut pas être comprise en termes

³⁶⁸ MacINTYRE Alasdair, *Moral Relativism, Truth and Justification* dans *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Luke Gormally (éd.), Four Courts Press, 1994, IX et 246 p., pp. 6-25. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp 202-220, p. 211 et dans *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 52-73.

d'assertabilité, garantie ou autre. Et c'est parce que c'est précisément la vérité qui est transmise via inférence valide à partir de prémisses vraies que la relation entre la signification des prémisses et la signification des conclusions dans de tels arguments, qui dépend de la signification véridico-fonctionnelle des opérateurs logiques, ne peut pas être comprise séparément des conditions de vérité de l'une et de l'autre »³⁶⁹.

La critique de Michael Dummett rejoint l'essentiel du débat : pour lui, certes, une conception réaliste de la vérité en termes de conditions de vérité est véhiculée de manière profonde dans notre utilisation du langage ordinaire, mais on ne peut pas en déduire une défense du concept de vérité conçu de manière réaliste. Il y a là pour Dummett un saut conceptuel qui n'a jamais été justifié. Pour répondre à cette objection, Alasdair MacIntyre doit faire appel à sa doctrine téléologique de l'enquête rationnelle : on justifie rationnellement l'assertion de telle ou telle phrase à l'intérieur du mouvement téléologique de l'enquête rationnelle vers la vérité. Et en assertant que 'p' est vraie, je dois également tenir que « toute personne dont l'intellect est adéquat au sujet à propos duquel l'enquête est menée devrait reconnaître que 'p' »³⁷⁰, ce qui appelle une conception réaliste de la vérité définie en termes d'*adaequatio intellectus ad rem* « qui réconcilierait les questions concernant la vérité posées dans le débat philosophique récent et ce qui a maintenant été mieux compris à propos des discussions de Thomas (cf. le plus récemment John F. Wippel, *Truth in Thomas Aquinas*) »³⁷¹. La vérité, une fois atteinte, pourra être exprimée au moyen de jugements vrais, c'est-à-dire de jugements utilisant des phrases d'une manière qui satisfait les conditions de vérité de ces phrases.

6.5.3. Progrès rationnel et altérité

La fin de l'essai est consacrée à la question du progrès rationnel. Les grands axes de la théorie macintyrienne de la rationalité des traditions y sont rappelés. Il faut noter toutefois une nouvelle donne concernant le rôle que peut jouer l'autre dans le progrès rationnel d'une tradition d'investigation. L'imagination occupe maintenant une place importante dans la présentation de la façon dont avance une enquête. Et l'imagination de ce que l'autre peut penser s'étend à ce que l'autre peut penser à propos de mon propre

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 211-2.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 214.

³⁷¹ *Ibidem*.

point de vue. Ce phénomène de retour est explicité d'une manière qui ne l'était pas dans les publications antérieures.

6.6. Dire la vérité... la question du mensonge

La problématique de l'assertion, fondamentale pour la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre, va évidemment de pair avec celle du mensonge. Il ne suffit pas en effet de montrer que l'assertion ne peut être identifiée à l'assertivité ou remplacée par celle-ci. Il faut encore défendre l'assertion contre le mensonge : même si celui-ci ne remet pas en cause la nature même de l'assertion, et encore moins celle de la vérité, il trahit dangereusement l'une et l'autre.

Le philosophe s'y attache dans un nombre significatif de textes à partir de 1994. Le premier et peut-être le plus important d'entre eux est celui des *Tanner Lectures on Human Values* délivrées à l'Université de Princeton les 6 et 7 avril 1994. Ces conférences s'intitulent *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: what Can we Learn from Kant and Mill?* Elles sont publiées dès 1995 et rééditées dans le second volume d'essais choisis de 2006, *Ethics and Politics*, où deux chapitres leur sont consacrés. Après une discussion avec Mill, sensible au rôle de l'honnêteté dans le jeu des relations humaines, et puis avec Kant, qui interdit tout mensonge comme contraire à la rationalité humaine, la véracité est finalement défendue comme étant une condition intrinsèque à la rationalité de la relation, ce qui permet de formuler une règle sans exceptions :

« Il serait erroné d'établir la règle comme si sa forme était la suivante : 'Ne dis jamais de mensonge, excepté quand...'. Car cela suggérerait que nous formulerions d'abord une règle et que nous introduirions seulement ensuite, comme une seconde pensée, une exception. Mais c'est là une erreur. La règle dont nous avons besoin est une règle destinée à protéger la véracité dans les relations, et les mensonges justifiés dits pour faire échouer les agresseurs servent le même but et sont justifiés de la même manière que cette partie de la règle qui enjoint la véracité dans les relations. (...) La règle est dès lors mieux exprimée de la manière suivante : 'Maintiens la véracité dans toutes tes actions en étant totalement véridique dans toutes tes relations et en mentant aux agresseurs uniquement pour protéger les relations véridiques contre les agresseurs, et même alors [fais-le] seulement quand mentir est le dernier mal qui peut offrir une défense efficace contre

l'agresseur'. Cette règle est une règle à suivre, quelles qu'en soient les conséquences, et elle est une règle pour toutes personnes rationnelles, en tant que personnes en relation »³⁷².

Il s'agit donc ici d'une rationalité orientée par la dimension fondamentalement relationnelle de l'agir humain. Ce trait mérite d'être souligné. La solution se démarque à la fois de Kant et de Mill tout en empruntant aux deux philosophes. Elle dénote nettement par rapport à l'interdiction kantienne. Elle est également très différente du conséquentialisme de Mill. La fin de la discussion avec le philosophe anglais est intéressante à cet égard. Est opposée à sa philosophie la théorie de la rationalité des traditions, dans laquelle la vérité fonctionne comme *telos* de l'enquête rationnelle, ce qui implique le respect sans exceptions d'un principe de véracité, tout différent toutefois de la façon dont le philosophe de Königsberg le comprend.

La règle proposée au terme des lectures rencontre les deux types de dangers liés au mensonge identifiés au début du parcours. Les premiers concernent la vérité. Le mensonge s'avère être une infraction aux règles sémantiques du langage ordinaire, la véracité dans l'acte d'assertion étant, bien plus qu'une simple convention, constitutive de l'utilisation de ce langage. Il s'avère également être contraire à la rationalité humaine elle-même en même temps qu'à la vérité. Les seconds concernent la confiance (*trust*). Le mensonge s'avère être contraire à l'honnêteté constitutive des relations humaines.

Ces deux types de dangers sont de nouveau identifiés dans le bref article sur le mensonge rédigé pour *The Oxford Companion to Philosophy* de 1995 : « un traitement adéquat du mensonge devrait considérer si et comment le mensonge viole les normes qui gouvernent les actes de langage de l'assertion et quel type d'injure il implique à l'encontre de la confiance qui constitue les relations humaines »³⁷³.

Dans le dossier sur le mensonge, il faut citer également *Aquinas's Critique of Education: against his own Age, against ours*³⁷⁴, contribution à l'ouvrage édité en 1998

³⁷² MacINTYRE Alasdair, *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: what Can we Learn from Mill and Kant?* dans *The Tanner Lectures on Human Values 16*, Grethe B. Peterson (éd.), University of Utah Press, 1995, VI et 380 p., pp. 307-61. Reproduit dans *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 101-142, p. 139.

³⁷³ MacINTYRE Alasdair, *Lying* dans *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (éd.), Oxford University Press, 1995, XVIII et 1009 p., p. 515.

³⁷⁴ MacINTYRE Alasdair, *Aquinas's Critique of Education: against his Own Age, against ours* dans *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, Amélie Olsenberg Rorty (éd.), Routledge, 1998,

par Amélie Oksenberg Rorty sous le titre *Philosophers on Education: new Historical Perspectives*. Diverses positions de l'Aquinate au sujet de l'éducation y sont présentées de manière historique, certes, mais fort significative quand elles sont exposées dans des termes très semblables à ceux utilisés dans les Tanner Lectures et dans l'article de l'*Oxford Companion to Philosophy*. Le mensonge est d'abord qualifié d'infraction à la vertu de justice. Par après, il est considéré comme constituant avant tout une atteinte à la règle sémantique qui gouverne l'assertion.

Un chapitre de ce que certains appellent la quatrième étude maîtresse d'Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, publiée en 1999 et qui constitue une version revue et corrigée des trois Carus Lectures délivrées à l'occasion des rencontres de la division pacifique de l'American Philosophical Association en 1997, est consacré au mensonge et à la véracité. Il s'intitule *Proxies, Friends, and Truthfulness*³⁷⁵. La véracité y est considérée comme étant une vertu relevant de la dépendance reconnue, plus encore que de la justice. Elle implique la reconnaissance de l'interdépendance à l'égard des autres dans laquelle nous vivons. Elle va de pair avec une juste appréciation et une juste narration du rôle que l'on joue dans cette interdépendance, en évitant à la fois la vantardise et l'autodépréciation. Cette compréhension du mensonge fait écho à la définition de la véracité donnée dans les Tanner Lectures.

Une idée parente de celles exposées dans *Dependent Rational Animals* peut être trouvée dans la réponse donnée par le philosophe aux multiples critiques adressées à son encounter dans l'ouvrage collectif *Kierkegaard after MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, édité en 2001. Y est soulignée l'importance de raconter des histoires vraies à propos de sa propre vie³⁷⁶.

Parmi les publications qui sortent en 1999, il faut citer trois autres textes dans lesquels la problématique de la véracité intervient. Le premier, intitulé *Moral Pluralism without Moral Relativism*³⁷⁷, apparaît dans les *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* qui regroupe des communications faites à l'occasion du

XIV et 480 p., pp. 95-108.

³⁷⁵ MacINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London, 1999, XIII et 172 p. Version revue, corrigée et étendue des trois Carus Lectures délivrées aux rencontres de la division pacifique de l'American Philosophical Association en 1997. Reproduit chez Open Court dans la coll. « The Paul Carus Lecture Series » n° 20, 2002, XIII et 172 p., pp. 147-154.

³⁷⁶ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Once more on Kierkegaard* dans *Kierkegaard after MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, Davenport et Rudd (éds), Open Court, 2001, 363 p., pp. 339-355, p. 349.

Twentieth World Congress of Philosophy organisé à Boston en août 1998. La véracité y est considérée, brièvement, comme une qualité nécessaire et attendue dans la conversation, relevant de la vertu de justice. Elle fait partie des règles d'une bonne enquête rationnelle, des règles nécessaires pour atteindre la vérité.

L'importance de la véracité dans la conversation et l'enquête commune orientée vers la vérité est encore soulignée à la fin de l'essai offert comme contribution à l'ouvrage collectif édité par Susan Mendus en 1999, *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, contribution intitulée *Toleration and the Goods of Conflict*³⁷⁸. La véracité y est envisagée comme étant une condition nécessaire au progrès de l'enquête rationnelle, ce qui donne à l'enquêteur une responsabilité certaine.

Le troisième texte constitue une conférence délivrée comme Annual Lecture du Royal Institute of Philosophy le 24 février 1999 et publiée dans la revue *Philosophy* sous le titre *Social Structures and their Threat to Moral Agency*³⁷⁹. Y est dénoncée l'attitude de dissimulation de ce qu'il est parfois nécessaire de révéler si l'on veut respecter la véracité, attitude couverte par ce qui est devenu une maxime sociologique et morale dans la société contemporaine : demande-toi toujours ce que les habitants d'une société, ou ce que toi et les autres doivent ignorer concernant tout ordre social et culturel, ou ton propre ordre social et culturel.

Le compte-rendu de *Natural Goodness* de Philippa Foot et de *Truth and Hope* de Peter Geach, publié dans le *Philosophical Quarterly* en 2002 sous le titre *Virtues in Foot and Geach*, recèle quelques témoignages de la permanence d'un grand intérêt pour la question de la véracité et de la constance d'une pensée à son sujet. La part accordée à l'essai de Peter Geach intitulé *Truth, Truthfulness and Trust* est large. Et l'articulation

³⁷⁷ MacINTYRE Alasdair, *Moral Pluralism without Moral Relativism* dans *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 1: Ethics*, Brinkmann Klaus (éd.), Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1999, XX et 259 p., pp. 1-8.

³⁷⁸ MacINTYRE Alasdair, *Toleration and the Goods of Conflict* dans *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, Mendus Susan (éd.), Edinburgh University Press, 1999, pp. 133-155. Reproduit dans *Ethics and Politics*, op. cit., 155 p., pp. 205-23.

³⁷⁹ MacINTYRE Alasdair, *Social Structures and their Threat to Moral Agency*, *Philosophy* 74 (1999), pp. 311-329.

que celui-ci fait de la fidélité et de la véracité, très proche somme toute de celle faite e. a. dans les Tanner Lectures, est qualifiée de très méritoire³⁸⁰.

Enfin, en 2006, la véracité est de nouveau considérée comme une composante nécessaire de l'enquête rationnelle dans un essai publié pour la première fois dans *Ethics and Politics* et intitulé *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement*³⁸¹ : autre témoin de la permanence de l'intérêt macintyrien pour cette problématique, qui demeure au fil des années.

6.7. Un projet jamais réalisé...

La problématique de la vérité est importante pour le philosophe anglo-saxon depuis des décennies. Celle de la véracité le devient du fait de l'importance de l'assertion dans sa réflexion sur la vérité. En 1995, il révèle un projet important de publication sur ces questions dans une interview accordée à Dmitri Nikulin, publiée en 1996, d'abord en polonais dans la revue *Voprosy Filosofii* et ensuite en allemand dans le *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Quand Dmitri Nikulin lui demande dans quelle direction il envisage son travail à venir, il lui répond :

« Dans ce que j'ai écrit à propos de la possibilité d'un dialogue rationnel entre différentes traditions d'enquête, et dans les conclusions que j'ai défendues au sujet de la nature du jugement pratique, et aussi dans ce que j'ai dit – beaucoup trop rapidement – au sujet de la relation entre théorie et pratique, je présuppose la possibilité d'une présentation adéquate et d'une défense d'une forte conception réaliste de la vérité. (...) Ce que nous devons comprendre beaucoup mieux que nous le faisons maintenant, c'est la place de la vérité dans la vie humaine, aussi bien de la vérité comme but de différents types de recherches que de la véracité – un respect systématique de la vérité [comprise] comme une condition nécessaire de différents arts et relations – comme aussi du rapport entre celles-ci. (...) J'ai fait quelques remarques au sujet de ces questions dans mes Aquinas Lectures de 1990 traitant des *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, et un peu moins dans mon essai intitulé *Moral Relativism, Truth and Justification*, mais cela n'indique plus la direction dans laquelle j'espère avancer. Je travaille

³⁸⁰ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Virtues in Foot and Geach*, *Philosophical Quarterly* 52 (2002), pp. 621-631, p. 629.

³⁸¹ MacINTYRE Alasdair, *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* dans *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 64-82 : cfr e. a. p. 79.

maintenant à un livre sur la véracité et la vérité, qui, je l'espère, fera avancer d'un pas la recherche (...) »³⁸².

Ce livre n'a jamais vu le jour. Et Alasdair MacIntyre nous a écrit dans un courrier daté du 08 décembre 2006 qu'il a abandonné ce projet : « J'ai abandonné l'idée d'écrire un livre sur la vérité et la véracité. Des éléments de ce que je voulais dire peuvent être trouvés dans mes *Selected Essays*, dans l'essai sur la vérité comme un bien dans le premier volume, et dans les deux essais sur la véracité et le mensonge dans le second volume »³⁸³. Le philosophe renvoie ici aux deux recueils d'essais choisis qu'il a publiés en 2006. Pourtant, son intérêt pour la problématique de la vérité n'a pas fléchi. Il écrit encore dans un compte-rendu intitulé *Virtues in Foot and Geach*, publié en 2002 que « la discussion au sujet de la vérité a une importance particulière pour la philosophie aujourd'hui »³⁸⁴. D'autres publications témoignent également de la permanence de cet intérêt, majeur dans toute son histoire intellectuel.

6.8. Nouvelles défenses d'une conception réaliste de la vérité

6.8.1. Charles Sanders Pierce, « le plus grand des philosophes américains »

Certes, Charles Sanders Pierce n'est pas d'ordinaire classé parmi les défenseurs d'une conception réaliste de la vérité, mais plutôt parmi les fondateurs du pragmatisme. Le philosophe américain n'en a pas moins bel et bien défendu et promu une conception de la vérité-correspondance. Et à bien des égards, sa pensée ressemble à celle d'Alasdair MacIntyre. Elle conjoint une conception de la vérité définie en termes de correspondance avec une logique que l'on peut qualifier d'ampliative, l'ampliation se distinguant de la déduction par le fait que dans cette logique, la norme elle-même peut être transformée au fil de ses applications dans des cas particuliers – plus encore, qu'il peut arriver que ce soit après son application que l'on puisse caractériser correctement le problème pour lequel on cherche une solution –, que les aspects ampliatifs sont sociaux, incarnés dans des

³⁸² MacINTYRE Alasdair dans NIKULIN Dmitri, *Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer. Interview von Alasdair MacIntyre*, traduit de l'américain, en tenant compte de la transmission en russe, par Wolf-Dietrich Junghanns, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 671-683, pp. 682-3. D'abord publié en russe dans *Voprosy Filosofii* 1996, pp. 91-100.

³⁸³ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 08 décembre 2006. Reproduit en annexe, p. VII.

³⁸⁴ MacINTYRE Alasdair, *Virtues in Foot and Geach*, op. cit., p. 623.

practices, et peuvent parfois être reconnus comme ayant été utilisés seulement après les événements.

C'est ce qu'explique Alasdair MacIntyre dans l'avant-propos daté de septembre 1994 écrit pour l'ouvrage de Frederick L. Will, *Pragmatism and Realism*. Il y fait l'éloge du travail de son auteur en l'inscrivant dans la foulée de celui de Charles Sanders Peirce, qu'il considère comme le plus grand de tous les philosophes américains : « à la fois en continuant de faire allégeance à une conception de la vérité comprise comme correspondance et par son utilisation de la notion d'ampliation, Will continue, corrige et étend l'entreprise philosophique du plus grand des tous les philosophes américain, C. S. Peirce »³⁸⁵.

6.8.2. *La distinction pré-linguistique élémentaire entre vrai et faux*

*Can Animals without Language Have Beliefs?*³⁸⁶ : c'est le titre du quatrième chapitre de *Dependent Rational Animals*. La question est importante pour la problématique de la vérité. Si les animaux dépourvus de langage peuvent avoir des croyances, ils ont également un accès à la vérité. Dans le cas contraire, en ont-ils un ? Et eu égard à la réponse que l'on donne à ces questions, qu'en est-il de la vérité ?

A en croire Davidson, le langage seul permet d'opérer la distinction élémentaire entre le vrai et le faux. Mais il semble que cela soit faux. Searle en effet fait remarquer que les animaux corrigent en permanence leurs croyances sur base de leurs perceptions. Cela implique une distinction élémentaire entre le vrai et le faux. Cette distinction semble donc être antérieure au langage lui-même, être pré-linguistique. C'est la position que défend MacIntyre. Il l'étend évidemment aux êtres humains, ces animaux rationnels dépendants. La vérité existe dès lors antérieurement au langage. C'est là une démonstration de l'impertinence de nombreuses thèses déflationnistes. Une telle démonstration, même si elle peut appuyer diverses conceptions de la vérité, est précieuse pour une argumentation en faveur du réalisme, d'autant qu'elle se fonde sur une

³⁸⁵ MacINTYRE Alasdair, *Foreword* dans WILL Frederick L., *Pragmatism and Realism*, édité par Kenneth R. Westphal, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, LXI et 205 p., pp. IX-XII, p. XI-XII.

³⁸⁶ MacINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals*, op. cit., pp. 29-41.

reconnaissance pré-linguistique chez l'animal d'une certaine correspondance entre le réel qui change et ce qu'il en perçoit.

6.8.3. *L'éducation de l'esprit*

En 2001, Robert E. Sullivan édite un ouvrage collectif consacré aux relations entre l'enseignement supérieur et universitaire et le catholicisme, *Higher Learning and Catholic Traditions*. Alasdair MacIntyre y contribue par un essai intitulé *Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices*³⁸⁷. Il y défend une éducation de l'esprit qui fait de celui-ci un esprit à la recherche de la vérité, comprise en termes de correspondance entre l'esprit et ses objets. Cette vérité ne concerne pas seulement des objets très spécialisés, mais également la personne humaine et le monde. Elle constitue une compréhension complète du réel. Le philosophe s'inscrit en cela en faux contre une certaine tendance actuelle de nombre d'universités américaines prestigieuses qui se spécialisent de plus en plus et oublient le travail de recherche d'une compréhension complète des choses.

6.9. La tolérance et l'intolérance au service de la rationalité

La vérité est comprise d'une manière très réaliste par Alasdair MacIntyre. Qu'en est-il alors de la tolérance, tant prisée par la modernité ? Sa contribution à l'ouvrage édité par Susan Mendus en 1999 sous le titre *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, intitulée *Toleration and the Goods of Conflict* et reproduite dans *Ethics and Politics*, offre quelques éclaircissements à ce sujet. Sa position est assez simple et peut être résumée de la façon suivante. Ce qui compte, c'est que l'enquête rationnelle commune avance correctement. La tolérance joue un rôle bénéfique quand elle sert ce progrès. Sinon, il faut lui préférer l'intolérance : certaines thèses, telles que, par exemple, les thèses négationnistes, ne doivent pas être tolérées.

« La tolérance donc, conclut-il, (...) n'est pas une vertu en elle-même est une tolérance trop inclusive est un vice. La tolérance est l'exercice de la vertu exactement dans la mesure où elle sert le propos d'un certain type d'enquête et de discussion rationnelles, dans lesquelles l'expression de points de vue en conflit nous permet, au moyen du conflit constructif, d'atteindre certains biens

³⁸⁷ MacINTYRE Alasdair, *Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices* dans Robert E. Sullivan, *Higher Learning and Catholic Education*, University of Notre Dame Press, 2001, 157 p., pp. 1-21.

individuels et communs. Et l'intolérance est aussi un exercice de la vertu quand et dans la mesure où elle permet d'atteindre ces mêmes biens »³⁸⁸.

6.10. <Truth as a good> : clé de la pensée d'Alasdair MacIntyre ?

En 1999 apparaît dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre une idée qui se présente comme récapitulative des lignes de sens principales de sa pensée concernant la vérité : l'idée de la vérité comme bien, ou comme un bien de *truth as a good*. Cette idée est déjà évoquée dans les Tanner Lectures des 6 et 7 avril 1994, mais seulement de manière historique, à l'occasion d'une présentation de certains éléments de la pensée de Kant. En 1999, le concept de *truth as a good* apparaît comme une thèse propre du philosophe, au cœur de sa pensée concernant la vérité.

L'idée vient au jour dans sa contribution publiée comme premier essai du premier des douze volumes des *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, intitulée *Moral Pluralism without Moral Relativism*. Le caractère extraordinaire du *Twentieth World Congress of Philosophy*, tenu à Boston en août 1998, doit être souligné. Avec plus de 3500 participants, il s'agit certainement du plus grand rassemblement de philosophes de l'histoire. Les participants sont venus de partout, et toutes les tendances philosophiques mais aussi culturelles ont été représentées et entendues. « Non seulement étaient présents les représentants les plus importants des différentes écoles de philosophie occidentales majeures et mineures, mais des leaders de pensée distingués de l'Asie du Sud et de l'Est ont été entendus, comme l'ont été les philosophes du monde islamique, du monde africain, et de cultures traditionnelles comme la culture américaine autochtone et la culture océanique »³⁸⁹.

Dans sa contribution, Alasdair MacIntyre expose certaines thèses fondamentales de sa théorie de la rationalité des traditions en vue de défendre la possibilité d'un réel pluralisme moral qui ne tombe pas dans l'impasse du relativisme moral. Pour qu'un tel pluralisme soit possible, il faut selon lui que chacun soit à la fois convaincu de ses positions et ouvert à une possible falsification. Une telle attitude implique la

³⁸⁸ MACINTYRE Alasdair, *Toleration and the Goods of Conflict*, op. cit., pp. 153-154.

³⁸⁹ HINTIKKA Jaako, NEVILLE Robert Cummings, SOSA Ernest, OLSON Alan M., DAWSON Stephen, *Series Introduction* dans *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume I: Ethics*, op. cit., pp. VII-X, pp. VII-VIII.

reconnaissance explicite de la vérité comme étant un bien, indépendamment des points de vue de chacun, ce qui ne signifie pas que cette vérité puisse être atteinte indépendamment de ces points de vue. « Manquer de rendre explicite cette reconnaissance de la vérité comme (un) bien, c'est priver les affirmations faites au nom d'un point de vue moral de la seule autorité qui peut les légitimer avec succès »³⁹⁰.

L'idée de vérité comme (un) bien fait l'objet d'une contribution à une autre rencontre, les Aquinas Lectures organisées à Maynooth de 1996 à 2001 sous la houlette e. a. du professeur James McEvoy, ancien professeur de l'ISP de l'UCL. Cette contribution s'intitule *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'*³⁹¹. Elle est publiée en 2002 dans l'ouvrage édité suite aux Aquinas Lectures par James McEvoy et Michael Dunne et reprise dans le premier volume des essais choisis de 2006 : *The Tasks of Philosophy*. Elle constitue un texte de toute première importance pour notre recherche. Différentes théories contemporaines de la vérité – déflationnistes, pragmatistes et de la vérité-correspondance –, y sont passées en revue au regard de l'idée macintyrienne de *truth as a good*. Cette idée sert ainsi de prisme à travers lequel sont évaluées et critiquées diverses conceptions de la vérité soigneusement choisies. L'idée de *truth as a good* est sommairement articulée et son lien avec la sphère morale est précisé. Des lignes directrices pour une articulation plus élaborée de ce concept clé sont données. Nous étudierons en long et en large cette publication dans la troisième partie de notre thèse.

Le lien entre la vérité comme bien et la recherche morale du bien humain est encore fait dans l'essai publié pour la première fois en 2006 dans *Ethics and Politics* et intitulé *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement*³⁹². Considérant à nouveau l'existence de points de vue moraux rivaux et la nécessaire ouverture de chacun à la falsifiabilité de son propre point de vue, le philosophe pose la vérité au sujet du bien humain comme terme de l'enquête à propos de ce bien, qualifie cette vérité de bien devant être une partie constitutive du bien humain, ce qui est présupposé par la participation partagée à l'enquête, et affirme que la conception de la vérité pertinente à

³⁹⁰ MacINTYRE Alasdair, *Moral Pluralism without Moral Relativism*, op. cit., p. 4.

³⁹¹ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'* dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157. Reproduit dans *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 197-215.

³⁹² MacINTYRE Alasdair, *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* dans *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 64-82.

cet égard est celle qui définit la vérité en termes d'*adaequatio rei et intellectus*, comme le fait l'Aquinat dans le *De Veritate*.

6.11. Histoire et métaphysique

Hans-Georg Gadamer, qui apparaît de temps à autre dans l'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre comme une sorte de spectre mystérieux dont l'importance est parfois avouée mais qui n'est que très rarement cité, fait l'objet d'une contribution à l'ouvrage publié en 2002 en l'honneur du centenaire de la naissance du philosophe allemand par Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstcher. Elle s'intitule *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer*. Le philosophe anglo-saxon s'y ouvre sur sa véritable relation avec le penseur de Heidelberg. « Ma question dans cet essai, écrit-il au début de son texte, est la suivante : qu'est-ce que j'ai appris et peut-être aurais-je pu apprendre uniquement de Gadamer ? »³⁹³. Nous nous pencherons plus longuement sur ce texte dans la deuxième partie de notre thèse.

A tout prendre, ce qu'il a retenu de Gadamer, c'est une nouvelle profondeur dans la compréhension du *phronimos*, de celui qui enquête. Ce qu'il lui reproche, c'est une lacune quant à la compréhension des fondements de la *phronêsis* chez celui-ci, au rôle de la théorie dans son activité phronétique. Alors que le philosophe allemand, à l'instar de Heidegger, donne le dernier mot au langage, le philosophe anglo-saxon veut rendre ses lettres de noblesse à la métaphysique telle qu'elle a été pensée pendant des siècles.

Cette volonté, il la déclare encore et l'honore partiellement dans l'essai qu'il publie pour la première fois dans le premier volume d'essais choisis de 2006, *The Tasks of Philosophy*, essai intitulé précisément *Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of 'Fides et Ratio'*³⁹⁴. Il y mène une lecture de l'encyclique *Fides et Ratio*, manifestement très marquante dans la phase finale de son histoire intellectuelle, qui débouche sur un long traitement personnel de la question de la vérité, où il passe de nouveau en revue un large panel de théories contemporaines de la vérité en comparaison

³⁹³ MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer* dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstcher (éds.), MIT Press, Boston, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-172, p. 157.

³⁹⁴ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of 'Fides et Ratio'* dans *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 179-196.

critique avec la conception de la vérité de Thomas d'Aquin, en vue de défendre une conception objective de la vérité.

Ces deux textes témoignent d'une volonté de dépasser le niveau purement historique, de s'extraire de l'histoire pour s'élever au niveau métaphysique. Ce dessein n'est pas neuf, loin dans là, dans le chef du philosophe. Déjà dans les *Notes from Moral Wilderness* de 1958/9, n'écrit-il pas qu'il entend réfléchir à partir de ce qui émerge dans l'histoire ? Son parcours intellectuel est marqué de part en part par cette volonté de sortir du relativisme et d'un historicisme trop prononcé, sans toutefois nier ni le pluralisme ni l'incarnation sociale de toute enquête rationnelle, morale ou autre³⁹⁵.

6.12. Reprise

³⁹⁵ Comme entre 1988 et 1994, après 1994, les rappels et précisions concernant des éléments déjà rencontrés sont fréquents. Ils ont tous trait d'une manière ou d'une autre à la théorie de la rationalité des traditions. On en trouve dans l'article *Histories of Moral Philosophy* écrit pour *The Oxford Companion to Philosophy* de 1995 (op. cit., pp. 356-360) et dans l'introduction rédigée pour la nouvelle édition de *Marxism and Christianity*, qui sort également en 1995 (Duckworth, London, XXXI et 143 p., introduction reproduite dans *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 145-158). Y est soulignée l'incarnation sociale de la théorie. L'importance du contexte pour l'enquête est encore rappelée e. a. dans les essais *Some Enlightenment Projects Reconsidered*, publié dans l'ouvrage collectif *Questioning Ethics* en 1999 (sous la direction de R. Kearney et M. Dooley, Routledge, X et 302 p., pp. 245-257), et *Social Structures and their Threats to Moral Agency*, publié la même année dans la revue *Philosophy* (pp. 311-329), tous deux reproduits dans *Ethics and Politics*, ainsi qu'à la fin de *Dependent Rational Animals*. Dans la contribution à l'ouvrage collectif *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, édité par Amélie Olsenberg Rorty en 1998, contribution intitulée *Aquinas's Critique of Education: against his Own Age, against ours* (pp. 95-108), est critiquée l'attribution d'une théorie de la double vérité à certains penseurs médiévaux. La question de l'incommensurabilité fait l'objet de nombreux rappels et éclaircissements : dans l'interview accordée à Dmitri Nikulin – qui comportent encore d'autres rappels, notamment concernant Nietzsche –, dans le prologue (pp. I-VI) rédigé par MacIntyre pour l'étude portant sur sa propre pensée réalisée sous la direction de Margarita Mauri et publiée en 1997 sous le titre *Crisis de Valores. Modernidad y Tradicion. Una reflexion ética sobre la sociedad contemporanea* – prologue où est de nouveau affirmée l'importance de l'œuvre de Thomas –, dans le compte-rendu de *The Morals of Modernity* et de *The Romantic Legacy* de Charles Larmore publié la même année dans le *Journal of Philosophy* (pp. 485-490), dans le compte-rendu de *Deals and Ideals* de J. Daly, publié en 2001 dans l'*American Catholic Philosophical Quarterly* (pp. 629-633), et dans d'autres publications encore. Dans une contribution à l'ouvrage collectif *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* édité en 2004 par Kwong-loi Shun et David B. Wong, contribution intitulée *Questions for Confucians* (pp. 203-218), Alasdair MacIntyre prolonge les réflexions menées dans *Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* et réitère mutatis mutandis ses considérations concernant la vertu de la rencontre de l'autre tradition, de la confrontation entre traditions diverses, et l'incommensurabilité qui existe à ses yeux entre confucianisme et aristotélisme. Enfin, un rappel intéressant de l'indispensable réfutabilité de toute théorie peut être trouvé dans le compte-rendu de *Critical Theory* de D. C. Hoy et T. McCarthy écrit pour le numéro de la revue *Philosophy and Phenomenological Research* de 1997 (pp. 485-487).

Moral Relativism, Truth and Justification marque une nouvelle étape dans la réflexion d'Alasdair MacIntyre concernant la vérité. La nécessité d'une théorie réaliste de la vérité y est articulée avec un traitement de la problématique de l'assertion, par laquelle est exprimée la prétention à la vérité. Celle-ci doit être clairement distinguée de l'assertivité, à laquelle elle ne se résume ni ne s'identifie. Des théories contraires sont critiquées au fil d'une discussion très empreinte de philosophie du langage. La thématique du mensonge, régulièrement étudiée à partir de 1994, intervient comme un corollaire à cette défense de l'assertion.

Les Tanner Lectures des 6 et 7 avril 1994 constituent un texte décisif à cet égard. Ni Kant ni Mill ne pensent le mensonge de manière satisfaisante. La raison pour laquelle la véracité doit être respectée dans tous les cas sans exceptions est de l'ordre de la rationalité relationnelle : il s'agit d'honorer la véracité de la relation, de sorte que parfois ne pas dire la vérité peut être justifié. Pour l'essentiel, la défense de la véracité se déploie selon deux axes argumentatifs majeurs. La trahir est contraire aux règles sémantiques du langage ordinaire et même à la rationalité humaine elle-même. C'est aussi manquer à l'honnêteté et ainsi mettre à mal la confiance constitutive des relations humaines.

L'intérêt du philosophe pour la problématique de la vérité ne fléchit pas, loin de là fin 1990 début 2000. En témoigne son projet, malheureusement jamais réalisé, de livre sur la vérité et la véracité, dont il s'ouvre en 1995, ainsi que plusieurs publications notables.

Vérité... vérité... Qu'en est-il donc de la tolérance, cette vertu tant prisée par l'esprit moderne ? Elle doit être promue dans la mesure où elle sert le progrès de l'enquête rationnelle. Dans certains cas, il faut donc lui préférer l'intolérance : à l'égard de thèses négationnistes par exemple. Alasdair MacIntyre s'en explique dans sa contribution à l'ouvrage sur la tolérance publié par Susan Mendus en 1999.

En 1999 apparaît dans son œuvre l'idée clé de *<truth as a good>*, déjà il est vrai évoquée, de manière purement historique, dans les Tanner Lectures, puis dans sa contribution au remarquable congrès mondial de philosophie qui a eu lieu à Boston en août 1998, *Moral Pluralism without Moral Relativism*. Ce concept décisif fait l'objet d'un essai de toute première importance pour notre recherche, *Truth as a Good: a*

Reflection on 'Fides et Ratio', publié en 2002 dans l'ouvrage reprenant les Aquinas Lectures tenues à Maynooth de 1996 à 2001 et reproduit dans *The Tasks of Philosophy*, qui précise notamment ce qu'il en est du lien entre vérité et bien moral. Le lien entre la vérité comme bien et la recherche morale du bien humain est de nouveau esquissé dans l'essai publié pour la première fois en 2006 dans *Ethics and Politics* et intitulé *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement*.

Dans *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer*, publié en 2002, Alasdair MacIntyre explicite davantage, enfin, sa relation avec Hans-Georg Gadamer. Il y fait montre d'une manière nouvelle de sa volonté de dépasser le niveau purement historique et de rendre ses lettres de noblesse à la métaphysique. Cette volonté est également présente dans *Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of 'Fides et Ratio'*, publié pour la première fois dans *The Tasks of Philosophy*, où il réfléchit aux tâches mêmes de la philosophie. Il veut, y avoue-t-il, œuvrer à une reconnaissance de l'objectivité de la vérité.

C'est à cette tâche que nous voulons nous aussi collaborer, convaincu que nous sommes que la vérité est un bien précieux.

PARTIE HERMENEUTIQUE

Notre parcours heuristique nous a permis de mesurer à quel point chez Alasdair MacIntyre la vérité est pensée comme un objet d'investigation de l'être humain. Pour comprendre la conception de la vérité du philosophe anglo-saxon, il apparaît nécessaire de mettre au clair ce qu'il en est pour lui de sa recherche par l'homme.

Notre deuxième partie aura ce dessein. Elle sera herméneutique.

Etonnamment, le philosophe n'a pas traité directement d'herméneutique, si ce n'est à l'occasion de quelques courtes publications, souvent de circonstance. Pourtant, le problématique herméneutique est aux fondements de son œuvre. Et quand on l'a interrogé à ce sujet, il a avoué une dette importante à l'égard de l'école herméneutique, singulièrement de Hans-Georg Gadamer, qui intervient dans son parcours intellectuel comme un spectre mystérieux, un inspirateur secret, dont on ne sait que peu de choses.

« De Gadamer, confie-t-il dans une interview accordée à Giovanna Borradori et publiée en 1991, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »³⁹⁶. C'est là un aveu qui structurera toute la deuxième partie de notre travail. L'herméneutique macintyrienne – telle y sera notre thèse – trouve dans la dichotomie Heidegger vs Aristote chez Gadamer son articulation la plus fondamentale, l'essence même de son propos, trop implicite sans doute.

Cette dichotomie qui cristallise selon nous la problématique herméneutique chez Alasdair MacIntyre nous permettra de mettre en évidence l'originalité du philosophe anglo-saxon en ce qui concerne la possibilité pour l'homme de sortir de la sphère

³⁹⁶ MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Laterza, 1991, VII et 213 p., pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66, p. 265.

herméneutique proprement dite. Cette possibilité constitue selon lui le porche d'entrée dans la métaphysique, dont nous traiterons plus directement dans la troisième partie de notre travail.

Notre partie herméneutique fait donc office de partie intermédiaire entre la première partie, heuristique, consistant en une enquête menée dans le domaine de ce qui est proprement historique, et la troisième, davantage métaphysique. L'articulation des trois parties de notre thèse épouse ainsi le mouvement de la pensée d'Alasdair MacIntyre, qui entend honorer l'histoire et sa contingence, relater cette histoire, tout en rendant ses lettres de noblesse à la métaphysique telle qu'elle a été pratiquée dès les débuts de l'histoire de la philo-sophie.

L'investigateur macintyrien du sens, à la fois proche et distant de celui de Gadamer, est celui que nous devons maintenant comprendre. Les sources y aidant sont peu nombreuses. Un nouveau travail de recherche de première main nous est par conséquent demandé.

Chapitre 1 : le différend et la proximité avec Gadamer...

Heidegger ou Aristote ?

« L'homme est dans ses actions et sa *practice*, ainsi que dans ses fictions, essentiellement un animal conteur d'histoire. Il n'est pas essentiellement, mais devient à travers son histoire, un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité »³⁹⁷. Cette thèse exprimée dans *After Virtue* trouve sa place au cœur même de notre recherche. Elle est proche de son centre névralgique, dans la mesure où elle oriente vers l'essentiel du rôle de l'investigateur du sens dans la conception macintyrienne de la vérité.

L'homme, pour Alasdair MacIntyre, est un animal rationnel d'un type particulier, impliqué dans une narration-tradition qui l'informe. Nous en avons déjà pris la mesure en étudiant ce que le philosophe anglo-saxon pense des relations intra- et interculturelles, et de la problématique de la traduction. Quand il déploie pour elle-même son anthropologie dans ce que d'aucuns considèrent comme la quatrième et dernière de ses études maîtresses, *Dependent Rational Animals*, il accorde une importance décisive à la dimension singulière de la condition humaine. Celle-ci est fondamentale si nous voulons comprendre l'herméneutique macintyrienne. Le moment est donc venu de nous pencher plus longuement sur ces *Paul Carus Lectures* de 1997, publiées en 1999 après avoir été revues et corrigées.

1. *Le dependent rational animal*

1.1. Quelques données expérimentales

³⁹⁷ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981¹, 252 p., p. 201.

Dans ces conférences, Alasdair MacIntyre se base sur un certain nombre de données expérimentales fournies par la science contemporaine pour comprendre l'être humain. Cette méthode lui permet de proposer une anthropologie qui, à nos yeux, évite intelligemment bien des impasses dans lesquelles d'autres philosophes, moins attentifs aux données des sciences expérimentales, sont trop souvent restés.

L'être humain n'est pas le seul être intelligent au monde. Il n'est pas non plus le seul être capable de compréhension linguistique. La distance qui existe entre lui et les autres vivants n'est pas aussi grande que ce que certains ont pensé, loin de là. Il partage avec les autres animaux et surtout avec les animaux intelligents énormément de choses. A proprement parler, il fait profondément partie du monde animal. Il se distingue des autres animaux non pas selon une simple ligne de division, mais plutôt selon des degrés d'échelle ou de spectre³⁹⁸.

Au bas de l'échelle se trouvent des types d'animaux dont la perception sensorielle n'est que répétition d'informations sans contenu conceptuel. Ces animaux sont dépourvus de ce que Heidegger appelle la *as-structure* : la capacité d'appréhender un objet comme quelque chose, comme un étant. Ces êtres ne sont pas capables d'attention aux étants.

Chez Heidegger, la *as-structure* sert de démarcation entre l'animalité et l'humanité. Les animaux, selon lui, sont incapables d'appréhender un étant comme tel. Les êtres humains par contre ont cette capacité conceptuelle, ce qui fait d'eux des êtres capables de *logos*, de langage. Cette thèse est falsifiée par les données de la psychologie animale actuelle.

Certains animaux possèdent la capacité dont Heidegger parle quand il utilise le terme de *as-structure*, les uns plus, les autres moins. Ainsi, par exemple, les chiens, les chimpanzés, les gorilles, les dauphins et de nombreux autres encore font une

³⁹⁸ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London, 1999, XIII et 172 p. Version revue, corrigée et étendue des trois Carus Lectures délivrées aux rencontres de la division pacifique de l'American Philosophical Association en 1997. Reproduit chez Open Court dans la coll. « The Paul Carus Lecture Series » n° 20, 2002, XIII et 172 p., p. 57.

discrimination entre des particuliers, reconnaissent des individus, notent leurs absences, souhaitent leurs retours, renvoient à de la nourriture une réponse qui prouve qu'ils l'appréhendent comme nourriture, à une source de nourriture comme une source de nourriture, à un partenaire ou un objet de jeu comme tels etc. « En agissant ainsi, de tels animaux – dauphins, gorilles ou n'importe quels autres – font preuve, même si c'est seulement sous une forme élémentaire, précisément de cette *as-structure* que Heidegger considère comme étant possession exclusive des êtres humains. De tels animaux non humains, en d'autres termes, rencontrent le particulier comme un 'ceci-tel' »³⁹⁹.

Et tous les animaux capables d'appréhender un étant comme tel ne sont pas pour autant capables de langage. Il existe toute une gradation dans l'intelligence animale entre la possession de l'*as-structure* et la capacité linguistique. Parmi les animaux possédant l'*as-structure* figurent, à un premier niveau, des animaux dont les perceptions sont en partie le résultat d'une investigation intentionnelle et attentive et dont les changements dans les actions témoignent d'une certaine recherche du vrai et du faux. Ces capacités peuvent être plus ou moins développées.

Notons ici que la distinction entre le vrai et le faux n'est pas réservée à l'homme, loin de là. On la constate également chez des animaux non humains. Et l'on observe, comme l'a bien montré Searle, qu'elle est au départ pré-linguistique. Nous en avons déjà parlé dans notre partie heuristique. Contrairement à ce que pense e. a. Davidson, il existe chez beaucoup d'animaux la capacité élémentaire, antérieure même au langage, de distinguer entre le vrai et le faux. Cette capacité pré-linguistique est impliquée dans les changements de croyance dont ils font preuve quand ils perçoivent un changement dans le monde, changements de croyance qui provoquent chez eux des changements d'activités.

On peut donc avoir des croyances sans posséder de capacité langagière. Ceci falsifie les thèses de nombreux auteurs de philosophie analytique qui, accordant eux aussi au langage une place qui n'est pas la sienne, déniaient toute croyance aux animaux non humains. Que du contraire, certains animaux sont capables de croyances et de bien d'autres formes d'intelligence encore. Différents types d'intentions montrées par des comportements et communiquées à d'autres permettent de placer différentes espèces sur l'échelle de l'intelligence animale. Une étape supplémentaire est franchie quand on

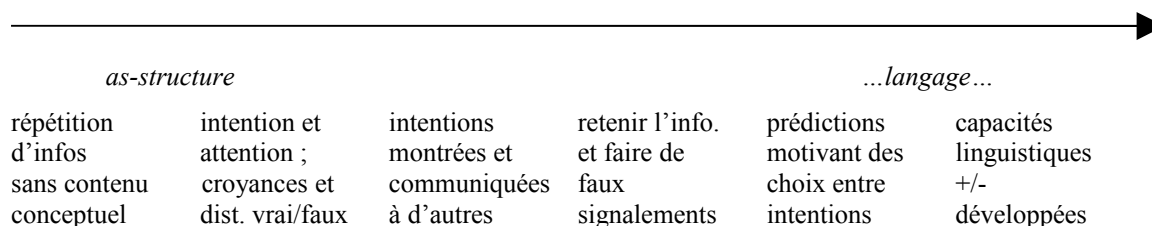
³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 47-8.

observe la capacité à retenir l'information et à faire de faux signalements concernant des objets et des événements de l'environnement. Certains animaux ont en outre des capacités prédictives motivant des choix entre différentes intentions. Autant de raisons pour l'action dont font preuve de nombreuses espèces animales.

Alasdair MacIntyre se penche longuement sur les comportements des dauphins, qui ont fait l'objet de beaucoup de recherches ces derniers temps. Il note, en se basant sur des études scientifiques, à quel point les dauphins sont dotés de formes d'intelligence surprenantes. Ils sont capables de croyances, de comportements intentionnels, de capacités prédictives, de communication sophistiquée entre eux ainsi qu'avec l'homme, de certaines formes de compréhension linguistique dont on ne mesure pas encore toute l'étendue mais qui sont certainement sémantiques et syntaxiques, d'apprentissage d'un langage relativement élaboré enseigné par l'homme.

De telles aptitudes peuvent être rapprochées de celles des enfants humains. Il semble qu'entre l'apprentissage du langage par l'homme et les capacités linguistiques de certains animaux intelligents, il existe une sorte de solution de continuité. L'être humain, avant de parvenir à son épanouissement, passe par toute une série d'étapes que connaissent aussi, d'une certaine manière, d'autres animaux intelligents, et singulièrement les dauphins. Quand peut-on parler véritablement de langage ? Il est clair que le langage humain est autre que les formes de communication linguistique plus ou moins élaborées que l'on peut observer chez certains animaux non humains. Mais il est clair également que le passage à l'intelligence proprement humaine est marqué non pas simplement par le langage, mais par une capacité à certaines utilisations réflexives du langage.

Reprenons notre propos dans un schéma récapitulatif. L'échelle de l'intelligence animale peut être schématisée comme ceci :



Cette échelle, aussi imparfaite qu'elle puisse être, met clairement en évidence que les thèses heideggériennes comme celles de nombreux auteurs de philosophie analytique ne respectent pas les données de la psychologie animale actuelles et sont donc falsifiées par l'expérience. La capacité de langage, qu'il faut bien comprendre, n'autorise aucune ligne de séparation nette entre l'animal et l'être humain, loin de là. Il existe plutôt entre les deux une profonde solution de continuité.

1.2. Une solution de continuité

1.2.1. *La corporéité*

La continuité qui existe entre l'animal et l'homme est inscrite très profondément dans l'humanité. Elle s'enracine dans sa corporéité même. Notre corps est un corps animal. Les développements vécus dans notre première enfance en témoignent de manière singulière. Et par après, nous nous comportons face au monde d'une manière fort semblable à la manière dont se comportent d'autres animaux intelligents. En dépassant certaines des limitations qui sont les leurs, « nous ne nous séparons jamais entièrement de ce que nous partageons avec eux. En fait, notre capacité à transcender ces limitations dépend en partie de certaines de ces caractéristiques animales, et parmi elles figure la nature de notre identité »⁴⁰⁰.

Car notre identité, étant d'abord corporelle, est d'abord animale. Ce n'est pas que nous ayons un corps animal plus une identité humaine. Nous sommes notre corps, qui est d'abord animal, ce qui fait de nous des animaux. Loin de tout cartésianisme, Alasdair MacIntyre s'inscrit en cela dans la foulée d'Aristote et de Thomas, qui ont clairement souligné la continuité entre l'animal et l'homme inscrite dans les profondeurs de la corporéité humaine.

1.2.2. *La phronêsis*

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 8.

Nos capacités phronétiques, que d'aucuns considèrent comme notre apanage, ne font pas exception. Loin de nous séparer de la classe animale, elles sont un autre témoin de notre appartenance à elle. Certains animaux ont eux aussi des capacités phronétiques. Les recherches actuelles en psychologie animale le montrent. Aristote et Thomas l'avaient déjà compris. « La *phronêsis*, la capacité pour la rationalité pratique (*Ethique à Nicomaque* VI 1140b 4-6, 20-21), est une capacité qu'Aristote – et après lui Thomas – ont attribué à des animaux non humains en vertu de leur prévoyance (1146a 26-28), aussi bien qu'aux êtres humains »⁴⁰¹. La phronétique animale parle elle aussi en faveur de la continuité qui existe, également au niveau rationnel, entre l'animal et l'homme.

1.3. Les vertus de dépendance reconnue

Un être humain épanoui, pour Alasdair MacIntyre, est un *independent practical reasoner*, autrement dit un individu qui a développé au mieux son potentiel phronétique. Pour y arriver, chaque individu doit acquérir trois caractéristiques liées entre elles. Il doit devenir à même d'évaluer ses raisons pour l'action, de prendre distance par rapport à ses propres désirs et d'être conscient non seulement du présent mais aussi de possibilités futures. Ces trois aptitudes nécessitent la possession du langage et la capacité d'en faire un large panel d'utilisations différentes.

Elles doivent amener à une conduite morale, où la notion de bien est déterminante. En prenant distance par rapport à ses propres désirs, en les évaluant, l'individu doit apprendre à orienter ses raisons pour l'action en fonction non pas de son désir, mais de ce qu'il est bon de désirer. Il doit ensuite apprendre à se diriger en fonction de ce bien. Autrement dit, il doit devenir capable de reconnaître les biens internes à une *practice* dans une situation donnée et d'utiliser ces biens comme prémisses d'un raisonnement dont la conclusion sera l'action juste. « Reconnaître dans sa *practice* quels biens sont en jeu dans telle ou telle situation particulière et quelles sont les menaces qui pèsent sur eux, et trouver dans ces biens les prémisses d'un argument dont la conclusion sera une action juste est faire preuve du type de capacité de réaction qui caractérise les vertus »⁴⁰².

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 92.

La croissance de l'individu ne se fait pas de manière solitaire. L'individu devient un *independent practical reasoner* avec autrui. Il arrive à son épanouissement avec autrui, et notamment avec tous ceux qui l'ont éduqué. Une fois épanoui, il exerce ses capacités phronétiques e. a. en éduquant lui-même d'autres, ou encore en prenant soin des personnes handicapées, blessées par la vie. Plus généralement, à tous âges et dans toutes conditions, l'être humain est inscrit dans de multiples relations de don et de réception qui participent à son identité humaine. Ces relations, qui s'étendent de la conception à la mort, présupposent, note rapidement le philosophe⁴⁰³, une conception de l'identité humaine comprise comme identité animale. Aux vertus liées à l'indépendance de l'homme épanoui doivent donc être associées des vertus de dépendance reconnue. L'être humain pleinement épanoui est aussi un *dependent rational animal*.

L'enquête rationnelle, dont fait partie celle qui concerne la rationalité pratique, ne fait pas exception. Toute investigation rationnelle digne de ce nom est essentiellement sociale et fait dès lors appel aux vertus de dépendance reconnue, notamment à la véracité concernant l'expérience pratique partagée, à la justice quant à l'opportunité que chaque participant reçoit de donner son opinion, et à l'ouverture à la réfutation : trois préalables à toute enquête rationnelle. Aristote et Thomas ont été ouverts à la dimension sociale de l'investigation rationnelle. Nietzsche, en voulant s'émanciper du réseau de don et de réception dans lequel elle progresse, ne l'a pas comprise.

C'est ainsi que l'enquête rationnelle est appelée à servir la poursuite du bien commun et à le constituer en partie. Dans cette mesure – et c'est là quelque chose de fort important dans la pensée macintyrienne – elle est elle-même un bien. Le philosophe anglo-saxon termine son œuvre par cette phrase qui participe déjà de sa conception finale de la vérité comme (un) bien : « c'est parce que et dans la mesure où l'enquête rationnelle sert et en partie constitue le bien commun qu'elle est elle-même le bien qu'elle est »⁴⁰⁴.

2. Un différend fondamental avec Gadamer

2.1. La condition humaine

⁴⁰³ Cfr *ibidem*, p. 99.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 166.

A lire *Dependent Rational Animals*, on peut se demander quels rapprochements sont possibles entre la pensée de son auteur et celle de Hans-Georg Gadamer. Ce dernier, comme le note fort à propos Alasdair MacIntyre dans ses lectures de 1997/9, fait partie de ces philosophes qui, en accordant à la suite de Martin Heidegger une place qui n'est pas la sienne au langage, falsifient l'analyse de la condition animale comme celle de l'humanité :

« Les relations causales entre les animaux et leur environnement sont donc de nombreux types différents et l'explication du comportement animal est différent à différents points sur l'échelle [de l'intelligence animale], de sorte que de plus en plus de poids doit être donné dans ces explications aux façons dont différentes espèces tiennent compte de caractéristiques de leur environnement en développant des formes complexes de comportement intentionnel. Et cela est voilé si l'on insiste sur l'ignorance ou la minimisation des analogies entre l'intelligence montrée dans les activités des dauphins ou des chimpanzés et la rationalité montrée dans les activités humaines comme, par exemple, Hans-Georg Gadamer le fait quand – à la suite de Heidegger – il insiste sur le fait que les animaux non humains, manquant du langage ('Les animaux ont le langage seulement *per aequivocationem*', *Truth and Method*, New York : The Seabury Press, 1975, p. 403), ne sont jamais capables de rompre avec 'leur dépendance environnementale', alors que les humains, au contraire, sont capables d'adopter 'une attitude libre, distancée' à l'égard de l'environnement, ou comme John McDowell le fait quand, en s'appuyant sur Gadamer, il affirme que 'chez les simples animaux, la sensibilité est au service d'un mode de vie structuré exclusivement par les impératifs biologiques immédiats' et que 'la vie simplement animale est informée par des buts dont le contrôle par le comportement animal à un moment donné est un résultat immédiat de forces biologiques' (*Mind and World*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994, Lecture VI, p. 115 (...)) »⁴⁰⁵.

Et de fait, Gadamer est héritier de Heidegger en ce qui concerne la différence entre l'animalité et l'humanité. Le recours chez lui au concept de monde est à cet égard très révélateur. Aux yeux de MacIntyre, ce qui distingue l'homme de l'animal pour Heidegger, c'est qu'il est formateur de monde, « *world-forming (weltbildend)* »⁴⁰⁶. La pierre est sans monde (*weltlos*). L'animal est pauvre en monde (*weltarm*). La mondéité (*Weltlichkeit*), chez Heidegger, est en effet l'existential caractérisant le Dasein comme être-au-monde, et le monde, la structure relationnelle caractérisant le Dasein comme être-au-monde. Cela signifie que le Dasein appréhende l'étant en tant que tel et en son tout. Ce rapport à l'étant est possible pour lui grâce à la structure conceptuelle que MacIntyre a

⁴⁰⁵ *Ibidem*, pp. 59-60.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 43.

traduite *as-structure*, sans laquelle il ne peut y avoir de *logos*, de langage⁴⁰⁷. Cette anthropologie inspire certainement *Wahrheit und Methode*. Il suffit d'en citer ce court passage pour s'en rendre compte :

« La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde*. Pour l'homme, le monde est là comme monde, et, pour aucun être vivant du monde, il n'a cette forme de présence. Mais cette présence (*Dasein*) du monde a une constitution langagière (...) »⁴⁰⁸.

2.2. Le langage et l'être

Une prise de distance par rapport au philosophe allemand est déjà faite au début de *Dependent Rational Animals* quand Alasdair MacIntyre note à propos de certaines enquêtes récentes concernant le langage que « ces enquêtes ont eu une place centrale, souvent la place centrale, tant pour ces philosophes pour qui les noms avec lesquels il fallait compter ont été ceux de Wittgenstein Austin, Quine et Davidson que pour ceux pour qui Husserl, Heidegger et Gadamer ont été les influences déterminantes »⁴⁰⁹.

Et de fait, chez Gadamer, le langage occupe la place centrale. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire, en italique, dans *Wahrheit und Methode* que « *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* »⁴¹⁰ ? Cette expression doit être comprise dans un sens très large, comme ayant une portée universelle. Le maître de Heidelberg entend développer la thèse d'une herméneutique universelle sur base de cette thèse ontologique. Le langage a donc chez lui le dernier mot. Alasdair MacIntyre s'oppose à cette ontologie gadamérienne. Et c'est à ce niveau qu'il discerne le cœur du différend qu'il a avec le philosophe allemand. Il s'en explique dans sa contribution à l'ouvrage publié en 2002 à l'occasion du centième anniversaire de celui-ci, dont le titre, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer*, est évocateur :

⁴⁰⁷ Alasdair MacIntyre renvoie à *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* de Martin Heidegger quand il explique cette anthropologie du philosophe allemand dans *Dependent Rational Animals* : cfr *ibidem*.

⁴⁰⁸ GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 494 p. Traduction française par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio intitulée *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, édition intégrale revue et complétée, coll. « L'ordre philosophique », 1996, 534 p., p. 467.

⁴⁰⁹ MacINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 12.

⁴¹⁰ GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 478.

« Les ressources de l'herméneutique sont les ressources du langage et c'est au langage et seulement au langage que Gadamer attribue une condition qui est au-delà de la critique et de la prescription. 'Les mots eux-mêmes prescrivent les seules façons dont nous pouvons nous en servir. On appelle celle 'usage' propre – quelque chose qui ne dépend pas de nous, mais plutôt dont nous dépendons puisque nous ne sommes pas autorisés à le violer' (*Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies* (...)). Au langage lui-même, selon cette vue heideggérienne, est donné le dernier mot, ou plutôt il ne peut que prononcer le dernier mot. Il n'y a pas ici seulement un sujet supplémentaire de désaccord, mais peut-être le sujet à propos duquel Gadamer et moi sommes le plus profondément en désaccord. Nos différences à propos de la façon dont les modes de pensée métaphysiques, et ce incluant les modes dialectiques, sont en relation avec l'herméneutique s'avèrent être en partie enracinées dans des différences à propos de la façon dont sont en relation le langage de la métaphysique et les langues naturelles »⁴¹¹.

Si pour Gadamer, le langage a le dernier mot, pour MacIntyre, ce n'est certainement pas le cas. L'être qui peut être compris n'est pas langage. Le discours métaphysique doit donc à ses yeux retrouver ses lettres de noblesse, qu'il perd selon lui dans la pensée de Gadamer, héritière en cela de Heidegger.

Ce que le philosophe anglo-saxon appelle la maturité des langues naturelles, qui les rend disponibles pour une véritable enquête métaphysique, n'est pas donné au départ. Elle est le fruit d'un travail des poètes et des philosophes notamment. Mais elle est possible. « Les langues naturelles (...) peuvent au début ne pas être adéquates, mais sont capables de devenir adéquates aux tâches de l'enquête métaphysique, et tant les poètes que les philosophes ont joué un rôle clé et complémentaire en les rendant ce qu'originellement elles n'étaient pas »⁴¹².

2.3. Le récit-tradition

Ce qui est vrai pour le langage naturel l'est également pour ce type particulier de langage qu'est le récit. Et la citation clé de *After Virtue* que nous avons faite au début de ce chapitre ne peut que résonner ici en écho avec celle de la contribution de 2002 que nous venons de faire. Parmi les récits, ceux qui constituent les traditions ont une

⁴¹¹ MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer* dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstner (éds.), MIT Press, Boston, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-72, p. 170.

⁴¹² *Ibidem*, pp. 170-1.

importance particulière dans la pensée macintyrienne. Ils sont aussi décisifs pour Hans-Georg Gadamer. Mais, aux yeux du philosophe anglo-saxon, une différence sensible existe également à ce niveau entre lui et le penseur de l'herméneutique. Il s'en explique également dans sa contribution de 2002. Pour lui, même si nous sommes toujours impliqués dans une tradition particulière, nous pouvons discriminer entre plusieurs traditions et, par le progrès rationnel, avancer vers la vérité qui, elle, est intemporelle, ce qui présuppose un recours à des standards de rationalité et de vérité qui transcendent, d'une certaine manière, les contextes historiques dans lesquels ils sont utilisés. L'herméneutique, aussi importante soit-elle, doit donc laisser la parole à une métaphysique qui la transcende, métaphysique qu'elle présuppose d'ailleurs : « les implications philosophiques de l'enquête herméneutique s'étendent au-delà de l'herméneutique dans la métaphysique »⁴¹³.

3. La dette d'Alasdair MacIntyre à l'égard de Hans-Georg Gadamer

Pourtant, nous l'avons vu dans notre partie heuristique, Alasdair MacIntyre avoue à plusieurs reprises une influence importante du philosophe allemand sur sa pensée. Qu'en est-il dès lors ? Un éclairage décisif est donné à ce sujet dans l'interview accordée à Giovanna Borradori et publiée en 1991 sous le titre *Nietzsche O Aristotele?*, que nous avons citée en introduction à cette partie herméneutique et qui y reviendra comme un refrain : « De Gadamer, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »⁴¹⁴.

3.1. La finitude humaine

Cette déclaration nous met sur la piste pour comprendre la dette du philosophe anglo-saxon à l'égard de son homologue allemand. Ce dernier a été selon nous un maître pour lui en ce qui concerne la finitude de toute enquête humaine, toujours située dans un contexte et évoluant au sein d'une tradition. Nous tâcherons de le montrer dans notre

⁴¹³ *Ibidem*, p. 167.

⁴¹⁴ MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Laterza, VII et 213 p., 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66, p. 265.

partie herméneutique et ainsi de mieux prendre la mesure de sa conception de la dépendance dans laquelle vit le *dependent rational animal* qu'est l'être humain, ce conteur d'histoires qui, parfois, aspirent à la vérité.

3.2. Les indications de Georgia Warnke

Georgia Warnke, une des principales commentatrices de Hans-Georg Gadamer, nous offre quelques indications précieuses pour mener notre recherche. Elle est, parmi les commentateurs du philosophe de Heidelberg, la seule qui, à notre connaissance, pointe et met en évidence certaines accointances, pourtant flagrantes, qui existent entre Alasdair MacIntyre et le penseur de l'herméneutique.

Dans la conclusion de son ouvrage de 1987 intitulé *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, elle consacre un développement au rapprochement possible entre les deux auteurs. Selon elle, ce que décrit Alasdair MacIntyre quand il parle de progrès d'une investigation rationnelle rencontre ce que Hans-Georg Gadamer appelle la *Bildung*. « Ce concept, explique-t-elle, désigne le processus par lequel individus et cultures s'intègrent à une communauté de plus en plus large »⁴¹⁵. Ce processus implique le dialogue : pour Gadamer, c'est « par le contact avec d'autres croyances, avec d'autres prémisses, que nous pouvons constater les imperfections des nôtres et les dépasser »⁴¹⁶. Nous avons vu dans notre partie heuristique que la rencontre de l'autre joue un rôle important pour MacIntyre dans le progrès d'une investigation rationnelle, qu'elle est même jugée nécessaire à partir de 1989. La *Bildung* gadamérienne, estime également Georgia Warnke, est le lieu d'une expérience, décrite par le penseur allemand, proche de celle que vit l'investigateur macintyrien. Gadamer propose une analyse fouillée de l'expérience herméneutique. Et selon lui, à en croire la commentatrice, « toute tradition qui consacre certains problèmes se réfère à des normes de vérités et de justification rationnelle »⁴¹⁷. Chaque individu, chaque culture juge d'après ses propres critères et ne peut pas faire autrement. Mais l'on peut faire l'expérience d'une inadéquation de ses propres critères, sur base de la raison elle-même, qui « n'est pas liée à une tradition

⁴¹⁵ WARNKE Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity press, 1987, XI et 206 p. Traduction française par Jacques Colson intitulée *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, coll. « Le Point Philosophique », 1991, 221 p., p. 216.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 215.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

particulière »⁴¹⁸. Dans ce cas, on est appelé à se remettre en question, peut-être même de façon radicale. Cette ouverture à la remise en question, d'après la commentatrice, est très importante dans l'expérience herméneutique telle que la décrit Gadamer. Nous avons vu qu'elle l'est également dans la pensée macintyrienne. Il nous faudra étudier cela de plus près.

4. Conclusion : Heidegger vs Aristote

Nietzsche ou Aristote est l'alternative qui cristallise la réflexion d'Alasdair MacIntyre en matière morale. Dans le champ de l'herméneutique, une autre opposition fondamentale se fait jour à nos yeux, suggérée dans l'interview accordée à Giovanna Borradori : Heidegger vs Aristote. Heidegger ou Aristote ? Cette opposition est loin d'être aussi massivement soulignée dans l'œuvre du philosophe que celle qu'il fait entre Nietzsche et Aristote. Elle ne l'est pas davantage dans la littérature secondaire qui lui est consacrée. Elle constituera pourtant l'idée maîtresse de la deuxième partie de notre thèse.

L'alternative Heidegger vs Aristote en effet résume selon nous l'essentiel de la problématique herméneutique sous-jacente à la pensée macintyrienne, importante pour bien comprendre sa conception de la vérité. Nous l'étudierons évidemment au sein de la philosophie de Hans-Georg Gadamer puisque c'est à partir de là qu'Alasdair MacIntyre l'envisage, en suivant les indications que le philosophe anglo-saxon nous donne à son sujet.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

Chapitre 2 : Heidegger vs Aristote... ou la question de la métaphysique

« De Gadamer, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »⁴¹⁹. Discerner la part aristotélicienne de la part heideggérienne dans la pensée de Hans-Georg Gadamer n'est pas chose facile. Considérons seulement le fait que ce dernier s'inspire peu ou prou⁴²⁰ de la lecture du Stagirite faite par son maître allemand. Si donc on prend Alasdair MacIntyre au mot et que l'on rejette, comme il dit le faire lui-même, tout ce qui chez Gadamer relève de Heidegger, on doit également rejeter ce qui chez Gadamer relève de la lecture heideggérienne du Stagirite. Nous serions dans ce cas conduits à croire qu'Alasdair MacIntyre estime cette lecture complètement erronée. En tout cas, tout ce que le philosophe anglo-saxon a appris du penseur de Heidelberg au sujet de la tradition ne peut être totalement étranger à Heidegger. Il lui en est redevable d'une manière ou d'une autre. En outre, l'œuvre de Gadamer elle-même est sujette à différentes interprétations. Et nous avons très peu d'indices nous permettant de savoir comment Alasdair MacIntyre la comprend.

Pour lever la difficulté, nous sommes obligé de faire à notre tour œuvre d'interprétation, tant de la pensée de MacIntyre au sujet de Gadamer que de la pensée de Gadamer lui-même. C'est là une entreprise délicate. Mais, si les détails sont parfois difficiles à établir, certains traits se dessinent nettement dans la confrontation entre les deux auteurs.

1. Focus sur le langage

⁴¹⁹ MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Laterza, VII et 213 p., 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66, p. 265.

⁴²⁰ Il semble que Gadamer ait longtemps compris Heidegger, et notamment sa lecture d'Aristote, d'une manière quelque peu biaisée. A la fin de sa vie, il a lui-même reconnu ce malentendu qui par ailleurs – ironie du sort – a eu une réelle fécondité dans sa pensée : cfr e. a. TAMINIAUX Jacques, *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu* dans *Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens (éd.), Vrin, 2004, 189 p., pp. 109-138. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Ce qui se dégage des deux publications d'Alasdair MacIntyre⁴²¹ consacrées directement à Gadamer, c'est – comme nous l'avons déjà introduit dans le premier chapitre de cette partie herméneutique – que le différend qui existe entre lui et le penseur de l'herméneutique se situe essentiellement au niveau de la compréhension du statut du langage. Certes, il est en désaccord avec son homologue allemand sur de nombreux points. Mais il y a un nœud au débat, un nœud d'ascendance heideggérienne, qui se résume dans les questions suivantes : quel est le statut du langage ? Et eu égard à ce statut, a-t-il le dernier mot ?

Nous avons déjà cité le passage du texte de 2002 où il s'en explique. La prise de position qu'il fait dans cette publication est anticipée dans ses réflexions sur *Wahrheit und Methode* publiées en 1980, réflexions régulièrement citées dans la littérature secondaire consacrée au philosophe de Heidelberg. Quand il y parle de la relation de Gadamer à Heidegger, il met directement en exergue la question du statut du langage, et uniquement elle :

« Cette conception du langage comme étant essentiellement non pas un ensemble d'instruments destinés à servir des buts, mais le medium présupposé par toute application de concepts tels que celui de but, Gadamer la doit à Heidegger »⁴²². Et à la fin de son texte : « J'ai abstrait ces pensées (...) d'une structure massive d'arguments qui commence par une critique de Kant, progresse ensuite à travers une longue discussion historique de théories de l'interprétation successives chez Schleiermacher, Hegel, Dilthey et Droysen, et finalement émerge dans une discussion à propos du langage qui est profondément redevable à Heidegger »⁴²³.

Notre interprétation de la pointe du différend entre MacIntyre et Gadamer a été confirmée par le philosophe anglo-saxon dans sa réponse, datée du 10 juillet 2007, au courrier qui a accompagné l'envoi de la partie herméneutique de notre thèse. Cette réponse nous a permis d'en peaufiner la rédaction. Sa version finale lui est redevable.

Cher Père Rouard,

⁴²¹ MacINTYRE Alasdair, *Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'*, Boston University Journal 26 (1980), pp. 173-8 et *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer* dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstcher (éds.), MIT Press, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-172.

⁴²² MacINTYRE Alasdair, *Contexts of Interpretation...*, op. cit., p. 174.

⁴²³ *Ibidem*, p. 178.

Je vous remercie beaucoup de m'avoir envoyé la deuxième partie de votre thèse de doctorat. Une fois de plus, vous m'avez rendu redevable de vous, et je suis très reconnaissant. Permettez-moi de faire deux commentaires immédiats.

Premièrement, le développement de la pensée de Heidegger par Gadamer comme une entreprise herméneutique révèle les limites de cette pensée bien plus clairement que Heidegger lui-même ne le fait, dans *Sein und Zeit* ou dans ses écrits ultérieurs. Ce que Heidegger n'est pas capable d'aborder, c'est ce qui dans le langage pointe au-delà du langage et spécialement les façons dont le langage peut de manière frustrante venir entre nous et le monde. C'est quand les interprétations échouent, quand le langage ne dévoile pas, mais déforme et déguise que nous devons soulever les questions métaphysiques. Heidegger est un expert dans l'évitement de ces questions, mais Gadamer, en partie au moins à cause de ses préoccupations platoniciennes et aristotéliennes, trouve beaucoup plus difficile de les éviter.

Deuxièmement, ce n'est pas seulement que *je* distingue entre ce qui chez Gadamer est redevable d'Aristote et ce qui est redevable de Heidegger. La tension entre ces réalités est évidente à l'intérieur de l'œuvre de Gadamer et celui-ci a dû avoir recours à de nombreux moyens ad hoc pour éviter de se confronter avec cette tension.

J'attends avec beaucoup d'impatience la troisième partie de votre thèse.

Avec tous mes bons souhaits,

Alasdair MacIntyre⁴²⁴

Aux yeux du philosophe anglo-saxon, la part heideggérienne de la pensée de Gadamer se noue donc manifestement dans la question du statut du langage. Cette interprétation de l'œuvre du philosophe de Heidelberg est très fréquente dans les milieux gadamériens et, plus largement, dans les travaux portant sur la philosophie herméneutique. Nous y reviendrons.

2. Le langage comme instrument ou comme medium universel ?

Le langage est-il un instrument destiné à servir un objet, ou un medium présupposé par toute utilisation du concept même d'objet ? Cette question, suggérée par Alasdair MacIntyre dans ses réflexions de 1980 sur le maître ouvrage de Gadamer, est au cœur de la problématique qui nous occupe dans ce chapitre.

⁴²⁴ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 10 juillet 2007. Reproduit en annexe, p. X.

2.1. L'héritage heideggérien de Gadamer

L'influence de Heidegger sur Gadamer est massive. Martin Kusch a réalisé un travail de recherche important sur la philosophie du langage du maître de Heidelberg et l'influence qu'y a eue Heidegger. En 1987, il publie une première étude à ce sujet intitulée « *Language is the universal medium...* ». *Gadamer's Philosophy of Language*⁴²⁵. Il y annonce le travail qu'il sort en 1989 : *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*⁴²⁶. Dans ces deux ouvrages, Martin Kusch reprend de Jaako et Merrill B. Hintikka la distinction entre langage comme calcul et langage comme medium universel et l'utilise pour examiner la philosophie du langage de Gadamer. Cela donne à Husserl une place de choix. Nous ne ferons pas nôtre cet héritage des Hintikka et nous nous concentrerons sur les éclaircissements précieux donnés par Kusch quant à l'influence heideggérienne dans la philosophie du langage de Gadamer.

2.1.1. *Être-au-monde comme Être-dans-un-medium-universel-de-signification*

Martin Kusch explique dans son étude de 1989 que Heidegger a élaboré sa pensée e. a. en opposition à la dichotomie sujet-objet chez Husserl. Voulant éviter les couples immanence vs transcendance, intériorité vs extériorité que cette dichotomie charrie, il a introduit l'idée de Dasein, étant dont la mondéité, l'être-au-monde, est un attribut constitutif. Le Dasein n'a pas besoin d'un monde comme d'un vis-à-vis ou d'un contenant car il est foncièrement être-au-monde. Et pour lui, le monde est le medium universel de signification. Ce medium universel de signification est un contexte de références, un tout fermé dans lequel toute enquête, toute interprétation sont menées.

L'interprétation n'est pas une activité quelconque du Dasein, mais elle est son mode d'être. Comme le dit Gadamer dans un texte où il s'ouvre au sujet de sa dette envers Heidegger, la préface à la deuxième édition de *Wahrheit und Methode* : « l'analytique temporelle du Dasein de Heidegger a, je pense, montré de manière convaincante que la compréhension n'est pas seulement un des divers comportements

⁴²⁵ KUSCH Martin, « *Language is the universal medium...* ». *Gadamer's Philosophy of Language*, Oulun yliopisto, 1987, 87 p.

⁴²⁶ KUSCH Martin, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer Academic Publishers, coll. « Synthese Library » vol. 207, 1989, 362 p.

possibles du sujet mais le mode d'être du Dasein lui-même »⁴²⁷. Et de fait, Heidegger explique au paragraphe 31 de *Sein und Zeit*, intitulé précisément *Das Da-Sein als Verstehen* que « le Dasein est la possibilité de l'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre »⁴²⁸, et que « le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même 'où' il en est avec lui-même »⁴²⁹.

C'est dans ce sens, explique ensuite le philosophe de Heidelberg, que le terme « herméneutique » a été utilisé dans *Wahrheit und Methode* : « [la compréhension] représente l'être-en-mouvement fondamental du Dasein, qui constitue sa finitude et son historicité, et embrasse donc le tout de son expérience du monde »⁴³⁰. C'est dire si la philosophie heideggérienne du Dasein et l'herméneutique qui en découle, appelée généralement herméneutique de la facticité, ont influencé le chef d'œuvre de Gadamer, et avec lui toute son histoire intellectuelle. La conception heideggérienne de la compréhension a été l'impulsion initiale de la recherche du maître de Heidelberg. Ce dernier l'avoue dans un autre texte, où il s'ouvre également sur sa dette envers son maître allemand :

« Je pris comme point de départ la critique de l'idéalisme et du méthodologisme dans notre ère dominée par l'épistémologie ; et dans ma critique, l'extension de Heidegger du concept de compréhension à un existentiel, c'est-à-dire à une détermination catégorique fondamentale de l'existence humaine, était d'une importance particulière pour moi. Ce fut l'impulsion qui m'incita à aller de manière critique au-delà de la discussion de la méthode et à étendre la formulation de la question herméneutique de telle manière qu'elle ne prenne pas seulement la science en considération, mais aussi l'expérience de l'art et de l'histoire »⁴³¹.

On peut donc dire avec James Risser que « Gadamer se voit lui-même uni à Heidegger d'une façon généralisée en prenant à son compte la détermination ontologique de la compréhension de Heidegger trouvée dans l'analytique du Dasein. Selon la

⁴²⁷ GADAMER Hans-Georg, *Vorwort zur 2. Auflage* dans *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Sibeck), Tübingen, 1965², XXIX et 524 p., p. XIII-XXIV, p. XVI.

⁴²⁸ HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927¹, XI et 438 p. Texte de la 10^{ème} édition (Nieweyer, 1963) traduit sous le titre *Etre et Temps* par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, 323 p., p. 119.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ GADAMER Hans-Georg, *Vorwort zur 2. Auflage*, op. cit., p. XVI.

⁴³¹ GADAMER Hans-Georg, *Text und Interpretation* dans *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch, F. Laruelle*, Philippe Forget (éd.), Wilhem Fink Verlag, UTB 1257, 1984, 224 p., pp. 24-55, p. 25.

perspective de Gadamer, tant lui que Heidegger considèrent l'herméneutique comme étant une herméneutique de l'existence ou, pour être plus précis en utilisant le langage de Heidegger du début des années 1920, une herméneutique de la facticité, de la vie facticielle prise dans l'acte de s'interpréter elle-même »⁴³². Plus précisément encore, pour les deux penseurs allemands, l'interprétation est un événement plutôt qu'un acte. C'est là un corollaire de leur conception du langage comme medium universel de toute compréhension.

2.1.2. *Le langage comme medium universel*

La philosophie du Dasein de Heidegger s'accompagne, dès l'époque de *Sein und Zeit*, d'une compréhension du langage comme medium universel. Le Dasein en effet n'entretient pas avec le monde un rapport de sujet à objet, et ne le désigne donc pas au moyen de signes. Le langage est plutôt une possibilité d'être du Dasein comme être-au-monde-medium-universel-de-signification. Il est donc lui-même medium universel. La conception du langage comme ensemble de signes implique une extériorité étrangère au Dasein. Ce dernier est plutôt orienté par le *logos*, qui détermine les directions dans lesquelles il peut tâcher de se comprendre, poser ses questions, mener ses investigations... Le langage, et notamment le langage de la tradition, joue avec lui plutôt que l'inverse. Il est un jeu dont il ne peut sortir.

Dans ses œuvres tardives, Heidegger accentue encore l'importance du langage et se décentre de l'anthropocentrisme de sa philosophie du Dasein. Le langage devient pour lui la maison de l'être et prend la place du Dasein comme être-au-monde au centre de sa philosophie. C'est alors le langage lui-même qui parle. « *Die Sprache spricht* » : par cette tautologie, Heidegger veut signifier à quel point le langage est medium universel. Il entend ainsi appuyer la nécessité de dépasser une conception du langage comme capacité humaine au profit de la puissance du langage lui-même, où habite l'être. Finalement, le terme « herméneutique » et le langage de la métaphysique doivent à ses yeux être eux aussi dépassés. Le dernier Heidegger s'efforce de laisser parler au maximum le langage lui-même et, animé par le souci d'éviter toute contrainte sur la pensée, donne de plus en plus sa voix au langage poétique.

⁴³² RISSER James, *Hermeneutics between Gadamer and Heidegger*, Philosophy Today 41 (suppl.) (1997), pp. 134-142, p. 134.

Gadamer ne l'a pas suivi jusque-là. Il a pris ses distances par rapport au rejet du langage de la métaphysique et a développé d'autres perspectives :

« Il me semble, écrit-il, que ma propre contribution est la découverte qu'aucun langage conceptuel, pas même ce que Heidegger a appelé le 'langage de la métaphysique' ne représente une contrainte infrangible sur la pensée si seulement le penseur s'autorise lui-même à faire confiance au langage, c'est-à-dire s'il s'engage dans le dialogue avec d'autres penseurs et d'autres façons de penser. Dès lors, en complet accord avec la critique de Heidegger du concept de sujet, dont il révéla la raison cachée comme étant la substance, j'ai essayé de concevoir le phénomène original du langage dans le dialogue »⁴³³.

Mais, même si le langage conceptuel, et notamment celui de la métaphysique, ne doit pas être purement et simplement dépassé, il n'en reste pas moins que c'est au langage lui-même qu'il faut faire confiance, comme on le fait quand on s'engage dans le jeu du dialogue. La dialectique en est réorientée et doit laisser la place à l'herméneutique, où le langage est roi. « Cet effort, poursuit le penseur de l'herméneutique, entraîne une réorientation herméneutique de la dialectique, qui a été développée par l'idéalisme allemand comme la méthode spéculative, dans la direction de l'art du dialogue vivant dans lequel le mouvement de pensée socratique-platonicien pris place »⁴³⁴. Pour Gadamer également, le langage est donc *medium* universel. La thèse principale de son œuvre maîtresse est celle de l'universalité de l'herméneutique, eu égard au fait que « le langage est la forme dans laquelle la compréhension se réalise »⁴³⁵.

2.2. Instrument vs medium : la nature spéculative du langage

Le philosophe de Heidelberg s'oppose forcément résolument à la thèse selon laquelle le langage est un instrument, un moyen utilisé pour signifier quelque chose d'un monde qui lui serait extérieur. Pour lui, le langage

« n'est pas l'un des moyens (*Mittel*) par lesquels la conscience se met en relation avec le monde. (...) Le langage n'est pas du tout un instrument, ou un outil. Car il appartient à l'essence de l'outil que nous sachions dominer son utilisation, c'est-à-dire que nous le prenions en main et le déposions lorsqu'il a accompli son service. Il n'en va pas de même lorsque nous prononçons les

⁴³³ GADAMER Hans-Georg, *Text und Interpretation*, op. cit., p. 26.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ GADAMER Hans-Georg, *Vorwort zur 2. Auflage*, op. cit., p. XX.

mots disponibles d'une langue et que nous les laissons retourner, une fois qu'ils ont servi, dans la réserve générale des mots dont nous disposons. Une telle analogie est fautive, parce que nous ne cherchons jamais, dans un état pour ainsi dire dépourvu de langage, l'outil de l'entente »⁴³⁶.

Au contraire, le langage est pour Gadamer « le médium universel dans lequel s'opère la compréhension même »⁴³⁷. L'opposition mot-chose doit donc être dépassée et laisser la place à une philosophie où le langage est l'élément dans lequel l'expérience humaine se forme et se déploie et le monde une réalité toujours déjà éminemment langagière. Dans ce cas, l'opposition traditionnelle entre le sujet et l'objet est déclarée obsolète, de même que la théorie du signe linguistique. Plutôt que d'être un ensemble de signes utilisés par un sujet, le langage est image, c'est-à-dire « présence et exercice temporels de la pensée, de la réalité qui se donne comme sens »⁴³⁸ : c'est la thèse de la nature spéculative du langage.

« Spéculatif signifie (...) le contraire du dogmatisme de l'expérience commune. Est spéculatif celui qui ne s'en remet pas immédiatement à la solidité des phénomènes ou à ce qui est pensé dans sa détermination fixe, mais celui qui sait réfléchir – en termes hégéliens : celui qui reconnaît l'en soi comme un pour moi. Une pensée est spéculative lorsque le rapport qui en elle est énoncé ne se laisse pas penser comme l'attribution univoque d'une détermination à un sujet, d'une propriété à une chose donnée ; elle doit au contraire être pensée comme une relation spéculaire, dans laquelle la réflexion (*das Spiegeln*) n'est rien d'autre que la pure apparition (*Erscheinung*) du réfléchi, de sorte que l'un est l'un de l'autre et l'autre est l'autre de l'un »⁴³⁹.

La nature spéculative du langage signifie que le langage est apparition et présence plutôt que désignation du monde. C'est donc par le langage, et non par l'homme, que la réalité « se fait présence pour l'homme dans le discours, dans l'échange des paroles où elle ne cesse de cheminer historiquement, qu'elle y prend l'actualité mobile de la chose dite et toujours remise en jeu, soustraite à toute intention de maîtrise, qu'elle est donc

⁴³⁶ GADAMER Hans-Georg, *Mensch und Sprache* dans DENIAU Guy, *Cognitio Imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Ousia, Bruxelles, 2002, 479 p., p. 355.

⁴³⁷ GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 494 p. Traduction française par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio intitulée *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, édition intégrale revue et complétée, coll. « L'ordre philosophique », 1996, 534 p., p. 410.

⁴³⁸ FRUCHON Pierre, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez Hans-Georg Gadamer*, Archives de Philosophie 36 (1973), pp. 529-568 ; 37 (1974), pp. 223-242, pp. 353-375, pp. 533-571 : 37 (1974), p. 242.

⁴³⁹ GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* dans DENIAU Guy, op. cit., pp. 366-7.

irréductible à l'objet de la science définie par sa visée instrumentale, et, de plus, que la visée instrumentale présuppose la présence originaire de la réalité qu'elle voile »⁴⁴⁰.

Plutôt que signes, pour Gadamer, le langage est *mimesis*. Alasdair MacIntyre explique longuement ce concept dans son compte-rendu de l'œuvre maîtresse du philosophe de Heidelberg :

« Cela nous ramène à la restauration par Gadamer du concept de *mimesis* – représentation, si vous voulez (...) – tellement central dans la plupart des théories prékantienne. Pour comprendre le concept de Gadamer, il est crucial de distinguer entre ce que je vais appeler 'représentation externe' et ce que je vais appeler 'représentation interne'. La représentation externe est la relation qui existe entre une photographie de passeport et son sujet. On peut examiner avec attention les deux réalités indépendamment et enquêter au sujet du degré de ressemblance entre elles. Il en va très différemment avec la représentation interne. Dans ce cas, les caractéristiques clés de ce qui est représenté ne peuvent être identifiées qu'au moyen de la représentation. C'est au moyen de la représentation que nous apprenons à voir ce qui est représenté. Ainsi, Rembrandt enseigne à voir dans le visage humain ce que nous n'aurions pas pu – et peut-être ne voulions pas – voir avant ; le portrait des officiers de la *Ronde de nuit* qui protestèrent contre le fait de payer pour leur groupe serait considéré comme une mauvaise photographie composite de passeport. Mais comme Gadamer l'a écrit, 'le monde qui apparaît dans le jeu de la représentation ne se tient pas comme une copie à côté du monde réel, mais est seconde dans la vérité plus vive de son être... Le concept de *mimesis*... ne signifie pas tant une copie que l'apparence de ce qui est représenté' (p. 121) »⁴⁴¹.

Cette explication macintyrienne est éclairante. L'introduction du concept de *mimesis* dans la philosophie du langage de Gadamer est faite en effet pour s'inscrire en faux contre la théorie défendue par Platon dans le *Cratyle* selon laquelle les mots sont l'exacte représentation, la copie des choses⁴⁴². Platon a, aux yeux du philosophe de Heidelberg, malheureusement confondu image (*Bild*) et copie (*Abbild*), ce qui l'a acheminé, comme l'a écrit Robert Dostal, « vers une conception du langage comme pur et simple signe, moyen ou instrument de communication »⁴⁴³. Selon Gadamer, le langage est au contraire « jeu mimétique »⁴⁴⁴, ce que la poésie éclaire d'une manière particulière.

⁴⁴⁰ FRUCHON Pierre, art. cit., p. 230.

⁴⁴¹ MacINTYRE Alasdair, *Contexts and Interpretation...*, op. cit., pp. 175-6.

⁴⁴² Cfr GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I... Wahrheit und Methode*, op. cit., pp. 409 et svtes.

⁴⁴³ DOSTAL Robert, *La redécouverte gadamérienne de la Mimesis et de l'Anamnésis* dans *Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo (éds), Vrin, coll. « Histoire de la Philosophie », 2004, 189 p., pp. 31-52, p. 36-37.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

2.3. L'anti-anthropocentrisme gadamérien : une révolution copernicienne

Selon la conception du langage instrument, c'est d'abord le langage qui est humain. Cette conception anthropocentrique est dominante dans la modernité et notamment dans les sciences modernes. Chez Gadamer, c'est plutôt l'homme qui est langagier. « Le langage (...) se révèle constituant ontologique de l'homme en tant que tel »⁴⁴⁵. Plus encore, l'être lui-même(,) qui peut être compris(,) est langage. Aussi, plutôt que d'utiliser le langage comme un outil, l'être humain est pris tout entier dans le flux, dans le jeu du langage, qui est coextensif avec l'être lui-même(,) qui peut être compris.

Le sens exact à donner à cette dernière relative n'est pas évident⁴⁴⁶. Une chose est certaine : Gadamer s'inscrit ici dans la foulée de son maître Heidegger, qui en arrive à penser que le langage est la maison de l'être, et y apporte quelques modifications. La langue allemande demande d'entourer toutes les relatives de virgules. Cette règle grammaticale ne permet pas de distinguer, comme en français, les relatives explicatives des relatives restrictives. A en croire Jean Grondin, il s'agit d'une restrictive : l'être visé serait dans ce cas seulement l'être qui peut être compris. Et selon lui, « cela signifie, comme l'apprend également le contexte de la phrase, que l'Etre compris à un caractère nécessairement langagier (...). En d'autres termes, il s'agit d'une thèse au sujet de l'essentiel caractère langagier de notre compréhension. La phrase de Gadamer n'exprime donc pas une thèse 'ontologique' sur l'Etre, au sens de l'Etre en tant que tel (...), mais une thèse sur notre compréhension, à savoir la thèse que la compréhension humaine est ordonnée à la linguisticité en un sens tel que celle-ci est nécessaire et la rend possible »⁴⁴⁷.

Cette interprétation est selon nous excessive. Il est clair que la problématique de la compréhension proprement humaine est centrale dans *Wahrheit und Methode*. Mais la façon dont est formulée la thèse principale de l'œuvre n'amène pas à l'interpréter uniquement dans ce sens. Nous nous rangeons plutôt du côté de Paul Ricoeur qui, dans

⁴⁴⁵ FRUCHON Pierre, art. cit., p. 228.

⁴⁴⁶ Pour une interprétation différente de la nôtre, et relativement marginale dans la littérature, voir VATTIMO Gianni, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, Revue Internationale de Philosophie 54 (2000), pp. 499-513.

⁴⁴⁷ GRONDIN Jean, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 167 p., pp. 102-3.

Du texte à l'action, positionne l'œuvre de Gadamer à la suite de celle de Heidegger et voit dans les travaux des deux philosophes des entreprises d'ontologie fondamentale.

Avec eux, ce n'est plus la question épistémologique : comment savons-nous ? qui importe, mais la question ontologique, au sens fort du terme : quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant ? Selon le philosophe français, deux révolutions coperniciennes ont marqué l'histoire de l'herméneutique. La première est due à Schleiermacher et à Dilthey, qui ont travaillé au passage des herméneutiques régionales à l'herméneutique générale. La seconde est d'abord l'œuvre de Heidegger, qui a fait passer l'herméneutique de l'épistémologie à l'ontologie fondamentale. Reste qu'« avec la philosophie heideggérienne, on ne cesse de pratiquer le mouvement de remontée aux fondements, mais on se rend incapable de procéder au mouvement de retour qui, de l'ontologie fondamentale, ramènerait à la question proprement épistémologique du statut des sciences humaines »⁴⁴⁸. Ce mouvement de retour est amorcé par Gadamer, qui reprend à son compte l'héritage ontologique de Heidegger tout en tâchant de l'infléchir en vue d'un traitement renouvelé des questions épistémologiques.

Jean Grondin lui-même interprète la thèse de Gadamer dans un sens nettement plus ontologique dans son *Introduction à la métaphysique* publiée en 2004, quand il explique que quand le philosophe de Heidelberg écrit que l'être qui peut être compris est langage – Grondin traduit la phrase sans virgules –, « il veut non seulement souligner que l'accès à l'être n'est possible pour nous que par le biais du langage (d'autres l'avaient dit avant Gadamer), mais que l'être lui-même ne se donne qu'en langage. En vertu de la fusion originaire de l'être et du mot, poursuit-il, on ne peut distinguer l'être lui-même de sa présence en langage »⁴⁴⁹.

L'interprétation ontologique de la phrase de Gadamer sert la thèse du décentrement anti-anthropocentrique visé par le philosophe de Heidelberg. Ce décentrement est important dans sa conception du langage comme medium universel de toute compréhension. Ce qui est décisif en effet dans sa conception du langage, c'est que le langage est premier par rapport à l'être humain. Ce dernier est comme englobé dans le

⁴⁴⁸ RICOEUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1986, 414 p., p. 94.

⁴⁴⁹ GRONDIN Jean, *Introduction à la métaphysique*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 380 p., pp. 350-1. Jean Grondin semble ici prendre distance par rapport à ces positions antérieures : cfr e. a. *L'universalité de l'herméneutique*, Puf, coll. « Epiméthée », 1993, 249 p., pp. 184-5.

langage. Il est inséré en lui comme dans un milieu, le milieu de la compréhension même. L'homme ne possède pas le langage mais est possédé par lui, par son mouvement, et, d'une certaine manière, c'est le langage qui lui parle plutôt que l'inverse, langage qui ne se distingue pas de l'être qui se montre.

Ceci dit, aller jusqu'à faire de la relative une simple explicative et avancer que pour le philosophe de Heidelberg <être = langage>, ou que la plénitude de l'être « ne se distingue pas du mouvement qui la manifeste en sa venue au langage parmi les hommes »⁴⁵⁰ nous semble également excessif. Comment dans ce cas comprendre ce que Gadamer dit lui-même de sa célèbre phrase dans le passage suivant ? :

« (A cet égard) il est d'une importance décisive que l'«Etant» ne se dévoile pas totalement dans son automanifestation, mais plutôt se retienne lui-même et se retire avec la même primordialité avec laquelle il se manifeste. C'est là l'idée profonde qui était d'abord soutenue par Schelling en opposition à l'idéalisme logique de Hegel. Heidegger reprit une nouvelle fois cette question tout en lui appliquant une puissance conceptuelle dont manquait Schelling. Dès lors, mes propres efforts furent dirigés contre l'oubli de la limite qui est implicite à toute expérience herméneutique de la signification. Quand j'ai écrit la phrase 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache' [nous la notons en allemand pour éviter toute ambiguïté], ce qui était suggéré par là était le fait que ce qui est ne peut jamais être compris complètement. Ceci est suggéré dans la mesure où tout ce qui tombe sous le nom de langage renvoie toujours au-delà de ce qu'atteint le statut d'une proposition. Ce qui doit être compris est ce qui vient dans le langage, mais c'est évidemment toujours ce qui est pris comme quelque chose, pris comme vrai (*wahr-genommen*) [ici, Gadamer joue sur l'étymologie du terme *wahrnehmen*, qui signifie percevoir et est composé de *wahr*, qui signifie vrai, et *nemmen*, qui signifie prendre]. C'est la dimension herméneutique dans laquelle l'«Etant» se manifeste'. En ce sens, j'ai retenu l'expression l'«herméneutique de la facticité», une expression qui signifie une transformation de la signification de l'herméneutique »⁴⁵¹.

2.4. La clôture herméneutique

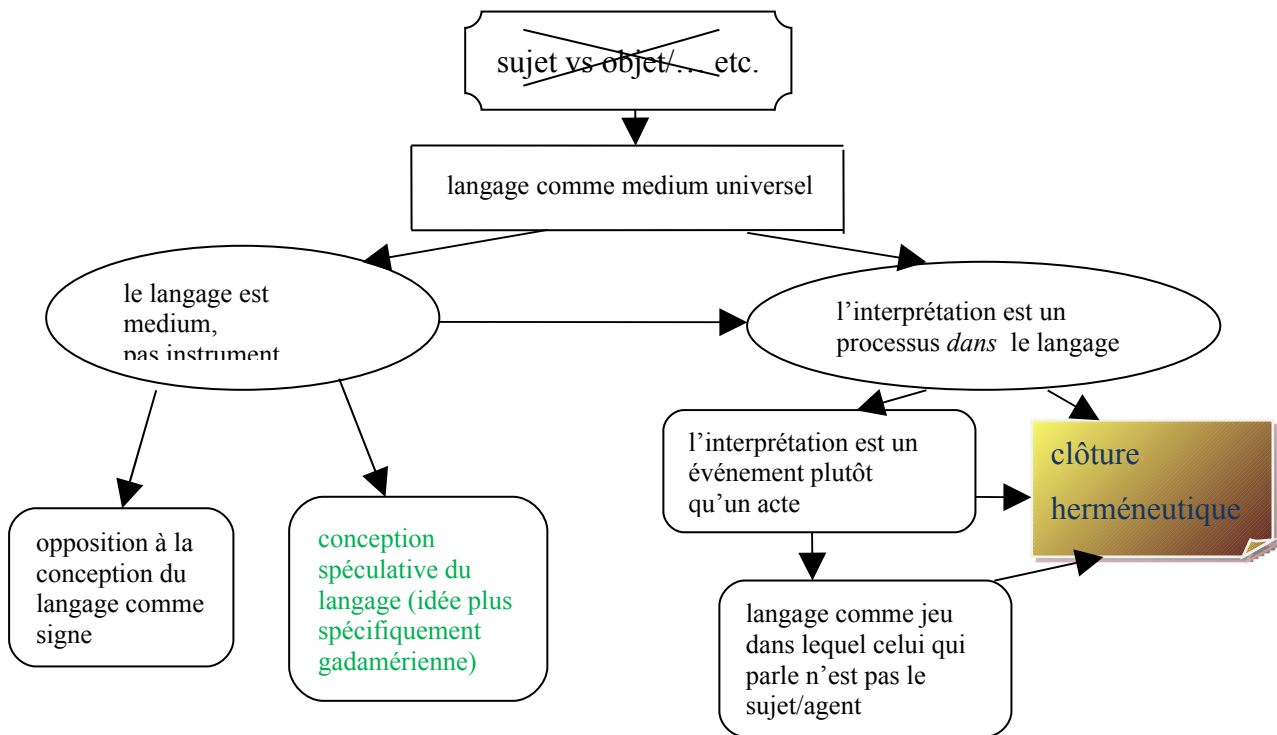
Reprenons les conceptions du langage des deux philosophes allemands. Ce tableau, partiellement inspiré d'un tableau⁴⁵² réalisé par Martin Kusch pour résumer la conception du langage de Gadamer, synthétise un certain nombre de points communs aux conceptions du langage de Heidegger et de Gadamer, qui sont somme toute très

⁴⁵⁰ FRUCHON Pierre, art. cit. : 37 (1974), p. 537.

⁴⁵¹ GADAMER Hans-Georg, *Text und Interpretation*, op. cit., pp. 28-29.

⁴⁵² Cfr KUSCH Martin, "Language is the universal medium...", op. cit., p. 58.

semblables. Il met en évidence ce que nous appellerons la « clôture herméneutique » dans laquelle l'un comme l'autre placent l'être de langage, pour eux l'être humain :



Gadamer comme Heidegger donnent au langage la place royale. Heidegger en arrive finalement à rejeter le concept d'herméneutique lui-même et le langage de la métaphysique au profit du langage en tant que tel et sa poésie. Chez Gadamer, l'herméneutique se fait universelle, et ontologique. L'issue se trouve plutôt dans le dialogue. Mais le résultat est le même : pour l'un comme pour l'autre, c'est le langage qui a le dernier mot. C'est ce que nous appellerons – sans vouloir ignorer le dernier Heidegger – la clôture herméneutique.

3. La tension gadamérienne

On perçoit fort bien ici la tension qui se fait jour dans la philosophie de Gadamer et dont nous a parlé Alasdair MacIntyre dans son courrier du 10 juillet 2007. A la fin de sa vie, Heidegger abandonne jusqu'au langage de la métaphysique lui-même et fait œuvre poétique. Gadamer ne peut aller jusque-là, en partie certainement parce qu'il est aussi héritier d'Aristote, et de Platon. Pierre Fruchon a longuement étudié l'influence platonicienne sur la pensée du philosophe de Heidelberg. Son imposant ouvrage intitulé

*L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*⁴⁵³ constitue une référence en la matière. La fin de *Wahrheit und Methode* notamment, qui se termine par une présentation de la thèse de l'herméneutique universelle au regard d'une métaphysique du beau et de la lumière, témoigne de cette influence. Si, jusqu'au terme de sa carrière intellectuelle, Gadamer n'abandonne jamais le langage de la métaphysique, c'est parce qu'à ses yeux, ce langage conceptuel ne constitue pas un obstacle au jeu du langage lui-même, qui chez lui a le dernier mot. « Ce qui compte, en somme, pour Gadamer, c'est, explique Fruchon, de retrouver la vérité moins dans un champ ou dans un autre, par exemple, dans celui de l'art ou celui des sciences de l'esprit, que dans l'universalité qui correspond à celle du comprendre. Universalité dont l'expérience et l'ontologie de l'art ne livrent que la parabole ou la première ébauche, puisqu'elle est celle du sens ou, mieux peut-être, celle de l'universel transcendant à toute figure, *lux splendens supra formatum* mais qui ne cesse de se donner en figure, des figures qu'il lie, c'est-à-dire qu'il élève à la vérité dans la mesure où il ne cesse pas de les soustraire au chaos. Pour Gadamer, ce n'est pas dans une sorte de cosmogonie, dans une guerre qui se poursuit au cœur même de l'être, entre la lumière et les ténèbres, mais dans une poétique de la création qui est, autrement que par hasard, une poétique de la lumière, que s'enracine finalement la thèse de la vérité »⁴⁵⁴.

Son œuvre n'en demeure pas moins tout entière habitée par une tension entre un héritage heideggérien et d'autres héritages très sensibles aux questions métaphysiques, singulièrement ceux de Platon et d'Aristote. Pour éviter de se confronter avec elle, estime Alasdair MacIntyre, il a dû « avoir recours à de nombreux de moyens ad hoc »⁴⁵⁵. La lecture gadamérienne du Stagirite semble bien, pour le philosophe anglo-saxon, faire partie de ces moyens ad hoc.

4. La critique macintyrienne de l'interprétation gadamérienne d'Aristote

La clôture herméneutique est l'objet principal du différend qui existe entre eux et Alasdair MacIntyre. Le philosophe anglo-saxon s'en explique dans son essai de 2002, que nous avons déjà cité à ce propos dans le premier chapitre de cette partie herméneutique. En s'opposant comme il le fait dans ce texte à la tendance

⁴⁵³ FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 182, 1994, 534 p.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 508.

⁴⁵⁵ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 10 juillet 2007. Reproduit en annexe, p. X.

heideggérienne et gadamérienne de donner au langage le dernier mot, il veut rendre ses lettres de noblesse à la métaphysique. Il y plaide également pour une meilleure compréhension d'Aristote. C'est sur ce plaidoyer que nous devons maintenant nous pencher. Il nous permettra de mieux comprendre comment il faut entendre Alasdair MacIntyre quand il dit prendre à son compte la part aristotélicienne de la pensée du philosophe de Heidelberg.

Ce que reproche MacIntyre à Gadamer en 2002, c'est d'avoir infléchi la philosophie aristotélicienne en occultant la part de *theoria* qui lui est essentielle. Le philosophe allemand a recours au concept aristotélicien de *phronêsis* dans *Wahrheit und Methode* quand il aborde la question de l'actualité herméneutique de la philosophie d'Aristote⁴⁵⁶. A ce moment, comme dans d'autres de ses publications, il fait du Stagirite un penseur important pour l'herméneutique dans la mesure où celui-ci pense toujours la morale en lien avec la situation dans laquelle se trouve l'agent. Et c'est précisément la *phronêsis* qui, chez lui, assure la jonction entre les principes éthiques et la situation concrète de l'agent moral. Or, ce dont manque cruellement l'herméneutique, aux yeux de Gadamer, c'est d'une prise en considération de l'importance de l'application (*Anwendung*) dans le processus herméneutique. Il entend montrer que l'herméneutique n'est pas seulement *ars intelligendi* et *ars explicandi*, mais qu'elle est aussi et constitutivement *ars applicandi*, art de l'application en situation⁴⁵⁷. A cet égard, la phronétique aristotélicienne est un exemple de juste prise en compte de la part de l'application concrète dans des situations toujours nouvelles.

Ce que Gadamer affirme de l'herméneutique à partir des concepts aristotéliens, Alasdair MacIntyre le considère comme tout à fait exact. Nous y reviendrons dans notre troisième chapitre de cette partie herméneutique. Mais il lui reproche d'avoir déconsidéré le fait que l'activité phronétique, chez Aristote, est intimement liée à la *theoria* :

« La *practice*, selon la vision d'Aristote, telle que je la comprends, présuppose toujours des vérités théoriques. L'exercice par le *phronimos* de sa capacité à faire des jugements pratiques vrais présuppose quelque chose de proche de la conception théorique du bien humain et des vertus d'Aristote, car être un *phronimos*, c'est être dirigé vers ce bien par ses vertus. C'est savoir comment faire se rapporter les particularités d'une situation à une conception du bien dont

⁴⁵⁶ Cfr GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1... Wahrheit und Methode*, op. cit., pp. 317-329.

⁴⁵⁷ Cfr *ibidem*, pp. 312-316.

L'articulation est la tâche de la compréhension théorique, et à laquelle les *phronimoi* peuvent avoir besoin de faire appel dans leur *practice*, par exemple quand il font le travail de législateurs. Donc, la *practice* a des implications théoriques, et dans la mesure où la *practice* herméneutique est, comme Gadamer le prétend, aristotélicienne, elle a des implications théoriques aristotéliennes. Le concept de *phronêsis* ne peut après tout être détaché du cadre théorique dont il est une partie intégrante, comme Gadamer le détache, et subir des utilisations qui ne présupposent pas certaines des implications théoriques et en fait métaphysiques d'Aristote »⁴⁵⁸.

En détachant comme il le fait la *phronêsis* de la *theoria* et de la *sophia*, Gadamer n'est pas fidèle à la philosophie – faut-il écrire le terme en deux mots ? – d'Aristote. La critique macintyrienne de la lecture gadamérienne du Stagirite rejoint les analyses de beaucoup de commentateurs. Gadamer a manifestement interprété la pensée du philosophe antique d'une manière très orientée et, pour une part, en la déformant. Un large consensus se dessine à ce sujet. Parmi les spécialistes de l'œuvre aristotélicienne, Enrico Berti est sans doute celui qui a étudié la question de l'interprétation gadamérienne du Stagirite avec le plus d'acuité. Il lui a consacré plusieurs articles⁴⁵⁹, portant sur pratiquement tous les textes où le penseur de Heidelberg traite du philosophe antique.

Le plus éclairant est le dernier d'entre eux, qui porte sur l'édition et la traduction avec commentaires du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* réalisées par Gadamer et publiées en 1998⁴⁶⁰, livre le plus important du corpus aristotélicien en ce qui concerne la *phronêsis*. Le commentateur italien y reprend les critiques qu'il adresse par ailleurs à la lecture gadamérienne du Stagirite et les renouvelle. La tendance constante et générale du philosophe de Heidelberg, montre-t-il, est de minimiser la dimension théorique de la pensée d'Aristote.

⁴⁵⁸ MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word...*, op. cit., pp. 168-9.

⁴⁵⁹ BERTI Enrico, *Aristotele é l'odierna rinascita della filosofia pratica*, Ragioni critiche (Ticino) 3 (1988), pp. 17-22 ; *Saggezza e filosofia pratica* dans *Imperativo a Saggezza: Contributi al XLII Congresso del Centro di Studi filosofici di Gallarate (Aprile 1987)*, Marietti, Genova, 1990, XII et 244 p., pp. 35-47 ; *La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente*, Revue de Métaphysique et de Morale 95 (1990), pp. 249-66 ; *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma, 1992, 277 p., pp. 202-13 ; '*Phronêsis*' et science politique dans *Aristotele politica: Etudes sur la Politique d'Aristote*, Pierre Aubenque et Alain de Tordesillas (éds), Puf, Paris, 1993, IX et 552 p., pp. 345-60 ; *Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, Revista Portuguesa de Filosofia 56 (2000), pp. 345-60, reproduit sous le titre *The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and Hermeneutic Philosophy* dans *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Ricardo Pozzo (éd.), Catholic University of America Press, coll. « Studies in Philosophy and the History of Philosophy », 2004, XVI et 336 p., pp. 285-300.

⁴⁶⁰ GADAMER Hans-Georg (éd.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, édité et traduit par Hans-Georg Gadamer, Klostermann, 1998, 70 p.

Dans le premier chapitre du livre VI de *l'Ethique à Nicomaque*, il est question d'une raison juste (*orthos logos*), qui indique le juste milieu où se situent les vertus morales. Or, Gadamer identifie d'emblée cette raison juste avec la connaissance pratique (*praktisches Wissen*), dont il parle en termes de juste façon de penser (*die Rechte Denkweise*) et qu'il oppose d'une part à la connaissance théorique et d'autre part à la connaissance technique. Il identifie également cette connaissance pratique avec la *phronêsis*. Aristote divise ensuite la partie rationnelle de l'âme en deux parties : celle qui concerne les choses dont les principes sont invariables, et celle qui concerne les choses variables. Gadamer comprend cette division comme une division entre la connaissance théorique et la connaissance pratique, qu'il identifie de nouveau avec la *phronêsis*, et considère que cette dernière ne permet pas seulement une découverte d'une chose, mais également l'accord entre cette chose et son orientation vers le bien.

Cette interprétation de la pensée aristotélicienne infléchie de manière à plaider pour la primauté de la *phronêsis* se poursuit sans discontinuité dans la suite de la traduction commentée. Le chapitre III du livre d'Aristote traite des cinq aptitudes (*hexeis*) intellectuelles : la *techne*, l'*episteme*, la *phronêsis*, la *sophia* et le *nous*. Gadamer traduit *hexeis* par *Wege*, terme qui suggère une activité plutôt qu'un état, alors que l'*hexeis* désigne plutôt un état de l'âme. Et de nouveau, il accorde le primat à la *phronêsis*. Il a tendance à dénier à l'*episteme* toute orientation pratique, excluant la possibilité d'une science pratique (*episteme praktike*), enfermant l'*episteme* dans la sphère théorique et réservant toute connaissance pratique à la *phronêsis*. Il refuse de reconnaître à la *techne* le caractère de vertu, d'excellence, étant donné qu'elle est limitée par la possibilité des erreurs matérielles, ayant à faire avec les contingences liées à la matière. Dans sa traduction commentée du chapitre V du livre d'Aristote, où il est précisément question de la *phronêsis*, Gadamer prend bien soin d'éviter de parler de délibération et de calcul à son propos – ce que fait Aristote – et de trop la rapprocher – comme le fait également Aristote – de la *doxa*, qui est une capacité à former des opinions. Il évite également de considérer l'économie et la politique comme autre chose que des types de connaissance pratique, alors qu'Aristote semble évoquer cette possibilité, ce qui montre encore que pour Gadamer, toute philosophie pratique qui différerait de la *phronêsis* est dépourvue d'intérêt. Son interprétation du *nous* est un peu déroutante. Il en fait l'aptitude des principes, celle qui est présupposée par la démonstration, c'est-à-dire la connaissance scientifique. Or, Aristote ne l'explique pas à cet endroit. Et le philosophe

de Heidelberg, même s'il traduit *nous* par *Vernunft*, qui ne peut en aucun cas signifier une intuition, semble malgré tout considérer le *nous* comme une intuition, à l'instar de la façon dont Heidegger la comprend.

Quant à la *sophia*, connaissance des premiers principes – objet de la métaphysique –, combinaison de *nous* et d'*episteme* qu'Aristote considère indubitablement comme étant supérieure à la *phronêsis*, Gadamer la commente en prétendant que pour Aristote lui-même, il existe une autre plénitude de la connaissance (*eine andere Vollendung des Wissens*) qui concerne uniquement l'être humain, à savoir sa sagesse pratique. « De cette manière, fait remarquer Emilio Berti, il donne l'impression de considérer les deux vertus intellectuelles reconnues par Aristote [la *phronêsis* et la *sophia*] comme étant sur le même niveau et d'ignorer, ou au moins de minimiser, la primauté de la sagesse qui, cependant, était clairement affirmée par Aristote »⁴⁶¹.

Des chapitres IX à XII du livre V, Aristote fait différentes considérations au sujet de la *phronêsis*. La lecture qu'en propose Gadamer s'inscrit pleinement dans la foulée de celle qu'il a faite de la section précédente traitant de cette dernière. Il évite soigneusement d'en parler en termes de délibération ou de calcul et donne l'impression de dénier son caractère discursif, allant même jusqu'à gommer une phrase entière du texte d'Aristote : « la délibération est un type d'enquête ». Il semble préférer la comprendre comme étant essentiellement un acte intuitif.

Plus fondamentalement, quand il en vient à traiter de la question des universels et des particuliers, il déclare que la sagesse pratique est concernée par les faits particuliers ultimes, l'*eschaton*, contrairement au *nous* qui, lui, n'est concerné que par les définitions. Et il interprète cet *eschaton* non seulement comme étant l'ultime concret, mais aussi l'ultime général, la fin la plus générale de toute action, c'est-à-dire le bien. Aristote dit pourtant que toutes les facultés de l'intellect qu'il a considérées sont concernées par les ultimes en tant que particuliers, et que le *nous*, lui, est concerné par les ultimes en tant qu'il saisit à la fois les définitions premières par les démonstrations et les faits contingents et derniers par le raisonnement pratique. « Bien que, conclut le commentateur italien, Aristote est explicite quand il dit que la sagesse pratique établit seulement la mineure, qui concerne les particuliers, c'est-à-dire les moyens, Gadamer ne dit rien, visiblement, au

⁴⁶¹ BERTI Emilio, *Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, op. cit., p. 352.

sujet du syllogisme pratique, qui dans ce chapitre est l'équivalent pratique de la démonstration théorique. Mais en guise de conclusion du chapitre, il affirme que 'la raison pratique, et pas seulement la raison théorique, est aussi une vertu des plus hautes de l'être connaissant (*des Wissendseins*)' »⁴⁶².

Ce que l'on peut appeler le plaidoyer gadamérien en faveur de la *phronêsis* se poursuit dans la dernière partie de la traduction commentée, où il est question de la relation entre sagesse théorétique (*sophia*) et sagesse pratique (*phronêsis*), problématique centrale qui fait l'objet de la fin du livre du Stagirite. Gadamer reconnaît malgré tout qu'Aristote attribue la primauté à la connaissance théorétique, mais ajoute que celle-ci est un idéal que seuls les dieux peuvent atteindre. La sagesse pratique, elle, concerne le tout de la vie humaine. Et le Stagirite lui-même, à ses yeux, justifie la connaissance pratique contre la théorétique. Dans le *Nachwort* à son édition, il ajoute que chez Aristote, les sagesse théorétique et pratique jouissent d'un même caractère d'immédiateté qui est propre à l'intellect, mais que seule la seconde, c'est-à-dire la *phronêsis*, est au centre de l'intérêt de l'auteur du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*. C'est en tout cas sans aucun doute elle qui est au centre de l'intérêt de son commentateur allemand...

5. L'influence d'un certain Heidegger sur la lecture gadamérienne du Stagirite

A quoi donc est due cette lecture si particulière ? A ce sujet également, il existe un consensus assez large dans la littérature secondaire. L'orientation de la lecture gadamérienne du Stagirite est certainement due au dessein propre du philosophe de Heidelberg qui est, comme nous l'avons déjà expliqué, de promouvoir l'actualité proprement herméneutique d'Aristote, actualité qui, à ses yeux, tient pour l'essentiel à la pertinence du concept aristotélicien de *phronêsis*, source d'inspiration éminente pour penser l'herméneutique comme étant notamment un *ars applicandi* à part entière. Mais cela n'explique pas tout.

Il est intéressant de noter que la promotion de la *praxis* et de son autonomie par rapport à la *theoria* est un trait saillant du néo-aristotélisme du XX^{ème} siècle et, plus largement, de la pensée contemporaine. Gadamer ne fait pas exception. Franco Volpi

⁴⁶² *Ibidem*, p. 356.

entre autres le met en évidence⁴⁶³. Il fait remarquer que « chez Gadamer, l'intérêt herméneutique pour Aristote a été profondément conditionné par les exigences méthodologiques et épistémologiques contemporaines »⁴⁶⁴.

D'autre part, la lecture gadamérienne d'Aristote, d'après nombre de commentateurs, est très certainement influencée par un certain Heidegger. Il est remarquable d'ailleurs que Gadamer ne soit pas le seul des philosophes post-heideggériens à lire Aristote dans un sens non théorétique. Des auteurs aussi importants que Hannah Arendt, Emmanuel Levinas ou encore Theodor Adorno épousent mutatis mutandis un mouvement semblable.

5.1. Un décentrement de la *theoria*

Dans *Die Geschichte der Philosophie* (1981), repris dans *Heideggers Wege*, ouvrage de 1983 où Gadamer compile les textes les plus importants parmi ceux qu'il a écrits sur son maître allemand, on trouve l'explication suivante :

« Plus il allait approfondir le contre-projet qu'il comptait opposer à la phénoménologie transcendante de Husserl et qui trouva sa première expression dans l'élaboration d'Etre et Temps, plus la figure de la Métaphysique d'Aristote allait acquérir pour lui le statut d'une détermination unitaire servant à caractériser toutes les positions contre lesquelles il chercherait à développer sa propre tentative de pensée. C'est ainsi que s'est formé, lentement, le concept de « métaphysique » comme « mot-clé » désignant la tendance univoque et fondamentale contre laquelle Heidegger allait soulever sa question à propos du sens de l'être et de l'essence du temps, question qui était motivée par son inspiration chrétienne. Sa célèbre leçon « Qu'est-ce que la métaphysique ? » avait encore quelque chose d'ambigu dans la mesure où elle employait le terme de métaphysique en un sens positif, où c'est à tout le moins ce qu'elle pouvait laisser entendre. Plus tard, lorsqu'il commença à formuler son projet d'une nouvelle manière et en le dissociant totalement du modèle husserlien – c'est ce que l'on appelle le « tournant » chez Heidegger –, la métaphysique et ses plus grands représentants ne formeraient plus que l'arrière-plan par rapport auquel il chercherait à détacher de manière critique ses propres intentions de pensée. Désormais, la métaphysique n'apparaîtrait plus comme une question portant sur l'être, mais, bien au contraire, comme le recouvrement véritable et destinal de la question de l'être, c'est-à-dire comme l'histoire

⁴⁶³ Cfr VOLPI Franco, *The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism* dans *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Robert C. Bartlett & Susan D. Collins (éds), State University of New York Press, 1999, 333 p., pp. 3-19.

⁴⁶⁴ VOLPI Franco, *Herméneutique et philosophie pratique* dans *L'héritage de H.-G. Gadamer*, G. Deniau et J.-C. Gens (sous la direction de), SBORG, Paris, collection « Phéno », 2003, 228 p., pp. 13-35, p. 31.

de l'oubli de l'être qui a commencé chez les Grecs et qui, en passant par la philosophie moderne, s'étend jusqu'aujourd'hui, trouvant son achèvement dans l'attitude, devenue mondiale, de la pensée calculatrice et technique »⁴⁶⁵.

Sans doute y a-t-il dans ce combat heideggérien ininterrompu – Gadamer est toujours très sensible à souligner la continuité, malgré son tournant, de la pensée de Heidegger – contre la métaphysique traditionnelle une explication au moins partielle de la tournure non théorétique que prennent certaines philosophies qui lui sont redevables, dont celle de Gadamer lui-même. Si Heidegger met en exergue la primauté, chez Aristote, du savoir théorétique, c'est pour critiquer cette primauté et ce savoir. Il y a une formidable ambiguïté à ce niveau. Cela fait le lit d'une lecture du Stagirite où la *theoria* est décentrée.

5.2. La fécondité d'un malentendu

Chez Gadamer, il faut noter autre chose encore, qui constitue un phénomène d'histoire de la philosophie remarquable. Le philosophe de Heidelberg semble avoir construit sa pensée durant des décennies sur base d'un malentendu certain dans sa lecture de Heidegger, ce qui n'a du reste pas été sans une réelle fécondité. Jacques Taminiaux le montre d'une manière convaincante dans un essai intitulé *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu*.

La genèse de la pensée herméneutique de Gadamer, fait remarquer le professeur néolouvainiste, « s'est soutenue d'une certaine réappropriation d'Aristote, plus particulièrement du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, inspirée initialement par Heidegger sur deux points : la *phronêsis* distincte de la *techne* et définie comme vertu de la raison pratique apparentée à la conscience morale ; et le *logos* entendu en un sens dialogique hérité de Socrate »⁴⁶⁶. Gadamer, qui a suivi dans sa jeunesse des cours de Heidegger e. a. sur l'*Ethique à Nicomaque* et *Le Sophiste*, n'a cessé de reconnaître une dette envers l'Aristote heideggérien qu'il a découvert au début de son itinéraire philosophique. Il a prétendu « à maintes reprises que sa propre herméneutique avait reçu

⁴⁶⁵ GADAMER Hans-Georg, *Die Geschichte der Philosophie*, The Monist 64 (1981), pp. 423-433. Repris dans *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, 166 p., pp. 129-139 et dans *Gesammelte Werke III*, Tübingen, Mohr, 1987, 444 p., pp. 297-307. Traduit dans *Les Chemins de Heidegger*, traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Vrin, coll. « Textes Philosophiques », 2002, 290 p., pp. 176-177.

⁴⁶⁶ TAMINIAUX Jacques, op. cit., p. 113.

son impulsion initiale du *Natorp-Bericht* [un texte intitulé *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* présenté par Heidegger à Paul Natorp en vue d'obtenir un poste d'enseignement à Marbourg que Gadamer a pu lire en partie] et de l'enseignement de Heidegger sur l'*Ethique à Nicomaque* »⁴⁶⁷.

Au soir de sa vie, quand il relit son itinéraire, d'une longueur exceptionnelle, le philosophe de Heidelberg s'est étonné devant l'Aristote heideggérien de sa jeunesse et « s'avoua surpris de constater que ni le texte du *Natorp-Bericht*, ni celui de la partie introductive du cours sur *Le Sophiste* [portant e. a. sur l'*Ethique à Nicomaque*], ne correspondaient tout à fait au souvenir qu'il en avait gardé et qui, pendant des années, avait nourri la réflexion qui devait conduire à *Vérité et Méthode* »⁴⁶⁸. Voici sa surprise :

« En relisant le programme retrouvé, ce qui me frappe aujourd'hui, c'est que dans le manuscrit de Heidegger [le *Natorp-Bericht*], ce n'est pas tellement la *phronêsis* qui vient au premier plan, que bien plutôt la vertu de la vie théorique, la *sophia*. (...) C'est la prépondérance de l'intérêt ontologique qui se manifeste jusque dans l'analyse générale de la *phronêsis*, à tel point que dans cet écrit-programme le concept d'*ethos* est à peine mentionné »⁴⁶⁹. Et s'agissant du cours sur *Le Sophiste*, il écrit dans la postface à son édition du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* : « Il me semble que le traitement du sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque* dans le cours de Heidegger sur *Le Sophiste* en 1924-1925, cours dont on trouve maintenant une édition remarquable et fondamentale, ne rend pas pleinement droit à l'intention d'Aristote. Manifestement, ce n'est pas l'intérêt de celui-ci pour l'éthique que poursuit Heidegger. Bien plutôt l'intérêt de ce dernier porte sur la compréhension de l'être qui se trouvait au fondement de la philosophie d'Aristote. Et par conséquent l'*Ethique à Nicomaque* n'est pas vraiment au centre de son attention (...) »⁴⁷⁰.

L'Aristote heideggérien qui a tellement influencé Gadamer n'était donc ni heideggérien ni même à proprement parler aristotélicien, même si le philosophe de Heidelberg continue de le prétendre en 1998. Et pourtant, il a contribué au développement d'une des pensées les plus importantes du XX^{ème} siècle. « Bel exemple de fécondité du mal-entendu dans l'histoire des idées »⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁶⁹ GADAMER Hans-Georg, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, préface à HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduit de l'allemand par Jean-François Courtine et cité dans TAMINIAUX Jacques, op. cit., p. 127.

⁴⁷⁰ GADAMER Hans-Georg, *ibidem* dans TAMINIAUX Jacques, op. cit., p. 127.

⁴⁷¹ TAMINIAUX Jacques, op. cit., p. 138.

6. Conclusion : Heidegger vs Aristote... plaidoyer pour la métaphysique

Les entreprises heideggérienne et gadamérienne, nous avons tâché de le montrer en nous inspirant e. a. des travaux de Martin Kusch, aboutissent à une certaine clôture herméneutique. D'une manière ou d'une autre, c'est le langage qui, avec elles, a le dernier mot, pour reprendre l'expression qu'Alasdair MacIntyre utilise dans son essai de 2002 pour qualifier la pensée du philosophe de Heidelberg.

Cette clôture herméneutique est précisément l'objet du différend qui oppose ce dernier au philosophe anglo-saxon, qui veut rendre ses lettres de noblesse à la métaphysique. Et de fait, le lien entre clôture herméneutique et faillite de la métaphysique est étroit. Comme l'a écrit avec beaucoup de bonheur Jean Ladrière, « que la problématique du langage ait pris de nos jours une place dominante, cela signifie (...) un éloignement croissant à l'égard de la philosophie conçue comme « vision » ou comme « théorie » (...) »⁴⁷². Laquelle de l'inflation du langage et de la faillite de la métaphysique a précédé l'autre ? Toujours est-il que les deux vont manifestement de pair, surtout quand l'inflation du langage s'étend jusqu'à la clôture herméneutique.

La part heideggérienne de la pensée de Gadamer que rejette MacIntyre se situe pour l'essentiel à ce niveau. Elle comprend également tout ce qui, dans la lecture gadamérienne du Stagirite, est occultation de la *theoria*, propre à la métaphysique. Cette occultation, on l'aura compris, va elle aussi de pair avec l'inflation du langage caractéristique de la pensée du maître de Heidelberg. La déclaration du philosophe anglo-saxon : « De Gadamer, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »⁴⁷³ peut donc être interprétée comme une prise de position en faveur de la *theoria*, de la métaphysique.

⁴⁷² LADRIERE Jean, *Préface* dans HOTTOIS Gilbert, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979, 391 p., pp. 9-18, p. 10. Andreas GRAESER, dans son ouvrage intitulé *Issues in the Philosophy of Language Past and Present* (Peter Lang, 1999, 201 p.), relit l'histoire de la philosophie du langage occidentale et montre comment elle est habitée par la question du rapport entre langage et réalité, ce rapport devenant de plus en plus lâche dans la philosophie contemporaine.

⁴⁷³ MACINTYRE Alasdair dans BORRADORI G., *Nietzsche O Aristotele ?*, op. cit. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., p. 265.

Cet enjeu, à tout prendre, pose à nouveau la question de la condition humaine, avec laquelle nous avons introduit notre partie herméneutique. Gilbert Hottois la pose, cette question, dans son remarquable ouvrage intitulé *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, qui rencontre de près notre recherche à ce stade de son développement. Jean Ladrière, dans la préface qu'il a écrite à cet ouvrage, note la radicalité de cette question où beaucoup de lignes de sens semblent se nouer :

« (...) M. Hottois est amené à nous placer devant une interrogation tout à fait radicale, qui ébranle la tradition philosophique occidentale tout entière : la détermination de l'être de l'homme comme « le vivant doué de parole » est-elle véritablement la plus essentielle et, dès lors, la seule possible, ou devons-nous nous préparer à une autre compréhension de nous-mêmes, soit que, de fait, la primauté accordée au « logos » par notre tradition culturelle ait recouvert d'autres possibilités non moins, et peut-être plus essentielles, que l'aventure actuelle de la techno-science pourrait aujourd'hui nous faire découvrir (ou redécouvrir), soit que cette aventure nous entraîne dans quelque mutation imprévisible (par la pensée du « logos ») où une détermination encore inconnue se révélera comme essentielle ? »⁴⁷⁴.

Maintenant que nous avons mieux compris la part heideggérienne de la pensée de Gadamer qu'Alasdair MacIntyre rejette, il nous reste à élucider ce qu'il en est de la part aristotélicienne dont il dit être proche. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

⁴⁷⁴ LADRIERE Jean, *Préface*, op. cit., p. 17.

Chapitre 3 : Heidegger vs Aristote...

ou la question de l'*ethos*

Que reste-t-il donc de proprement aristotélicien chez Hans-Georg Gadamer ? On pourrait à première vue penser que la part aristotélicienne de la philosophie de Gadamer dont Alasdair MacIntyre se dit proche est très mince. Mais à bien y regarder, on peut observer des convergences majeures entre la *tradition rationality* macintyrienne et certains traits marquants de l'Aristote du philosophe de Heidelberg.

1. Une divergence déterminante de Gadamer par rapport à Heidegger

Les propos que Gadamer tient au soir de sa vie quand il relit le Heidegger de sa jeunesse sont très éclairants quand il écrit, que ce qui, dans l'ensemble, le frappe le plus chez Heidegger, c'est la prépondérance de l'intérêt ontologique qui se manifeste jusque dans l'analyse générale de la *phronêsis*, à tel point que dans l'écrit-programme de son maître allemand *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* le concept d'*ethos* est à peine mentionné. « Or, poursuit le maître de Heidelberg, l'*Ethos* est précisément non pas élucidation, mais habitude. Heidegger a certes reconnu la dimension constitutive de l'habitude dans son analyse de la facticité de la vie, mais il l'a caractérisée comme inclination de la vie à la déchéance. Elle apparaît donc moins dans l'éclairement de l'être-là que dans son obscurcissement, contre lequel doit se tourner la tension de la

pensée si elle veut devenir transparente à elle-même »⁴⁷⁵. Gadamer, au contraire, va honorer la dimension constitutive de l'habitude dans son analyse de la condition humaine. Et en cela, il est héritier d'Aristote.

2. L'actualité herméneutique d'Aristote dans *Wahrheit und Methode*

Le Stagirite a la place belle dans *Wahrheit und Methode*. C'est lui qui est cité à la barre quand le philosophe de Heidelberg introduit sa propre compréhension de l'herméneutique comme étant constitutivement *subtilitas applicandi*, application, *Anwendung*. L'analyse aristotélicienne du phénomène éthique se révèle à ses yeux être « une sorte de modèle des problèmes que pose la tâche herméneutique »⁴⁷⁶.

Pour le penseur allemand, le progrès fondamental d'Aristote par rapport à ses maîtres Socrate et Platon en ce qui concerne l'idée du bien⁴⁷⁷ est d'avoir pensé le bien non pas comme une généralité creuse – en équivalant la vertu (*arete*) au savoir (*logos*) – mais d'avoir rencontré le problème du bien proprement humain, du bien en ce qui concerne l'agir humain. Et le savoir moral concernant ce bien se fonde pour le Stagirite notamment dans l'*orexis*, « l'impulsion vers quelque chose, et sa consolidation dans une attitude stable (*hexis*) »⁴⁷⁸, d'où l'importance décisive de l'*ethos*. « Le concept d'éthique implique jusque dans son nom la référence à cette fondation, par Aristote, de l'*arete* dans l'exercice et dans l'*ethos* »⁴⁷⁹. C'est donc la découverte de l'importance de l'*ethos* dans l'agir moral humain qui fait l'actualité herméneutique d'Aristote.

Cette découverte va de pair avec la mise en exergue de la *phronêsis*, finement analysée par le Stagirite, comme instance intermédiaire entre les règles générales et les

⁴⁷⁵ GADAMER Hans-Georg, *Heideggers theologische Jungendschrift*, Dilthey Jahrbuch 6 (1989). Traduit par Jean-François Courtine sous le titre *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, préface à HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Editions Trans-Europ-Press, 1992, 59 p., pp. 9-15, p. 14.

⁴⁷⁶ GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 494 p. Traduction française par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio intitulée *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, édition intégrale revue et complétée, coll. « L'ordre philosophique », 1996, 534 p., p. 346.

⁴⁷⁷ Voir également l'excellente compilation GADAMER Hans-Georg, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien* suivi de *Le savoir pratique*, textes traduits de l'allemand par Pascal David et Dominique Saadatian, Vrin, Paris, coll. « Problèmes & Controverses », 1994, 175 p.

⁴⁷⁸ GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 334.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

situations particulières dans lesquelles sont toujours engagés les humains, la *phronêsis* faisant précisément office d'application, au sens fort du terme. Cette application ne doit pas être comprise comme celles qui existent en mathématique ou dans les domaines de la *techne*. Il ne s'agit pas d'une application de moyens en vue d'une fin. Le savoir moral n'est pas objectif mais implique le sujet lui-même. Il est un savoir de soi. Ce savoir de soi, dont parle Aristote, « se définit précisément par le fait qu'il inclut l'accomplissement de l'application et qu'il se met en action dans l'immédiateté de la situation donnée »⁴⁸⁰.

Il en va de même, pour Gadamer, dans le cas de l'herméneutique. L'application, loin d'être quelque chose de subséquent à la compréhension, contribue à déterminer cette dernière dès le début et dans son ensemble. « L'interprète qui a affaire à une tradition cherche à se l'appliquer à lui-même »⁴⁸¹. Et la compréhension se fait toujours eu égard à la situation concrète et particulière de l'interprète. Non pas que ce dernier comprenne le donné de la tradition comme quelque chose d'universel qu'il devrait ensuite utiliser comme un moyen dans une situation concrète. Il s'agit plutôt du fait que ce qu'il cherche à comprendre, c'est l'universel, mais qu'il ne peut jamais le comprendre qu'eu égard à lui-même et à la situation dans laquelle il se trouve.

3. La *praxis*

Aux yeux du penseur de Heidelberg, chez le Stagirite, la dimension éthique de l'humanité doit être comprise comme relevant de ce que le philosophe grec appelle la *praxis*. « *Praxis*, explique Gadamer dans un essai intitulé *L'herméneutique comme philosophie pratique*, désigne (...), comme l'a montré Joachim Ritter dans ses travaux, le mode de comportement du vivant dans sa plus vaste généralité. *Praxis* en tant que vitalité se situe entre l'activité et l'être-en-situation (*Befindlichkeit*). Elle n'est, en tant que telle, pas limitée à l'homme qui est le seul à être actif par un libre choix (*prohairesis*). *Praxis* signifie au contraire l'accomplissement (*energeia*) de la vie du vivant en général, auquel correspond une 'vie', un mode de vie, qui est menée d'une certaine façon (*bios*) »⁴⁸². Pour l'homme, la *praxis* se réalise d'une manière libre et dans une communauté, la *polis*.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 346.

⁴⁸² GADAMER Hans-Georg, *L'herméneutique comme philosophie pratique* dans *Langage et Vérité*, trad. de l'allemand et préface par Jean-Claude Gens, Gallimard, 1995, 326 p., pp. 232-253, p. 234. Première édition dans *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Manfred Riedel (éd.), Rombach, tome 1, 1972, 584 p., pp. 325-344.

Ce concept de *praxis* est donc très englobant. L'opposition moderne entre pratique et théorie, notons-le, n'en rend pas pleinement compte, la théorie étant elle-même une *praxis*. Et la théorie est donc elle aussi située. Il y a un *ethos* de la théorie, du savoir, de la raison, qui n'est autre que l'*ethos* de leur *praxis*.

4. La tradition-situation

Le concept gadamérien de tradition mérite que l'on s'y attarde ici quelque peu. Le philosophe de Heidelberg, contre l'esprit des Lumières, réhabilite le préjugé et la tradition, tout en prétendant ne pas tomber dans le dogmatisme ou, son contraire, le relativisme. Pour lui, toute compréhension est située, et cela n'est pas une tare, loin de là.

A la suite de Heidegger, Gadamer « ancre la compréhension dans les préoccupations du sujet interprétant, dans ce que Heidegger appelle une structure d'engagements pratiques. Plus clairement que Heidegger cependant, Gadamer situe cette structure d'engagement dans l'histoire »⁴⁸³. Notre savoir, comme le savoir de notre communauté, vient non seulement de nous-mêmes mais aussi, et surtout, de l'histoire. Il est situé dans une histoire qui nous précède et oriente notre interprétation, notre compréhension. A tel point que ce qui a le primat, c'est plutôt cette situation, l'être, que la conscience elle-même.

Cette influence de l'histoire, de la tradition sur l'individu et la communauté, Gadamer l'appelle *Wirkungsgeschichte*, et la conscience de cette influence, *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. C'est là, à en croire Pierre Fruchon, « le thème essentiel de son herméneutique »⁴⁸⁴. L'étude de cette conscience de l'influence de l'histoire – traduction française parmi d'autres d'une expression allemande difficile à traduire – est menée « le regard fixé sur Hegel »⁴⁸⁵, tout en se distinguant de lui, ce

⁴⁸³ WARNKE Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity press, 1987, XI et 206 p. Traduction française par Jacques Colson intitulée *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, coll. « Le Point Philosophique », 1991, 221 p., p. 104.

⁴⁸⁴ FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 182, 1994, 534 p., p. 171.

⁴⁸⁵ GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 368.

dernier ayant « réfléchi de part en part sur la dimension historique où le problème de l'herméneutique s'enracine »⁴⁸⁶.

Elle se fonde sur ce qu'est l'expérience (*Erfahrung*). Celle-ci, selon Hegel, a la structure d'un retour de la conscience sur elle-même qui passe par un temps de négativité. Quand nous faisons une expérience, nous passons par un temps, que l'on peut qualifier de négatif, de reconsidération face à un objet jusque-là inexpérimenté. La nouveauté nous oblige à prendre distance par rapport à notre savoir. Notre conscience fait ensuite retour sur elle-même en intégrant ce nouvel objet, ce qui élargit notre expérience. Chez Hegel cependant, ce processus trouve son *telos* dans le savoir absolu, où plus rien n'est étranger. Chez Gadamer, cet *eschaton* hégélien est rejeté. « La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience elle-même »⁴⁸⁷.

Parmi les expériences possibles, il y a l'expérience herméneutique. Celle-ci a trait à la tradition. Elle peut être comprise à partir de l'expérience du toi, car la tradition parle comme un toi. Dans le champ des relations humaines, la relation à l'autre peut être de différents types. Mais l'on attend que l'autre soit reconnu pour lui-même, comme une fin et non comme un moyen. Il en va de même pour la tradition. L'expérience herméneutique la plus élevée, celle que Gadamer défend, est « l'ouverture à la tradition qui est propre à la conscience de l'action de l'histoire (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*) »⁴⁸⁸. Cette ouverture est telle que la tradition est reconnue non seulement comme autre mais aussi comme ayant quelque chose à me dire, comme pouvant me remettre en question. Ainsi, l'expérience herméneutique est véritablement expérience : elle intègre un moment de négativité qui peut élargir l'expérience de celui qui la fait.

« L'intuition de fond de *Vérité et méthode*, explique Jean Grondin, est qu'il convient de développer une conscience expresse de ce travail de l'histoire, une *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, à la fois une conscience de cette détermination historique et une conscience qui se sait 'effectuée', ou productivement limitée, par son histoire, la raison humaine étant davantage constituée par ses préjugés que par ses

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 378.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 384.

jugements. Réaliser cette conscience du travail de l'histoire, c'est non seulement reconnaître la fertilité des préjugés et de la tradition en toute compréhension, mais aussi se donner les moyens de choisir, par un retour réflexif sur le travail historique qui nous constitue, les préjugés ou les perspectives qui se sont montrés les plus féconds. Pareille conscience du travail de l'histoire représente un gain réflexif essentiel à la quête universelle de compréhension qui définit la finitude humaine »⁴⁸⁹. On peut ajouter que cela représente aussi un gain pour l'avenir de l'investigation menée au sein de la tradition.

5. La *Bildung*

La conscience propre à la *Wirkungsgeschichte* n'est en effet qu'un moment de l'acte de compréhension. Elle est conscience de la situation herméneutique et de l'influence de la tradition. La compréhension, telle que Gadamer la conçoit, est un phénomène plus large. Elle consiste en une fusion d'horizons différents en un seul vaste horizon dans lequel ce qui doit être compris peut trouver place. Le concept de fusion d'horizons est un concept clé de l'herméneutique gadamérienne. Il signifie que l'on comprend toujours à partir de son horizon et que ce que l'on comprend constitue lui-même un horizon, autre que le nôtre. Quand il y a compréhension, il y a donc fusion, plus ou moins consciente, entre notre horizon et celui de la réalité comprise.

Un des horizons qui entrent en jeu dans le phénomène de la compréhension est celui de la tradition, singulièrement dans le cas de la compréhension historique. Elaborer la situation herméneutique, tâche qui n'est pas sans difficulté propre, c'est « acquérir l'horizon d'interrogation approprié aux questions qui se posent à nous sur la tradition »⁴⁹⁰. Mais le sujet comprenant est aux prises avec d'autres questions que celles que lui pose la tradition : son horizon fusionne avec d'autres horizons encore quand il comprend autrui, d'autres cultures... et lui-même. Il est sans cesse amené à élargir son expérience dans de nouvelles directions.

Il est aussi – élément décisif – perpétuellement en mouvement, de sorte que sa situation change, en même temps que son horizon. L'un et l'autre concept sont

⁴⁸⁹ GRONDIN Jean, *Gadamer* dans *Encyclopaedia Universalis*, version informatique n° 12 publiée par *Encyclopaedia Universalis*, 2006.

⁴⁹⁰ GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 324.

intimement liés, la situation étant un lieu où l'on se tient et qui limite l'horizon. Mais « la mobilité historique du *Dasein* humain est précisément constituée par le fait qu'elle n'est pas absolument attachée à un lieu, et qu'elle n'a donc jamais un horizon véritablement clos. (...) Pour qui se meut, l'horizon change. De même l'horizon du passé, dont vit toute existence humaine, et qui est présent sous forme de tradition qui se transmet, est-il lui aussi en mouvement »⁴⁹¹. La compréhension est un mouvement d'acquisition d'un horizon de plus en plus large où les éléments de la tradition et ceux du présent peuvent trouver place ensemble. « La compréhension consiste dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre »⁴⁹². Elle peut être le fait d'un individu mais aussi d'une communauté, qui peut s'élever également à un horizon de compréhension plus large.

« Le concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend »⁴⁹³. Il y a donc bien élévation à une universalité supérieure dans l'acte de compréhension⁴⁹⁴. Ceci nous oriente vers l'important concept de *Bildung*. La *Bildung*, pour Gadamer, est précisément le processus historique de croissance par lequel « individus et cultures s'intègrent à une communauté de plus en plus large »⁴⁹⁵, élargissent leur horizon et acquièrent une compréhension plus universelle. L'importance du concept de *Bildung* chez Gadamer n'est pas sans lien avec la lecture que le penseur de Heidelberg fait du Stagirite. De nouveau, un rapprochement peut être fait ici avec la place fondamentale qu'y occupe l'*ethos*. « Chez Aristote, note fort à propos Francesco Gregorio, l'analyse de la vertu intellectuelle est articulée à l'analyse de la vertu éthique. En suivant cette analyse, Gadamer renoue le lien entre *phronêsis* et *ethos* coupé par Heidegger. Cette relation est une des opérations majeures de la lecture gadamérienne qui attache une grande importance à la culture (*Bildung*) »⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 326.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 328.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 327.

⁴⁹⁴ Nous rejoignons ici l'étonnement d'Alasdair MacIntyre qui, dans son article de 2002, critique la thèse du philosophe de Heidelberg selon laquelle il n'y a pas de progrès en philosophie : cfr MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer* dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstcher (éds.), MIT Press, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-172, pp. 166-169.

⁴⁹⁵ WARNKE Georgia, *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, op. cit., p. 216

⁴⁹⁶ GREGORIA Francesco, *Portrait d'une lecture : Gadamer dans Aristote* dans *Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo (éds), Vrin, Paris, 2004, 189 p., pp. 71-87, p. 81

5.1. Une croissance générale

La *Bildung* concerne non seulement l'objet visé, mais aussi la capacité à l'acquérir. Pour Gadamer, « se cultiver, explique Georgia Warnke, ce n'est pas seulement acquérir de meilleures normes ou de meilleures valeurs. C'est apprendre également l'aptitude à les acquérir »⁴⁹⁷. C'est aussi devenir plus apte à apprendre. Un parallèle significatif peut encore être fait ici avec la pensée d'Aristote telle que l'interprète Gadamer. Le philosophe de Heidelberg explique dans son important essai intitulé *Le savoir pratique*, de 1930, que

« la φρόνησις est une *hexis* (sic) durable du savoir pratique. Ce n'est pas seulement son horizon, ce qui est voulu ou ce qui convient, qui, en tant que rectitude et direction de sa volonté, lui est donné au cours d'une histoire à travers l'ἔθος et l'ῥῆθος⁴⁹⁸, mais le savoir du bien, toujours nouveau dans cet horizon, est lui-même quelque chose d'éminemment chargé d'historicité. L'aptitude à toujours estimer avec justesse ce qui a une utilité individuelle et appropriée et à s'engager dans la bonne direction augmente manifestement à partir de et avec l'expérience de la vie »⁴⁹⁹.

5.2. Une croissance dialectique

La *Bildung*, comme l'expérience, est un processus dialectique qui s'apparente, en s'en distinguant toutefois, à la dialectique hégélienne. Chez Hegel, la *Bildung* est associée à un progrès allant de la particularité et de l'immédiateté vers l'universalité. Elle consiste en un mouvement de retour de l'esprit sur lui-même qui devient ce qu'il est, mouvement qui comporte un temps de négativité propre à toute structure dialectique. Il en va de même chez Gadamer, qui s'inspire ici directement de Hegel, si ce n'est que pour lui, le mouvement de croissance vers l'universalité ne se clôt pas dans une totale présence à soi-même, comme dans le savoir absolu hégélien, mais demeure toujours ouvert à l'autre, l'esprit étant perpétuellement en marche vers sa demeure. « 'Se trouver soi-même dans l'autre, devenir chez soi en lui, écrit Gadamer, est le mouvement fondamental de l'esprit, dont l'être est seulement retour sur soi-même à partir de l'être autrement'. Dans cette structure d'excursion et de retour, on discerne le mouvement circulaire de la

⁴⁹⁷ WARNKE Georgia, op. cit., p. 216

⁴⁹⁸ Termes très proches en grec dont la différence sémantique, qui a évolué avec le temps, n'a pas de portée majeure pour notre propos.

⁴⁹⁹ GADAMER Hans-Georg, *La savoir pratique* dans GADAMER Hans-Georg, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélécien* suivi de *Le savoir pratique*, op. cit., pp. 148-173, p. 164.

compréhension herméneutique »⁵⁰⁰, de la *Bildung*, commente Joel C. Weinsheimer dans son commentaire de *Wahrheit und Methode*.

5.3. Bildung et altérité

Autant dire que la rencontre de l'autre est essentielle à la *Bildung*. Elle est déjà fondamentale pour la conscience propre au travail de l'histoire, qui doit envisager la tradition comme un autre qui peut la remettre en question. Elle l'est a fortiori pour la *Bildung*, qui implique une ouverture perpétuelle à l'élargissement de l'horizon par l'autre. « Dans la mesure, explique Georgia Warnke, où individus et cultures intègrent à leur compréhension de soi cette compréhension des autres et adoptent un point de vue plus large, plus nuancé, il leur est possible d'acquérir sensibilité, subtilité et jugement »⁵⁰¹.

6. Liens de parenté macintyriens

La commentatrice pointe certains traits de parenté entre la pensée de Hans-Georg Gadamer et celle d'Alasdair MacIntyre. Nous en avons déjà parlé dans le premier chapitre de cette partie herméneutique. Les liens de parenté qui existent entre les deux philosophes ne se limitent pas à ceux qu'elle met en évidence. Ils sont plus nombreux encore. A tel point que les deux pensées semblent souvent jumelles. On comprend mieux, au regard de leurs points de convergence, pourquoi l'auteur anglo-saxon a pu déclarer qu'il a beaucoup appris de son homologue allemand au sujet de la tradition morale et intellectuelle, et qu'il se sent très proche de tout ce qui chez lui relève d'Aristote.

6.1. Néo-aristotélisme

Le trait qui sert souvent à rapprocher les deux philosophes et sur base duquel on les classe parfois ensemble dans les ouvrages d'histoire de la philosophie est leur néo-aristotélisme commun. L'un comme l'autre fait référence à Aristote et se met peu ou prou sous sa houlette pour élaborer sa propre pensée.

⁵⁰⁰ WEINSHEIMER Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: a Reading of 'Truth and Method'*, Yale University Press, New Haven, 1985, 278 p., p. 70.

⁵⁰¹ WARNKE Georgia, op. cit., p. 216

Ils le font par certains côtés de manière fort semblable. Même le manque de considération pour la *theoria* de Gadamer n'est pas sans écho chez MacIntyre, qui, un temps, préfère mettre en sourdine la physique et la métaphysique aristotéliennes et fonder sa réhabilitation de la vertu uniquement sur la philosophie pratique du Stagirite, entreprise dont on peut se demander si elle ne prête pas le flanc à la critique : peut-on vraiment détacher l'éthique d'Aristote de son enracinement cosmologique et métaphysique ? May Sim étudie cette analogie, temporaire, entre les deux auteurs dans son article de 1994 intitulé *The Aristotelian Tradition of Virtues in European Philosophy*⁵⁰².

Mais leurs façons respectives de se rapporter à Aristote ne sont pas ce qui les rapproche le plus. Le maître de Heidelberg prend la philosophie pratique du penseur antique comme modèle pour son herméneutique eu égard à la place qu'y occupe l'*ars applicandi*. Il est très sensible à l'importance qu'y a l'*ethos*. Son rapport à la philosophie aristotélienne reste toutefois de type comparatif. Il trouve en elle une source d'inspiration, mais ne va pas jusqu'à lui accorder l'allégeance que lui fait son homologue anglo-saxon. MacIntyre, quant à lui, en arrive à se dire aristotélien et à vouloir placer tout sa pensée dans le cadre narratif aristotélien, et puis aristotélico-thomiste.

Si les deux penseurs sont déjà parents du fait de leur commune référence au Stagirite, ce n'est pas là leur lien de parenté le plus important. MacIntyre, dans son essai de 2002⁵⁰³, va même d'ailleurs jusqu'à reprocher au philosophe de Heidelberg son manque de considération pour la tradition aristotélico-thomiste, bien qu'elle ne soit pas absente chez lui. D'autres rapprochements sont nettement plus pertinents.

6.2. Evitement des mêmes écueils

6.2.1. *Les Lumières et le relativisme*

Alasdair MacIntyre, par sa *tradition rationality*, veut éviter deux écueils en miroir, aveugles à la rationalité propre aux traditions : le dogmatisme des Lumières et le

⁵⁰² SIM May, *The Aristotelian Tradition of Virtues in European Philosophy*, Southwest Philosophy Review 10 (1994), pp. 209-217.

⁵⁰³ Cfr MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word...*, op. cit., pp. 9-10.

relativisme. Gadamer entend faire de même dans son herméneutique. Leur volonté commune de trouver parade au projet des Lumières en plaidant pour la tradition est claire. Et l'un comme l'autre a dû faire attention à éviter le piège relativiste. MacIntyre en a appelé au tribunal de l'histoire elle-même, où les meilleures théories subsistent, grâce à leur plus grand pouvoir rationnel, narratif. Gadamer a fait lui aussi appel à la rationalité qui, dans l'histoire, c'est là son vœu, fera pièce à l'irrationalité et triomphera. Cette victoire sera elle aussi obtenue eu égard à l'histoire, de laquelle nous ne pouvons pas nous émanciper, le passé devant trouver sa place au sein d'une compréhension de plus en plus large, de plus en plus rationnelle, celle de l'individu, de la culture d'expérience.

6.2.2. *Hegel*

Un autre écueil que les deux penseurs sont attentifs à éviter est celui de Hegel. L'un comme l'autre avoue son affinité avec l'entreprise hégélienne, du fait de la place unique qu'y a l'historicité. Gadamer en fait un interlocuteur de choix dans *Wahrheit und Methode* notamment. MacIntyre le cite et loue son travail à plus d'une reprises : nous l'avons montré dans notre partie heuristique. Tous deux toutefois prennent leurs distances par rapport à l'*eschaton* hégélien. Et tous deux le font pour la même raison. Ils veulent éviter l'écueil d'un *telos* vers lequel on s'acheminerait comme par nécessité rationnelle. L'un comme l'autre maintient donc une ouverture radicale dans le processus de croissance rationnelle. Gadamer en parle en terme de dialogue, MacIntyre plutôt en termes d'anti-mécanicisme et d'ouverture perpétuelle à la falsification.

6.3. *bios-logos-ethos-polis...* l'importance de la finitude humaine

Pour bien comprendre les pensées des deux philosophes, il est opportun de connaître leurs anthropologies respectives. La quête rationnelle telle qu'ils la conçoivent est en effet liée à une certaine compréhension de l'humanité et de sa finitude. Cette compréhension est – évidemment – celle de penseurs du XX^{ème} siècle occidental. Elle diffère de ce que l'on pensait ou pense à d'autres époques, dans d'autres cultures par nombre de points importants. L'un de ces points, et non le moindre, est certainement l'idée même de quête et de progrès rationnels réalisés par un être humain plus ou moins pris dans le jeu du langage ou de la culture, et influencé par ce qui fait le monde multiculturel d'aujourd'hui.

En cela, ils sont fils de leur temps, et ils incarnent eux-mêmes leurs pensées au sujet de l'enracinement de l'être humain dans la *bios*, le *logos*, l'*ethos* et la *polis*. Leurs compréhensions de cet enracinement ont en outre maints traits communs, même si elles diffèrent fondamentalement e. a. quant au rôle du langage : nous l'avons vu dans notre chapitre précédent. Pour MacIntyre, l'être humain est un *dependent rational animal* très influencé par sa corporéité, ce qu'a à ses yeux bien pensé Aristote. Pour Gadamer, la *physis* – que, note-t-il, Aristote distingue soigneusement du *logos*, propre à l'être humain – n'est pas aussi déterminante. Mais pour l'un comme pour l'autre, la *bios* demeure un élément notable de la situation dans laquelle est ancré l'individu humain. Le *logos* est de toute première importance chez Gadamer. L'être humain est pris dans son jeu et déterminé par lui. Chez MacIntyre, il n'en va pas de même. Mais le langage est néanmoins une réalité véhiculant une certaine finitude : il est lié à la culture et à sa vision du monde. L'*ethos* est évidemment pour les deux penseurs un facteur décisif pour comprendre la finitude humaine. L'influence de la *polis* intervient également chez l'un et l'autre. Chez MacIntyre, elle est fondamentale. Toute enquête rationnelle se déploie au sein d'une communauté d'investigation, qui a ses propres critères de rationalité. Gadamer est également attentif au rôle de la *polis* dans la détermination de la condition humaine, même s'il y accorde moins d'importance que son homologue anglo-saxon. Il en parle quand il étudie Aristote. Et surtout, il dépasse Hegel en étendant la *Bildung* à la communauté. Par tous ces traits, les deux philosophes ancrent leurs pensées respectives dans une considération de la finitude humaine profonde et déterminante pour eux. Cette finitude est comme une basse continue dans leurs œuvres respectives.

6.4. L'historicité

Ce qui est prégnant chez eux, c'est la place accordée à l'historicité et singulièrement à l'historicité propre à l'être humain, composante essentielle de sa finitude. Gadamer entend remettre en valeur l'histoire dans le processus de la compréhension humaine : c'est là l'enjeu même de son entreprise herméneutique qui, nous le savons, se veut universelle. MacIntyre axe toute sa pensée sur la dimension historique, très contingente, de toute enquête rationnelle. Il opte même pour un historicisme radical, allant jusqu'à répondre au relativisme le plus fort que jusqu'à ce jour, on n'a pas constaté sa victoire. La tradition d'investigation la plus forte est celle qui

s'impose dans l'histoire et par son histoire. Le maître de Heidelberg va dans ce sens quand il dit croire que la rationalité vaincra sur l'irrationnel.

6.5. L'être humain : un être narrateur

Chez MacIntyre, cette historicité fondamentale de l'être humain va de pair avec sa condition de narrateur. L'être humain n'est pas seulement historique. Il est aussi, et essentiellement, un animal conteur d'histoires, comme il l'écrit dans *After Virtue*. Et à travers son histoire, il peut devenir un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité. Ce trait majeur dans la pensée du philosophe anglo-saxon n'est pas sans consonances avec la façon dont le maître de Heidelberg comprend la finitude humaine quand il dit que l'être humain est fondamentalement un être de langage, même si chez lui le langage lui-même a le dernier mot, et quand il assigne à la tradition une place prépondérante dans le processus de l'expérience herméneutique. Nous y reviendrons encore.

6.6. La praxis

Pour Gadamer, la *praxis* est fondamentale. Son entreprise est tout entière mue par la volonté de faire valoir l'*ars applicandi* comme moment constitutif de l'herméneutique, qu'il élève au rang de l'universalité. Il veut donc promouvoir la philosophie pratique et considère maintes fois l'herméneutique comme relevant de celle-ci. Ses commentaires d'Aristote sont clairement orientés par sa compréhension de la *praxis*. Il note que chez le Stagirite la *praxis* englobe d'une certaine manière la *theoria*.

MacIntyre n'est pas étranger à une telle perspective, loin de là. Certes, il reproche à Gadamer de ne pas faire droit à la *theoria*. Mais il accorde lui aussi une place de choix à ce qu'il appelle la *practice*. Ce concept est chez lui très large. A tel point que l'activité de recherche intellectuelle elle-même est définie parfois en terme de *practice*. Une de ses publications est particulièrement parlante à cet égard : *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*. Le philosophe anglo-saxon, rappelons-le, y parle, comme dans d'autres textes, de l'investigation intellectuelle en terme de *practice*, et y défend la thèse forte selon laquelle « l'objectivité est un concept moral avant d'être un concept méthodologique, et les activités des sciences naturelles s'avèrent être une espèce

d'activité morale »⁵⁰⁴. On sait en outre que le concept de *practice* joue un rôle décisif dans sa définition de la vertu et, partant, de l'activité morale, éminemment englobante chez lui.

6.7. Herméneutique et *tradition rationality*

La *tradition rationality* macintyrienne est d'une proximité frappante à bien des niveaux avec la rationalité promue par Gadamer dans sa philosophie herméneutique. Les convergences sont tellement importantes entre les deux théories que, parfois, l'on pourrait croire qu'elles sont synonymes.

6.7.1. *Situation et tradition-constituted and tradition-constitutive rationality*

L'une comme l'autre rationalité est très attentive à la situation dans laquelle se trouve celui qui cherche à comprendre. La situation, pour le philosophe allemand, évoque un lieu d'où l'on peut voir un certain nombre, limité, d'horizons, ou un horizon limité. Elle est le lieu de convergence de différentes influences, dont celles du passé, de la tradition. MacIntyre pense exactement de même. Toute enquête rationnelle se situe quelque part. Le point de vue neutre n'existe pas. Ce point de vue est celui qu'ont voulu prendre les penseurs des Lumières et que veulent prendre les défenseurs du relativisme et du perspectivisme. Mais il est une pure illusion. Comme Gadamer, le philosophe anglo-saxon défend la thèse selon laquelle aucun investigateur n'est dans une position vierge de tout préjugé, de toute tradition. Au contraire, chacun hérite de sa tradition un certain nombre de préjugés, de schèmes narratifs. La rationalité est constituée par la tradition. Elle est aussi constitutive de la tradition. Chacun s'inscrit au sein d'une narration qui a commencé avant lui et qu'il a pour tâche de poursuivre, eu égard à sa cohérence propre. Les préjugés ne sont pas des tares, loin de là, mais font partie de ce qui fait la situation de tout être humain fini. Comme Gadamer quand il parle de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, MacIntyre plaide pour la prise de conscience, incontournable à ses yeux, de l'influence déterminante de l'histoire et de son travail. Elle nourrit même sa méthode argumentative privilégiée et maintes fois mise en œuvre. Quand il doit défendre une

⁵⁰⁴ MACINTYRE Alasdair, *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* dans *Morals, Science and Sociality*, H. Tristram Englehardt Jr. et Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. III, 1978, 339 p., pp. 21-39., pp. 36-7.

thèse, il a régulièrement recours à la narration de son histoire pour montrer sa supériorité par rapport à ses rivales.

6.7.2. *La lecture de l'histoire*

Ceci nous oriente vers un deuxième trait saillant dans la comparaison entre la *tradition rationality* macintyrienne et l'herméneutique gadamérienne. L'un comme l'autre philosophe fait de la lecture de l'histoire une attitude fondamentale de celui qui investigue. La compréhension est pour Gadamer une fusion d'horizons, du passé et du présent. En elle se réalise donc, et elle se réalise par une lecture de l'histoire, horizon passé – toujours mouvant – qui doit fusionner avec l'horizon présent de celui qui cherche à comprendre. Il en va de même mutatis mutandis pour MacIntyre. Pour lui, celui qui est engagé dans une investigation rationnelle l'est toujours au sein d'une narration qui le dépasse et dont il doit tenir compte, qu'il doit lire et relire en fonction de ses découvertes, de ses nouvelles expériences.

6.7.3. *Expérience et crise épistémologique*

« Expérience » : le terme est plutôt gadamérien. Et pourtant, il ne choque pas quand on l'utilise pour parler de la philosophie macintyrienne. Ce qui met en mouvement la recherche, c'est, pour l'un et l'autre philosophe, le face-à-face avec des éléments qui ne s'intègrent pas dans ce qui était jusque-là compris. Le maître de Heidelberg, à la suite de Hegel, parle d'expérience (*Erfahrung*) pour désigner ce qui suscite la recherche. Le philosophe anglo-saxon en parle en termes de continuités/ruptures narratives et de crise épistémologique. Mais ce qui est visé est semblable : aux prises avec un élément étranger, il s'agit de faire preuve d'ouverture à la falsification et de s'efforcer de trouver un nouvel ensemble, appelé horizon par l'un, narration par l'autre, dans lequel la nouvelle donne puisse trouver place.

6.7.4. *Falsification*

L'un comme l'autre accorde donc un rôle déterminant à l'ouverture perpétuelle à la falsification. Gadamer insiste beaucoup sur son importance, tant quand il parle de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* – la tradition doit être accueillie comme un autre, un tu qui peut me remettre en question – que des nouvelles expériences que chaque individu

ou communauté est amené à faire. Ces expériences doivent précisément apprendre à être ouvert à l'expérience comme telle. MacIntyre fait de l'ouverture à la falsification un de ses thèmes favoris depuis les premières années de son itinéraire intellectuel. Durant sa période de maturité, ce thème est présent à chaque moment important de son œuvre. Il prend une place décisive dans la conception de la *tradition rationality* faite dans *Whose Justice? Which Rationality?* L'ouverture à la falsification est décisive dans sa conception de l'enquête rationnelle. Elle est constitutive pour lui de la rationalité elle-même. Un mode de pensée qui la refuse s'exclut par le fait même du champ du rationnel.

6.7.5. *Altérité*

Intimement lié à l'ouverture perpétuelle à la falsification est le thème de l'altérité. Et ici aussi les deux penseurs se rejoignent. Gadamer fait de l'ouverture à l'autre un élément essentiel de ce qu'il appelle l'expérience herméneutique. Cet autre, c'est la tradition. C'est aussi toute nouvelle expérience qui vient élargir l'horizon et achemine vers une plus grande universalité. Sa philosophie herméneutique aboutit d'ailleurs à une véritable philosophie du dialogue, où l'autre a une place essentielle.

MacIntyre, éminemment attentif à la problématique de la différence culturelle et philosophique depuis qu'il est devenu, dans la trentaine, spécialiste en philosophie de la sociologie et de l'anthropologie culturelle, en est arrivé à qualifier la rencontre avec l'autre de nécessaire dans le processus d'investigation rationnelle. Dans *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, qui reprend une conférence donnée en août 1989, il affirme cette nécessité et ajoute que la problématique de l'altérité est cruciale pour tout aristotélicien, thomiste ou autre. Cette problématique fait l'objet d'autres articles dans la suite de son œuvre, dont certains sont d'importance.

6.7.6. *Le rapport au passé, au présent et au futur*

Les deux auteurs sont très attentifs au passé. Cette attention commune au passé ne fait pas pour autant d'eux des auteurs détachés du présent, que du contraire. L'un et l'autre sont clairement situés dans le présent et c'est le présent de l'enquête qu'ils tâchent d'élucider. C'est seulement en vue de cette élucidation qu'ils s'intéressent au passé. Ce

présent de l'enquête est à la fois fait d'attention au passé et à son influence, et de regard porté vers un futur à découvrir. MacIntyre et Gadamer ont donc une conception très semblable de la temporalité propre à l'enquête rationnelle, conception fondamentale dans chacune de leurs pensées.

6.7.7. *Bildung et croissance d'une tradition*

Celles-ci sont résolument orientées vers le futur. L'on pourrait croire qu'il n'en est pas ainsi pour Gadamer, qui ne cesse de plaider pour une ouverture à la tradition et une prise de conscience de l'importance déterminante de celle-ci. Mais il n'en est pas pour autant hostile à la croissance rationnelle, que du contraire. La prise de conscience de l'influence de l'histoire doit servir cette croissance de la compréhension, qui est appelée à se faire de plus en plus universelle, chassant ainsi les ténèbres de l'irrationalité. C'est précisément ce que le maître de Heidelberg appelle la *Bildung*.

MacIntyre pourrait lui aussi laisser croire qu'il est plutôt orienté vers le passé. Il consacre de nombreuses pages à raconter des moments de l'histoire de la philosophie, dont il est devenu spécialiste d'ailleurs, et fait finalement allégeance à l'aristotélisme thomiste. Mais cela ne l'empêche pas de promouvoir le progrès rationnel. Et ce progrès est essentiel à ses yeux. Une tradition qui ne progresse plus est pour ainsi dire une tradition morte. Toute tradition est appelée, si elle veut survivre, à se confronter à de nouvelles questions et à croître dans son pouvoir d'explication et de compréhension. La meilleure est celle qui s'est montrée la plus forte dans ce processus de confrontation avec la nouveauté, qui ne manque pas de se manifester. La tradition thomiste, à laquelle MacIntyre se rallie, doit elle aussi croître. Et il s'attache à contribuer à cette croissance.

6.7.8. *Compréhension et intégration narrative*

La compréhension gadamérienne est une fusion entre les horizons du passé et du présent, qui posent tous deux question, dans le présent de celui qui interprète. Cette fusion oriente l'interprète vers un nouvel avenir, où tous les éléments trouvent leur place au sein d'un ensemble plus large.

Elle est proche de ce que MacIntyre entend par intégration narrative. La rationalité de la tradition macintyrienne est en quelque sorte également une fusion d'horizons, même si le philosophe anglo-saxon n'en parle pas en ces termes. Il y a l'horizon du passé, la rationalité constituée par la tradition et constitutive d'elle. Chaque tradition véhicule des schémas rationnels qui lui sont constitutifs et constituent sa rationalité. Chacune a sa cohérence propre, dont on ne peut s'émanciper purement et simplement quand on mène une investigation rationnelle, l'investigation se faisant toujours au sein d'une tradition particulière. Il y a aussi le présent de l'enquête, qui est celui de l'investigateur en recherche d'unité entre la cohérence narrative de la tradition et les nouvelles données qui sont les siennes. La fusion, disons la rencontre entre ces deux éléments au sein d'une narration plus large, se fait eu égard à la cohérence propre de la tradition d'investigation dans laquelle elle doit se faire, et devient elle-même constitutive de la rationalité de la tradition, qui s'est élargie et a ainsi augmenté son pouvoir explicatif. Une telle tradition devient une narration plus large, où peuvent trouver place un plus grand nombre de données, passées, présentes et – on l'espère – futures.

7. Dissonances importantes

Les liens de parenté entre Gadamer et MacIntyre sont donc nombreux. Les deux philosophes, contemporains l'un de l'autre, sont certainement cousins. Ils ne sont pas toutefois frères jumeaux. Nous avons déjà pris la mesure de ce qui les différencie quant à la place du langage et, avec lui, de la *theoria* dans leurs pensées. Il faut encore noter une divergence fondamentale quant à leurs compréhensions du *telos* de l'enquête rationnelle.

Georgia Warnke⁵⁰⁵ est très sensible aux thèmes de l'ouverture à la falsification et à l'altérité chez MacIntyre, e. a. dans son article *Relativism, Power and Philosophy*. Cette ouverture est proche selon elle de ce qui fait l'expérience herméneutique gadamérienne, expérience nourrie par l'apprentissage de l'ouverture à l'expérience elle-même. Cela est vrai.

Mais il faut ajouter que les *telè* finaux des pensées des deux philosophes ne semblent pas tout à fait identiques, ce dont Georgia Warnke ne prend pas à nos yeux la pleine mesure. La fusion des horizons gadamérienne s'épanouit en une ouverture radicale

⁵⁰⁵ Cfr WARNKE Georgia, op. cit., pp. 213-217.

à l'autre qui s'exprime dans le dialogue et dans une compréhension universelle permise par l'accession à un horizon lui-même universel. Est-ce tout à fait identique à ce que pense MacIntyre quand il parle de victoire d'une tradition sur une autre et de falsification de toute tradition autre que celle qui se montrera la meilleure, en ajoutant que pour lui la tradition la meilleure est la tradition thomiste ? Il y a fort à en douter.

Vraisemblablement peut-on discerner dans le *telos* de la pensée du philosophe allemand une conséquence de sa philosophie du langage, conséquence étrangère à la pensée de son homologue anglo-saxon. Le rôle prédominant du langage dans la philosophie gadamérienne, héritière en cela de Heidegger, n'aboutit-elle pas à une prédominance corollaire du dialogue, *telos* de la pensée du maître de Heidelberg ? A l'inverse, le thème de la falsification tel que MacIntyre le développe, toujours en lien avec une attention toute particulière à l'histoire concrète, est certainement très important dans la confrontation entre les deux auteurs : se confronter à un réel extérieur au langage impose pour le philosophe anglo-saxon de pouvoir remettre en question et parfois tenir sans ambages pour fausses certaines constructions théoriques. Dans ce cas, les propos tenus par MacIntyre dans l'interview qu'il accorde à Giovanna Borradori – « De Gadamer, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »⁵⁰⁶ – prennent une lumière supplémentaire encore.

8. Conclusion

La façon dont Alasdair MacIntyre et Hans-Georg Gadamer s'intéressent à Aristote est très différente. Alors que l'un fait allégeance au Stagirite avant de se dire aristotélico-thomiste, l'autre s'inspire d'un point de l'œuvre de l'auteur antique, dont il met en évidence l'actualité herméneutique. Mais les rapprochements possibles entre leurs pensées sont nombreux et participent d'une manière ou d'une autre de cette actualité herméneutique que le maître de Heidelberg discerne chez le Stagirite. Celle-ci tient au fait que l'herméneutique est également, pour l'auteur de *Wahrheit und Methode*, *ars applicandi* en situation. Est lié à cela l'importance pour lui de la tradition, si chère au

⁵⁰⁶ MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Laterza, 1991, VII et 213 p., pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66, p. 265.

concepteur de la *tradition rationality*. De là découle une parenté très grande entre les conceptions de l'enquête et de la compréhension des deux penseurs, et entre bien d'autres éléments de leurs philosophies respectives encore.

Chapitre 4 : la vérité herméneutique et son autre

Heidegger vs Aristote : cette dichotomie, telle qu'elle apparaît dans la lecture de Hans-Georg Gadamer faite par Alasdair MacIntyre, cristallise la problématique herméneutique dans la pensée du philosophe anglo-saxon. Qu'en est-il dès lors de la vérité ?

1. Le langage : reprise

MacIntyre et Gadamer, nous l'avons vu, accordent une place fondamentale au langage dans leur compréhension de la condition humaine. Pour le premier, l'être humain s'inscrit toujours dans une tradition qui véhicule un langage particulier. Il est essentiellement un animal conteur d'histoires et peut devenir un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité. Pour le second, influencé en cela par Heidegger, l'être humain est un être qui se caractérise avant tout par la capacité langagière qui lui est propre. Il est essentiellement un être de langage. Et il est plongé dans le jeu du langage, le vivant comme un événement plutôt que l'utilisant comme un moyen.

Cette attention accordée au langage rapproche les deux philosophes. La façon dont ils en traitent fait toutefois d'eux des penseurs concurrents l'un de l'autre, comme le souligne MacIntyre dans son article de 2002. Cela se reflète de manière singulière quand on compare leurs conceptions respectives de la vérité.

2. La voie gadamérienne et le paradigme du beau

Malgré le titre pourtant évocateur de son maître ouvrage, *Wahrheit und Methode*, Gadamer ne propose pas de traitement de la vérité comme telle dans son œuvre maîtresse, ce que bon nombre de commentateurs ne manquent pas de relever, surtout quand ils se penchent sur la question de la vérité chez le philosophe de Heidelberg. Il n'aborde de front cette problématique qu'à la fin de son étude, et encore de manière très rapide et non systématique. La vérité y est considérée, sous la conduite du langage, au regard de l'expérience du beau et de la beauté, qui « a pour mode d'être celui de la lumière »⁵⁰⁷, dans le cadre d'une métaphysique de la lumière. Elle y est comprise à l'aune de ce qui est éclairant, *einleuchtend*, dans un développement qui n'est pas sans faire écho à la conception heideggérienne de la vérité comme *alêtheia*.

La vérité y est présentée comme étant un événement. La métaphore du jeu est convoquée pour dire ce caractère événementiel de la vérité. Celle-ci est plutôt vécue par celui qui en fait l'expérience, de manière similaire à la façon dont le joueur est pris dans le jeu. Cette expérience est celle d'un éclaircissement, qui se produit quand la chose même (*Sache selbst*) se présente, se manifeste (*alêtheia*) dans l'événement, langagier, de la compréhension. Le vrai lui-même, comme l'écrit Jean Grondin dans son étude très fouillée du concept de vérité chez Gadamer, « est l'éclairant immédiat »⁵⁰⁸.

Jean Grondin dénie à cet éclaircissement le caractère de critère de la vérité chez le maître de Heidelberg et prétend que ce dernier ne conçoit pas de critère de la vérité herméneutique, l'expérience de la vérité n'ayant pour lui « rien à voir avec l'application d'un critère »⁵⁰⁹. Lawrence Kennedy Schmidt, dans son étude de l'épistémologie gadamérienne⁵¹⁰, critique cette thèse et affirme qu'il y a bel un bien un critère de la vérité pour Gadamer. Nous n'entrerons pas dans ces discussions et soulignerons seulement

⁵⁰⁷ GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 494 p. Traduction française par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio intitulée *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, édition intégrale revue et complétée, coll. « L'ordre philosophique », 1996, 534 p., p. 508.

⁵⁰⁸ GRONDIN Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Forum Academicum, coll. « Monographien zur Philosophischen Forschung » n° 215, 1982, 210 p., p. 176.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ Cfr SCHMIDT Lawrence Kennedy, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Peter Lang, coll. « European University Studies » série XX n° 161, 263 p., pp. 218-svtes.

pour notre part que chez l'auteur allemand, la vérité est pensée au sein d'une philosophie qui veut se défaire de l'opposition sujet-objet et donner au langage compris comme événement une place prépondérante. Le paradigme du beau permet plus que tout autre sans doute d'opérer philosophiquement ce passage au-delà de la dichotomie sujet-objet vers un ordre où tout est repris au sein de l'événement langagier de la compréhension, événement d'éclaircissement semblable à celui dont on peut faire l'expérience quand on est pris par la beauté d'une œuvre d'art. De cette manière, tout se tient dans *Wahrheit und Methode*. « L'aspect d'événement de la vérité esthétique permettra à l'herméneutique de Gadamer d'exhiber le caractère dérivé du savoir qui a besoin d'un contrôle méthodique pour être déclaré véridique. L'idée de méthode introduit une distance entre l'homme et la vérité qui fait fi de l'appartenance essentielle de la compréhension à ce qui se manifeste comme vrai. L'expérience esthétique maintient la proximité (ou la relativité) fondamentale du vrai et du comprendre, antérieure à toute mise à distance méthodique »⁵¹¹.

Reste à préciser en quoi consiste cet événement de la vérité. Il s'agit d'un éclaircissement qui se produit quand la chose elle-même se présente, se manifeste dans l'événement, langagier, de la compréhension. La chose elle-même, quand elle se manifeste dans le langage, quand elle vient au langage, le fait selon une perspective (*Ansicht*). Elle présente un point de vue sur elle-même. Cette perspective est-elle totale ou partielle ? La chose elle-même est-elle complètement ou partiellement exprimée par elle ? Et cette chose elle-même change-t-elle avec le temps ?

Lawrence Kennedy Schmidt envisage tous les cas de figure et opte pour un modèle interprétatif selon lequel la perspective de la chose elle-même n'exprime pas la totalité mais seulement un aspect particulier de cette chose – tout en étant toutefois l'expression la plus complète possible en vertu du point de vue de la langue donnée (*Sprachansicht*) – et la chose elle-même ne change pas avec le temps⁵¹². Elle note que ce modèle fait droit à la finitude humaine, qui implique une possibilité de progrès : « cela explique plus adéquatement l'*Endlichkeit* (finitude) et la *Geschichtlichkeit* (historicité) de l'être humain. La connaissance humaine est finie en cela qu'elle expérimente seulement

⁵¹¹ GRONDIN Jean, *Herméneutique et relativisme*, Communio XII n° 5 (1987), pp. 101-120, p. 110.

⁵¹² Cfr SCHMIDT Lawrence Kennedy, op. cit., p. 202-svtes.

des *Ansichten* et pas la *Sache* totale elle-même, bien que de nouvelles expériences qui pourraient changer un *Ansicht* donné sont toujours possibles »⁵¹³.

Ceci consonne avec les conclusions que Jean Grondin tire dans son *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Il termine son ouvrage par un long paragraphe intitulé *L'herméneutique comme métaphysique de la finitude*⁵¹⁴, où il relit les dernières pages de *Wahrheit und Methode* et montre que la pensée de Gadamer est tout orientée par le souci de rendre raison de la finitude humaine. Il conclut en considérant que « seule une pensée instrumentale – ou divine, ce qui revient ici au même – peut espérer dépasser l'horizon d'un langage au moins possible. L'herméneutique est une pensée de la finitude et, par là, du langage. (...) Mais l'horizon du langage qui ne peut être dépassé peut au moins être élargi. (...) C'est à un exercice de jugement et de vigilance que la finitude se trouve ainsi conviée. L'universalité reconnue à la finitude travaillée par l'histoire est ainsi celle de la vigilance qu'elle inspire »⁵¹⁵.

La conception de la vérité gadamérienne est animée par ce souci constant de rendre raison de la finitude humaine. Elle demeure une vérité située et partielle portant sur des choses qui, elles, ne changent pas avec le temps, et que seul un dieu pourrait connaître totalement, en dehors du prisme du langage, medium universel de toute compréhension humaine. Cette vérité, dès lors, est-elle correspondance, cohérence, ou autre encore ?

A en croire Jean Grondin dans son étude fouillée de 1982, la plupart des théories de la vérité dominantes aujourd'hui peuvent trouver droit de cité dans la philosophie gadamérienne, qui cependant ne veut pas se donner le statut d'une théorie de la vérité proprement dite : on peut parler de correspondance quand on pense à la révision des préjugés à l'aune des choses elles-mêmes, de cohérence au moment de l'évidence et lorsqu'il y a harmonie interne d'une interprétation, de consensus quand les horizons fusionnent de manière contrôlée, de conception phénoménologique de la vérité quand on traite de l'évidence éclairante de la vérité herméneutique, et de vérité pragmatique dans la mesure où la vérité herméneutique a un dessein d'utilité. « Ces approches de théories de

⁵¹³ SCHMIDT Lawrence Kennedy, op. cit., p. 205.

⁵¹⁴ GRONDIN Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1999, 238 p., pp. 218-224.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 224.

la vérité sont maintenant enracinées dans une herméneutique de la facticité qui se refuse cependant de revendiquer pour elle-même le statut de théorie de la vérité »⁵¹⁶.

Dans un article de 2005 intitulé *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?*, Jean Grondin adopte une position quelque peu différente, même s'il arrive à une conclusion semblable. Il défend la thèse selon laquelle « dans les termes de Gadamer, l'*adaequatio rei et intellectus* devient la fusion de la chose (*res*) et du comprendre (l'équivalent du latin *intellectus*) »⁵¹⁷ en ajoutant que cette correspondance n'est pas le fin mot de l'affaire puisque la vérité selon Gadamer est plus originaire encore. « Cette vérité plus originaire, et qui rend possible l'adéquation de la pensée et de la chose, est celle du langage lui-même (et qu'il appelle parfois le 'vérité du mot') dans sa capacité de découverte des choses elles-mêmes »⁵¹⁸.

Il nous semble toutefois que même si toutes les théories de la vérité citées par Jean Grondin dans son étude de 1982 peuvent trouver dans la pensée gadamérienne quelques pierres d'attente pour leurs propres conceptions, toutes ne sont pas compatibles telles quelles avec l'herméneutique universelle du philosophe de Heidelberg. Prenons le paradigme de la cohérence. Lynda Martin Alcoff fait de Gadamer un penseur de la vérité-cohérence et le met en tête de ce qu'elle appelle les nouvelles versions de la théorie de la cohérence. Elle fait remarquer fort à propos que « l'idée de correspondance suppose l'existence de deux entités séparées qui préexistent à leur rencontre et qui peuvent alors jouer d'une relation de correspondance »⁵¹⁹, et ajoute que « cette image ontologique est précisément celle que Gadamer veut transcender. Dans cette image, le schisme sujet/objet est remplacé par un modèle interactif dans lequel la vérité est conçue comme un 'jeu' ou un 'événement'. Une interprétation vraie ne préexiste pas à l'interaction entre lecteur et texte mais vient à l'existence dans l'événement de l'interaction »⁵²⁰. Certes, nous l'avons vu, le penseur de Heidelberg veut se défaire de l'opposition sujet-objet et conçoit la vérité comme un événement qu'expérimente celui qui comprend au sein du langage. Mais cet événement est celui de la manifestation de la chose elle-même qui,

⁵¹⁶ GRONDIN Jean, *Hermeneutische Wahrheit?...*, op. cit., p. 196.

⁵¹⁷ GRONDIN Jean, *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?*, Archives de Philosophie 68 (2005), pp. 401-418, p. 417.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ ALCOFF Lynda Martin, *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, 1996, 240 p., p. 64

⁵²⁰ *Ibidem*.

certaines, se présente toujours selon une perspective partielle et dans le point de vue du langage dans lequel elle vient, se donne. Cette chose, en outre, ne change pas avec le temps. Il y a donc bien correspondance entre la chose elle-même et sa compréhension, même si la vérité elle-même est plutôt l'événement de cette correspondance. Cela n'est pas pleinement rendu dans le paradigme strict de la conception de la vérité-cohérence.

La conception gadamérienne, à tout prendre, est plus proche selon nous d'une conception phénoménologique de la vérité. La chose elle-même qui se manifeste dans l'événement langagier de la compréhension est en effet comprise telle qu'elle se donne et selon son mode de donation, ce qui est typique de la démarche phénoménologique. Celui qui vit l'événement de la compréhension comprend la chose telle qu'elle se manifeste, partiellement d'ailleurs, la vérité étant cet événement même.

L'herméneutique gadamérienne n'a-t-elle pas d'ailleurs une visée phénoménologique ? Jean Grondin va dans ce sens lorsqu'il considère que quand l'herméneutique contemporaine renonce au projet normatif et technique de l'herméneutique classique pour s'interroger sur ce qui arrive à l'interprète, son approche est « résolument phénoménologique, ou descriptive »⁵²¹. Le spécialiste de la conception gadamérienne de la vérité confirme cette interprétation quand, à la fin de son article de 2005, il écrit que « l'herméneutique de la fusion des horizons se veut une phénoménologie, une découverte du mode de donation des choses et des choses telles qu'elles se donnent »⁵²².

3. Essentiel relativisme de la vérité herméneutique à l'expérience humaine finie

Le point de départ de l'herméneutique philosophique gadamérienne et, plus largement, contemporaine est l'expérience de la finitude humaine. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle soit tout entière habitée par une volonté anti-absolutiste. C'est une telle volonté qui inspire son attention au caractère profondément historique et langagier de toute expérience humaine. En soulignant la finitude humaine, elle veut prendre ses distances par rapport aux tentatives métaphysiques aux prétentions absolutistes, atemporelles et insuffisamment attentives à ses yeux aux données langagières. Pour elle,

⁵²¹ GRONDIN Jean, *Herméneutique et relativisme*, art. cit., p. 104.

⁵²² GRONDIN Jean, *La fusion des horizons...*, art. cit., p. 417.

métaphysique et absolutisme sont pratiquement synonymes. La métaphysique en effet, dans sa conception la plus répandue, est une tentative de transcendance du temporel vers l'atemporel, du relatif vers l'absolu. A l'inverse, l'herméneutique « se veut une philosophie postmétaphysique, une *prima philosophia* sans métaphysique. Elle cherche à vaincre l'oubli métaphysique du temps, qui, pour Heidegger, signifie exactement la même chose qu'un oubli de l'être, en développant un discours rigoureux sur et à partir de la finitude, le nouvel universel de la philosophie et le moteur silencieux de toute métaphysique »⁵²³, qui veut s'émanciper de ce qui passe pour connaître ce qui demeure.

La vérité herméneutique, aux accents phénoménologiques, est donc fondamentalement liée, relative à l'expérience humaine et à sa finitude. Le terme même d'*alêtheia*, note de nouveau fort à propos Jean Grondin, évoque cette relativité fondamentale de la vérité herméneutique. « La *lèthè* qui commande le découverturement d'un sens reste constitutive de l'apparaître de la vérité, comme expression de la finitude et de relativisme essentiel de la vérité »⁵²⁴ : relativisme de toute *alêtheia* à une *lèthè*, de toute réponse à une question.

4. La vérité herméneutique et son autre

La vérité herméneutique est, malgré sa prétention certaine à l'universalité, une vérité parmi d'autres. Elle n'est pas elle non plus sans altérité. Elle s'oppose résolument à une autre vérité, celle que cherche la métaphysique traditionnelle. Jean Grondin le met en évidence dans l'article que nous venons de citer⁵²⁵. Pierre Fruchon y est lui aussi sensible dans le chapitre qui conclut sa volumineuse étude de *L'herméneutique de Gadamer*. Dans un paragraphe intitulé *De la vérité en deçà et au-delà de la vérité herméneutique*, par lequel il termine son ouvrage, Fruchon aborde divers types de vérité distincts de celui de la vérité herméneutique et en arrive à considérer que la vérité herméneutique suggère et même présuppose une autre vérité, extérieure à elle et qui permet de la comprendre : une vérité qui dépasse la temporalité herméneutique, une vérité qu'il qualifie d'absolue. En deçà ou au-delà de la vérité herméneutique propre à la

⁵²³ GRONDIN Jean, *Herméneutique et relativisme*, art. cit., p. 107.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁵²⁵ Voir également GRONDIN Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, 249 p., *Schlusswort* : pp. 179-183.

situation d'application historique dans laquelle se trouve l'herméneute, il y a à ses yeux une vérité plus fondamentale :

« La vérité qui surgit temporellement dans les [démarches de l'interprétation et de l'application], dans la particularité de tel ou tel cas, implique celle que la [démarche de la compréhension] reconnaît en principe et dans une généralité, voire dans une universalité à laquelle il serait léger de reprocher son abstraction. Cela conduit à la formulation du problème dont on commence par lire les données dans la problématique même de Gadamer, quitte à reconnaître ensuite, sans renier la nécessaire traversée de l'herméneutique, qu'il faut, pour leur rendre pleinement justice, relire celle-ci comme de l'extérieur, dans la perspective d'une autre problématique : celle qui éclairerait l'herméneutique et assurerait d'autant mieux sa légitimité qu'elle en dégagerait les *présupposés absolus* [en italique dans le texte]. Voilà, à mon sens, ce qui se dessine et s'annonce dans l'herméneutique même de Gadamer, sans qu'elle puisse et doive l'inclure. Elle suggère une conception de la vérité à son niveau ultime aussi bien que de la réalité de fait, au-delà de toute perspective régionale, qui se placerait bien sous le titre de métaphysique »⁵²⁶.

La critique macintyrienne de Gadamer s'inscrit tout à fait dans cette perspective.

5. La voie macintyrienne au-delà de la clôture du langage

Elle s'exprime clairement dans l'article écrit pour le recueil publié en hommage au professeur de Heidelberg en 2002. Deux critiques y sont faites au philosophe allemand. L'une concerne la question des critères, l'autre celle des fondements. L'une et l'autre visent ce que l'on a appelé la clôture herméneutique de la pensée de Gadamer, due pour l'essentiel à la place qu'y occupe le langage, héritage de Heidegger.

5.1. La question des critères

Alasdair MacIntyre pointe chez le maître de Heidelberg une absence de critères indépendants du contexte historique dans lequel se trouve l'interprète quand il écrit que chez lui, « il n'y a pas de point de vue extérieur à l'histoire vers lequel nous pouvons aller, aucune voie dans laquelle nous pouvons adopter une position sans présupposition,

⁵²⁶ FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 182, 1994, 534 p., p. 524.

exempte de la situation historique de toute pensée »⁵²⁷. Le philosophe anglo-saxon entend précisément défendre le contraire :

« Je vais soutenir que, quand nous aurons compris notre relation à des textes philosophiques du passé qui appartiennent à des contextes historiques différents du nôtre et à ce à propos de quoi ces textes nous parlent, nous trouverons que nous avons atteint des conclusions qui présupposent un appel à des standards de rationalité et de vérité qui transcendent dans une certaine mesure les limitations des contextes historiquement limités. Non pas que nous aurons été après tout capables de nous échapper de notre situation historique particulière vers un réel extrahistorique de jugement intemporel, mais plutôt que nous serons arrivés à reconnaître que notre situation historique elle-même est en partie constituée par la possibilité d'appel au-delà et même contre cette situation »⁵²⁸.

Son argumentation, comme d'ordinaire, se base sur l'histoire concrète et ce que celle-ci enseigne. Un argument transcendant ne pourrait pas à ses yeux nous apprendre qu'il existe des standards trans- et suprahistoriques de rationalité et de vérité. L'histoire de la philosophie, par contre, nous montre que lorsque l'on abandonne certains standards, on tombe en dehors de la philosophie elle-même. Celle-ci s'est développée à partir de Socrate eu égard à certains standards et depuis lors, ne pas respecter ces standards, c'est ne pas faire œuvre de philosophie. Ces standards ne sont dès lors pas la propriété de tel ou tel, ou de telle ou telle période, mais bien ceux de la philosophie elle-même. Et quiconque entend faire de la philosophie doit les respecter. C'est là une condition nécessaire à la discussion philosophique et à sa fécondité. L'herméneutique de Gadamer elle-même les présuppose :

« Un respect partagé pour l'autorité de tels standards est bien sûr compatible avec un vaste désaccord dans les conclusions philosophiques. Mais c'est seulement et dans la mesure où, explicitement ou implicitement, nous traitons les paroles des autres comme étant ouvertes à l'évaluation faisant appel à ces standards que nous sommes capables d'interpréter et de comprendre ce qu'ils disent comme une contribution aux conversations de la philosophie. C'est là quelque chose qui, bien que seulement parfois explicite dans la conception gadamérienne de l'enquête herméneutique, est toujours implicite »⁵²⁹.

⁵²⁷ MacINTYRE Alasdair, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer* dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstschner (éds.), MIT Press, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-172, p. 158.

⁵²⁸ *Ibidem*.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 162.

MacIntyre poursuit son argumentation en montrant que la prétention de certaines positions philosophiques à recevoir notre allégeance peut être discréditée de manière significative si les adopter implique des contraintes qui nous empêchent d'entrer en dialogue et d'apprendre d'autres textes ou d'autres points de vue. Cet enseignement, tiré de nouveau de l'histoire concrète de la philosophie, présuppose lui aussi une référence à des standards indépendants des contextes des points de vue en lice et, partant, de tout contexte particulier.

Le progrès en philosophie est d'ailleurs indéniable. L'œuvre maîtresse de Gadamer, *Wahrheit und Methode*, le montre à souhait quand elle parcourt l'histoire de l'herméneutique pour montrer que la position qu'elle entend défendre est supérieure à celles défendues jusque-là. Le traitement gadamérien de l'éthique aristotélicienne en est un autre exemple. Il résout un certain nombre de problèmes laissés dans l'ombre par les théoriciens de l'herméneutique antérieurs.

5.2. La question des fondements

La question des critères et des standards de rationalité et de vérité va évidemment de pair avec celle des fondements. L'argumentation de MacIntyre se poursuit dans une direction qui nous est déjà très familière. Le philosophe anglo-saxon note que la lecture gadamérienne du Stagirite, si utile qu'elle soit à l'herméneutique, pêche par un manque de considération et une mise entre parenthèses de la dimension théorétique présente dans l'œuvre d'Aristote et de la place qu'y a la métaphysique. L'éthique, pour le penseur antique, est fondée sur la métaphysique. Et l'herméneutique, qui doit être considérée d'après MacIntyre comme une sous-discipline de l'éthique, repose elle aussi sur un fondement semblable.

Sans vouloir démontrer cela de manière fouillée, il conclut son propos en faisant remarquer que Gadamer, plutôt que de prendre la mesure de cette fondation dans la métaphysique, a donné le dernier mot au langage, ce qui constitue à ses yeux le différend fondamental qui existe entre lui et son homologue allemand, étant donné que « les langues naturelles (...) peuvent au début ne pas être adéquates, mais sont capables de devenir adéquates aux tâches de l'enquête métaphysique, et [que] tant les poètes que les

philosophes ont joué un rôle clé et complémentaire en les rendant ce qu'originellement elles n'étaient pas »⁵³⁰.

5.3. Le nœud du différend et la question de la vérité

Soulignons ici le fait que le nœud du différend qui existe entre Gadamer et MacIntyre, à savoir ce qu'il en est du statut du langage et de la possibilité d'un discours proprement métaphysique, cristallise les façons différentes dont les deux philosophes envisagent la vérité. En pensant le langage comme medium universel de toute compréhension, et en prenant ainsi ses distances par rapport à la dichotomie sujet-objet, le philosophe allemand en arrive rapidement à considérer la vérité comme un événement se produisant dans l'événement langagier de la compréhension, événement que ne peut contrôler aucun critère métahistorique. C'est là un corollaire de ce que nous avons appelé la clôture herméneutique. Le philosophe anglo-saxon, au contraire, ne donne pas cette place au langage, qui est pour lui outil plutôt que medium. Il peut ainsi penser la vérité comme une correspondance entre un esprit actif, tout différent de celui qui chez Gadamer est le jeu de l'événement langagier de la compréhension et de la vérité, et des réalités qui lui sont extérieures. Il peut également sans mal faire valoir l'existence de critères métahistoriques de rationalité et de vérité tout en étant attentif à la situation concrète dans laquelle se trouve inmanquablement l'agent rationnel. Cela, notons-le, falsifie une des thèses de Georgia Warnke, qui voit à tort chez Gadamer comme chez MacIntyre l'existence de critères de discernement qui relèvent de la raison elle-même, celle-ci n'étant pas liée à une tradition particulière⁵³¹.

5.4. Accointances avec d'autres positions contemporaines

Une telle critique de la pensée de Gadamer n'est pas chose isolée dans la philosophie contemporaine, loin de là. De nombreux autres auteurs ont discerné des lacunes semblables chez le penseur de l'herméneutique universelle. Notre propos ici n'est pas de faire un inventaire de ces critiques. Nous voulons toutefois évoquer les

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 170-1.

⁵³¹ WARNKE Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity press, 1987, XI et 206 p. Traduction française par Jacques Colson intitulée *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, coll. « Le Point Philosophique », 1991, 221 p., p. 215.

accointances – qui ne sont pas forcément des similitudes – qui existent entre la position de MacIntyre et celles de nombreux philosophes de son temps.

Un des premiers auteurs à citer est certainement Jürgen Habermas. Ce dernier a mené une discussion philosophique serrée avec le philosophe de Heidelberg. Il lui a reproché de ne pas faire suffisamment droit à l'instance critique de la raison humaine, qui fait appel à des critères qui ne sont pas aussi dépendants du contexte des interlocuteurs que Gadamer ne le pense. José Maria Aguirre Oraa fait une étude détaillée de cette controverse dans *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Il y cite un certain nombre d'auteurs contemporains qui partagent une telle critique.

Pour Jean Greisch, « dans l'herméneutique de Gadamer, il n'y a aucune place pour la question 'critique' de la distinction des 'bons' et des 'mauvais' préjugés, ceux qui rendent possibles la compréhension et ceux qui l'empêchent d'avoir lieu. (...) L'herméneutique de Gadamer conquiert sa dimension universelle au prix d'un renoncement à l'exigence normative, de sorte que les questions 'critiques', familières au praticien de l'interprétation, ne relèvent pas de la compétence de l'herméneutique philosophique »⁵³². Paul Ricoeur, « souligne avec raison que la reconnaissance de l'instance critique est une affirmation de l'herméneutique sans cesse réitérée, sans cesse avortée »⁵³³, constatation qui pousse le philosophe français à s'engager dans la recherche d'une issue à cet échec herméneutique dans un espace de distanciation afin de « développer une dynamique critique de la pensée »⁵³⁴. Ou encore, Karl Otto Apel prétend que « pour répondre à la question de la possibilité de la compréhension, il faut offrir un critère qui nous permet de distinguer la compréhension adéquate de la compréhension inadéquate. Alors, eu égard à l'historicité du processus de la compréhension, soulignée par Gadamer, il est nécessaire de spécifier un critère pour le progrès possible dans la compréhension »⁵³⁵.

⁵³² GREISCH Jean, *L'âge herméneutique de la raison* cité dans AGUIRRE ORAA José María, *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Cerf, coll. « Passages », préface de Jean Ladrière, 1998, 384 p., p. 338.

⁵³³ AGUIRRE ORAA José María, op. cit., p. 339.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 341.

⁵³⁵ APPEL Karl Otto, *Transformation der Philosophie* cité dans AGUIRRE ORAA José María, op. cit., p. 342.

Nous pourrions encore citer d'autres auteurs contemporains dont les pensées ne sont pas sans liens de proximité avec la critique macintyrienne de Gadamer. Celle-ci, qui a évidemment ses accents propres, fait partie d'un vaste mouvement dans la philosophie contemporaine. Il est bon de le remarquer.

6. Conclusion

Le but d'Alasdair MacIntyre, quand il pense la rationalité et la vérité, est de faire valoir leur caractère respectivement situé et métahistorique. Cela est déjà sensible dans ses publications de jeunesse quand, dans la trentaine, alors professeur de philosophie de la sociologie très versé dans les questions de comparaisons interculturelles, il élabore la distinction fondamentale dans son œuvre entre rationalité et vérité. Cela est explicité de manière plus claire dans *Whose Justice? Which Rationality?* ainsi que dans bien d'autres textes de maturité. Ce dessein préside encore à sa conception de la vérité comme bien, de *truth as a good*, héritière de tous les développements faits antérieurement dans son histoire intellectuelle et où s'exprime sa pensée la plus avancée concernant la vérité.

Ainsi, il entend prendre la mesure de la part de vérité qui existe au sein de la démarche herméneutique dont Gadamer s'est fait le héraut, lui qui a compris d'une manière singulière l'importance de l'ancrage de toute compréhension dans la situation de celui qui comprend. Il entend également faire valoir l'autre de cette part de vérité, qui ne dit pas selon lui le tout de la vérité, loin de là, emprisonnée qu'elle est dans la clôture herméneutique, et qui doit laisser la place, quand « les interprétations échouent, quand le langage ne dévoile pas, mais déforme et déguise », lui qui « peut de manière frustrante venir entre nous et le monde », à ce qui « dans le langage pointe au-delà du langage », aux « questions métaphysiques »⁵³⁶.

Qu'il nous soit permis, à la fin de notre partie herméneutique, de citer une nouvelle fois Jean Ladrière, quand il écrit qu'« engagée dans ses instaurations, provoquée par les objectivités qu'elle promeut, la raison demeure cependant toujours auprès d'elle-même, dans l'assurance non fondée d'un avènement, qui vient vers elle et dont en même temps, d'une certaine manière, elle porte la responsabilité, dans cette foi obscure qui la

⁵³⁶ MACINTYRE Alasdair, courrier personnel du 10 juillet 2007. Reproduit en annexe, p. X.

porte au-delà du phénomène et lui fait reconnaître comme un devoir la tâche de construire son propre royaume. A travers la diversité de ses figures, et à partir de ce qu'elles proposent, la raison ne cesse de se rassembler dans le sentiment d'une destination à la fois énigmatique et proche »⁵³⁷, celle de la vérité.

⁵³⁷ LADRIERE Jean, *Les figures de la raison* dans *Figures de la rationalité*, Guislaine Florival (éd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain » n° 34, 1991, VIII et 315 p., p. 128.

PARTIE THEMATIQUE

Passer de la diachronie à la synchronie est souvent difficile. Cela l'est particulièrement quand il s'agit d'étudier la pensée d'Alasdair MacIntyre. Le philosophe anglo-saxon est éminemment sensible à l'histoire et au caractère historique de toute enquête humaine. Il veut faire droit, rendre raison à l'incarnation socio-historique de l'investigation rationnelle, toujours empreinte de finitude. Et l'importance de cette incarnation est sensible dans l'histoire de sa pensée elle-même. Il y a là comme une mise en abîme qui est à la fois une richesse et une difficulté.

Etudier l'histoire de la pensée d'Alasdair MacIntyre est riche de sens. Notre enquête heuristique nous a permis d'être témoin de l'évolution d'une recherche intellectuelle dont un des axes majeurs est la compréhension de l'histoire de la recherche intellectuelle elle-même. Nous avons pris davantage encore la mesure de l'importance de la situation dans laquelle se trouve tout investigateur dans notre deuxième partie, consacrée à l'herméneutique.

Ces deux parties, heuristique et herméneutique, nous ont également permis de mesurer à quel point l'émergence à la synchronie est essentielle pour le concepteur de la *tradition rationality*. Il s'agit pour lui de rendre ses lettres de noblesse à la *theoria*, à la métaphysique traditionnelle. Or, ce passage de la diachronie à la synchronie est loin d'être aisé quand on accorde autant d'importance à l'histoire.

Notre partie thématique se voudra synchronique. Nous tâcherons d'y mettre en relief la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre en partant de thèmes fondamentaux

pour sa bonne compréhension. Nous serons attentif aux dimensions métaphysiques, mais aussi pratiques de la pensée du philosophe. La vérité métaphysique ou épistémologique est très liée chez lui à la question des fondements de la morale. Le lien qu'il fait entre vérité métaphysique ou épistémologique et vérité en morale ou en éthique sera étudié de près. Sa conception de la vérité sera également discutée de manière critique, entre autres au regard de certains données de l'épistémologie contemporaine.

Chapitre 1 : la vérité dans le contexte de

la pluralité des traditions... des civilisations

Une question bien posée, dit-on souvent, est déjà un grand pas en avant dans une enquête rationnelle. La position d'une problématique est un moment décisif de sa résolution. Notre partie thématique commencera dès lors par une mise en exergue de ce qui fait la singularité de l'interrogation macintyrienne au sujet de la vérité et des raisons profondes de celle-ci. Grâce à cette position de la thématique, nous comprendrons, nous l'espérons, la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre avec la profondeur voulue. Pour ce faire, rien de tel que de prendre la mesure des questions qu'elle suscite.

1. Hésitations d'interprétation

Il existe différentes interprétations de la conception macintyrienne de la vérité, parfois très éloignées les unes des autres. Elles vont des moins réalistes aux plus réalistes. Cette pluralité d'interprétations révèle un enjeu fondamental de la pensée du philosophe anglo-saxon.

1.1. Interprétation cohérentiste

Quelques commentateurs rangent la conception macintyrienne de la vérité dans la famille des théories de la vérité-cohérence. Le plus significatif d'entre eux à ce jour est Eugene Rice qui, dans un article publié en 2001 dans l'*American Catholic Philosophical*

Quarterly, étudie de près l'usage que fait le philosophe des notions de cohérence et de progrès dans son combat contre le relativisme.

Selon Rice, Alasdair MacIntyre reste dans un immanentisme tel que sa conception de la vérité, certes robuste, s'apparente à celle de la vérité-cohérence a posteriori, en ce sens que le critère ultime pour établir la vérité d'une enquête rationnelle n'est autre que la cohérence que le système dans lequel elle prend place a eu égard aux résultats de cette enquête. Une tradition d'investigation est jugée supérieure quand elle est davantage cohérente avec le système dans lequel elle se situe et l'histoire de celui-ci. Or, aux yeux de Rice, « l'idée conductrice de presque toute théorie de la vérité-cohérence [est] le fait que nous jugeons la vérité d'un jugement ou d'une pratique sur base de sa cohérence avec d'autres membres du système ou réseau de croyances »⁵³⁸.

Cette position macintyrienne, ajoute-t-il, est partiellement liée à « un rejet de la notion traditionnelle de vérité-correspondance. Cette vue, écrit MacIntyre, a été réfutée de manière aussi concluante qu'une théorie peut l'être [cfr *WJWR*, p. 358] »⁵³⁹. Le commentateur critique ce rejet et met en cause la cohérence de la pensée de l'auteur anglo-saxon en comparant notamment sa philosophie morale aux développements des sciences, qui font preuve d'un réel progrès. Ces développements ne peuvent se comprendre sans faire appel à une conception de la vérité-correspondance. Une théorie scientifique est jugée meilleure qu'une autre parce qu'elle rend mieux compte de la réalité, qui demeure indépendante. « La cohérence peut être un critère nécessaire pour expliquer la nature des théories supérieures en science, mais peut difficilement être un critère suffisant »⁵⁴⁰. La philosophie morale de MacIntyre, qui veut pourtant donner raison au progrès en morale, pèche selon Rice par un manque de référence à quelque chose de plus substantiel pour discriminer les différentes traditions en lice.

1.2. Interprétations internalistes

⁵³⁸ RICE Eugene, *Combatting Ethical Relativism: MacIntyre's Use of Coherence and Progress*, American Catholic Philosophical Quarterly 75 (2001), pp. 61-82., p. 68.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 67. Remarquons que le passage de *Whose Justice? Which Rationality?* auquel Eugene Rice renvoie en note ne traite pas de la théorie classique de la vérité correspondance, mais de l'une de ses versions contemporaines, qu'Alasdair MacIntyre critique précisément en montrant ses lacunes par rapport à la première.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

John Haldane, même s'il préfère parler de version pragmatiste de l'antiréalisme chez un certain Alasdair MacIntyre, va dans un sens semblable quand, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *After MacIntyre* intitulée *MacIntyre's Thomist Revival: what next?*, il qualifie la perspective macintyrienne d'internaliste. Par convenance, il appelle la rationalité macintyrienne de la tradition immanentisme. Et il en arrive à considérer qu'« étant données les connexions conceptuelles entre la rationalité et la vérité, et l'affirmation que la première est immanente à, et constituée par, les traditions d'enquête, il est difficile de comprendre comment la vérité elle-même peut être transcendante à la tradition, ce qui est ce que le réalisme métaphysique requiert »⁵⁴¹.

L'interprétation de Haldane est proche de celle que propose W. Matthews Grant dans son essai intitulé *Thomist or Relativist? MacIntyre's Interpretation of adaequatio intellectus and rei*. Après avoir montré toute la pertinence de la critique macintyrienne de la définition de la vérité en termes d'idéalisation d'assertion justifiée, Matthews Grant reprend à Robert Audi⁵⁴² la distinction entre théorie internaliste de la justification et théorie externaliste de la connaissance et estime qu'Alasdair MacIntyre devrait se doter d'une théorie externaliste de la connaissance. Sa pensée pêche, selon lui, par le fait qu'il conçoit l'accès à la vérité de manière trop introspective. Or, « en supposant que l'activité de justification soit sous l'influence informante de la réalité, nous sommes légitimés à affirmer la vérité de nos croyances dans la mesure où ces croyances ont été justifiées rationnellement pendant le parcours de l'enquête. Mais il n'y a pas de trait de justification disponible de façon introspective qui garantisse qu'un ensemble de croyances est vrai, et donc nous devons être prêts à abandonner ces croyances si elles ne peuvent plus être rationnellement tenues »⁵⁴³.

1.3. Interprétation réaliste faible

⁵⁴¹ HALDANE John, *MacIntyre's Thomist Revival: what next?* dans *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., pp. 91-107, p. 105.

⁵⁴² Cfr AUDI Robert, *Belief, Justification and Knowledge*, Wadworth, 1988, XVII et 172 p., pp. 113-115.

⁵⁴³ GRANT W. Matthews, *Thomist or Relativist? MacIntyre's Interpretation of adaequatio intellectus et rei* dans *Jacques Maritain and the many Ways of Knowing*, Douglas A. Ollivant (éd.), Washington, American Maritain Association, 2002, XII et 330 p., pp. 102-119., p. 119.

Michael Fuller, dans *Making Sense of MacIntyre*, propose une interprétation plus nuancée de la conception de la vérité d'Alasdair MacIntyre. Le philosophe est selon lui en accord avec la perspective herméneutique selon laquelle il n'existe pas de vérité absolue et objective mais seulement des vérités intimement liées au sujet qui les pense, plus encore, qui les construit, qui fait le sens plutôt qu'il ne le trouve. La discrimination entre théories adverses toutefois fait appel, mais indirectement, à une vérité de correspondance. Les meilleures théories sont celles qui sont les plus cohérentes. Et le test de la cohérence, qui se fait toujours en fonction des critères internes à une théorie, permet, indirectement, de faire valoir une plus grande vérité de correspondance. « Techniquement, cela implique de maintenir un appel indirect à la vérité-correspondance en faisant appel à la vérité-cohérence »⁵⁴⁴.

1.4. Interprétation réaliste forte

La conception macintyrienne de la vérité n'est ni cohérentiste, ni internaliste. Christopher Lutz le montre à souhait dans son importante étude sur la *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*. Lutz s'inscrit en faux contre l'interprétation que propose John Haldane et lui répond en exposant certains traits fondamentaux et décisifs de la compréhension de la vérité d'Alasdair MacIntyre.

Celle-ci, note-t-il, est héritière de l'épistémologie et de la métaphysique de Thomas d'Aquin, qui intègre des éléments aristotéliens et augustinien. Et comme le rappelle le philosophe anglo-saxon dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, pour l'Aquinat, « la vérité est une propriété complexe. 'Une chose naturelle, [dès lors,] établie entre les deux intellects, est dite vraie selon son adéquation à l'un et à l'autre. Selon son adéquation à l'intellect divin, elle est dite vraie en tant qu'elle remplit ce pour quoi elle a été ordonnancée par l'intellect divin', et Thomas renvoie à Anselme et à Augustin et cite Avicenne. 'Selon son adéquation à l'intellect humain, une chose est dite vraie en tant qu'elle est de nature à provoquer une estimation vraie d'elle-même...', et Thomas cite Aristote (*Quaestiones Disputatae De Veritate* I, 2) »⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ FULLER Michael, *Making Sense of MacIntyre*, Ashgate, 1998, 149 p., p. 28.

⁵⁴⁵ MACINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* cité dans LUTZ Christopher Stephen, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2004, 215 p., p. 121. Nous reprenons ici la traduction de la première question du *De Veritate* de Thomas réalisée par Christian Brouwer et Marc Peeters et publiée chez Vrin en

L'intégration d'éléments aristotéliens et augustinien, commente Lutz, est importante « parce qu'ensemble, ces deux types d'adéquation, l'adéquation d'une chose avec l'intellect divin et l'adéquation de l'intellect humain avec la chose, définissent la situation et la limitation structurelle de l'intellect humain dans sa poursuite de la vérité. L'intellect humain cherche à comprendre le monde à travers les sens et la raison, mais la vérité à propos des choses inclut leur relation à Dieu, qui surpasse notre compréhension, de telle sorte qu'alors que nous pouvons savoir ce que sont les choses, nous ne sommes pas capables de les comprendre pleinement »⁵⁴⁶.

1.5. Une hésitation significative

Ces éléments thomistes, repris par Alasdair MacIntyre, rendent impossibles les interprétations cohérentistes et internalistes de Rice, Haldane et autre Grant. Ils rendent difficile celle de Michael Fuller. Ces diverses interprétations toutefois témoignent d'une difficulté à comprendre la spécificité de la thématique de la vérité macintyrienne. Celle-ci tient précisément à la distinction, suggérée fort heureusement par Grant, entre ce que l'on pourrait appeler théorie internaliste de la justification et théorie externaliste de la connaissance.

Alasdair MacIntyre le suggérait déjà fin des années 1960-début des années 1970, la rationalité se définit en terme de cohérence, la vérité concerne ce qui est⁵⁴⁷. Pourquoi donc une telle hésitation dans les interprétations de la conception macintyrienne de la vérité ? C'est que, selon toute vraisemblance, la distinction entre rationalité et vérité n'a pas été faite suffisamment clairement. L'on a confondu ce qui est de l'ordre de la cohérence interne d'une enquête rationnelle et ce qui relève de la correspondance à une réalité externe de connaissance. Grant a mis le doigt sur le nœud du problème. Cette confusion nous amène à pouvoir positionner *a contrario* la problématique de la vérité chez MacIntyre avec davantage de perspective.

2002, dans la collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 187 p. : pp. 67 et 69.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, pp. 121-122.

⁵⁴⁷ Nous avons étudié dans notre partie heuristique comment l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre durant les années 1960 l'a amené à faire la distinction entre la vérité elle-même, qui concerne l'être, et la rationalité, qui concerne les processus d'investigation rationnelle. Cela a donné lieu fin des années 1960, début des années 1970 à une distinction claire et explicitée entre rationalité et vérité. Cfr notamment MacINTYRE Alasdair, *Rationality and the Explanation of Action* dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, 1971, X et 284 p., pp. 244-259, p. 247.

2. Position de la problématique : la vérité dans un contexte pluraliste

Ce qui ressort clairement des recherches que nous avons menées dans les première et deuxième parties de notre travail, c'est l'importance de distinguer chez Alasdair MacIntyre rationalité et vérité. La rationalité, définie généralement en terme de cohérence, concerne la logique interne à chaque tradition d'investigation rationnelle. La vérité concerne ce qui est et est définie en terme de correspondance. Le *telos* de la tolérance, pour reprendre une expression de l'article *On Marcuse* (29 octobre 1969) du philosophe anglo-saxon, est la rationalité, pas la vérité, qui elle est plutôt le *telos* de l'enquête rationnelle. Cette distinction macintyrienne s'est élaborée alors que le philosophe anglo-saxon était un jeune professeur de sociologie et de philosophie des sciences sociales très versé dans les questions d'anthropologie culturelle comparée à l'Université de Essex, tâchant de répondre aux questions posées par la pluralité des cultures. Elle trouve son lieu dans le contexte des questions posées par la coexistence de rationalités rivales, qui est celui du pluralisme. La façon dont il pense la vérité se comprend au mieux au regard des questions que posent la pluralité des traditions... des cultures. Chacune ayant sa cohérence propre, comment dès lors penser la singularité de la vérité proprement dite sans la confondre avec ces cohérences ? Comment penser encore la vérité-correspondance quand il y a tellement de cohérences différentes et rivales dans les multiples cultures du monde ? Comment sortir de l'immanentisme, de l'internalisme pour faire valoir à nouveau une conception forte de la vérité-correspondance, un réalisme robuste dans le contexte pluraliste ? Telle sont les questions auxquelles tâche de répondre Alasdair MacIntyre tout au long de son parcours intellectuel.

3. Lecture macintyrienne de la modernité et de la philosophie contemporaine

A ces questions est intimement liée l'analyse que le philosophe anglo-saxon fait de la modernité et de la philosophie contemporaine. L'ensemble de son œuvre vise à le montrer : avec les Lumières, une cohérence narrative s'est perdue. Une perte de ce qui faisait la structure de vie et de pensée de la société s'est produite. Et cette perte est particulière dans la mesure où c'est la valeur même de la tradition, de la narration véhiculée au sein d'une tradition qui a progressivement disparu.

La philosophie des Lumières a voulu s'émanciper de l'autorité de la tradition pour, à l'instar de Descartes, chercher la rationalité en tant que telle indépendamment de toute narration historique. Son échec a donné lieu à une diffraction épistémologique, dont témoigne le modèle généalogique d'inspiration nietzschéenne, héritier de la faillite des Lumières.

La perte de la structure narrative prémoderne s'est accompagnée d'une progressive désubstantialisation de la vérité et de la rationalité. Ce phénomène est régulièrement mis en évidence par Alasdair MacIntyre. Il l'est de la manière la plus claire dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* (1990), lectures dont Kent Reames souligne fort à propos le caractère central dans le développement de la pensée du philosophe⁵⁴⁸. Ce dernier y élabore une sorte de généalogie de la pensée contemporaine concernant la vérité et la rationalité⁵⁴⁹.

Suite au large rejet de la téléologie aristotélicienne, la vérité a été considérée uniquement comme exprimant des jugements. Dire qu'une chose est vraie est devenu une pure question de langage sans véritable intérêt philosophique. Dès lors, on a considéré la vérité soit comme une correspondance entre jugements et faits, soit en termes de cohérence au sein d'un ensemble de jugements. Cette perte de réalisme a préparé le terrain à une étape supplémentaire dans le processus de désubstantialisation de la vérité, celle de sa conception en termes de pure redondance ou encore d'idéalisation d'assertion justifiée.

La rationalité, quant à elle, a subi un sort parallèle. La justification rationnelle s'est vue destituée de sa force véritablement démonstrative. Avec l'abandon de la narrativité téléologique aristotélicienne, et puis l'échec des entreprises épistémologiques cartésienne et empiriste, « une variété de conceptions différentes et mutuellement incompatibles de la justification rationnelle furent élaborées pour suppléer à ce que ce type de foundationalisme [celui des entreprises épistémologiques] avait échoué à fournir. Le résultat fut une reconnaissance *de facto* de l'existence d'une variété de conceptions rivales et opposées de la rationalité, aucune ne pouvant mettre sa rivale en échec, ne

⁵⁴⁸ Cfr REAMES Kent, *Metaphysics, History, and Moral Philosophy: the Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism*, *The Thomist* 62 (1998), pp. 419-443.

⁵⁴⁹ Cfr MacINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, 1990, 69 p., pp. 61-63.

serait-ce que parce que le désaccord fondamental entre les parties opposées concernait les standards auxquels il faut faire appel pour être en mesure de revendiquer à juste titre une défaite et une victoire »⁵⁵⁰.

S'en est suivi une multitude de justifications rationnelles incompatibles les unes avec les autres et incommensurables, d'où une impossibilité même de débattre. L'œuvre de maturité d'Alasdair MacIntyre est tout entière inspirée par la volonté de sortir de cette impasse. Les premières pages de *After Virtue* (1981) notamment témoignent de ce souci programmatique : comment retrouver une objectivité eu égard à l'existence *de facto* d'une telle pluralité de justifications rationnelles irréconciliables ?

4. MacIntyre vs Lyotard

La réponse macintyrienne à ce souci se fait jour, notamment, au fil de confrontations avec des auteurs que d'aucuns classent aujourd'hui parmi les représentants de la pensée postmoderne. La confrontation avec Richard Rorty est importante durant les années de préparation de *Whose Justice? Which Rationality?* (1987/1988). La pensée de Michel Foucault intervient régulièrement comme défenseuse du paradigme généalogique dans l'œuvre du philosophe, et de façon massive dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1988/1990). Jacques Derrida est considéré dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* comme l'auteur qui cristallise une des deux tendances de la philosophie contemporaine contre lesquelles le philosophe anglo-saxon s'inscrit en faux, tendances qu'il interprète comme étant le résultat de la généalogie de la philosophie contemporaine qu'il y fait. C'est que ces penseurs aux accents postmodernes thématisent, pour une part significative au moins, ce qui pour lui fait problème dans la culture actuelle. Dès lors, la comparaison entre son point de vue et celui de la postmodernité peut se révéler des plus fructueuses.

Son analyse est étonnamment proche de celles que fait Jean-François Lyotard, représentant éminent de la philosophie postmoderne. Comme lui, le philosophe français interprète l'état actuel de la culture en termes de perte de structure narrative. La condition postmoderne est précisément celle de l'homme qui vit indépendamment des narrations qui longtemps ont dominé la culture occidentale. Les Lumières ont été à cet égard un moment de rupture. Elles ont promu un ensemble de grandes narrations, de métarécits

⁵⁵⁰ *Ibidem*, pp. 62-3.

totalisants. L'auteur de *La Condition Postmoderne* estime que ce recours au métarécit était mû par une volonté d'émancipation du sujet rationnel. L'homme postmoderne, loin de là, ne croit plus en la pertinence de ces métarécits. Il est plutôt habitant d'un monde fait de différends. Il est sans cesse confronté à des jeux de langage tout à fait hétérogènes, tellement incommensurables qu'aucun consensus n'est possible entre parties rivales. Dès lors, il s'agit pour l'auteur du *Différend* de promouvoir de petites narrations, très locales, qui réfrènt les tentations totalisantes, telles celles des Lumières, et favorisent la reconnaissance des singularités et des spécificités.

Les deux philosophes contemporains se rencontrent sur un nombre de points significatifs. Certes, le philosophe anglo-saxon ne comprend pas tout à fait les Lumières comme son homologue français. Mais tous deux convergent sur le fait qu'avec leur faillite, la cohérence totalisante d'une raison unique a laissé la place à la diffraction du sens, au différend. Et tous deux analysent cette évolution sous l'angle du récit. Une structure narrative s'est perdue et aujourd'hui, nous sommes plongés dans la diffraction du sens. Leurs critiques de la modernité totalisante s'accordent donc sur ce point fondamental : l'échec des Lumières a donné lieu à une fragmentation des récits de sens. L'un fait l'éloge de cette fragmentation, l'autre tâche de la dépasser. Et tous deux réagissent face à elle de manière narrative, soit en promouvant de petits récits très locaux, soit en reconstruisant des métarécits aux prétentions de supériorité certaines. Ils peuvent donc être mis en miroir et être considérés comme les représentants de deux positions parentes face à l'état actuel de la culture.

5. Une épistémologie fractale

Ce rapprochement avec Jean-François Lyotard permet de mettre en évidence une caractéristique fondamentale de l'épistémologie d'Alasdair MacIntyre et, partant, de la stratégie qu'il développe pour relever le défi que constitue pour lui la diffraction, postmoderne pour reprendre le terme du philosophe français, des récits de sens en petits récits incommensurables, étant considéré comme *de facto* le fait que les métarécits ont perdu toute crédibilité pour beaucoup aujourd'hui.

Nancey Murphy, dans un article intitulé *Postmodern Non-relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering, and Alasdair MacIntyre*, montre comment le philosophe anglo-

saxon sort de l'impasse relativiste de la culture dite postmoderne en ayant recours à une épistémologie de structure fractale, de petites narrations trouvant leur justification dans la structure de plus grandes au fil du processus historique de progrès d'une théorie. « L'œuvre récente de MacIntyre en éthique et en épistémologie, explique Nancey Murphy, révèle une [similaire] structure complexe, fractale. Dans *After Virtue* il a abouti à la conclusion que la justification d'une position éthique demande de situer la position relativement à son histoire – c'est-à-dire de la situer à l'intérieur d'une tradition d'enquête morale. Les conclusions de *After Virtue* ont rendu clair le fait que pour éviter le relativisme moral, on a besoin d'un moyen d'arbitrer entre traditions morales opposées. Mais les traditions morales sont enchâssées dans des traditions plus larges qui contiennent leurs propres standards de rationalité »⁵⁵¹. Ces standards de rationalité supérieurs donnent aux narrations éthiques leur structure de justification, comme dans une fractale les structures inférieures reçoivent leurs structures des structures plus larges.

Le processus de justification rationnelle se déroule de manière à la fois diachronique et synchronique. Chaque tradition doit progresser dans sa propre histoire et grandir de structures plus petites en structures plus larges afin que chaque élément inférieur dans son corpus de rationalité trouve sa place au sein de la grande narration qui la constitue et hérite d'elle sa structure de justification. C'est l'aspect diachronique du processus de justification rationnelle. Chaque tradition doit également se montrer, synchroniquement, supérieure aux traditions qui lui sont rivales. Elle doit pour cela pouvoir intégrer mieux que les autres les données auxquelles toutes sont confrontées ou peuvent être confrontées. A cet égard, le recours à l'empathie et à l'imagination de ce que l'autre peut penser est d'un grand intérêt. C'est l'aspect synchronique du processus de justification rationnelle qui, notons-le, comporte un important moment diachronique.

Cette épistémologie fractale est fondée chez MacIntyre sur ce que Murphy appelle « une torsion autoréférentielle »⁵⁵². La commentatrice la discerne dans *Whose Justice? Which Rationality?* mais elle est également et même peut-être davantage encore prégnante dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. La méthode narrative elle-même y est fondée en montrant narrativement sa plus haute rationalité contre sa rivale, que

⁵⁵¹ MURPHY Nancey, *Postmodern Non-relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering, and Alasdair MacIntyre*, *The Philosophical Forum* 27 (1995), pp. 37-53, p. 47.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 48.

Murphy voit surtout dans l'école des Lumières, à laquelle on peut certainement ajouter la rationalité qu'Alasdair MacIntyre appelle généalogique. Le philosophe anglo-saxon se positionne au sein de la large tradition intellectuelle à laquelle il fait allégeance, la tradition aristotélico-thomiste, et montre la supériorité de cette tradition eu égard au fait qu'elle est capable, mieux que la rationalité des Lumières qui rejette l'idée même de tradition, de rendre compte de sa propre histoire et d'assurer le progrès de cette histoire. Le rejet de l'idée de tradition propre aux Lumières est par conséquent rationnellement inférieur à la *tradition rationality*, déployée au mieux jusqu'ici pour Alasdair MacIntyre dans la tradition aristotélico-thomiste.

De cette manière, la rationalité éthique est reprise au sein de la rationalité épistémologique, qui lui donne sa structure de justification, rationalité épistémologique qui est elle-même reprise au sein de la rationalité de la tradition aristotélico-thomiste, dont elle tire à son tour sa structure de justification, cette dernière s'étant montrée supérieure à sa/ses rivale(s) diachroniquement et synchroniquement du fait même de son recours à l'épistémologie qu'elle porte en son sein. Telle est la structure fractale de la philosophie macintyrienne. Ainsi, estime Murphy, le philosophe anglo-saxon évite l'impasse relativiste et propose une alternative postmoderne⁵⁵³ à la postmodernité relativiste. « Je suggère, ajoute-t-elle, que la philosophie fractale offre la possibilité la meilleure d'éviter le relativisme en ce qui concerne les standards de rationalité. Il s'agit d'une tentative (similaire à celle des théories du chaos) de trouver de l'ordre à un niveau plus élevé d'analyse, les conclusions du niveau supérieur – c'est là le facteur crucial – montrant de la cohérence plutôt que de l'auto-évidement de sens. A la lumière d'autres options, la circularité qu'il peut y avoir dans le raisonnement apparaît vertueuse plutôt que vicieuse »⁵⁵⁴.

Cette contribution remarquable de Nancey Murphy nous permet de mieux comprendre le rôle du critère de cohérence dans la pensée d'Alasdair MacIntyre et son importance. Ce critère est à l'intime de la structure de justification rationnelle macintyrienne. Cette cohérence est à la fois diachronique et synchronique, dans la

⁵⁵³ Pour une discussion au sujet du caractère postmoderne de la pensée d'Alasdair MacIntyre, voir aussi HIBBS Thomas S., *MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on 'Three Rival Versions of Moral Enquiry'*, *The Thomist* 57 (1993), pp. 277-297.

⁵⁵⁴ MURPHY Nancey, art. cit., pp. 49-50.

mesure où le progrès historique est assuré du fait d'une meilleure cohérence d'ensemble d'un système, dont la force intégrative se montre supérieure à celles de ses rivales.

6. Une limite synchronique de la philosophie macintyrienne ?

Ceci dit, on peut se demander si l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?* n'aurait pas dû aller plus loin. La dimension synchronique de sa structure de justification rationnelle implique qu'une théorie se soit montrée supérieure aux théories qui lui sont concurrentes. Or, Alasdair MacIntyre en est pour l'essentiel toujours resté à la tradition philosophique occidentale. N'aurait-il pas dû élargir son enquête historique ?

Le concepteur de la *tradition rationality* semble conscient, au moins en partie, de cette limite de son épistémologie quand, au début de *Whose Justice? Which Rationality?*, il avertit le lecteur qu'« il existe, je ne le nie pas, d'autres corpus d'investigation constituée par une tradition qui non seulement méritent qu'on y prête attention pour eux-mêmes mais dont l'omission ne peut que laisser mon argumentation sérieusement incomplète »⁵⁵⁵. Il cite le judaïsme, Kant, l'Islam, puis les autres récits postbibliques, et les traditions de l'Inde et de la Chine. Il aurait pu en citer d'autres encore. « Le fait de reconnaître le caractère incomplet de mon entreprise, poursuit-il, ne saurait en rien y remédier, mais au moins cela en précise les limites »⁵⁵⁶. C'est là un aveu dont il nous faut prendre ici la mesure.

6.1. Une limite de fait ?

Nous avons noté dans notre partie heuristique que dans *Whose Justice? Which Rationality?*, l'imagination est seulement envisagée comme une faculté indispensable à la créativité conceptuelle nécessaire au dépassement d'une crise épistémologique : l'investigateur reste dans ce cas dans le cadre de sa propre tradition, qu'il doit optimiser en faisant preuve d'innovation, alors que dans *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History* (1993), il est question de l'imagination de ce que

⁵⁵⁵ MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, IX et 410 p. Traduction française par Michèle Vignaux d'Hollande intitulée *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, Puf, coll. « Léviathan », 1993, VII et 440 p., p. 11.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 12.

l'autre pense, imagination qui peut permettre d'habiter d'autres systèmes de pensée et d'en tirer parti pour l'évolution de sa propre enquête rationnelle. Alasdair MacIntyre reconnaît explicitement une évolution dans sa pensée depuis son œuvre maîtresse de 1987/8 au sujet de cette imagination de ce que l'autre pense quand il répond aux critiques que lui adresse John Haldane dans *After MacIntyre* (1994).

On peut se demander si cette imagination n'aurait pas pu jouer un plus grand rôle dans son rapport à d'autres traditions que la tradition à laquelle il fait alors allégeance, et notamment à la tradition orientale. Dans sa contribution à la 6th *East-West Philosopher's Conference* (1989), importante dans son histoire intellectuelle, intitulée *Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, le philosophe considère, pour la première fois explicitement, que la rencontre de l'autre est nécessaire à l'établissement de la vérité, étant donné que celui-ci ne peut se faire pour une tradition qu'en se confrontant avec ses rivales, dont l'erreur ne peut être établie sans cette confrontation, et qui peuvent l'enrichir. Il estime en même temps que le confucianisme, ou le néo-confucianisme, et l'aristotélisme, d'Aristote ou de Thomas, pris dans leur ensemble, présentent « des conceptions radicalement différentes et incompatibles de la façon la meilleure pour les êtres humains de vivre »⁵⁵⁷. Pour lui, les deux modes de pensée sont incommensurables et intraduisibles. Il réitère mutatis mutandis ces considérations e. a. dans son importante contribution aux essais publiés en 1994 en l'honneur de Peter Geach and Elizabeth Anscombe *Moral Relativism, Truth and Justification* et dans sa contribution à l'ouvrage collectif publié en 2004 *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, contribution qu'il intitule *Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*⁵⁵⁸.

Cette opposition tranchée entre les traditions aristotélicienne et confucéenne est-elle vraiment fondée ? Certains spécialistes de la culture orientale et du confucianisme émettent de sérieuses réserves à ce sujet. May Sim montre à souhait dans un essai intitulé

⁵⁵⁷ MacINTYRE Alasdair, *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives: 6th East-West Philosopher's Conference: Papers*, Eliot Deutsch (éd.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, XVII et 641 p., pp. 104-122, p. 106.

⁵⁵⁸ MacINTYRE Alasdair, *Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* dans *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Kwong-loi Shun et David B. Wong (éds.), Cambridge UP, 2004, V et 228 p., pp. 203-218.

Categories and Commensurability in Confucius and Aristotle: a Response to MacIntyre, que, contrairement à ce que prétend le philosophe anglo-saxon dans sa contribution de 1989, Confucius et Aristote partagent des vues communes sur au moins neuf des dix catégories aristotéliennes. La dixième, celle de la substance, est elle aussi un lieu de convergence entre les pensées des deux maîtres, si du moins l'on fait intervenir la distinction entre un sens minimal et un sens maximal du terme « substance ». Chez Confucius, certes, on ne trouve pas tous les développements métaphysiques concernant ce qu'est la catégorie de substance présents chez le Stagirite : la théorie hylémorphique, le déploiement de la téléologie, etc. Mais comprise en un sens minimal, l'idée de substance est bien présente : il y a chez Confucius l'idée d'un élément qui porte les accidents, qui agit et subit, est en relation, occupe une position, etc. Alasdair MacIntyre, conclut Sim,

« a soutenu que malgré leurs accords au sujet des vertus, les traditions confucéenne et aristotélienne sont en fin de compte incommensurables parce qu'elles n'ont pas de mesure ou de standard communs d'interprétation, d'explication et de justification au moyen desquels juger leurs différences. Ces différences, soutient MacIntyre, sont suffisamment radicales pour que chacune manque des mots pour dire les concepts clés de l'autre. Il soutient qu'elles échouent nécessairement ne fût-ce qu'à reconnaître les problèmes et défauts de l'autre en matière morale. J'ai montré comment les textes de Confucius fournissent des preuves solides en ce qui concerne les neuf catégories accidentelles aristotéliennes, et même en ce qui concerne la catégorie de substance comprise en un sens minimal. Même en supposant que ces deux systèmes éthiques ne partagent pas des mesures et standards communs à tous égards, il ne s'en suit pas qu'ils sont tellement disparates qu'ils manquent de concepts analogues, ou qu'ils doivent nécessairement trouver ce que l'autre défend ou récuse tout à fait inintelligible. Mon point de vue est qu'étant donné le rôle significatif de ces catégories dans chacune des deux perspectives, MacIntyre exagère la distance entre elles. Ces dix concepts fondamentaux qu'Aristote présente comme étant nos modes fondamentaux de prédication sont utilisés par les deux penseurs, et peuvent dès lors nous aider à étudier les similitudes et les différences entre eux. Grâce aux dix catégories, le dialogue entre ces deux traditions de pensée à la fois grandes et culturellement différentes semble non seulement possible mais fructueux »⁵⁵⁹.

Cette lecture mérite selon nous d'être considérée avec attention. L'argument clé du philosophe anglo-saxon est celui de l'absence de téléologie métaphysique fondatrice de l'éthique chez Confucius. Une telle absence rend à ses yeux les deux corpus

⁵⁵⁹ SIM May, *Categories and Commensurability in Confucius and Aristotle: a Reponse to MacIntyre* dans *Categories: Historical and Systematic Essays*, Michael Gorman et Jonathan J. Sanford (éds), Catholic University of America Press, 2004, XVII et 309 p., pp. 59-77, pp. 76-77.

incommensurables et intraduisibles. En pointant cette différence, Alasdair MacIntyre a certes mis le doigt sur un élément fondamental, que la plupart des spécialistes reconnaissent⁵⁶⁰. May Sim, parmi d'autres, note l'importance décisive de cette divergence entre les deux maîtres antiques quand il considère qu'« Aristote non seulement présente un sens maximal de la substance, [mais] s'appuie sur des traits de sa théorie de la substance dans son éthique. C'est là, ajoute-t-il, une première source de différences entre Aristote et Confucius »⁵⁶¹ et, dans un autre essai, qu'« en opposition avec Aristote, qui pourrait reconstruire ses standards de moralité au moyen de sa métaphysique, Confucius n'a pas de fondement semblable pour reconstruire les vertus morales »⁵⁶². Mais cette différence, aussi fondamentale soit-elle, rend-elle les deux penseurs incommensurables et intraduisibles ? Ceux-ci, au contraire, ne témoignent-ils pas plutôt d'une étonnante convergence de vue ?

En outre, Alasdair MacIntyre prend la peine de préciser dans sa contribution de 1989 que l'incommensurabilité dont il traite vaut également pour le néo-confucianisme. Or un nombre significatif de penseurs néo-confucéens ont intégré dans le confucianisme précisément ce qui fait défaut chez Confucius aux yeux d'Alasdair MacIntyre : une métaphysique fondatrice pour l'éthique. Yu-Lan Fung le montre⁵⁶³ : l'histoire plurimillénaire du confucianisme est riche d'entreprises métaphysiques multiples, tantôt idéalistes, tantôt réalistes, et le lien entre téléologie métaphysique et philosophie pratique n'est pas inexistant. S'il en est ainsi, n'est-ce pas que la pensée de Confucius elle-même n'est pas incommensurable avec de telles perspectives ?

L'œuvre de Chu Hsi (1130-1200), de l'école Li hsüeh, école des Lois ou Principes, est intéressante à cet égard. Elle est restée, à en croire Fung Yu-Lan, « le système de philosophie le plus influent jusqu'à l'introduction de la philosophie occidentale en Chine durant les dernières décennies »⁵⁶⁴. Elle a été écrite à une époque où règne une controverse entre une école réaliste, dont il est, et une école idéaliste. D'après

⁵⁶⁰ Voir e. a. HALL David L. et AMES Roger T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, 1998, XIX et 336 p., p. XIV.

⁵⁶¹ SIM May, art. cit., p. 67.

⁵⁶² SIM May, *Aristotle in the Reconstruction of Confucian Ethics*, International Philosophical Quarterly 41 (2001), pp. 454-468, p. 468.

⁵⁶³ Cfr FUNG Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, traduit en anglais par Derk Bodde, Princeton University Press, 2 vol., 1^{er} vol. : 1952, XXXIX et 455 p., 2^{ème} vol. : 1953, XXV et 783 p. et *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (éd.), The Free Press, 1948, XVII et 368 p.

⁵⁶⁴ FUNG Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 294.

Fung, Chu Hsi, en représentant éminent de l'école Li hsüeh, défend l'existence d'un Principe ou Loi, le *Li*, qui est présent en toute chose. Le *Li* existe avant même la formation de l'univers physique. Il est éternel. Il relève du monde qui est au-dessus des formes. Il est complété par le *Ch'i*, propre à l'existence du monde qui est dans les formes. Le *Ch'i* assure aux êtres leur matière, leur corps : « 'il y a *Li* et *Ch'i*. Le *Li* est le *Tao* qui se rapporte à 'ce qui est au-dessus des formes', et est la source de laquelle toutes les choses sont produites. Le *Ch'i* est le matériel [littéralement, l'instrument] qui se rapporte à 'ce qui est à l'intérieur des formes', et est le moyen par lequel les choses sont produites. Dès lors, les hommes ou les choses, au moment de leur production, doivent recevoir ce *Li* pour pouvoir avoir une nature par elles-mêmes. Ils doivent recevoir ce *Ch'i* pour pouvoir avoir leur forme corporelle' (Chu Hsi, *Réponse à Huang Tao-fu*) »⁵⁶⁵.

Le *Li* est aussi le principe ultime de la chose, son prototype. Pour l'univers pris dans son ensemble, il y a un principe suprême qui embrasse tous les prototypes des êtres qui y existent et est leur récapitulation ultime. Il est appelé *T'ai Chi*. « 'Le Suprême Ultime est simplement ce qui est au-dessus de tout, au-delà duquel rien ne peut être (...) ' (Chu Hsi, *Chu-tzu Ch'üan-shu*). A partir de ces assertions, commente Fung, nous voyons que la place du Suprême Ultime dans le système de Chu Hsi correspond à [celle de] l'Idée du Bien ou à Dieu dans les systèmes de Platon et d'Aristote »⁵⁶⁶, si ce n'est qu'à ses yeux le système de Chu Hsi est plus mystique dans la mesure où le *T'ai Chi* y est en même temps immanent aux exemples individuels de chaque catégorie de choses.

En outre, le *T'ai Chi* est premier moteur immobile de tout ce qui est. Dans le monde pur, vide et immense du *Li*, il y a le *Li* du mouvement et le *Li* de l'inactivité. Le *Li* du mouvement lui-même n'est pas en mouvement, de même que le *Li* de l'inactivité lui-même ne se repose. Mais une fois que le *Ch'i* les reçoit, ce dernier commence à mouvoir ou à se reposer. Le *Ch'i* en mouvement est appelé *Yang*, l'autre *Yin*. « 'Alors que le *Yang* est en mouvement, le *Yin* est en inactivité. Mais il y a le *Li* du mouvement et de l'inactivité. Ces *Li* sont invisibles, et nous deviennent manifestes seulement quand il y a le mouvement du *Yang* et l'inactivité du *Yin*. Le *Li* s'appuie sur le *Yin* et le *Yang* exactement comme un homme dépend d'un cheval' (Chu Hsi, *chüan* 49). Donc, considère Fung, le Suprême Ultime, comme Dieu dans la philosophie d'Aristote, n'est

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 298.

pas mû, tout en étant pourtant en même temps le moteur de tout »⁵⁶⁷. De l'interaction entre le *Yang* et le *Yin* résulte la production des Cinq Éléments, d'où découle l'univers et tout ce qui y existe.

Cette métaphysique sert de fondement pour la philosophie pratique. Ainsi, par exemple, dans le champ politique, un état doit être gouverné en vertu du bon principe, en accordance avec le *Li* du gouvernement. Dans ce cas, il sera stable et prospère, sinon pas. Dans le champ de la morale, on peut également noter cette distinction faite par Chu Hsi : « 'Tout dépend de sa fondation physique. *Li*, d'autre part, n'est que bon, car puisqu'il est *Li*, comment peut-il être mauvais ? Ce qui est mauvais se trouve dans la fondation physique. Mencius, dans sa doctrine, soutient de manière absolue que la nature est bonne. En cela, il tient apparemment uniquement compte de la nature *per se* mais pas du *Ch'i*, et donc à cet égard son exposé est incomplet. L'école Ch'eng, cependant, complète cela avec la doctrine de la nature physique, et donc nous avons en elle une vue complète et générale du problème' (Chu Hsi, *chüan* 43) »⁵⁶⁸.

On peut se demander si, même si certaines interprétations de Yu-Lan Fung peuvent être discutables, une telle philosophie est vraiment incommensurable avec celle d'Aristote de la manière dont le prétend Alasdair MacIntyre dans *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* : au sens où « aucune rencontre rationnelle, aucun appel dialectique à des principes mutuellement reconnus de quelque sorte, que ce soit des principes formulés dans des opinions établies partagées ou des principes nécessaires pour la réussite de l'explication et de la compréhension scientifiques, n'ont eu lieu ou n'aurait pu avoir lieu jusqu'ici »⁵⁶⁹. N'y a-t-il pas là une limite de fait de l'œuvre du philosophe anglo-saxon ?

6.2. Une limite de principe

De toute façon, l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?* reconnaît une limite de principe à son épistémologie, qui tient au fait de l'ampleur de la tâche à mener à bien. Pour honorer les exigences de sa pensée, il reconnaît qu'il aurait dû étendre

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 300.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 301-302.

⁵⁶⁹ MacINTYRE Alasdair, *Incommensurability, Truth, and the Conversation...*, op. cit., p. 112.

davantage son investigation afin de confronter le point de vue aristotélicien et ensuite aristotélico-thomiste qui est le sien avec d'autres positions. Cette confrontation est requise en effet selon lui pour l'établissement de la vérité, dans la mesure où, comme il l'explique dans *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, « sans rencontre rationnelle avec une autre théorie rivale, qu'elle soit incommensurable ou non, nous n'avons pas vérifié ses prétentions à la vérité. Même si nous avons raison en la considérant comme étant erronée, c'est seulement dans les résultats fournis par la rencontre rationnelle que nous fournissons des raisons pour diagnostiquer et identifier ses erreurs. Dès lors, sans rencontre rationnelle, la théorie rivale devient un sujet à propos duquel nous ne sommes pas parvenus à cette vérité qui est *adaequatio intellectus ad rem* »⁵⁷⁰. On peut donc parler d'une limite de principe de la philosophie macintyrienne qui tient au fait qu'il est pratiquement impossible de confronter une position avec toutes ses rivales. Ne lui faudrait-il pas, dans ce cas, considérer que la théorie qu'il défend n'a pas la prétention d'être la meilleure jusqu'ici, mais est seulement celle qu'il a trouvée la meilleure dans l'état actuel de son investigation, puisque toutes les traditions n'ont pas été mises à l'épreuve jusqu'au bout de manière parfaite ?

7. Exigences du réalisme macintyrien

Ces questions orientent notre regard vers les exigences propres au réalisme macintyrien. Celles-ci sont multiples. Elles concernent aussi bien l'objet connu que le sujet connaissant et son mode de connaissance.

7.1. Exigence d'investigation

La première exigence est celle que nous venons de pointer en abordant la question des limites synchroniques de la pensée de l'auteur anglo-saxon. Puisque l'établissement de la vérité-correspondance nécessite la confrontation entre la théorie tenue pour la meilleure et ses rivales, les confrontations sont nécessaires, et il s'agit donc d'investiguer de manière maximale dans le champ de la comparaison entre traditions diverses.

7.2. Exigence concernant les traditions

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 112.

Pour que ces confrontations aient un sens, il faut que les traditions en présence se comportent comme des entités qui ont une réelle identité. Celles-ci doivent pour cela être porteuses de thèses qui leur sont propres et être douées d'une capacité, au moins minimale, de réaction face à la nouveauté. Il s'agit, pour reprendre les termes de Laurent Murawiec, que ce soit la substance et le contenu des traditions qui importent, leur « esprit qui en détermine la démarche, et non la simple rencontre ; [que] loin de n'être que des boules de billard qui s'entrechoqueraient par nature et par rencontre »⁵⁷¹, les traditions soient pourvues d'esprit, qui les anime. Cela s'accorde mal avec une compréhension purement structuraliste du jeu de relations entre traditions où l'identité de chaque tradition est comprise essentiellement en termes de simples différences par rapport aux traditions qui lui sont voisines.

7.3.Exigence d'un réalisme externe éminemment robuste

Ces deux conditions en appellent une troisième. Discriminer entre traditions rivales doit se faire sur base de critères qui, pour que l'établissement de la vérité-correspondance soit possible, soient jugés à l'aune d'un réel extérieur au processus de discrimination lui-même. Il faut que les logiques internes à chaque tradition en lice soient évaluées au regard d'un réel externe à ces logiques. Ce réel est toujours abordé au sein d'une tradition d'investigation particulière, mais il doit être extérieur à elle.

Alasdair MacIntyre l'explique très bien dans le chapitre de *Whose Justice? Which Rationality?* consacré à sa théorie de la rationalité des traditions. Dans la relation de correspondance ou d'absence de correspondance entre l'esprit et les objets, y précise-t-il, c'est l'esprit qui peut changer. Et la fausseté est toujours du côté de l'esprit. C'est lui qu'il faut corriger. Les objets qui se présentent à l'esprit, eux, ne sont jamais dissimulés mais toujours manifestes. « La conception la plus primitive de la vérité est donc celle du caractère manifeste des objets qui se présentent à l'esprit ; et c'est lorsque l'esprit ne perçoit pas ce caractère manifeste qu'apparaît la fausseté, c'est-à-dire l'inadéquation de l'esprit et de ses objets »⁵⁷². Cette priorité du réel, toujours manifeste, sur l'esprit humain est fondamentale pour la cohérence de la philosophie macintyrienne. Ce réel doit être commun aux différentes traditions et extérieur à elles. C'est par rapport à lui que toutes

⁵⁷¹ MURAWIEC Laurent, *L'esprit des nations : cultures et géopolitique*, Odile Jacob, 2002, 306 p., p. 286.

⁵⁷² MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., p. 383.

se mesurent. Et sa vérité ne dépend donc pas de l'esprit humain, d'où l'importance chez le philosophe anglo-saxon d'un point de vue divin, bien mise en évidence par Lutz, pour que si, par impossible, tout esprit humain disparaissait, les objets du réel soient encore vrais en vertu de la correspondance qui existerait toujours entre eux et l'esprit divin.

La philosophie d'Alasdair MacIntyre, peut-on se demander, tient difficilement sans cette référence fondamentale à l'esprit divin, qui assure *in fine* la vérité des êtres et donc le succès du processus de discrimination entre traditions rivales mené par l'investigateur. Une confrontation entre sa pensée et celles de Hilary Putnam et de Crispin Wright nous permettra de mieux mesurer la dépendance de la philosophie macintyrienne à l'égard de cette référence absolue et, partant, l'importance qu'y a celle-ci. Cette confrontation nous plongera en outre au cœur de notre problématique puisque ces deux philosophes, et plus particulièrement Hilary Putnam, ont thématiqué une conception de la vérité qui joue dans l'œuvre macintyrienne un rôle de contrepoint majeur.

8. Confrontation avec Hilary Putnam et Crispin Wright

L'évolution de la pensée de Hilary Putnam est marquée précisément par une prise de distance étudiée par rapport au recours à la transcendance et à ce qu'il appelle le point de vue de Dieu, qu'il juge intimement lié à la définition de la vérité-correspondance, prise de distance qui va de pair avec le développement chez lui d'une conception pluraliste de la vérité. Alasdair MacIntyre, des années 1970 aux années 1990, s'est confronté à plusieurs reprises à la pensée de son homologue de Harvard dans des textes fondamentaux de son œuvre. Ce dernier est pour lui un interlocuteur privilégié dans son histoire intellectuelle quand il s'attache à expliciter sa conception de la vérité.

Crispin Wright, autre penseur pluraliste d'importance, est lui aussi un interlocuteur privilégié d'Alasdair MacIntyre, singulièrement dans la contribution aux Aquinas Lectures tenues à Maynooth de 1996 à 2001 *Truth as a Good*. Sa pensée s'inscrit dans la foulée de celle de Hilary Putnam, qu'il critique en même temps qu'il la prolonge en menant plus avant certaines de ses thèses fondamentales.

8.1. Etapes de l'évolution de la pensée de Hilary Putnam au sujet de la vérité

Comme le note Crispin Wright dans un article publié en 2000, « deux changements d'opinion majeurs ont caractérisé la philosophie de Hilary Putnam : le passage du premier réalisme à l'internalisme de la fin des années 1970 et des années 1980, et durant la dernière décennie, le retour à un réalisme qualifié de réalisme 'du sens commun' ou 'naturel', supposé innocent des traits susceptibles d'objection contre lesquels l'internalisme avait justement réagi »⁵⁷³. Trois périodes peuvent donc être distinguées dans le parcours intellectuel de Hilary Putnam (1926-).

8.1.1. *Réalisme sémantique*

La première période, qui couvre les années antérieures à 1976, est caractérisée par un réalisme lié à une réflexion sur les récentes découvertes des sciences contemporaines, entre autres dans le champ de la physique, et pétri de philosophie du langage. Ce réalisme peut être qualifié de sémantique dans la mesure où il est défini avant tout en termes de sens et de référence. C'est durant cette période que Putnam développe sa célèbre « nouvelle théorie de la référence ». Selon cette théorie, exposée notamment dans *The Meaning of Meaning* (1975), les significations des théories scientifiques ne sont pas seulement dans la tête de ceux qui les comprennent, et il faut étendre aux termes désignant des espèces naturelles ou des grandeurs physiques la notion, empruntée à Kripke, de référence rigide : la référence est *in fine* externe au processus cognitif.

8.1.2. *Réalisme interne et pluralisme*

La seconde période de l'itinéraire intellectuel de Hilary Putnam est celle du réalisme interne. A partir de son intervention de 1976 à l'American Philosophical Association intitulée *Realism and Reason*, le philosophe se détourne du réalisme qu'il a défendu jusqu'alors pour embrasser une philosophie qui s'inscrit en opposition par rapport au réalisme sémantique et métaphysique, et adopte un point de vue qu'il appelle internaliste. Il distingue très clairement ces deux points de vue dans *Reason, Truth and History* (1981), dans un passage qui est d'un intérêt majeur pour notre recherche :

⁵⁷³ WRIGHT Crispin, *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, The Journal of Philosophy 97 (2000), pp. 335-364, p. 335.

« Le premier de ces points de vue est le réalisme métaphysique. Selon celui-ci, le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit. Il n'existe qu'une seule description vraie de 'comment est fait le monde'. La vérité est une sorte de relation de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures. J'appellerai ce point de vue externalisme, parce qu'il adopte de préférence une perspective qui est celle du point de vue de Dieu. Le point de vue que je vais défendre n'a pas d'appellation bien définie. C'est un nouveau venu dans l'histoire de la philosophie, et aujourd'hui encore on le confond avec d'autres points de vue assez différents. Je l'appellerai internalisme, parce que ce qui en est caractéristique, c'est de soutenir que la question '*De quels objets le monde est-il fait*' n'a de sens que dans une théorie ou une description. Beaucoup de philosophes 'internalistes', mais pas tous, soutiennent aussi qu'il y a plus d'une théorie ou description 'vraie' du monde. La 'vérité' est pour l'internalisme une sorte d'acceptabilité rationnelle (idéalisée) – une sorte de cohérence idéale de nos croyances entre elles et avec nos expériences telles qu'elles sont représentées dans notre système de croyances – et non une correspondance avec des 'états de choses' indépendants de l'esprit ou du discours. Il n'y a pas de point de vue de Dieu qui soit connaissable ou ultimement imaginable ; il n'y a que différents points de vue de différentes personnes, qui reflètent les intérêts et les objectifs de leurs descriptions et leurs théories. ('Théorie de la vérité-cohérence', 'Non-réalisme', 'Pragmatisme', sont quelques-uns des noms que l'on donne au point de vue internaliste. Mais ils ont tous des connotations inacceptables du fait de leurs autres applications historiques) »⁵⁷⁴.

Le réalisme interne de Hilary Putnam met dès lors en avant les notions de pluralité de schèmes conceptuels, de cohérence interne, et définit la vérité en termes d'idéalisation d'acceptabilité rationnelle : « on fait comme s'il existait des conditions épistémiques idéales et on dit qu'une proposition est vraie si elle est justifiée dans de telles conditions. Les 'conditions épistémiques idéales' sont comme les 'plans sans frottement' : on ne peut pas vraiment atteindre les conditions épistémiques idéales, ni même être certain de s'en être approché suffisamment. Mais on ne peut pas non plus obtenir de véritables plans sans frottement et il est pourtant payant de parler de plans sans frottement parce qu'on peut les approximer de très près »⁵⁷⁵.

La théorie de la vérité-correspondance, quant à elle, est considérée comme dépendante du point de vue externaliste... du point de vue de Dieu, et est par conséquent abandonnée :

⁵⁷⁴ PUTNAM Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge UP, 1981, 222 p. Traduit par Abel Gerschenfeld sous le titre *Raison, Vérité et Histoire*, Editions de Minuit, coll. « Propositions », 1984, 244 p., pp. 61-2.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 67.

« En conclusion, une théorie vieille de plus de deux mille ans est morte. Sa longévité sous des formes variées, en dépit des contradictions internes et des obscurités présentes dès le début, témoigne de la naturalité et de la force du désir d'un point de vue de Dieu. Kant, qui a été le premier à nous enseigner que ce désir ne peut être satisfait, pensait néanmoins qu'il faisait partie intégrante de notre nature rationnelle (...). La persistance de cette impulsion naturelle mais insatisfaisable est peut-être une des causes profondes de la prolifération des faux monismes et des faux dualismes de notre culture. Quoi qu'il en soit, nous nous retrouvons sans point de vue de Dieu »⁵⁷⁶.

La vérité est donc comprise par Hilary Putnam en termes internalistes d'acceptabilité rationnelle idéalisée ou encore de justification idéalisée (*idealized justification*) ou d'assertabilité justifiée idéalisée (*idealized warranted assertibility*), comme il l'explique encore e. a. dans l'introduction au troisième volume de ses *Philosophical Papers*⁵⁷⁷, publiés en 1983.

Le point de vue internaliste, soulignons-le, implique la possibilité d'un pluralisme, à l'inverse du point de vue externaliste : « si la vérité n'est pas une correspondance (unique), alors un certain pluralisme devient possible. Mais le but du réaliste métaphysique est de préserver l'idée d'un point de vue de Dieu, c'est-à-dire l'idée d'Une Seule et Unique Théorie Vraie »⁵⁷⁸. Le philosophe américain en prend la mesure dans la suite de son œuvre, en insistant notamment sur la notion de relativité conceptuelle pour lutter contre l'unique vérité du réalisme métaphysique.

8.1.3. « Réalisme aristotélicien sans métaphysique aristotélicienne »

La troisième période de l'itinéraire intellectuel de Hilary Putnam, qui commence avec les années 1990, est caractérisée par un retour à un certain réalisme, qu'il appelle réalisme à visage humain ou, dans ses Dewey Lectures de 1994, qui constituent un texte majeur de la troisième période de son œuvre, réalisme naturel ou du sens commun ou encore réalisme aristotélicien sans métaphysique aristotélicienne ou réalisme deweyen. « J'aurais pu intituler ces lectures, explique-t-il dans l'introduction à ces lectures de 1994, 'Réalisme Aristotélicien sans Métaphysique Aristotélicienne'. Mais j'aurais également

⁵⁷⁶ *Ibidem*, pp. 86-7.

⁵⁷⁷ Cfr PUTNAM Hilary, *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, 1983, XVIII et 312 p., pp. XVI-XVIII.

⁵⁷⁸ PUTNAM Hilary, *Raison, Vérité et Histoire*, op. cit., p. 86.

pu les intituler ‘Réalisme Deweyen’. Car Dewey, tel que je le lis, avait le souci de montrer que nous pouvons retenir quelque chose de l’esprit de la défense aristotélicienne du monde du sens commun, contre les excès des métaphysiciens et des sophistes, sans nous engager nous-mêmes par là dans quelque variante de l’essentialisme métaphysique qu’Aristote proposait »⁵⁷⁹.

Le philosophe américain défend dans ces conférences une position qui se veut intermédiaire entre le réalisme métaphysique d’une part et d’autre part l’antiréalisme aux conséquences relativistes de différents auteurs déconstructionnistes, ou irréalistes ou antiréalistes tels Nelson Goodman ou Michael Dummet dans le champ de la philosophie analytique, qui sont accusés d’une perte du monde. Pour ce faire, il s’attache dans ses deux premières conférences à montrer que les intermédiaires placés par diverses théories de la perception entre la conscience et le monde extérieur ont un effet désastreux, et défend un réalisme de la perception émancipé de ces interfaces entre les sens et la conscience. Il fait de même au niveau cognitif dans ses troisième et quatrième conférences. « Putnam soutient là que la conception, tout comme la perception, est véridique : les jugements cognitifs vrais, y compris les jugements invérifiables au sujet du passé, reçoivent l’interprétation réaliste naïve qu’il défend maintenant »⁵⁸⁰.

8.2. De l’assertabilité justifiée idéalisée à la superassertabilité

Crispin Wright, de son côté, s’appuie sur une critique de la philosophie de Hilary Putnam pour bâtir sa propre pensée. Mais l’on peut dire sans forcer le trait que leurs compréhensions respectives de la vérité sont très proches l’une de l’autre, qu’ils sont, pour reprendre les termes de Tadeusz Szubka, « dans le même bateau »⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ PUTNAM Hilary, *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind*, Dewey Lectures données à la Columbia University les 22, 24 et 29 mars 1994, *The Journal of Philosophy* 91 (1994), pp. 445-517, p. 447.

⁵⁸⁰ SOMMERS Fred, *Putnam’s Born-again Realism*, *The Journal of Philosophy* 94 (1997), pp. 453-471, p. 453.

⁵⁸¹ SZUBKA Tadeusz, *Idealized Acceptability versus Superassertibility*, *Philosophical Studies* 98 (2000), pp. 175-186, p. 184.

Le professeur de St Andrews voit une faille logique dans la compréhension putnamienne de la vérité en termes d'assertabilité justifiée idéalisée, ce qu'expose fort bien Jason Holt⁵⁸². Il considère le schéma suivant, appelé schéma disquotational,

‘P’ est vraie si et seulement si P

c'est-à-dire, la proposition ‘P’ est vraie si et seulement si P. Niée, cette proposition donne

‘non-P’ est vraie ssi non-‘P est vraie’

Si le prédicat ‘vraie’ est compris de manière classique, aucun problème n'est à déceler dans ce raisonnement. Par contre, si on remplace ce prédicat par ‘assertable de manière justifiée’ dans la proposition négative, on aboutit à une impasse : il n'est plus possible de lire la proposition de droite à gauche, puisque l'assertabilité justifiée n'obéit pas à la loi du tiers exclu. Ainsi, quelqu'un qui manque de justification pour asserter que Mozart n'a pas écrit son Requiem n'a pas pour autant suffisamment de justification pour asserter qu'il l'a écrit.

Par conséquent, Wright propose de comprendre le prédicat ‘vraie’ non pas en termes d'assertabilité justifiée mais en termes d'assertabilité inaliénable. Il appelle cela la superassertabilité. « Une assertion est [donc] superassertable, explique-t-il, si et seulement si elle est, ou peut être justifiée et qu'une justification de cette assertion ne survivrait à un examen arbitrairement minutieux de son pedigree (sic) ainsi qu'à une augmentation arbitrairement extensive de, ou à toutes autres formes d'amélioration de notre information »⁵⁸³. En d'autres termes :

‘P’ est vraie ssi

il y a un état épistémique atteignable dans lequel, et en toute extension cohérente duquel,

P est assertable de manière justifiée.

⁵⁸² Cfr HOLT Jason, *Superassertibility and Asymptotic Truth*, Dialogue 38 (1999), pp. 109-122, pp. 111-2.

⁵⁸³ WRIGHT Crispin, *Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism* dans *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, Michael P. Lynch (éd.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, 802 p, pp. 751-787, p. 771. Cfr aussi WRIGHT Crispin, *Realism, Meaning and Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, XII et 387 p., pp. 295-302 ou encore WRIGHT Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992, X et 247 p., p. 48.

8.3. Le pluralisme de Crispin Wright

Crispin Wright, toutefois, ne considère pas la superassertabilité comme étant le critère de la vérité dans tous les cas de figure, mais seulement dans certains types de discours. Pour penser le pluralisme en matière de vérité, il a recours à la distinction traditionnelle entre forme et substance. « Si les seules propriétés essentielles d'un prédicat de vérité sont *formelles* – ayant à faire à son utilisation se conformant avec certains axiomes très généraux (platitudes) – alors de tels prédicats, dans différents domaines de discours, peuvent ou peuvent ne pas avoir une *substance* variable »⁵⁸⁴. Autrement dit, la substance de ce qui constitue la vérité d'une proposition peut varier de discours en discours, pourvu que certaines conditions formelles minimales soient respectées. Ces conditions formelles sont ce que l'on appelle le schéma de vérité, ou T-schéma

La proposition que P est vraie est vraie ssi P

et quelques platitudes telles le fait qu'asserter est présenter comme vrai et que toute proposition a une négation⁵⁸⁵.

En procédant de la sorte, Wright entend proposer une théorie minimaliste de la vérité tout en évitant de tomber dans le déflationnisme de Paul Horwich, qui pêche à ses yeux étant donné qu'il ne peut rendre compte du fait que la vérité « agit comme une norme substantielle – distincte de l'acceptabilité justifiée – pour la pensée et la conversation »⁵⁸⁶. Si le concept de vérité est compris par Wright de manière minimaliste, la vérité n'en demeure pas moins une propriété robuste pour les propositions.

S'il en est ainsi, si la vérité est une propriété dont la substance varie dans les divers types de discours, la vérité peut être comprise en terme de superassertabilité, mais dans certains discours seulement : ceux dans lesquels le prédicat 'est vrai' a pour substance 'dont l'assertion est justifiée de manière durable, inaliénable'.

⁵⁸⁴ WRIGHT Crispin, *Truth and Objectivity*, op. cit., p. 23.

⁵⁸⁵ Cfr LYNCH Michael P., *Truth in Context: an Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, 1998, X et 184 p., pp. 129-130.

⁵⁸⁶ LYNCH Michael P. (éd.), *The Nature of Truth...*, op. cit., p. 619.

8.4. Alasdair MacIntyre et la compréhension de la vérité de Hilary Putnam

Hilary Putnam est un interlocuteur très important pour Alasdair MacIntyre durant les années où il élabore sa *tradition rationality* et son thomisme. C'est souvent avec la compréhension de la vérité du professeur de Harvard qu'il se confronte quand il s'attache à préciser sa propre compréhension de la vérité, alors qu'il est à un moment clé du développement de sa pensée. Les références qu'il fait alors de son homologue américain témoignent de l'importance de cette confrontation. Elles sont nombreuses et présentes dans des textes majeurs de l'histoire de sa pensée concernant la vérité. Hilary Putnam apparaît dans son œuvre plus d'une fois comme l'auteur emblématique de la position opposée à la sienne.

8.4.1. *Références au réalisme sémantique de Hilary Putnam*

La première référence remonte à 1971. Elle est faite dans l'article très révélateur de la période de transition de l'itinéraire intellectuel du philosophe anglo-saxon *A Perspective on Philosophy*, publié une seconde fois en 1984. Le futur auteur de *After Virtue*, dont commence la préparation lointaine, prend alors du recul par rapport à la philosophie elle-même et s'interroge sur le sens de la discipline. Il fait en quelque sorte œuvre de métaphilosophie, à un moment charnière de sa carrière. Au cœur de son article, un renvoi est fait à l'article *Is Semantics Possible?* du philosophe de Harvard, publié dans la revue *Metaphilosophy* en 1970, dont certaines remarques sont qualifiées de pertinentes.

Dans cet article, Hilary Putnam s'interroge sur les possibilités de la sémantique des langages naturels et de la théorie de la signification, qui durant les années 1960 n'ont pas fait les mêmes progrès que la théorie syntactique des langages naturels. La raison en est à ses yeux que la sémantique, comme les autres sciences sociales, manque de précision et de rigueur, et doit se débarrasser des simplifications outrancières héritées du passé pour se poser les bonnes questions et identifier les vrais problèmes. Ces considérations sur l'état de la théorie sémantique rencontrent les questions qu'Alasdair MacIntyre se pose alors sur l'état de la philosophie. C'est ainsi qu'il écrit que « la manière dont nous évaluons des thèses dans la théorie de la signification dépend en partie de la théorie des théories que nous avons, et le manque de stabilité dans la théorie de la

signification semble en partie provenir d'un manque fondamental d'accord au sujet de la nature de la théorisation rationnelle dans ce type de domaine »⁵⁸⁷.

Cette réflexion sur la théorie des théories, il la mène dans son article métaphilosophique et prend résolument ses distances par rapport à la perspective sémanticienne dans laquelle la philosophie d'alors est très largement engagée. Hilary Putnam lui-même est un des hérauts de cette philosophie sémantique. Alasdair MacIntyre ne le note pas ici, et se contente de qualifier de pertinentes ses remarques sur la nature même de la théorie sémantique. Il plaide pour une interrogation sur la nature de la rationalité qui soit émancipée de la dominance, réductrice, de la sémantique à cette époque.

La critique de la tournure sémantique de la philosophie de Hilary Putnam est par contre explicite dans le deuxième texte des années 1970 où il fait référence au professeur de Harvard. Il s'agit de son importante contribution aux études du Hastings Center *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*, publiée en 1978. Dans cet essai, il prend résolument ses distances par rapport au réalisme sémantique de son homologue de Harvard pour des raisons qui révèlent sa volonté de dépasser la perspective sémantique au profit d'un réalisme plus robuste.

L'argumentation qu'il y déploie est empreinte de son intérêt pour l'histoire et de son attention au caractère historique de toute enquête rationnelle. La pratique de la recherche scientifique, explique-t-il, est porteuse d'un réalisme qui fait appel à des standards pré-tarskiens de vérité, non pas que la conception sémantique de la vérité de Tarski soit fausse, mais elle est jugée insuffisante pour rendre raison de la pratique de la communauté scientifique, dont l'histoire est inintelligible sans un réalisme plus robuste que celui qui s'accommode de la conception sémantique qu'en a Tarski. On peut déduire de la structure d'ensemble de l'argumentation de l'essai que le réalisme que défend alors Hilary Putnam est lui aussi jugé par trop sémantique. Après avoir pris note du caractère sémantique du réalisme du professeur de Harvard, Alasdair MacIntyre critique la perspective sémanticienne en montrant que l'intelligence de la pratique de la communauté scientifique et de son histoire est impossible si l'on en reste à un niveau tarskien, sémantique, de conception de la vérité.

⁵⁸⁷ MacINTYRE Alasdair, *A Perspective on Philosophy*, Social Research 38 (1971), pp. 655-68, p. 664.

8.4.2. *Références au réalisme interne de Hilary Putnam*

Les références à Hilary Putnam durant les années 1970 témoignent déjà d'une volonté de prendre distance par rapport au caractère jugé trop peu robuste du réalisme sémantique. Cette tendance se poursuit dans les années 1980 quand l'auteur de *After Virtue* se confronte au réalisme interne de son homologue de Harvard. Cette nouvelle confrontation révèle certains traits fondamentaux de sa conception de la vérité.

Le premier texte à citer n'est autre que *Whose Justice? Which Rationality?* Hilary Putnam y intervient dans le chapitre consacré au dépassement par Thomas d'Aquin du conflit intertraditionnel entre l'aristotélisme et l'augustinisme auquel le penseur du XIII^{ème} siècle a dû faire face. Il y est considéré comme représentant contemporain d'un courant philosophique opposé au réalisme thomasiens en ce qu'il pense que la compréhension de la vérité et de la fausseté doit être interne au système de concepts et de croyances que l'on a.

La façon dont il intervient dans l'argumentation macintyrienne est très intéressante pour notre recherche. Après avoir introduit la conception thomasienne de la vérité et le réalisme métaphysique qui l'accompagne, et cité à cet effet les *Questiones Disputatae de Veritate* et le *De Ente et Essentia*, Alasdair MacIntyre explique que la comparaison entre la position du docteur médiéval et celles de certains auteurs modernes, Hegel-Green-Putnam, qui ont rejeté cette position, permet de mieux comprendre la pensée de l'Aquinat. Si l'on refuse, comme ces auteurs contemporains, la référence à une réalité externe à nos systèmes de concepts et de croyances, on tombe dans un internalisme tel que la vérité n'est pour ainsi dire jamais plus comprise, en pratique et assez souvent en théorie, autrement qu'en termes d'idéalisation du concept d'assertabilité rationnelle. « En effet, dans cette optique, nous ne pouvons avoir aucun autre critère de vérité que les meilleures justifications que nous pouvons fournir à l'appui de nos assertions. Et s'il est tout à fait possible que les justifications que nous pouvons apporter à un moment donné ne soient pas les meilleures, il n'en reste pas moins vrai que, à long terme, les meilleures justifications pourront être fournies par les meilleurs investigateurs rationnels parmi nos successeurs »⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., pp. 184-5.

Hilary Putnam n'est pas cité dans le chapitre du maître ouvrage consacré à la rationalité des traditions. Mais les termes d'assertabilité justifiée y sont, et toujours en opposition à la vérité elle-même, comprise, contrairement à la possibilité d'assertion justifiée, comme étant éternelle. Ces termes sont dans la philosophie contemporaine liés de manière singulière à l'œuvre du professeur de Harvard. Alasdair MacIntyre ne peut ignorer cette référence implicite.

Après *Whose Justice? Which Rationality?*, c'est dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* que la référence au philosophe américain apparaît. L'Aquinas Lecture du 25 février 1990 constitue un texte d'une importance majeure dans le parcours intellectuel d'Alasdair MacIntyre, spécialement dans le développement de son thomisme et l'évolution de sa conception de la vérité. Hilary Putnam y est rapproché de Jacques Derrida, auteur contre lequel le conférencier s'inscrit en faux tout au long de sa lecture. Jacques Derrida est présenté comme l'auteur contemporain qui incarne avec le plus de clarté le rejet des notions de principes premiers et de fins dernières qu'Alasdair MacIntyre veut remettre à l'honneur, notions qu'il comprend comme étant aux fondements de la narration métaphysique téléologique déployée dans la tradition aristotélico-thomiste.

Pour Derrida, comme pour la pensée déconstructionniste en général, admettre ces notions serait admettre des réalités extérieures au discours, ce qui nie l'affirmation du philosophe français qui dit qu'il n'y a rien en dehors du texte. « Remarquez, commente Alasdair MacIntyre, les ressemblances instructives entre les rejets de Derrida et les attaques de Hilary Putnam contre ce qu'il appelle le réalisme métaphysique externe »⁵⁸⁹. Ce rapprochement fait dans le cours d'une conférence portant sur la métaphysique aristotélico-thomiste et son rejet dans la philosophie contemporaine s'inscrit dans la foulée de la façon dont est introduite la référence au réalisme interne du professeur de Harvard dans *Whose Justice? Which Rationality?*

Le troisième texte dans lequel Alasdair MacIntyre prend ses distances par rapport au réalisme interne de Hilary Putnam est l'important *Moral Relativism, Truth and Justification* publié en 1994. Et de nouveau, la référence est faite dans un développement qui oppose perspectives métaphysique et non métaphysique. Dans ce troisième texte, un

⁵⁸⁹ MACINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends...*, op. cit., p. 19.

argument supplémentaire apparaît, argument souvent utilisé par Alasdair MacIntyre : celui des conditions d'intelligibilité des pratiques d'investigation rationnelle.

Pour comprendre les pratiques de justification rationnelle, il est nécessaire de les comprendre comme faisant partie de l'ensemble des activités humaines qui tendent à la vérité. Quand ces pratiques sont organisées de manière systématique dans le cadre de longues traditions d'investigation rationnelle et de recherche de la vérité, comme c'est le cas dans les sciences, « le fait qu'elles sont dirigées vers un but qui est plus et autre que toute forme particulière de justification rationnelle est d'autant plus évident »⁵⁹⁰. Aristote, dans sa *Métaphysique*, exprime ce caractère téléologique de l'enquête rationnelle, toute tournée vers son *telos* qui n'est autre que la vérité. Quand l'enquête rationnelle est achevée, c'est-à-dire quand la vérité est atteinte, il apparaît alors clairement à l'investigateur que certaines assertions justifiées dans un contexte particulier ne le sont plus au regard de la vérité. Une nouvelle fois, la métaphysique aristotélécienne apparaît comme étant l'alternative à l'internalisme de Hilary Putnam. Cette métaphysique est ici présentée comme lieu d'expression de la téléologie propre à l'enquête rationnelle qui sous-tend, comme principe d'intelligibilité, la conception macintyrienne de la vérité.

Enfin, le professeur de Harvard est encore cité dans l'essai sur l'encyclique *Fides et Ratio* qu'Alasdair MacIntyre publie pour la première fois en 2006 dans le premier volume des essais choisis *The Tasks of Philosophy*, essai intitulé *Philosophy Recalled to its Task*. Une fois encore, Hilary Putnam intervient dans un passage où le professeur de Notre Dame oppose les perspectives antimétaphysiques et antiréalistes de nombre d'écoles philosophiques contemporaines à celle de Thomas d'Aquin :

« C'est précisément en passant de schèmes et jugements catégoriques et conceptuels moins adéquats à des schèmes et jugements catégoriques et conceptuels plus adéquats que nous reconnaissons que les réalités que nous catégorisons et conceptualisons autrefois d'une certaine manière, et que maintenant nous recatégorisons et reconceptualisons d'une autre manière, sont en fait les mêmes réalités, et qu'elles existent et ont les caractéristiques qui justifient nos catégories et nos conceptualisations indépendamment de ces catégories et conceptualisations. Nous devons dès lors être capables et nous avons la capacité d'identifier et de réidentifier des objets

⁵⁹⁰ MacINTYRE Alasdair, *Moral Relativism, Truth and Justification* dans *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Luke Gormally (éd.), Four Courts Press, 1994, IX et 246 p., pp. 6-25. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 52-73, p. 58.

indépendamment de ces catégorisations et conceptualisations, qu'elles soient erronées ou correctes. Dès lors, le réalisme thomiste, s'il peut faire son chemin avec ces affirmations, contrairement, disons, au réalisme métaphysique un jour épousé et ensuite répudié par Hilary Putnam, a une réponse irréfutable à donner à ce type d'antiréalisme »⁵⁹¹.

Cette argumentation rappelle celle de *Moral Relativism, Truth and Justification* et fait écho à *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Elle s'inscrit dans la foulée de la position prise dans *Whose Justice? Which Rationality?* et, plus loin encore, dans *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* et même dans *A Perspective on Philosophy*. Il y a une profonde continuité dans la défense macintyrienne d'un réalisme robuste... métaphysique contre la tendance putmanienne à prendre distance par rapport à un tel réalisme. Alasdair MacIntyre ne semble pas considérer le tournant qu'a pris la pensée de Hilary Putnam depuis 1990. Mais sa remarque reste vraie : le professeur de Harvard n'est jamais revenu au réalisme métaphysique. L'a-t-il seulement un jour épousé ?

La suite de la lecture de l'encyclique ne le cite plus. Mais une allusion à son œuvre peut encore être discernée sans doute quand le professeur de Notre Dame souligne le fait que le caractère téléologique de l'enquête rationnelle est lié à la nature même de l'être humain, et est compréhensible uniquement si l'on fait référence à Dieu comme cause première et finale. Il est alors question de la vue de l'œil de Dieu sur les choses, expression qui évoque une expression clé de la philosophie putmanienne, introduite dans *Reason, Truth and History* quand le philosophe de Harvard donne naissance à son réalisme interne en opposant deux perspectives philosophiques antagonistes : celle qu'il baptise internalisme et celle du réalisme externe, qui dépend de ce qu'il appelle le *God's Eye point of view*. De nouveau, l'argumentation macintyrienne se fonde sur les conditions nécessaires à l'intelligibilité :

« Il ne s'agit pas seulement du fait que généralement et de manière caractéristique chaque individu appartient à un type et a les propriétés essentielles des membres de ce type, mais que, au moins pour ce qui concerne les plantes et les animaux, y compris les animaux rationnels, les individus sont par leurs natures chacun dirigés vers leur fin spécifique. Chacun a sa propre ligne naturelle de développement, chacun est dirigé conformément à cette ligne vers son propre mode spécifique d'épanouissement. Et notre compréhension de cette orientation et de cette direction reste

⁵⁹¹ MacINTYRE Alasdair, *Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of 'Fides et Ratio'* dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 179-196, p. 190.

incomplète jusqu'à ce que nous reconnaissons qu'elle ne peut être expliquée qu'en référence à Dieu comme cause première et finale. Il est parfois dit dédaigneusement par ceux qui sont profondément sceptiques en ce qui concerne les notions de types naturels et de natures essentielles que l'utilisation de ces notions présuppose la possibilité qu'il y ait une vue de l'Œil de Dieu sur les choses. Et cette remarque qui n'a l'air de rien a pour intention de neutraliser toute tentative de trouver une utilisation pour ces notions. Mais pour un thomiste, cela renferme une idée profonde concernant la nature de l'explication et de la compréhension »⁵⁹².

8.4.3. *Deux perspectives philosophiques antagonistes*

Le rapport entre Alasdair MacIntyre et Hilary Putnam s'avère dès lors des plus révélateurs. Au cœur de la confrontation se fait jour une question qui semble être au fondement de la problématique qui nous occupe. La pensée du premier est tout entière inspirée par une volonté de faire pièce au relativisme donnant lieu à d'irréconciliables différends dans lequel sont tombées à ses yeux la philosophie et plus largement la culture contemporaines, du moins pour une bonne part. Comment répondre au défi de la pluralité des traditions sans tomber dans le relativisme ? Telle est la question à laquelle il s'attache à répondre. La chute dans le relativisme est liée selon lui *in fine* à un abandon du réalisme métaphysique, où Dieu joue un rôle déterminant comme cause première et finale. Le second propose une analyse semblable de la rationalité philosophique contemporaine, en opposant le point de vue externaliste, métaphysique et dépendant de ce qu'il appelle le *God's Eye point of view* au point de vue internaliste, qui mène à un possible pluralisme. Les analyses des professeurs de Notre Dame et de Harvard convergent donc quant aux fondements et aux causes, quant aux tenants et aux aboutissants de la problématique qui est au cœur de l'œuvre que nous étudions. Il nous faudra certainement approfondir la confrontation entre les deux auteurs dans la suite de notre recherche.

8.5. Alasdair MacIntyre et la superassertabilité de Crispin Wright

La façon dont Alasdair MacIntyre considère la théorie de la superassertabilité de Crispin Wright confirme l'intérêt prioritaire de cette confrontation. Le texte où le philosophe thomiste expose pour elle-même sa conception de la vérité comme (un) bien, *Truth as a Good*, est pratiquement le seul endroit de son œuvre où le professeur de St

⁵⁹² *Ibidem*, p. 191.

Andrews intervient. Étonnamment, Hilary Putnam n'est pas cité dans ce texte de toute première importance. Mais la façon dont Alasdair MacIntyre s'y oppose à Crispin Wright s'inscrit directement dans la continuité de sa critique du réalisme interne de Hilary Putnam.

Le philosophe de Notre Dame s'inscrit en faux contre la théorie de la superassertabilité de Crispin Wright en la présentant comme le dernier et le plus développé des avatars de l'école philosophique qui tend à identifier vérité et justification ou possibilité d'assertion justifiée. Le professeur de St Andrews, à ses yeux, fait cette identification en comprenant la vérité en termes de superassertabilité. C'est là, pour Alasdair MacIntyre, mécomprendre la distinction qu'il y a entre vérité et justification rationnelle, ce dont préserve la conception réaliste de la vérité qu'il défend :

« Comprendre la vérité de cette manière enlève toute tentation d'assimiler la vérité à la justification rationnelle, à l'assertabilité justifiée. Crispin Wright a fourni la conception jusqu'ici la plus ambitieuse et la plus irréfutable de la vérité en terme de justification en considérant ce que cela signifierait d'assimiler la vérité avec une propriété à laquelle il a donné le nom de 'superassertabilité'. 'Une assertion est superassertable... si et seulement si elle est, ou peut être justifiée et qu'une justification de cette assertion survivrait à un examen arbitrairement minutieux de son pedigree (sic) et à une augmentation arbitrairement extensive de, ou à toutes autres formes d'amélioration de notre information' [*Truth and Objectivity*, p. 48]. Et il est évidemment vrai de la superassertabilité ainsi définie que si p est vrai, alors p est superassertable. Mais ce que ce type de théorie cache, c'est la différence qu'il y a entre deux ensembles distincts de questions auxquelles nous devons répondre. Les questions à propos de la vérité sont, comme je l'ai soutenu, des questions à propos de la relation entre les esprits et leurs jugements d'une part et les contenus de ces jugements d'autre part. Et en répondant aux questions concernant le fait que cette relation tienne ou non dans des cas particuliers, il n'est pas besoin de faire mention ou allusion à la superassertabilité ou en fait à toute autre conception de l'assertabilité justifiée. La question de la justification est tout à fait différente de la question de la vérité »⁵⁹³.

En toute rigueur, la critique qu'Alasdair MacIntyre fait à Crispin Wright dans ce passage concerne moins la philosophie du professeur de St Andrews que celle du professeur de Harvard. « Il est évidemment vrai de la superassertabilité ainsi définie que

⁵⁹³ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'* dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 197-215, p. 207.

si *p* est vrai, alors *p* est superassertable »⁵⁹⁴ n'est pas si évident que cela. Pour Crispin Wright, la superassertabilité en effet n'est vérité que dans les discours où la substance du vrai est d'être superassertable restant sauves les conditions formelles minimales au vrai. La vérité, au contraire, se distingue de la superassertabilité quand on l'étudie pour elle-même.

Les propos critiques du professeur de Notre Dame peuvent donc être considérés comme une pièce supplémentaire à apporter au dossier de ses prises de distance par rapport à la position philosophique internaliste qui réduit la vérité à une possibilité (idéalisée) d'assertion justifiée, position thématisée par Hilary Putnam durant la deuxième période de son itinéraire philosophique. La suite de son commentaire de la position qu'il attribue à Crispin Wright dans *Truth as a Good* confirme cette interprétation. Il insiste en effet de nouveau sur le concept de superassertabilité et cite un passage de *Truth and Objectivity* du professeur de St Andrews qui mentionne la nécessaire référence à un point de vue absolu, divin pour soutenir une conception externaliste de la vérité :

« Ainsi, Wright déclare que : 'la superassertabilité est ... une propriété *interne* des assertions d'un discours – une projection, simplement, des standards, quels qu'ils soient, qui informent en fait l'assertion à l'intérieur du discours. Elle ne fournit pas de norme externe – au sens où la vérité est de manière classique supposée le faire – à partir de laquelle les standards internes pourraient être eux-mêmes mesurés *sub specie Dei* et considérés comme adéquats ou inadéquats' [*Truth and Objectivity*, p. 61] »⁵⁹⁵.

Et Alasdair MacIntyre de noter plus loin dans sa lecture, quand il aborde pour elle-même la conception de la vérité de Thomas d'Aquin, que « la conception [de la vérité] de Thomas (...) réalise les pires craintes de Crispin Wright »⁵⁹⁶. Il pose ainsi un diagnostic semblable à celui posé par Hilary Putnam dans *Reason, Truth and History*. Les deux philosophes américains font le même discernement. Chacun explore une des deux voies qui, selon eux, se proposent à l'esprit humain quand il s'attache à comprendre sa propre activité cognitive.

9. Conclusion

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 211.

L'œuvre d'Alasdair MacIntyre est inspirée de part en part par un souci de répondre au défi contemporain de la diffraction du sens, qui plonge l'individu, la société et la philosophie elle-même dans un monde fait de différends irrésolubles. Après la faillite des Lumières et face à la pluralité des traditions, dont le philosophe anglo-saxon a pu prendre la mesure durant les années où il enseignait la sociologie et la philosophie des sciences sociales à l'Université de Essex, comment encore penser la vérité-correspondance ?

Par là, il rencontre les thèmes débattus dans le courant de la philosophie postmoderne et l'état de fait que les auteurs dits postmodernes consacrent. C'est face à eux que bien souvent il se positionne. Devant la situation dans laquelle se trouve l'homme postmoderne, il tient évidemment un discours tout autre que ces auteurs, discours que l'on qualifierait de postmoderne abusément même si les méthodes qu'il utilise pour répondre aux questions posées par la postmodernité s'apparentent à certaines caractéristiques de la pensée postmoderne.

La conception de la vérité qu'il entend défendre est éminemment réaliste. Elle est celle d'une vérité unique qui se définit comme correspondance entre l'esprit et un réel extérieur à l'esprit – où se trouvent les erreurs – un réel toujours manifeste. Cette conception ancienne de la vérité-correspondance est liée à une métaphysique sans laquelle elle est à ses yeux incompréhensible, métaphysique dans laquelle Dieu intervient comme cause première et finale des êtres, qui tendent vers leur bien.

Une telle conception est diamétralement opposée à celle que Hilary Putnam défend durant la deuxième période de son œuvre, quand il thématise ce qu'il appelle le réalisme interne. La façon dont il pense ce réalisme fait de lui un interlocuteur de choix pour Alasdair MacIntyre. Le professeur de Notre Dame s'est d'ailleurs régulièrement positionné par rapport à son homologue de Harvard, dans des textes majeurs de son histoire intellectuelle. Ces prises de position témoignent de l'importance de la confrontation entre les deux philosophes.

L'un et l'autre placent le lieu de détermination du débat exactement au même endroit. S'il y a une métaphysique dans laquelle le point de vue de Dieu intervient, il y a un externalisme et une vérité unique : c'est la position d'Alasdair MacIntyre. Dans le cas

contraire, il y a internalisme, recours à la catégorie d'idéalisation de la possibilité d'assertion justifiée, et possibilité de pluralisme, option la plus courante que défend Hilary Putnam.

Avant de confronter la position du professeur de Notre Dame au réalisme interne du professeur de Harvard, nous étudierons de près le thomisme macintyrien. Nous pourrions ainsi comprendre avec davantage de profondeur les raisons de sa pensée de maturité et de sa conception réaliste de la vérité.

Chapitre 2 : le thomisme d'Alasdair MacIntyre

A l'occasion de sa publication, Richard Rorty a fait l'éloge de *Three Rival Versions of Moral Enquiry* en ces termes : « ce livre approfondit et défend les affirmations de MacIntyre selon lesquelles l'authentique enquête rationnelle requiert

l'appartenance à un type particulier de communauté morale. Il offre le réexposé récent le plus persuasif de la position thomiste au sujet de la relation entre métaphysique et morale »⁵⁹⁷. C'est dire combien les Gifford Lectures d'Alasdair MacIntyre peuvent parler à l'esprit de la philosophie contemporaine. A bien des égards d'ailleurs, leur auteur apparaît comme le représentant le plus écouté ou du moins comme l'un des représentants les plus écoutés de l'école thomiste aujourd'hui.

De fait, son interprétation de l'œuvre de Thomas d'Aquin rencontre de nombreuses questions posées dans la réflexion philosophique actuelle. Pour réussir une telle rencontre, elle n'hésite pas à se faire parfois très originale, à tel point que certains s'interrogent sur son orthodoxie. John Haldane, par exemple, se demande dans quelle mesure « ceux qui sont sympathiques au thomisme devraient ne pas se sentir heureux de la version historiciste qu'en donne MacIntyre »⁵⁹⁸.

La question de l'orthodoxie du thomisme macintyrien ne retiendra pas directement notre attention. Une question de ce type, notons-le, est souvent difficile. Songeons notamment aux controverses qui ont entouré et entourent encore le thomisme transcendantal de Joseph Maréchal et consorts : on se demande si un papillon thomiste peut sortir d'une chrysalide kantienne, pour paraphraser les mots de Jacques Maritain⁵⁹⁹. Ceci dit, il est bon de prendre ici la mesure de la très grande diversité des interprétations de l'Aquinate dans l'histoire du thomisme et d'y positionner, autant que faire se peut, celle d'Alasdair MacIntyre.

1. Différents thomismes

Serge-Thomas Bonino, dans sa contribution introductive au collectif *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin* publié en 2003, classe les nombreux thomismes en trois catégories qui, selon lui, ont valeur d'archétypes.

⁵⁹⁷ RORTY Richard dans MacINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*, University of Notre Dame Press, 1990, X et 241 p., 4^{ème} de couverture.

⁵⁹⁸ HALDANE John, *MacIntyre's Thomist Revival: what next?* dans *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., p. 92.

⁵⁹⁹ Cfr MARITAIN Jacques cité dans BONINO Serge-Thomas, *Etre thomiste* dans *Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, collectif, Editions Parole et Silence, 2003, 282 p., pp. 15-26, p. 25.

Un premier type de thomisme est ce qu'il appelle le thomisme d'inspiration. Ce thomisme, aujourd'hui en désuétude, est animé par une volonté très apologétique de faire dans le présent ce que Thomas a fait à son époque, à savoir dire la foi chrétienne dans les termes de la philosophie contemporaine. Ce que Thomas a fait au XIII^{ème} siècle avec Aristote, il fallait le faire avec... – qui sait ? – Descartes au XVII^{ème} siècle... Hegel au XIX^{ème} siècle... Freud, Heidegger ou encore Derrida au XX^{ème} siècle. Ce thomisme n'a pas les faveurs de Bonino : il méconnaît le projet même de la théologie, qui n'est pas d'adapter la foi à un langage mais plutôt de l'exposer dans un langage universel qui transcende une époque, et il néglige de s'interroger sur ce qui fonde la possibilité même de l'esprit d'ouverture universelle au vrai caractéristique du thomisme, à savoir « la recherche, dans chaque domaine, des principes les plus universels, les plus englobants »⁶⁰⁰.

A l'opposé du thomisme d'inspiration, il y a le thomisme fondamentaliste. Ce thomisme souffre quant à lui d'une aversion pour tout ce qui est considération de l'incarnation historique de la pensée du docteur médiéval. Il cherche une pensée théologique et philosophique qui serait à jamais à l'abri des fluctuations de l'histoire humaine. Il oublie que « l'absolu de la vérité ne se donne que dans la contingence de l'histoire »⁶⁰¹.

Le troisième type de thomisme distingué par le frère dominicain, et qui a sa préférence, est ce qu'il appelle le thomisme vivant. Ce thomisme est attentif à deux exigences de rigueur quand on veut faire œuvre de fidélité vivante à l'enseignement de l'Aquinate. La première exigence est historico-critique. Il s'agit de prendre la mesure de l'impact qu'ont eu le milieu et l'époque qui ont vu naître l'œuvre de Thomas et de discerner au sein de cette œuvre les éléments essentiels des aspects plus accessoires, les évolutions internes qui y sont significatives. Bref, une herméneutique de l'œuvre du penseur du XIII^{ème}, toujours à peaufiner, doit être entreprise. Une fois ce travail réalisé, il devient possible – c'est la deuxième exigence de rigueur – de « vérifier la puissance intégratrice des principes constitutifs du thomisme. Soit en les appliquant à des questions contemporaines que saint Thomas ne pouvait pas soupçonner (...), soit en développant en fonction des exigences du mouvement culturel général des potentialités encore implicites

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁰¹ *Ibidem*.

dans le thomisme de saint Thomas, soit enfin en intégrant aux principes du thomisme certaines vérités captives, c'est-à-dire des idées justes, mais qui ont été découvertes et originellement (mal) développées dans des traditions étriquées ou même largement erronées »⁶⁰².

Ce travail d'actualisation peut être réalisé de deux manières, qui témoignent de deux tempéraments différents. Les uns, plus audacieux, tenteront d'harmoniser le thomisme avec des pensées qui lui sont parfois très éloignées. C'est là une entreprise risquée aux yeux de Bonino, qui juge que les impasses dans lesquelles sont tombés les concepteurs du thomisme transcendantal le montrent. D'autres, plus conservateurs, hésiteront à délester trop vite le thomisme, quitte à être taxés d'archaïsme. Ainsi, derrière la physique pourtant périmée d'Aristote, ils verront une philosophie de la nature encore très pertinente, et attentifs à la hiérarchie des savoirs, ils résisteront à juger les grands principes métaphysiques et théologiques de la pensée de l'Aquinate à l'aune des variations des paradigmes scientifiques.

L'œuvre d'Alasdair MacIntyre s'inscrit certainement dans la troisième catégorie de thomismes distingués par Bonino : celle des thomismes vivants. Le philosophe anglo-saxon ne fait ni œuvre de thomisme d'inspiration, ni œuvre de thomisme fondamentaliste, loin de là. Il fait montre d'un souci constant de prise en compte de l'histoire et du contexte historique dans lequel la pensée du docteur médiéval est née. Et il ne cesse de travailler à son actualisation. Il le fait plutôt en développant, en fonction des exigences du mouvement culturel général de l'âge où il écrit, marqué par la diffraction du sens et le pluralisme, des potentialités encore implicites, bien que massivement présentes, dans le thomisme de saint Thomas, et par là rencontre certaines questions contemporaines que le penseur médiéval ne pouvait pas soupçonner. Quant au tempérament dont il témoigne dans son travail critique d'actualisation, il est plutôt du second type distingué par Bonino. Certes, dans *After Virtue*, il rejette la métaphysique biologique d'Aristote et tâche de puiser chez le Stagirite un fondement nouveau pour la morale. Mais à cette époque, il n'est pas encore thomiste. Il le devient seulement après 1981, pour des raisons que nous allons étudier, et qui sont précisément métaphysiques pour une bonne part. Une fois thomiste, il ne verse plus dans ce genre d'actualisation que Bonino qualifie de risquée et témoigne plutôt d'un souci plus conservateur.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 24.

Alasdair MacIntyre est d'ailleurs assez critique par rapport aux entreprises de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle que Bonino classe parmi les œuvres de thomisme vivant d'auteurs aux tempéraments plutôt audacieux. Il s'en explique dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, dans un chapitre intitulé *Too many Thomisms?* :

« (Toutefois) les thomismes qu'ils [Maréchal, Rousselot, même Maritain] construisirent sont apparus comme étant des systèmes du même ordre que et faisant le même type d'affirmations épistémologiques inadéquatement appuyées que les idéalismes, matérialismes, empirismes et positivismes. Et si cela était le tout de l'histoire du thomisme, cela apparaîtrait au moins, et peut-être serait une histoire de défaite. Mais heureusement *Aeterni Patris* engendra également un ensemble tout à fait différent d'entreprises intellectuelles, celles qui, en rétablissant avec érudition, étape par étape, la compréhension historique de ce que Thomas a lui-même dit, écrit, et fait, retrouva pour nous une compréhension de ce qui est distinctif dans le mode d'enquête élaboré dans sa forme classique et la plus adéquate par Thomas. Les plus grands noms de cette lignée sont ceux de Grabmann, Mandonnet, Gilson, Van Steenberghen et Weisheipl, une liste dans laquelle ceux qui sont apparus plus tard ont parfois dû corriger en plus de compléter l'érudition de leurs prédécesseurs, mais dans laquelle un progrès réel apparaît, de sorte qu'alors que le thomisme systématique multiplia apparemment les désaccords, les érudits historiques du mouvement thomiste les défièrent, de même que les modes modernes caractéristiques d'enquête morale et théologique, au moyen de leur conception, qui se dégageait, de l'entreprise propre de Thomas »⁶⁰³.

Les raisons pour lesquelles Alasdair MacIntyre critique les entreprises de Maréchal, Rousselot et même de Maritain ne sont pas exactement identiques à celles invoquées par Bonino contre les tentatives d'actualisation que le dominicain juge par trop audacieuses. Mais elles s'en rapprochent beaucoup. Si le philosophe anglo-saxon prend ses distances par rapport à ces tentatives, c'est parce qu'il estime qu'elles se sont fourvoyées en tentant une impossible réconciliation entre des principes épistémologiques de type systématique et une rationalité de type plutôt historique telle que celle qui anime l'œuvre de l'Aquinat.

Cela montre à quel point le thomisme macintyrien est caractérisé par un accent radicalement historiciste. Ce thomisme se distingue d'autres thomismes que l'on peut qualifier avec le philosophe anglo-saxon de systématiques. Cette dichotomie est illustrée d'une manière singulière dans le thomisme contemporain par, d'une part, des auteurs

⁶⁰³ MACINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, op. cit., pp. 76-77.

comme Gilson, Weisheipl et Torrell et d'autre part le courant du thomisme transcendantal de Maréchal, Rahner et autre Lonergan⁶⁰⁴.

L'historicisme d'Alasdair MacIntyre est radical : nous l'avons déjà mesuré à plusieurs reprises. La confrontation entre sa pensée et celle de Bernard Lonergan est à cet égard très intéressante. Michael Maxwell, dans son article *A Dialectical Encounter between MacIntyre and Lonergan on the Thomistic Understanding of Rationality*, met en évidence la différence qui existe entre les pensées des deux thomistes. Tous deux sont conscients du fait que la rationalité est constituée par la tradition, mais alors que pour l'auteur américain la compréhension thomiste de la rationalité comme *tradition-constituted rationality* implique que les normes qui expriment cette compréhension soient elles-mêmes soumises à une possible réévaluation au fil de l'avancement de la tradition thomiste, l'auteur canadien considère ces normes, principes premiers de la raison, comme constitutives de la rationalité de toute tradition d'enquête rationnelle, trans-traditionnelles et normatives pour toute enquête rationnelle. « MacIntyre argumente que le thomisme, en tant que tradition d'enquête en cours, reste toujours ouvert à une révision dialectique de sa compréhension de la rationalité, soit via un développement dialectique interne à la tradition thomiste elle-même, soit via une rencontre dialectique avec une tradition rivale informée par une compréhension de la rationalité plus adéquate (WJ 172-76, 360, 364 ; TRV 124-5) »⁶⁰⁵. L'analyse de Maxwell laisse parfois à désirer, e. a. quand elle considère que pour MacIntyre « la cohérence des positions philosophiques tenues par une tradition ne peut être comprise qu'en fonction de la compréhension de la rationalité informant cette tradition (vérité comme assertabilité justifiée) »⁶⁰⁶. Mais elle est suggestive de la radicalité de la dimension historiciste du thomisme macintyrien.

⁶⁰⁴ Justice est donc rendue quand Romanus Cessario accorde à Alasdair MacIntyre une place de choix dans son histoire du thomisme, dont la traduction française est intitulée *Le thomisme et les thomistes* (traduit de l'anglais par Simone Wyn Griffith-Mester, Cerf, coll. « Histoire du Christianisme », 1999, 125 p.). La monographie de Cessario est manifestement inspirée par la pensée d'Alasdair MacIntyre : le philosophe anglo-saxon est cité à plusieurs reprises au début de l'œuvre, et l'expression « rationalité de la tradition » est utilisée plus d'une fois : à la fin de la section consacrée aux divisions habituelles de l'histoire du thomisme (p. 46) et, plus loin, à un moment où la continuité de la tradition thomiste est mise en évidence – rationalité qui, ajoute alors Cessario, « fut la marque distinctive de Thomas d'Aquin dans son propre engagement avec la philosophie et la théologie qui le précédèrent » (p. 82). L'inspiration macintyrienne de Romanus Cessario se révèle encore dans le titre de sa nouvelle monographie, *A Short History of Thomism*, Catholic University of America Press, 2005, XI et 106 p.

⁶⁰⁵ MAXWELL Michael P., *A Dialectical Encounter between MacIntyre and Lonergan on the Thomistic Understanding of Rationality*, International Philosophical Quarterly 33 (1993), pp. 385-399, p. 390.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 388.

Bonino, dans sa contribution introductive à l'ouvrage collectif sur l'actualité de Thomas d'Aquin, se montre très proche d'un tel thomisme. Il n'y cite pas Alasdair MacIntyre, mais il aurait franchement pu le faire. Son texte s'ouvre par une critique de Descartes et de sa tournure d'esprit, aveugle à l'enracinement historique de toute enquête rationnelle humaine, de manière à mettre en évidence cet enracinement historique et l'importance de la tradition dans toute recherche intellectuelle que nous pouvons mener. « Le *modus intelligendi* humain, note Bonino, manifeste ainsi le paradoxe de l'homme dans l'univers créé : il se tient à l'horizon du monde spirituel et du monde corporel. Il est un esprit incarné : enraciné dans le particulier et ouvert sur l'universel. La structure traditionnaliste de la pensée humaine exprime cette double appartenance »⁶⁰⁷. Plus loin, le dominicain prend des accents qui font écho de manière plus claire encore à la *tradition rationality* macintyrienne : « on ne peut exclure un changement de tradition, non par manière de rejet pur et simple, mais par manière de purification et d'accomplissement : ce qu'il y a de vrai dans la tradition initiale s'avère assumé et mieux fondé dans une autre tradition doctrinale. La tradition la plus vraie est donc la plus universelle, celle qui est capable de rendre raison de la part de vérité contenue dans les autres traditions, et de l'intégrer dans ses propres principes »⁶⁰⁸.

Le thomisme d'Alasdair MacIntyre est donc un thomisme vivant qui consonne avec d'autres thomismes majeurs de son époque. Il est caractérisé par une attention toute particulière à l'histoire qui va de pair avec une ouverture à la falsification animée par le souci d'une connaissance toujours plus grande de la vérité. Plutôt prudent en ce qui concerne les tentatives d'harmonisation avec d'autres paradigmes de pensée, il s'efforce de montrer la spécificité du mode de rationalité thomasien, qu'il thématise sous l'expression *tradition rationality*, et de défendre la pertinence de cette rationalité contre ses rivales. L'actualisation qu'il propose de la pensée du docteur médiéval est assurée du fait que la culture contemporaine est précisément marquée, à ses yeux, par un échec malheureux des rationalités qui font fi de la *tradition rationality*, dont Thomas reste le plus grand héraut.

2. Les raisons du thomisme macintyrien

⁶⁰⁷ BONINO Serge-Thomas, *Etre thomiste*, op. cit., p. 19.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

Etonnamment, les publications qui s'intéressent au thomisme macintyrien ne sont pas légion. Nous avons consacré notre travail de DEA⁶⁰⁹ en philosophie à l'étude des raisons pour lesquelles le philosophe anglo-saxon en est venu à faire allégeance à Thomas d'Aquin et à se revendiquer de l'école thomiste entre *After Virtue* (1981) et *Whose Justice? Which Rationality?* (1987/8). Nous reprenons ici certains résultats de ce travail de recherche antérieur : ils trouvent fort heureusement leur place à ce stade de notre investigation. C'est là également, notons-le, une façon de mettre en œuvre la dynamique même de la pensée macintyrienne, qui progresse par relectures successives des acquis d'une tradition d'investigation rationnelle et intégration narrative.

2.1. Témoins d'une évolution et datation du passage à Thomas d'Aquin

Les recherches que nous avons menées pour notre travail de DEA nous ont permis de discerner, dans les travaux d'Alasdair MacIntyre, les divers moments où, entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?*, un mouvement d'Aristote vers Thomas d'Aquin se laisse percevoir. Sur cette base, il est possible de dater avec une certaine précision la période où s'est faite l'allégeance au docteur médiéval.

2.1.1. *Avant fin 1984 : un néo-aristotélisme critique de Thomas*

Même si certaines thèses fondamentales d'Aristote sont critiquées dans l'œuvre maîtresse de 1981 – notamment sa biologie métaphysique, l'absence dans sa pensée de tout sens de ce qui est spécifiquement historique au sens où MacIntyre l'entend, qui l'empêche de reconnaître l'importance de la tradition, son manque de sensibilité à la dimension proprement tragique de l'agir humain, présente chez Sophocle - le propos de *After Virtue* est de refonder la morale sur des bases aristotéliennes. Le Stagirite y est donc omniprésent. Il est l'auteur le plus cité de l'étude : l'index⁶¹⁰ dénombre 75 pages où il est explicitement fait référence à lui. Dans un texte de 245 pages, cela fait un peu

⁶⁰⁹ ROUARD Christophe, *Pourquoi Alasdair MacIntyre est-il passé d'Aristote à Thomas d'Aquin ? De 'After Virtue' à 'Whose Justice? Which Rationality?'*, travail de DEA, UCL, ISP, 2005, 41 et VIII p.

⁶¹⁰ L'index de l'édition de 1981 (Duckworth, London, IX et 252 p.) comporte un nombre significatif d'erreurs. Il faut corriger et lire : « Aristotle, 10, 15, 22, 50-52, 56, 78-79, 109-13, 127, 133, 137-54, 156-9, 162-75, 183-9, 199, 211-13, 215-17, 219, 221, 223, 227, 234, 238-41 », plutôt que « Aristotle, 10, 15, 22, 56, 78, 109-113, 133, 137-154, 156-9, 162-75, 183-9, 199, 211-13, 215-17, 219, 221, 223, 227, 238-41 ».

moins d'une page sur trois ! Aristote intervient dans des développements de types divers : historiques, analytiques, épistémologiques, politiques et éthiques. Son rôle dans l'élaboration de la thèse de l'œuvre est décisif du début à la fin.

Thomas d'Aquin, quant à lui, apparaît dans 13 pages⁶¹¹ de *After Virtue*. Alasdair MacIntyre n'a pas recours à lui pour fonder sa pensée. Au contraire, quand il envisage la tradition aristotélicienne médiévale, il juge celle-ci très hétérogène et y voit une multiplicité d'interprétations de la pensée du philosophe antique qui ne se soumettent jamais totalement à elle mais qui, généralement, la font progresser, au sens fort du terme, vers une conception qui fait davantage de place à la perspective historique. Dans cette tradition, il considère l'Aquinate comme un « aristotélicien au sens strict » et une « figure hautement déviante », qui joue « un rôle curieusement marginal » dans l'histoire qu'il écrit et dont, « sur les points essentiels », le « mode de traitement des vertus est sujet à caution »⁶¹², même s'il reste « le plus grand des théoriciens du Moyen Age »⁶¹³. Il lui reproche essentiellement sa thèse de l'unité des vertus.

En 1982, Alasdair MacIntyre donne le cycle des *Carlyle Lectures* à l'Université d'Oxford. Ces leçons ont été très importantes dans le développement de sa pensée à cette époque, et elles devaient sortir sous presse dans un avenir proche. Il l'écrit en 1983 :

« Jusqu'où et de quelles manières peut-il être possible de réparer les structures argumentatives qui sous-tendaient notre tradition morale dans le passé ? Et jusqu'à quel point leur perte est-elle irrémédiable ? (C'est le programme que j'ai commencé, seulement commencé toutefois, dans *After Virtue* et dans mes *Carlyle Lectures*, qui vont bientôt être publiées sous le titre *The Transformations of Justice*) »⁶¹⁴.

⁶¹¹ L'index de l'édition de 1981 comporte des erreurs. Il faut corriger et lire : « Aquinas, 10, 51, 92, 133, 154, 159, 165-8, 173, 186-7 », plutôt que « Aquinas, 10, 51, 92, 133, 165-8, 173, 186-7 ».

⁶¹² MacINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981, IX et 252 p. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée d'une postface en 1984, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), XI et 286 p. Traduction française par Laurent Bury intitulée *Après la Vertu. Etude de théorie morale*, Puf, coll. « Léviathan », 1997, 282 p., p. 173.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 175.

⁶¹⁴ MacINTYRE Alasdair, *Moral Philosophy: what next?* dans *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, MacIntyre Alasdair et Hauerwas Stanley (éds), University of Notre Dame Press, coll. « A Series Book of Ethics » vol. 3, 1983, 286 p., pp. 1-15, p. 11.

L'importance des leçons données à Oxford en 1982 est certaine dans la préparation de *Whose Justice? Which Rationality?*, ouvrage où Alasdair MacIntyre se montre clairement thomiste. Il écrit dans la préface de cet ouvrage :

« En 1982, je donnai à l'Université d'Oxford un cycle de conférences (Carlyle Lectures) sur le thème 'Quelques transformations de la Justice'. En préparant le matériel de ces conférences en vue de la publication, je pris conscience du lien étroit et caractéristique qui existait entre des conceptions de la justice différentes et incompatibles, et des conceptions de la rationalité pratique différentes et incompatibles. En conséquence, le travail de discussion des conceptions de la justice d'Aristote, de Grégoire VII et de Hume se révéla indissociable d'une autre tâche, celle qui consiste à expliquer les croyances ayant trait à la rationalité pratique qui sont présupposées ou exprimées par ces conceptions de la justice. Ce qui à l'origine m'était apparu comme deux tâches distinctes devint une tâche unique »⁶¹⁵.

Mais en 1982, l'allégeance à Thomas d'Aquin est encore lointaine. A telle enseigne que les Carlyle Lectures, qui n'ont jamais été publiées, n'aideraient pas à comprendre pourquoi le philosophe néo-aristotélicien est devenu thomiste. Notre correspondance personnelle avec lui nous a éclairé à ce sujet⁶¹⁶ :

Cher Père Rouard,

Merci pour votre e-mail. Les Carlyle Lectures n'ont jamais été publiées, mais tant de matériel de ces lectures est apparu dans nombre de mes livres et articles ultérieurs qu'il n'y aurait pas lieu de les publier. Et elles ne vous aideraient pas à répondre aux questions touchant les raisons pour lesquelles je suis devenu thomiste. Je donne un exposé là-dessus dans un article sur lequel je travaille maintenant. Quand j'en aurai une version adéquate, je vous l'enverrai.

Avec tous mes bons souhaits,

Alasdair MacIntyre

L'index de la seconde édition de *After Virtue* (1984), corrigé depuis la première édition⁶¹⁷, ne référence aucune nouvelle mention d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Son

⁶¹⁵ MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, IX et 410 p. Traduction française de Michèle Vignaux d'Hollande intitulée *Quelle justice ? Quelle Rationalité ?*, Puf, coll. « Léviathan », 1993, IX et 440 p., p. V.

⁶¹⁶ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 23 mars 2005. Reproduit en annexe, p. I.

⁶¹⁷ L'index de l'édition de 1984 ne comporte plus d'erreurs en ce qui concerne Thomas d'Aquin. Pour Aristote, il compte une seule erreur, nouvelle depuis l'édition de 1981. Il faut corriger et lire : « Aristote, (...) pp. 115-120, (...) » plutôt que « Aristote, (...) pp. 105-120, (...) ».

chapitre additionnel, *Postface à la seconde édition*, témoigne d'une profonde continuité entre 1981 et 1984. Dans le troisième paragraphe de ce chapitre, le philosophe anglo-saxon parle de la problématique du rapport entre Aristote et Thomas d'Aquin. Il répond à la critique que Jeffrey Stout lui adresse dans son article *Virtue among the Ruins*⁶¹⁸ paru en 1984 dans le *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. Dans cet article, note Alasdair MacIntyre, Jeffrey Stout identifie « certains effets malheureux de l'absence » dans *After Virtue* d'un « traitement adéquat du rapport de la tradition aristotélicienne des vertus à la religion biblique et à sa théologie »⁶¹⁹. Dans sa réponse, le philosophe reconnaît un manquement à cet égard :

« En éludant les problèmes soulevés par la combinaison, chez saint Thomas d'Aquin, de l'allégeance théologique à la Torah et de l'allégeance philosophique à Aristote, j'ai obscurci ou déformé ce qui aurait dû être au centre de la dernière partie de mon récit : la nature complexe et changeante des réactions protestantes et jansénistes à la tradition aristotélicienne et, plus tard, la tentative kantienne d'établir sur une base rationnelle laïque une morale de la loi qui présuppose l'existence de Dieu mais entraîne le rejet de l'aristotélisme, identifié comme source première d'erreur morale »⁶²⁰.

Mais il témoigne toujours d'une distance certaine par rapport à la pensée de l'Aquinate, dont il mesure l'écart d'avec celle du Stagirite en matière morale. La référence qu'il fait à l'étude sur l'aristotélisme et le thomisme de Harry Jaffa, où il a trouvé une critique convaincante de la position de l'Aquinate, en est un signe clair :

« Toute réconciliation de la théologie biblique avec l'aristotélisme doit défendre la thèse que seule une vie constituée essentiellement par l'obéissance à la loi peut manifester pleinement ces vertus sans lesquelles les êtres humains ne peuvent atteindre leur *telos*. Tout rejet justifié de cette réconciliation devrait donner des raisons de nier cette thèse. L'énoncé et la défense classiques de cette thèse viennent évidemment de saint Thomas. L'attaque la plus convaincante à son encontre vient d'un ouvrage moderne mineur mais classique injustement négligé, *Thomism and Aristotelianism* (Chicago, 1952) d'Harry Jaffa, commentaire du commentaire de saint Thomas sur l'*Ethique à Nicomaque* »⁶²¹.

⁶¹⁸ STOUT Jeffrey, *Virtue among the Ruins. An essay on MacIntyre*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), pp. 256-272.

⁶¹⁹ MACINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit., p. 269.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 270.

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 269-70.

Dans son étude sur l'aristotélisme et le Thomisme, Harry Jaffa défend la thèse selon laquelle l'Aquinat, voulant harmoniser la pensée d'Aristote avec celle de la Bible, impute au Stagirite des thèses qui lui sont étrangères, telles la « croyance en la divine providence particulière, [la] croyance que le bonheur parfait est impossible dans cette vie, [la] croyance en la nécessité de l'immortalité personnelle pour compléter le bonheur visé de manière évidente dans la nature, [la] croyance en l'immortalité personnelle, [la] croyance en la création spéciale d'âmes individuelles, et [la] croyance en l'habitus 'naturel' divinement implanté des principes moraux »⁶²².

Cette étude de Harry Jaffa a manifestement joué un rôle majeur dans l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre à cette époque. Le philosophe la cite également dans le compte-rendu qu'il fait, en avril 1984, d'un ouvrage de Ralph McInerny sur l'éthique thomiste, *Ethica Thomistica*. Dans ce compte-rendu, il adresse une critique au silence de McInerny à propos des « objections cruciales »⁶²³ que, selon lui, on peut faire à la philosophie morale de Thomas. Les questions du lecteur à ce sujet qui restent non résolues à l'issue de l'étude sont selon lui de trois types.

Les premières concernent la thèse aristotélicienne selon laquelle « le bien pour l'homme consiste en une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, dans le cas d'une pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles »⁶²⁴. Ralph McInerny ne considère jamais la possibilité que les vertus ne forment pas un ensemble conséquent, à classer selon ce qui est plus ou moins bon, mais qu'il y ait plusieurs ensembles incompatibles de vertus dépendants de conceptions rivales et incompatibles de la perfection humaine. Thomas d'Aquin, notons-le, apparaît à cette occasion comme une référence importante dans le débat :

« La table du Sermon sur la Montagne est-elle compatible avec le catalogue d'Aristote ? L'homme magnanime pourrait-il reconnaître l'humilité chrétienne comme une vertu ? Pour répondre à cette question, McInerny aurait dû introduire une partie de la présentation des vertus

⁶²² JAFFA Harry V., *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Greenwood Press, 1979, 1^{ère} éd. en 1952, 230 p., p. 105

⁶²³ MACINTYRE Alasdair, *Review of 'Ethica Thomistica': the Moral Philosophy of Thomas Aquinas' by Ralph McInerny* (Catholic University of America Press, 1982, 139 p.), *Teaching Philosophy* 7 (1984), pp. 168-170, p. 169.

⁶²⁴ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* : 1098a16-18, cité dans *ibidem*.

particulières que l'Aquinate donne dans la II^e de la *Somme* et donc dépasser la tâche qui lui était assignée. Mais il est permis au lecteur de conjecturer ce qu'aurait pu être sa réponse »⁶²⁵.

L'importance de l'Aquinate dans le débat soulevé par Jeffrey Stout est de nouveau mise en exergue quand Alasdair MacIntyre aborde les deuxièmes questions que se pose, pour lui, le lecteur de l'ouvrage de McInerny, qui concernent la relation d'Aristote à Thomas d'une manière plus générale. Thomas est considéré comme le meilleur commentateur de l'*Ethique à Nicomaque* de tous les temps, ce qui n'est pas peu dire. Mais la distance entre lui et le Stagirite demeure un problème de fond, et à cet égard, l'ouvrage de Harry Jaffa est de nouveau cité comme un ouvrage très éclairant :

« Thomas d'Aquin était le meilleur commentateur que l'*Ethique à Nicomaque* ait jamais eu, mais il reste encore des questions difficiles à soulever. Un livre qui soulève certaines d'entre elles aussi bien qu'il est possible de le faire – y compris la question de la magnanimité et de l'humilité – est un classique mineur négligé, l'ouvrage de Harry V. Jaffa *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nichomachean Ethics* (University of Chicago Press, 1952 ; reproduit chez Westport, Connecticut : Greenwood Press, 1979). Là où McInerny, tout comme Thomas d'Aquin lui-même, maximise l'accord entre Aristote et Thomas, Jaffa présente le dossier de manière à voir leurs deux morales comme étant en conflit tranché »⁶²⁶.

Le troisième type de questions, assez énigmatiques, concerne la doctrine thomiste de la loi naturelle. L'interprétation qu'en donne McInerny est radicalement en désaccord avec celle d'Eric D'Arcy. Dès lors, prétend Alasdair MacIntyre, il semble plausible de conclure que la compréhension de ce que le précepte implique ne peut pas être immédiate, mais doit être la conclusion d'une enquête interprétative. « Mais cela est inconséquent avec la thèse fondamentale de Thomas »⁶²⁷.

Jusque début 1984 donc, Alasdair MacIntyre ne trouve chez Thomas d'Aquin qu'un penseur atypique dans la tradition de l'aristotélisme médiéval, qu'il place en marge de la narration de sa première œuvre maîtresse, *After Virtue*. Certains signes de considération apparaissent progressivement, suite à la critique de Jeffrey Stout, et à l'occasion du compte-rendu d'*Ethica Thomistica* de Ralph McInerny qu'il est amené à écrire. Mais la distance qu'il perçoit entre la morale aristotélicienne et son interprétation

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 170.

⁶²⁷ *Ibidem*.

par Thomas, distance qu'il trouve analysée avec intelligence par Harry Jaffa, demeure un obstacle de taille à son changement d'allégeance, qu'il n'envisage d'ailleurs pas dans ses écrits. A partir de fin 1984, sa position à l'égard de l'Aquinate change sensiblement, et évolue progressivement vers une très grande sympathie. Différents textes en témoignent.

2.1.2. De fin 1984 à avril 1987 : l'époque du passage

Dans l'article intitulé *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?* qu'il publie dans le numéro d'octobre 1984 de la revue *The Monist*, Alasdair MacIntyre cite Thomas sans le critiquer et même comme un auteur de référence parmi d'autres. Cet article n'est pas consacré à la morale fondamentale comme telle, mais plutôt à son application. Il aborde toutefois des questions de morale fondamentale. A un moment important de son développement, le philosophe anglo-saxon choisit de citer Thomas, et uniquement lui dans ce passage, pour illustrer son propos qui est alors fondationnel. Et il cite le principe même de la rationalité pratique de l'Aquinate, la phrase qui est peut-être la plus importante de toute la Ia IIae :

« Ainsi, il est vrai que toutes les règles doivent être comprises comme des exemplifications de *Bonum est faciendum, et prosequendum et malum vitandum* (Ia IIae, 94, art. 2) »⁶²⁸.

A ce choix de citation fort bienveillant s'ajoute, à la fin de l'article, la mention, sans critique, du nom de Thomas dans une courte série de grands auteurs présentés comme étant des prédécesseurs du débat éthique contemporain :

« Quand par exemple des médecins ou des infirmières discutent du fait de dire la vérité, de l'honnêteté, de la confiance et de sujets connexes, ils ne font presque jamais que de rouvrir la discussion générale concernant le fait de dire la vérité dans laquelle Aristote, Maïmonide, Thomas d'Aquin, Kant et Mill sont parmi leurs prédécesseurs »⁶²⁹.

Le compte-rendu de l'ouvrage de Michael Slote *Goods and Virtues* qu'Alasdair MacIntyre écrit pour le numéro d'avril 1985 de la revue *Faith and Philosophy* témoigne d'une grande considération pour l'Aquinate. Tout à la fin de son texte, après avoir

⁶²⁸ MacINTYRE Alasdair, *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?*, *The Monist* 67 (1984), pp. 498-513, p. 506.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 512.

présenté de manière critique le livre de Michael Slote, le philosophe anglo-saxon fait la réflexion suivante :

« Je suggérais au début que le caractère non concluant de ce livre est lié à son mérite particulier qui est d'être un stimulant pour une investigation ultérieure. J'ajoute maintenant à cela que tout qui doit bénéficier de ce stimulant devra reconsidérer les arguments de Slote exactement depuis le type de point de vue auquel lui-même renonce, au moins dans ce livre : le type de point de vue fourni par quelques théories morales de grande échelle, telles que celle d'Aristote, ou de Thomas d'Aquin, ou de Hume »⁶³⁰.

A Aristote et Hume, très présents dans *After Virtue*, s'ajoute Thomas, après Aristote. Notons que le plan Aristote-Thomas *versus* Hume structure *Whose Justice? Which Rationality?*, dont la préface, rappelons-le, est datée seulement d'avril 1987.

Le troisième texte antérieur à *Whose Justice? Which Rationality?* qui témoigne d'une évolution d'Alasdair MacIntyre vers une pensée plus thomiste est un article intitulé *Which God Ought we to Obey and why?* publié dans le numéro d'octobre 1986 de la même revue : *Faith and Philosophy*. Une place de choix y est accordée à l'Aquinate, qui est cité non seulement comme un auteur de référence, mais aussi comme un penseur qui apporte des éléments déterminants et discriminatifs pour la réflexion. Alasdair MacIntyre trouve chez lui des réponses à des questions de fond qu'il ne trouve pas chez Aristote, et pour des raisons qui révèlent quelque chose de l'évolution de sa pensée. C'est donc un texte très important pour notre recherche : il nous informe non seulement sur la sympathie croissante du philosophe anglo-saxon à l'égard de Thomas, mais également sur certaines des raisons qui expliquent cette sympathie.

Le philosophe distingue trois images que l'être humain peut avoir de Dieu. La première est celle de « Nobodaddy », selon l'expression de William Blake, un dieu qui revêt un visage fréquemment rencontré dans la psychopathologie de la vie religieuse : celui d'un dieu qui fonctionne comme un superego déifié et qui est tel que quoiqu'il commande, fût-ce des actions injustes, ses commandements ont toujours une autorité absolue. Ce dieu diffère sensiblement du dieu judéo-chrétien, et notamment du dieu du *Livre de Job*, qui est effectivement juste et ne pourrait pas ne pas l'être. Une démarche

⁶³⁰ MACINTYRE Alasdair, *Review of 'Goods and Virtues' by Michael Slote*, *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 204-7, pp. 206-7.

telle que celle de Guillaume d'Occam s'apparente à une théologie de Nobodaddy. S'il devait répondre à Guillaume d'Occam, note Alasdair MacIntyre, il opterait pour une position dérivée de celle de Thomas d'Aquin, qui « affirme que Dieu veut nécessairement sa propre bonté, mais qu'en faisant cela, Il est simplement lui-même et que par conséquent Sa volonté n'est pas contrainte, comme c'est également le cas en voulant tous les biens qui découlent de Sa bonté. La justice de Dieu est un aspect de cette bonté (...) »⁶³¹. La troisième image de dieu est celle de Jupiter. Obéir à Jupiter, d'après l'*Enéide* de Virgile, peut être le fait de quelqu'un qui est divisé en lui-même, ayant de bonnes raisons d'obéir et d'autres raisons, bonnes elles aussi, de ne pas obéir. Le dieu de la Bible, au contraire, l'épisode du sacrifice d'Isaac le montre, demande un cœur, un esprit et une volonté unifiés.

Sur base de cette distinction, Alasdair MacIntyre disserte à propos des différentes conceptions de la justice et de l'obéissance due à Dieu. Il en arrive à brosser l'histoire des trois concepts liés entre eux que sont ceux de justice, de bonté et de divinité en sélectionnant trois types idéaux d'épisodes de cette histoire, « car, selon lui, l'histoire de ces trois concepts sur une longue période est une seule histoire complexe »⁶³². Le premier type est celui de la justice conçue en parallèle avec ce qu'est le bien et le mieux. Dieu est alors envisagé comme le moteur immobile. On rejette déjà à ce stade Jupiter comme injuste. Le second moment est celui où Dieu est perçu comme entrant en relation avec l'humanité, en la créant et en scellant un contrat avec elle. Dans un troisième temps, Dieu est compris non plus comme partenaire d'un contrat, mais plutôt comme créateur et donateur de la loi, et juge. S'en suit une réévaluation du concept de justice, qui n'est plus compris sous le mode des rapports interhumains, mais comme un concept « orienté analogiquement et historiquement, qui dans certaines utilisations n'est pas différent des cas où il est appliqué aux rapports interhumains, et dans d'autres très différent en fait, bien que pas différent toutefois au point que l'unité centrale du concept ne soit pas préservée »⁶³³.

La problématique du rapport entre Aristote et Thomas d'Aquin apparaît dans la dernière partie de l'article à un moment clé du développement, quand le philosophe

⁶³¹ MacINTYRE Alasdair, *Which God Ought we to Obey and why?*, Faith and Philosophy 3 (1986), pp. 359-371, p. 361.

⁶³² *Ibidem*, p. 367.

⁶³³ *Ibidem*, p. 369.

reprend son histoire des concepts de justice, bonté et divinité. Et Thomas y est compris – pour la première fois dans l’œuvre macintyrienne – comme supérieur à Aristote. Nous citons ce texte longuement vu son importance ici :

« C’est du *Livre de Job* que nous devons apprendre, comme je le disais plus tôt, que notre créateur ne nous doit rien et que nous lui devons tout (Job est un kédémite et n’est pas dans une relation d’alliance avec Dieu). Et à propos de Dieu comme créateur, nous ne pouvons apprendre que ce qui est révélé dans les Ecritures. Mais ce n’est pas seulement des Ecritures mais également à partir de notre propre réflexion rationnelle sur notre propre nature que nous sommes capables d’apprendre à reconnaître que les standards de justice que nous avons utilisés en jugeant Dieu aussi bien qu’en nous jugeant l’un l’autre ont eux-mêmes la force et l’autorité de la loi, et que le donateur de la loi, qui fait de la loi ce qu’elle est en la promulguant, est Dieu. Nous apprenons cela en suivant deux lignes d’arguments. L’une d’elles commence en soumettant les standards de justice, qui étaient à l’origine reconnus comme constituant la vie de communautés politiques particulières, à l’enquête, de manière à discerner comment ils peuvent être reformulés si ils deviennent les standards nécessaires à la constitution de toute forme d’association humaine dans et à travers laquelle le bien et le meilleur doit être poursuivi. La seconde commence en critiquant la conception du bien et du meilleur qui était à l’origine reconnu, et en passant d’une conception de la vie humaine bonne et optimale comprise comme consistant en la vie des vertus politiques, complétée à son degré ultime par la contemplation de Moteur Immobile, à une conception de cette vie humaine comprise comme consistant en l’amitié rationnelle, et donc ultimement en l’amitié avec Dieu. Cela signifie que nous passons d’Aristote à Thomas d’Aquin. Et en faisant cela, nous ne rejetons pas seulement certains aspects de nos conceptions antérieures, y compris de nos conceptions de la justice, comme inadéquats, nous en rejetons certains aspects comme faux. Mais nous apprenons également qu’une partie de ce que nous prenions pour vrai est effectivement vraie et que la justice dans les termes de laquelle nous jugions les demandes de Dieu de manière à les distinguer de celles de Jupiter ou de Noboddady est une justice qui est commandée par Dieu Lui-même »⁶³⁴.

Les trois textes dont nous venons de parler témoignent d’une sympathie croissante pour Thomas, notamment pour des raisons de philosophie de la religion et de philosophie morale. Nous avons soumis ces résultats à Alasdair MacIntyre dans un courrier électronique⁶³⁵, où nous lui rappelions également le document qu’il avait promis nous envoyer dans son précédent courrier. Nous avons reçu une réponse dans laquelle le philosophe anglo-saxon considère notre compilation au sujet du développement de sa pensée comme semblant être d’une évidence incontestable. Il écrit aussi que ses

⁶³⁴ *Ibidem*, pp. 368-9.

⁶³⁵ Courrier envoyé le 06 novembre 2005. Reproduit en annexe, pp. VI-VIII.

commentaires ne pourraient rien y ajouter ni y soustraire. Ce qui compte, ajoute-t-il, c'est que les textes ont leur autorité propre, de laquelle même la sienne n'est pas supérieure, et il n'a donc pas de commentaire supplémentaire à faire. Le document promis lors du précédent courrier reçu ne nous a malheureusement pas été donné⁶³⁶ :

Cher Père Rouard,

Merci pour votre lettre. Les éléments que vous avez rassemblés au sujet du développement de ma pensée semblent incontestables, mais je ne pense pas que mes propres commentaires y ajouteraient ou pourraient y ajouter ou en soustraire quelque chose. Ce qui importe, c'est ce que les textes disent et à ce sujet je ne suis pas d'une plus grande autorité que n'importe qui d'autre. Je n'ai donc pas de commentaire à faire.

L'article que je vous mentionnais antérieurement, je l'ai donné sous forme de conférence à Chicago fin avril, mais j'ai décidé de ne pas le publier et de ne pas le faire circuler, au moins pour le moment. Je suis désolé d'être si négatif.

Avec tous mes bons souhaits,

Alasdair MacIntyre

Sur base de ces données, il est possible de se rapprocher du moment où Alasdair MacIntyre a fait le passage d'Aristote à Thomas d'Aquin. Ce passage est le fruit d'une évolution qui a duré des années, et où certains rapprochements se font progressivement sentir. Mais autour de fin 1984, un changement de ton se laisse clairement percevoir. En 1985, le rapprochement grandit. Et en 1986, l'allégeance à l'Aquinate semble faite. Elle l'est en tout cas clairement dans *Whose Justice? Which Rationality?*, qui sort en 1988 mais dont la préface, écrite en général après le corps du texte, est datée d'avril 1987. Le philosophe anglo-saxon semble donc avoir fait allégeance à Thomas d'Aquin vers 1985/6.

2.2. Les raisons du changement

2.2.1. *Quelle rationalité ?*

2.2.1.1. La question des fondements au cœur de la pensée macintyrienne

⁶³⁶ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 30 juin 2005. Reproduit en annexe, p. III.

Antonio Allegra, dans son article *Nietzsche, Kuhn e San Tommaso: le Incertezze di Alasdair MacIntyre*, étudie longuement la problématique de l'identité dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre, spécialement dans *After Virtue* et *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Ayant présenté la pensée du philosophe anglo-saxon à partir du concept de narrativité, qu'il comprend comme étant le nœud de sa rationalité et de sa conception de l'identité, il discute de sa pertinence et conclut que l'entreprise est vouée à l'échec. La narrativité assure l'identité grâce à la cohérence de l'histoire racontée. Mais comment définir une unité narrative ? « Qu'est-ce qui est cohérent et intelligible ? Ou mieux encore, comment dire que quelque chose n'est pas cohérent et intelligible, et ne le deviendra pas ? »⁶³⁷. Et le commentateur italien de terminer en estimant que la philosophie macintyrienne doit être fondée sur une ontologie plus radicale :

« Il s'agit [ici] de la distinction entre, disons, un 'se faire' et un 's'éclaircir' : dans ce dernier cas, la possibilité de la narration présuppose l'identité, et non la possibilité de l'identité la narration. Ainsi sera soulignée de manière adéquate la prégnance effective et la signification du phénomène de la narration, qui contient en son sein un lien avec l'émergence ontologique de laquelle il provient, comme phénomène humain premier, comme attestation d'un fond qui connaît en lui une des formes essentielles de cristallisation qui lui sont propres. Mais ce n'est pas improprement qu'est assignée à la narrativité une faculté de soutenir l'identité du je abandonnée par tous les divers supports traditionnels. Un autre support devra être appelé à la barre à cette fin. Il est nécessaire de s'en remettre à une ontologie plus radicale, à laquelle toutefois la narration, croyons-nous, n'est pas étrangère comme phénomène humain, mais au contraire peut reconduire »⁶³⁸.

Antonio Allegra n'est pas le seul à faire cette critique. John Haldane notamment, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *After MacIntyre*, regrette lui aussi un manque de fondements suffisants dans le thomisme « version historiciste » d'Alasdair MacIntyre, et propose la lecture suivante de l'évolution de son œuvre :

« Par voie de conséquence, j'argumenterai que ce qui était jusqu'ici une trilogie doit devenir, au moins, une tétralogie. MacIntyre a terminé *After Virtue* en reconnaissant la nécessité de fournir un examen de la raison pratique. Cela a conduit à *Whose Justice? Which Rationality?*, qui se terminait lui-même avec la pensée que des traditions rivales doivent faire la preuve de leurs ressources exploratoires. Suivit alors *Three Rival Versions*, qui se termine lui-même avec la recommandation de concevoir des institutions dans lesquelles des critiques nietzschéennes et

⁶³⁷ ALLEGRA Antonio, *Nietzsche, Kuhn e San Tommaso : le Incertezze di Alasdair MacIntyre*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 89 (1997), pp. 48-81, p. 76.

⁶³⁸ *Ibidem*, pp. 80-81.

néothomistes du modernisme pourraient être entendues. Ma suggestion cependant est que ce qui est demandé ensuite est un exposé plus clair que celui qui a été donné jusqu'ici de ce à quoi les idées caractéristiques de la tradition thomiste peuvent contribuer. Et j'argumenterai que cela doit être pour le fond un développement de certaines thèses métaphysiques – peut-être sous le titre de *The Truth in Thomism*, ou plus généralement, *The Requirements of Truth* »⁶³⁹.

Nous avons vu qu'Alasdair MacIntyre projetait d'écrire un ouvrage sur la vérité et la véracité : il s'en est ouvert dans une interview accordée à Dmitri Nikulin et publiée en 1996. Et nous savons également qu'il a finalement renoncé à ce projet : il nous l'a écrit dans son courrier du 08 décembre 2006 :

« J'ai abandonné l'idée d'écrire un livre sur la vérité et la véracité. Des éléments de ce que je voulais dire peuvent être trouvés dans mes *Selected Essays*, dans l'essai sur la vérité comme un bien dans le premier volume, et dans les deux essais sur la véracité et le mensonge dans le second volume »⁶⁴⁰.

Les *Selected Essays* auxquels MacIntyre renvoie ici sont les deux volumes qu'il a publiés en 2006 sous les titres *The Tasks of Philosophy* et *Ethics and Politics*.

Les critiques d'Antonio Allegra et de John Haldane, même si elles semblent ignorer certains pans importants de l'œuvre du philosophe anglo-saxon, pointent vers l'essentiel. Ce qui est décisif en effet dans l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre, c'est une recherche de fondements. Le *telos* de sa philosophie se situe manifestement dans une science des fondements, qui, certes, ne s'affranchit pas de l'histoire, loin de là, mais qui porte sur des notions telles que la vérité, la nature de l'être humain et d'autres questions de caractère métaphysique. Le passage qu'il a opéré entre Aristote et Thomas d'Aquin constitue une étape décisive dans cette longue évolution.

Kent Reames y est sensible dans son article consacré à l'importance, qu'il considère centrale, de l'Aquinas Lecture du 25 février 1990 *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*. Dans cet article, Reames discute de l'évolution générale de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre et soutient que

⁶³⁹ HALDANE John, *MacIntyre's Thomist Revival: what next?*, op. cit., p. 92.

⁶⁴⁰ MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 08 décembre 2006. Reproduit en annexe, p. VII.

« le mouvement qui va de *After Virtue* à *FP* [*First Principles*...] représente le développement d'une position cohérente. La plupart des changements sont seulement des changements d'accentuation. De la même manière que MacIntyre s'est dégagé jadis de beaucoup des présuppositions de la philosophie analytique de son travail antérieur à *After Virtue*, il est devenu davantage prêt à exposer de manière ouverte, et peut-être même à se permettre de penser plus clairement la métaphysique et de tenir compte de sa place. Une manière d'exposer la continuité dans l'œuvre de MacIntyre est de montrer celle dont il a fait preuve en essayant d'être clair à propos de la relation entre universalité et particularité : l'universalité contenue dans la prétention à la vérité, et la particularité de la personne qui a cette prétention. (...) Selon ma lecture, ses écrits depuis *After Virtue* jusqu'à *FP* sont constants dans l'affirmation de la première et la dénégation de la seconde »⁶⁴¹.

Ceci n'est compréhensible que si l'on entend par particularité non pas l'insertion de la personne dans un contexte particulier, mais plutôt le caractère insulaire de la quête menée en dehors de toute tradition d'investigation.

« Les œuvres, poursuit Kent Reames, diffèrent seulement quant à l'accentuation relative donnée à l'affirmation ou à la dénégation. *After Virtue* concentre presque toutes ses énergies à dénier. L'affirmation est surtout implicite, et n'est rendue explicite que dans la 'Postface' à la seconde édition, où MacIntyre argumente qu'un schème moral qui a survécu à beaucoup de confrontations avec des formulations rivales de la moralité nous donne 'les meilleures raisons possibles d'avoir confiance dans le fait que les défis futurs seront également relevés avec succès, que les principes qui définissent le cœur du schème moral sont des principes durables'. Mais mise à part cette allusion, *After Virtue* ne donne pas de précision concernant la signification de la durabilité de tels principes, ou le sens dans lequel ils peuvent être appelés 'vrais'. Cela est rectifié dans *Whose Justice? Which Rationality?*, où MacIntyre argumente que les traditions qui résolvent avec succès des crises épistémologiques sont de ce fait habilitées à avoir des prétentions à la vérité comprise comme une correspondance avec la réalité. D'une manière similaire, il argumente dans *Three Rival Versions* qu'une personne qui, comme Thomas d'Aquin, se situe dans deux traditions à la fois, *doit* comprendre la vérité comme une correspondance avec la réalité. L'insuffisance d'une définition de la vérité comme simple possibilité d'assertion justifiée est évidente pour une telle personne. Ce n'est donc pas une nouveau développement dans la pensée de MacIntyre quand dans *FP* il argumente en faveur d'une compréhension de la vérité comprise comme étant une correspondance de l'esprit avec la réalité »⁶⁴².

⁶⁴¹ REAMES Kent, *Metaphysics, History, and Moral Philosophy: the Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism*, *The Thomist* 62 (1998), pp. 419-443, p. 430.

⁶⁴² *Ibidem*, pp. 430-431.

Les raisons pour lesquelles Alasdair MacIntyre en est venu à faire allégeance à Thomas d'Aquin s'expliquent à la lumière de cette large enquête rationnelle au sujet des fondements, enquête qui anime depuis longtemps ses recherches philosophiques. Il y a dans son œuvre de maturité une profonde solution de continuité, et cette continuité est le fait d'une fidélité à une recherche fondamentale inaugurée dès les premières années de son histoire intellectuelle. La discontinuité qui s'opère quand il passe d'Aristote à Thomas d'Aquin doit être comprise comme un approfondissement et un progrès de la narration continue qu'il mène depuis *After Virtue*, et même bien avant, jusqu'à l'*Aquinas Lecture* de 1990... et à aujourd'hui. Ainsi, le philosophe anglo-saxon vit lui-même ce qu'il thématise dans ses écrits.

2.2.1.2. Une narrativité dramatique et réaliste

A l'époque où il écrit *Whose Justice? Which Rationality?*, Alasdair MacIntyre comprend Thomas d'Aquin comme un interprète particulièrement perspicace et un adaptateur plus qu'un correcteur d'Aristote. Adaptation donc, mais adaptation forte, puisque l'Aquinate a intégré selon lui l'apport augustinien au schéma aristotélicien, et cela dans un cadre théologique et métaphysique nouveau. Christopher J. Thompson, dans son article intitulé *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*, étudie l'importance croissante d'Augustin dans l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre. Dans *After Virtue* est annoncé un nouveau saint Benoît. Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, le propos est résolument thomiste. « Bien que le thomisme garde une prééminence dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, je suggère, écrit Christopher Thompson, qu'il y a un élément augustinien croissant qui émerge dans l'analyse de MacIntyre et que cette dimension met en relief l'effort de MacIntyre d'une manière non encore précisée auparavant. Il y a ainsi une justification pour voir dans les efforts d'Augustin la 'forme narrative paradigmatique de l'enquête morale' »⁶⁴³. La lecture de Christopher Thompson, même si elle porte surtout sur *Three Rival Versions*, est très éclairante quant aux raisons du passage opéré par le philosophe anglo-saxon d'Aristote et Thomas d'Aquin entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?*

⁶⁴³ THOMPSON Christopher S., *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*, *The Thomist* 59 (1995), pp. 379-407, p. 379.

Dans *After Virtue*, Thomas n'est qu'un penseur médiéval parmi beaucoup d'autres, dont les options sont elles aussi des moments de la narration qui se poursuit tout au long du Moyen Âge, et dans cette tradition, il est même considéré comme un penseur atypique. Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, Alasdair MacIntyre honore la réussite thomiste et confère à celui qui a réconcilié Aristote et Augustin le titre de meilleur penseur de la rationalité pratique et de la vie morale jusqu'ici. Or, comme le note Christopher Thompson, « du point de vue de la tradition thomiste, la révélation chrétienne complète l'investigation aristotélicienne en apportant une caractérisation plus adéquate de la nature de la fin de la rationalité pratique. Elle a également reformulé (principalement à travers les efforts de saint Augustin), le processus par lequel quelqu'un atteint cette fin »⁶⁴⁴. L'intégration des traditions aristotélicienne et augustinienne s'est faite précisément en passant par une réévaluation de deux des concepts clés de la théorie des vertus élaborés dans *After Virtue* en termes aristotéliciens : le *telos* et les biens internes à la *practice*. Le *telos* est maintenant un au-delà. Chez Aristote, la béatitude est un idéal divin que les hommes n'épousent que dans la mesure où ils le peuvent humainement. Chez Thomas, il s'agit de la vision béatifique dans l'au-delà. Quant aux biens internes à la *practice*, ils sont accomplis par une volonté qui sait qu'elle est foncièrement mal orientée, fût-elle très bien éduquée. Cette double finitude est au centre de la narration poursuivie dans *Whose Justice? Which Rationality?*

La compréhension de la seconde finitude est éminemment redevable à Augustin. Il y a une dimension dramatique foncière dans la pensée augustinienne. Alasdair MacIntyre critique dans *After Virtue* le manque de considération d'Aristote pour la dimension proprement tragique de certaines situations, dans lesquelles l'être humain est aux prises avec des biens rivaux. Il ne s'agit pas de cette tragédie chez Augustin, mais sa pensée est porteuse d'une autre dimension tragique : celle due au fait que l'individu humain est foncièrement habité par une volonté infléchie vers le mal. En faisant de Thomas le réconciliateur entre les traditions augustinienne et aristotélicienne dans la narration qu'il poursuit dans *Whose Justice? Which Rationality?*, Alasdair MacIntyre fait de l'apport dramatique augustinien un apport décisif dans sa narration de l'histoire de la philosophie morale.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 395.

Cet apport dramatique assure un plus grand réalisme à sa pensée, et c'est là sa force. Le critère que le philosophe anglo-saxon ne cesse de mettre en avant dans son étude de 1987/8 est celui du dépassement du conflit des traditions et de la supériorité narrative d'une tradition sur une autre, eu égard à son pouvoir de gestion des défis qu'elle rencontre. C'est à l'intérieur de sa narration de l'histoire de la philosophie morale qu'il faut comprendre son intérêt pour l'apport augustinien. Mais cet intérêt s'explique, outre par le succès de Thomas, eu égard à un critère réaliste. Christopher Thompson a à ce sujet la très belle formule de « tribunal de la réalité ». A l'époque où il écrit *Whose Justice? Which Rationality?*, Alasdair MacIntyre considère, note-t-il, que « toutes les traditions d'investigation doivent soumettre leurs thèses au tribunal de la réalité. C'est le caractère inapprivoisable de l'esse qui empêche toute tradition d'exercer une hégémonie sur la vérité. La réalité dressera inévitablement son horrible face au mépris de toute conception inadéquate [que l'on aurait] d'elle »⁶⁴⁵.

Velasquez Sañudo consonne avec cette interprétation dans sa thèse de doctorat défendue à la faculté de philosophie de Leuven en 2000, thèse intitulée *The Narrative of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy: a Quest for the True Good Life (of et non in)*. Après une étude de la recherche entreprise par le philosophe anglo-saxon pour défendre une objectivité en morale contre tout émotivisme (1^{ère} partie), après une enquête sur sa lecture du marxisme (2^{ème} partie), Velasquez Sañudo en vient à une recherche sur l'aristotélisme d'Alasdair MacIntyre, où il met en évidence l'importance pour lui du *telos* (3^{ème} partie), et enfin à une interprétation de son tournant vers la narration (4^{ème} partie). Dans cette quatrième partie, il examine « la force de [ce qu'il appelle] une métaphysique de la narrativité, en particulier la question de savoir si une telle métaphysique peut soutenir simultanément le réalisme moral et la rationalité morale »⁶⁴⁶, qui sont selon lui liés chez le philosophe anglo-saxon.

Alasdair MacIntyre, dans la narration qu'il déploie dans *Whose Justice? Which Rationality?*, est très attentif à la dimension dramatique de la condition humaine telle que l'a pensée Augustin. Il y a là une partie substantielle des raisons pour lesquelles il passe d'Aristote à Thomas. Le drame de l'histoire de la philosophie morale telle qu'il la raconte, c'est le drame de la condition humaine augustinienne. Cette condition

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 402.

⁶⁴⁶ VELASQUEZ SAÑUDO M. E., *The Narrative of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy: a Quest for the True Good Life*, thèse de doctorat, KUL, HIW, 2000, 246 p., p. 236.

dramatique, Aristote ne l'a pas vraiment pensée aux yeux de MacIntyre⁶⁴⁷. Augustin l'a vécue et thématisée. Et Thomas l'a reprise à son compte de manière éminente.

2.2.1.3. Une nouvelle théologie métaphysique comme cadre

L'Aquinat a intégré l'apport augustinien au sein de son œuvre métaphysique et théologique. Dans *After Virtue*, Alasdair MacIntyre fait l'impasse sur la métaphysique aristotélicienne. Par contre, les dimensions métaphysiques et même théologiques des pensées d'Aristote et de Thomas sont importantes dans la narration qu'il poursuit dans *Whose Justice? Which Rationality?* Il y a là une évolution très significative⁶⁴⁸.

Soulignons l'absence de référence métaphysique ou théologique dans *After Virtue*. En 1981, le philosophe anglo-saxon se passe volontiers de cette référence. Il rejette la biologie métaphysique d'Aristote. Il rejette même toute téléologie de la nature. Cela reste en partie vrai en 1987/8. Même si une certaine évolution est sensible depuis 1981, Alasdair MacIntyre fonde toujours sa théorie morale avant tout sur la force narrative d'une tradition. Mais au sein de cet argument narratif, qui reste premier, la métaphysique et la théologie interviennent. Elles sont présentes comme des domaines où une tradition peut faire preuve de force, peut trouver de nouveaux paradigmes qui lui permettent de surmonter les crises épistémologiques qu'elle rencontre et de témoigner de sa pertinence et de sa pérennité face aux difficultés auxquelles elle doit s'affronter. Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, la métaphysique et la théologie ont une importance certaine, et c'est à leur niveau que se joue, en partie, le passage d'Aristote à Thomas.

Chez le Stagirite, note Alasdair MacIntyre dans sa deuxième œuvre maîtresse, Dieu est le moteur immobile, et la théologie métaphysique qui sert de cadre à l'entreprise morale assure un certain ordre du monde, du *kosmos*. Chez Thomas, il s'agit d'un autre Dieu. Alasdair MacIntyre ne donne pas énormément de précisions concernant ce Dieu. On sait qu'il s'agit d'un Dieu qui donne la grâce, cette vertu surnaturelle qui permet d'être juste, un Dieu qui est tel que pour pratiquer la justice, il faut croire en son existence

⁶⁴⁷ Il existe chez Aristote le concept d'*akrasia*, qui signifie une tendance de l'être humain à faire le mal, à perdre le contrôle, malgré une connaissance et/ou un désir du bien. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de ce chapitre.

⁶⁴⁸ Rappelons ici que la philosophie de la religion est un domaine de prédilection d'Alasdair MacIntyre durant les premières années de sa carrière philosophique, ce que nous avons montré dans la partie heuristique de notre thèse.

et en sa bonté, un Dieu qui s'identifie avec la Justice,... un Dieu qui, à tout prendre, est tel que Thomas le décrit dans la *Prima Pars* de sa Somme Théologique :

« Selon saint Thomas, la religion est une vertu morale, dans la mesure où elle est la partie de la vertu cardinale de la justice qui traite de ce que nous devons à Dieu dans les rapports de l'honneur, de la vénération, et du culte. Etant donné que l'obéissance parfaite au droit naturel requiert la vertu de la justice dans toute sa mesure (IIa IIae 79, 1), il est difficile de comprendre comment quelqu'un qui ne croirait pas que Dieu est, du fait de ses attributs, digne de cet honneur, de cette vénération, et de ce culte, pourrait obéir au droit naturel. Il est donc important, pour mon interprétation, de comprendre ses positions sur le savoir pratique et sur le raisonnement pratique, et a fortiori sur la justice, comme présupposant constamment le type de connaissance rationnelle de Dieu telle qu'elle est illustrée dans les conclusions de la *Prima Pars* »⁶⁴⁹.

Nous avons vu que c'est dans *Which God Ought we to Obey and why ?* que, pour la première fois, Alasdair MacIntyre paraît faire clairement allégeance à Thomas d'Aquin. Dans ce texte, le Dieu de Thomas, Créateur et Juge, est estimé supérieur à celui d'Aristote, ce qui implique une réévaluation de la conception de la justice. Christopher Thompson, dans le dernier paragraphe de son article sur la narrativité macintyrienne, étudie précisément le lien entre création et enquête morale chez le philosophe anglo-saxon. Il conclut en notant que « saisir véritablement *ce qui est*, c'est saisir en même temps ce que c'est que d'être une créature responsable à l'intérieur du drame de l'ordre créé. C'est dans la théologie de la création bonne que l'on trouve les conditions de notre investigation morale »⁶⁵⁰. Selon Thompson, le développement de l'argumentation menée dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry* est débiteur de la théologie augustinienne de la création, qui fournit un lien essentiel entre l'option macintyrienne pour le réalisme thomiste et la qualité narrative de l'expérience morale. La lecture de Christopher Thompson est également suggestive si on l'applique à *Whose Justice? Which Rationality?*

Elle nous semble toutefois insister ici excessivement sur l'influence augustinienne dans l'œuvre du philosophe anglo-saxon. La théologie de la création bonne n'est pas un scoop augustinien. En outre, Thomas a repris à son compte la théologie augustinienne de

⁶⁴⁹ MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., p. 205.

⁶⁵⁰ THOMPSON Christopher S., art. cit., p 407. Cfr également LUTZ Christopher S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2004, 215 p., pp. 120-132.

la création, y compris sa dimension dramatique. Et la référence majeure de l'argumentation menée dans *Three Rival Versions* est la pensée de l'Aquinate, comme c'est déjà le cas dans *Whose Justice? Which Rationality?*

Les considérations que proposent Joan M. Franks dans son article *Aristotle or Nietzsche?* honorent davantage l'influence aristotélico-thomiste chez Alasdair MacIntyre : « Qu'est-ce qui, dans la tradition morale aristotélicienne, et particulièrement dans ses versions médiévales et modernes, garantit l'objectivité [morale] ? Je crois que c'est ultimement la confiance en l'existence de Dieu, dont une des fonctions est d'assurer l'accessibilité à l'ordre moral de l'univers au moyen de la loi naturelle. Cela était, en fait, une extension du schème moral d'Aristote, bien que [la conception de] Dieu comme [étant] la fin de l'univers, attirant et ordonnant toutes choses dans l'amour et l'admiration, est certainement un trait de sa pensée la plus mûre. Thomas d'Aquin, plus que tout autre, était responsable de cette extension, de par sa confrontation et sa réconciliation des traditions aristotélicienne et augustinienne, comme MacIntyre le note si habilement »⁶⁵¹.

Reprenons maintenant les choses sous un angle davantage métaphysique, car c'est à ce niveau que, selon l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?*, se sont véritablement résolus les problèmes. Dans son ouvrage de 1987/8, le philosophe anglo-saxon analyse le dépassement par Thomas du conflit entre aristotélisme et augustinisme en notant que ce dépassement a appelé l'Aquinate à élaborer une nouvelle conception de l'être et de la vérité. « Dans le *De Ente et Essentia* et dans les discussions du début des *Quaestiones Disputatae de Veritate*, écrit-il, saint Thomas expose (donc) un ensemble de distinctions concernant l'essence et l'existence d'une part, la vérité d'autre part, distinctions qui sont justifiées par le fait qu'elles lui permettent de reconstruire les positions aristotélicienne et augustinienne dans le cadre d'une théologie métaphysique unifiée »⁶⁵². En 1987/8, le philosophe anglo-saxon reste très discret à propos de cette nouvelle conception.

Les Gifford Lectures de 1988/90 apportent des précisions nouvelles importantes à leur sujet. Alasdair MacIntyre y explique en quoi les distinctions faites dans le *De Veritate* et le *De Ente et Essentia* synthétisent les conceptions aristotélicienne et

⁶⁵¹ FRANKS Joan M., *Aristotle or Nietzsche?*, Listening 26 (1991), pp. 156-163, p. 160.

⁶⁵² MACINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., pp. 186-7.

augustinienne de la vérité. Le Stagirite localise la vérité dans la relation entre l'esprit et ses objets. Augustin distingue la *veritas* de ce qui est *verum*, et identifie la *veritas* à Dieu. Il localise ainsi la vérité « dans la source de la relation des objets finis à cette vérité qu'est Dieu »⁶⁵³. Le philosophe anglo-saxon note en outre que l'articulation entre ces deux conceptions de la vérité est assurée par les distinctions faites dans le *De Veritate* et le *De Ente et Essentia* grâce au recours à une doctrine de l'analogie de l'être et de la vérité. Nous citons de nouveau ce passage vu son importance ici :

« Les questions *De Veritate* et *De Ente et Essentia* sont des dictionnaires philosophiques dans lesquels, dans un cas, les diverses utilisations de 'vrai' et de 'vérité' sont clairement expliquées et reliées l'une à l'autre et à d'autres termes, et dans l'autre cas, de manière similaire, les diverses utilisations de 'être' et 'essence'. Dans les deux œuvres, il y a une reconnaissance sous-jacente non seulement que chacun de ces ensembles d'utilisations est relié analogiquement, mais qu'il y a une application première de chacun et que celle-ci est à Dieu. C'est de Dieu comme vérité, *veritas*, que toutes autres 'vérités' découlent ; c'est de Dieu comme être, *esse*, que tout ce qui est, dans la mesure où il est, dérive. Mais c'est à partir du dérivé que *nous* devons commencer. Ainsi, en arrivant à comprendre l'ordonnement de chaque vérité ou vrai à l'égard de ce qui est premier dans l'être et premier dans la vérité, nous renversons et reconstituons l'ordre causal en vertu duquel nous avons été engendrés. Comprendre la relation analogique, c'est aussi, cela en découle, comprendre la relation causale en fonction de laquelle les états et changements présents de tous les êtres finis sont rendus intelligibles, et comprendre les relations pratiques à travers lesquelles et au moyen desquelles tous les êtres finis se meuvent en direction de leur fin parfaite. Ainsi, les êtres finis sont rendus intelligibles, à la fois en tant que mus et que mouvants, et les structures à travers lesquelles ils sont ainsi rendus intelligibles sont celles qui, de diverses manières, relient tous les êtres à leur cause première en tant que moteur non mû, moteur qui lui-même n'est plus déterminé ni déterminable par quoi que ce soit d'autre »⁶⁵⁴.

La relation de dépendance des différentes réalités à l'égard de Dieu est ici explicitée au moyen de l'analogie de l'être, et un lien est établi entre la vérité et l'être : de manière analogique à ce qu'il en est pour l'être, de la vérité, qui est Dieu, dépendent les autres vérités, partielles, comme de leur cause première et fin dernière. Ce lien établi entre la vérité et l'être, compris analogiquement, est une composante fondamentale du réalisme métaphysique thomasien. Mais c'est plus encore une autre dimension de ce réalisme métaphysique, la relation de dépendance de la vérité comme de l'être à l'égard de Dieu, cause finale, que retient le philosophe anglo-saxon. La référence faite dans la

⁶⁵³ MacINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry...*, op. cit., p. 110.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, pp. 122-3.

suite immédiate du passage des Gifford Lectures qui vient d'être cité aux *Quinque Viae* de la démonstration de l'existence de Dieu dans la Somme Théologique en témoigne. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* constitue un relais remarquable des thèses défendues dans les Gifford Lectures. Alasdair MacIntyre y montre à quel point l'enquête rationnelle est inintelligible si l'on omet les catégories de cause première et de cause finale, catégories qui impliquent de postuler Dieu.

Thomas S. Hibbs a bien compris la manière dont il faut interpréter le réalisme métaphysique thomasien auquel MacIntyre fait appel dans ses œuvres maîtresses de 1987/8 et 1988/90. Dans son article intitulé *MacIntyre, Tradition, and Christian Philosopher*, il donne quelques éclaircissements précieux concernant les distinctions faites par Thomas dans le *De Ente et Essentia* :

« Dans la sphère théorique, il y a l'enseignement du *De Ente et Essentia*, que MacIntyre perçoit très justement comme étant un texte majeur. Thomas y fournit une analyse métaphysique et logique des termes *ens* et *essentia*. Ce faisant, il articule les bases logiques et métaphysiques de l'analogie entre l'étant créé et l'étant incréé. Ces enseignements, qui envahissent le corpus de Thomas, lui permettent de résoudre le conflit entre les traditions d'Augustin et d'Aristote par le biais de la contextualisation, de la subordination et de la qualification mutuelle. Une telle stratégie est précisément opérationnelle dans la *Secunda Pars*, où Thomas argumente que le *telos* de la vie humaine réside dans la contemplation de Dieu (...) »⁶⁵⁵.

Ce commentaire suggère fort à propos un lien entre une doctrine de l'analogie de l'être qui met notamment en évidence l'être incréé, et la fin de l'homme. Hibbs, dans son article intitulé *MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on 'Three Rival Versions of Moral Enquiry*, apporte une lumière supplémentaire sur l'importance de la référence macintyrienne au *De Ente et Essentia* et au *De Veritate*. Il attire l'attention sur le fait que, dans le texte de 1987/8, la résolution du conflit entre aristotélisme et augustinisme passe par une nouvelle conception de la vérité, intimement liée à la doctrine de la création, conception de la vérité précisée dans les Gifford Lectures. Hibbs fait ainsi le lien entre les deux traités de l'Aquinat :

« Dans *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre argumentait que le conflit 'ne pouvait être résolu que sur la base d'une conception systématique de la vérité qui permettaient aux thèses

⁶⁵⁵ HIBBS Thomas S., *MacIntyre, Tradition, and the Christian Philosopher*, *Modern Schoolman* 68 (1991), pp. 211-223, p. 222.

aristotélicienne et augustinienne d'être reformulées à l'intérieur d'un seul et même cadre'. MacIntyre pense que Thomas d'Aquin a développé [cette] conception systématique de la vérité dans le *De Ente* et le *De Veritate*. Dans ces textes, Thomas fournit une analyse des relations causales et analogiques entre des termes clés tels que 'vérité' et 'vrai', 'étant' et 'essence'. Derrière ces relations se trouvent la doctrine chrétienne de la création »⁶⁵⁶.

Retenons ici l'importance de la doctrine de la création d'une part, et, d'autre part, la fonction des distinctions faites dans les deux traités thomasiens, qui est de rendre compte de cette réalité vers laquelle tend toute l'enquête thomasiennne et qui, elle-même, ne peut jamais être pleinement expliquée par quoi que ce soit qui soit au-delà d'elle-même, comme l'explique Alasdair MacIntyre :

« (...) Mais étant donné mes intentions présentes, je ne peux passer sous silence la fonction de ces distinctions, qui permettent à saint Thomas de rendre compte de cette réalité en référence à laquelle doit être précisé le terme ultime de toute explication et de toute conception – théoriques ou pratiques – intellectuellement adéquates, et par rapport à laquelle doivent être ordonnées toute explication et toutes conceptions subordonnées. Cette réalité, qui fournit le terme ultime de toute compréhension *ex hypothesi*, ne peut pas être elle-même expliquée, du point de vue de sa nature et de ses caractéristiques, par quoi que ce soit au-delà d'elle-même. Rien ne peut la rendre autre qu'elle n'est ; elle est donc nécessairement ce qu'elle est, et dans la nécessité de son être et de son action, elle forme contraste avec la contingence de tout autre être et de toute autre action. Elle doit donc fournir un *telos* final aux autres êtres du point de vue de leur cause finale »⁶⁵⁷.

La conception de cette cause finale vers laquelle pointe toute la recherche est assurée par les distinctions faites dans le *De Ente et Essentia* et le *De Veritate*, distinctions qui permettent à Thomas, selon Alasdair MacIntyre, de dépasser le conflit de traditions auquel il est confronté et de réconcilier les positions aristotélicienne et augustinienne dans le cadre d'une nouvelle théologie métaphysique unifiée. C'est nouveau par rapport à *After Virtue*. Et c'est essentiel pour comprendre les raisons du thomisme macintyrien.

Ce passage annonce également la doctrine, finale dans l'œuvre du philosophe anglo-saxon, de la vérité comme (un) bien, le bien spécifique de l'être humain, être rationnel en quête de vérité, doctrine à laquelle nous consacrerons le dernier chapitre de notre partie thématique et de notre thèse.

⁶⁵⁶ HIBBS Thomas S., *MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on 'Three Rival Versions of Moral Enquiry'*, *The Thomist* 57 (1993), pp. 277-297, p. 287.

⁶⁵⁷ MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., p. 187.

2.2.2. *Quelle justice ?*

2.2.2.1. Une blessure infligée à l'orgueil humain et un décentrement

La narrativité macintyrienne est une narrativité dramatique et réaliste. Le *telos* de la vie humaine s'étant déplacé vers l'au-delà, et la volonté humaine s'étant découverte infléchie en direction du mal, la compréhension de la rationalité pratique s'est décentrée de l'homme. Il y a eu là comme une blessure infligée à l'orgueil humain, semblable, mutatis mutandis, à celles infligées plus tard par la découverte que la terre n'est pas au centre de l'univers, que l'homme descend du singe et qu'il existe un inconscient en lui. Cette blessure a appelé un décentrement, d'où une plus grande dépendance à l'égard de la grâce. Un Dieu autre que celui du Stagirite est apparu comme indispensable. C'est là, selon nous, une des explications majeures du passage, opéré chez Alasdair MacIntyre, d'Aristote à Thomas. Les distinctions faites dans *De Ente et Essentia* et le *De Veritate*, dont la fonction est, selon le philosophe anglo-saxon, de permettre à Thomas de rendre compte du *telos* ultime de l'investigation rationnelle humaine, théorique ou pratique, peuvent être interprétées comme servant elles aussi à rendre compte du décentrement auquel l'être humain est appelé s'il veut atteindre sa fin.

2.2.2.2. La réhabilitation de la thèse de l'unité des vertus

La grâce, qui procure la charité, permet la pratique de la justice. Alasdair MacIntyre l'explique dans *Whose Justice? Which Rationality?* La justice est-elle liée aux autres vertus ? Doit-on maintenir la thèse aristotélicienne et thomiste de l'unité des vertus ? Dans *After Virtue*, le philosophe anglo-saxon reproche à l'Aquinat sa thèse de l'unité des vertus⁶⁵⁸. Il se défait avec insistance de ce reproche dans son ouvrage de 1987/8 où, dès sa courte préface⁶⁵⁹, il consacre un paragraphe entier à se dégager de sa précédente critique. Cette évolution est importante dans sa pensée et dans son œuvre.

Christopher Lutz l'explique très bien⁶⁶⁰. La thèse de l'unité des vertus est déjà présente chez Aristote. Son rôle, chez lui comme chez Thomas, est fondamental. Elle est

⁶⁵⁸ Cfr MacINTYRE Alasdair, *After Virtue*, 1981¹, op. cit., pp. 166-svtes et 1984², op. cit., pp. 178-svtes.

⁶⁵⁹ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., p. X.

⁶⁶⁰ Cfr LUTZ Christopher S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre...*, op. cit., pp. 98-105.

au cœur même de l'articulation de leurs philosophies morales respectives. Celles-ci sont construites de manière à promouvoir le bien et à éviter le mal. Il est hautement significatif à cet égard que dans les deux éditions de *After Virtue*, le philosophe anglo-saxon admette la possibilité de *practices* mauvaises. Ce passage est très révélateur :

« (...) J'admets qu'il *peut* exister des pratiques (selon ma définition), qui *sont* tout simplement mauvaises. (...) J'admets que le courage soutient parfois l'injustice, que la loyauté a parfois enhardi un meurtrier et que la générosité affaiblit parfois la capacité à faire le bien. (...) La nécessité de définir et d'expliquer les vertus en référence à la notion de pratique n'implique pas que j'approuve toutes les pratiques dans toutes les circonstances (...) »⁶⁶¹.

Le rejet de la thèse de l'unité des vertus dans *After Virtue* est franchement problématique. Il constitue, explique Christopher Lutz, « un rejet du syllogisme pratique aristotélicien que MacIntyre voulait retrouver dans *After Virtue* parce qu'il sépare le raisonnement prudent de l'action vertueuse »⁶⁶². Il évacue aussi tout contenu moral substantiel discriminatif des vertus, « réduisant celles-ci à des qualités habilitantes »⁶⁶³. Par conséquent, « la définition de la vertu dans *After Virtue* devient véritablement la proie de la charge du relativisme à cause du rejet par MacIntyre de l'unité des vertus. L'unité des vertus est cruciale pour la possibilité de la vérité dans la vertu, parce que c'est grâce à l'unité des vertus que l'on reconnaît le lien entre la vertu intellectuelle de prudence, qui est parfaite au moyen de l'appréhension de la vérité, et les vertus morales, qui sont parfaites à travers la sujétion de l'appétit à la raison droite »⁶⁶⁴. C'est l'unité des vertus qui « rend possible de vaincre le relativisme concernant les vertus, car c'est seulement grâce à l'unité des vertus que les vertus individuelles ont un contenu discriminatif »⁶⁶⁵.

Les signes d'une prise de conscience de cette lacune sont tenus dans l'œuvre macintyrienne. Le philosophe fait référence, dans son article d'octobre 1984 *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?*, au principe premier de la rationalité pratique de Thomas d'Aquin en citant avec bienveillance la phrase qui est peut-être la plus importante de toute la I^a II^ae : « ainsi, il est vrai que toutes les règles doivent être comprises comme des exemplifications de *Bonum est faciendum, et prosequendum et*

⁶⁶¹ MacINTYRE Alasdair, *Après la Vertu*, op. cit., p. 194.

⁶⁶² LUTZ Christopher S., op. cit., p. 100.

⁶⁶³ *Ibidem*.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

malum vitandum (Ia IIae, 94, art. 2) »⁶⁶⁶. Il faut ensuite attendre *Whose Justice? Which Rationality?*, où la thèse de l'unité des vertus est réhabilitée, dès la courte préface. Mais la correction est réelle et décisive.

Christopher Lutz voit deux conséquences majeures à cette réhabilitation. « L'unité des vertus permet d'invoquer une distinction entre vertus apparentes et réelles qui peut vaincre le relativisme de la définition de la vertu de MacIntyre en terme de *practices*, et rend les *practices* et les vertus disponibles pour une critique morale fructueuse. Une fois l'unité des vertus reconnue, le contenu des vertus devient objectif (même si ce contenu n'est pas totalement compris), et il en résulte deux limitations au sujet de ce qui peut être compté comme *practice*, qui rendent le reste de la théorie de la *practice* et de la vertu de *After Virtue* utilisable »⁶⁶⁷. La première limitation est qu'aucune *practice* authentique ne peut être intrinsèquement mauvaise. La seconde est que les vertus ne supporteront jamais de *practices* mauvaises. « L'unité des vertus et la qualification des *practices* au moyen de la vertu, ajoute Christopher Lutz, établit une connexion entre la théorie et la réalité qui peut rendre compte de la naissance de crises épistémologiques. Cela ne permet pas de surmonter la relativité de l'enquête humaine, mais détermine une limite qui explique pourquoi de fausses théories des vertus, qui peuvent surgir dans une communauté, tendront à être auto-contrariantes. Le relativisme s'avère être une fausse conclusion au sujet de la moralité parce que les vertus ne supporteront pas de *practices* vicieuses, pas plus que les *practices* vicieuses ne supporteront les vertus »⁶⁶⁸.

En réhabilitant la thèse aristotélicienne et thomiste de l'unité des vertus, Alasdair MacIntyre a fait une correction majeure dans son œuvre. Cette correction lui a évité de tomber dans une incohérence fatale en nourrissant une théorie des vertus qui confine au relativisme, ce qui aurait été pour lui un échec complet. Grâce à la thèse de l'unité des vertus, il a pu répondre, à sa manière, à la question de son ouvrage de 1987/8, et continuer son œuvre.

2.2.3. *Un meilleur principe d'intelligibilité*

⁶⁶⁶ MacINTYRE Alasdair, *Does Applied Ethics Rest on a Mistake?*, art. cit., p. 506.

⁶⁶⁷ LUTZ Christopher S., op. cit., p. 102.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 103.

Les raisons du thomisme macintyrien se comprennent donc, pour l'essentiel, à la lumière de l'évolution organique de la pensée d'Alasdair MacIntyre en quête de fondements. La prise en compte de la dimension dramatique de la condition humaine, si importante pour l'intelligibilité de l'agir moral et à laquelle Augustin a été particulièrement sensible, a amené le philosophe à se tourner vers l'Aquinate, dont la métaphysique et la théologie lui sont apparues plus à même de rendre compte de cette dimension que celles d'Aristote. Celle-ci va en effet de pair selon lui avec une théologie de la création et une métaphysique de l'analogie de l'être dont Thomas donne les éléments fondamentaux dans son *De Veritate* et son *De Ente et Essentia*. Ce qui a motivé l'évolution de la pensée d'Alasdair MacIntyre, c'est donc le fait qu'il a trouvé dans l'œuvre du docteur médiéval un meilleur principe d'intelligibilité de la réalité de la condition humaine. Après 1987/8, le thomisme du philosophe anglo-saxon connaît encore quelques évolutions significatives : nous les avons étudiées dans notre partie heuristique. Mais à tout prendre, celles-ci sont plutôt des développements et des approfondissements de ce qui est alors déjà en germe.

2.2.4. Une définition réaliste et métaphysique de la vérité

L'allégeance d'Alasdair MacIntyre à la doctrine réaliste et métaphysique de la vérité de Thomas doit être comprise au regard des raisons qui l'ont amené à devenir thomiste. Le rôle que la référence au *De Veritate* joue dans l'histoire de son passage d'Aristote à Thomas est éloquent à cet égard. Il a trouvé dans l'œuvre de l'Aquinate une conception de la vérité qui réconcilie les apports aristotélicien et augustinien.

Il prend la mesure de cet événement épistémologique dans le chapitre qu'il consacre dans *Whose Justice? Which Rationality?* à la rationalité des traditions, où il explique pourquoi, d'une manière générale, une conception réaliste de la vérité en termes d'adéquation entre les choses et l'intellect est appelée par la logique même de la *tradition rationality* : sans une telle conception, il est impossible de discriminer entre traditions concurrentes et de rendre compte du progrès rationnel d'une tradition d'investigation qui se montre supérieure à ses rivales au fil de son histoire et des crises épistémologiques qu'elle dépasse avec succès.

Thomas distingue différents niveaux de vérité. Celle-ci est premièrement en Dieu, et secondairement dans l'intellect humain. Elle peut être dite être dans les choses, mais secondairement et improprement, dans la mesure où les choses sont telles qu'elles sont pensées par l'esprit qui pose un jugement vrai à leur égard. Cette doctrine thomasiennne fait de l'intellect divin en acte le lieu propre de la vérité.

L'Aquinatne l'explique au moyen du raisonnement suivant, qu'étudie de près John Wippel dans son double article *Truth in Thomas Aquinas*⁶⁶⁹. S'il n'existait plus aucun intellect humain, la vérité des choses subsisterait car il y aurait encore adéquation entre l'intellect divin et le réel. Si, par contre, par impossible, l'intellect divin disparaissait, la vérité n'existerait plus. « Même si il n'y avait plus d'intellects humains, les choses pourraient être dites vraies à cause de leur relation à l'intellect divin. Mais si, par quelque impossible supposition, l'intellect n'existait pas et que les choses continuaient d'exister, alors la *ratio veritatis*, la notion de vérité ne subsisterait plus d'aucune façon » (*De Veritate* q. 1, art. 2). Cela dit combien, chez le docteur médiéval, le point de vue de Dieu est essentiel à la définition de la vérité. Ce point de vue est comme le point d'Archimède de la conception thomasiennne de la vérité. C'est lui qui autorise sa définition réaliste en termes d'adéquation entre l'intellect et la chose, ce qu'a bien compris Alasdair MacIntyre. A cet égard, les mots de Josef Pieper, cité par Christopher Lutz, ont une grande pertinence quand il intitule une section de son essai *The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* « To Be True Means to Be Creatively Thought »⁶⁷⁰ et qu'il y considère que « nier la création et la pensée créative, c'est nier la vérité »⁶⁷¹.

Christopher Lutz commente fort à propos cette doctrine thomasiennne en faisant remarquer que si, *a contrario*, « il n'y avait pas de Dieu mais que des intellects humains existaient, comme le défendent beaucoup de penseurs contemporains, selon Thomas d'Aquin les choses n'auraient pas de vérité ontologique *per se* »⁶⁷². Alasdair MacIntyre y est particulièrement sensible. Il fait remarquer que sans cette référence à Dieu, le réalisme de la vérité s'estompe, et avec lui la possibilité de discriminer entre différentes

⁶⁶⁹ WIPPEL John F., *Truth in Thomas Aquinas I & II*, Review of Metaphysics 43 (1989-1990), pp. 295-326 et pp. 543-567.

⁶⁷⁰ PIEPER Josef, *The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas* dans *The Silence of St Thomas: Three Essays* cité dans LUTZ Christopher S., op. cit., p. 124.

⁶⁷¹ LUTZ Christopher S., *ibidem*.

⁶⁷² *Ibidem*, p. 123.

traditions rivales se disputant la prétention à la vérité. La vérité, dépourvue de cette référence absolue, doit finalement être comprise en termes internalistes de possibilité d'assertion justifiée, comme le fait notamment Hilary Putnam, interlocuteur privilégié dans son œuvre. Nous approfondirons cette question dans le troisième chapitre de cette partie thématique, consacré à la problématique de l'absolu et du relatif.

3. Des questions qui demeurent

Le passage opéré par Alasdair MacIntyre d'Aristote à Thomas d'Aquin est très compréhensible. Des questions toutefois demeurent, qui invitent à une interrogation critique et à une poursuite de la réflexion.

3.1. L'*akrasia* chez Aristote

Une première question qui selon nous reste en suspend a trait au concept grec d'*akrasia*. L'*akrasia*, thème très étudié dans la philosophie éthique ancienne⁶⁷³, signifie le fait, pour l'être humain, de se trouver dans la situation où, à cause d'un certain désordre moral, d'une perte de contrôle, il pose un acte mauvais alors qu'il a une certaine connaissance et/ou un certain désir du bien. Ainsi, par exemple, « je peux parfaitement bien savoir, d'une manière générale, que manger des sucreries est mauvais pour ma santé, et savoir d'une manière particulière que ce gâteau est mauvais pour la santé, et le manger quand même, parce qu'il me manque la force de la volonté pour m'abstenir de le manger »⁶⁷⁴. Le thème de l'*akrasia* aurait pu retenir tout spécialement l'attention d'Alasdair MacIntyre quand on sait à quel point la problématique augustinienne de la volonté humaine infléchie vers le mal a été importante pour lui au moment de son passage d'Aristote à Thomas d'Aquin. Il est question de l'*akrasia* dans *Whose Justice? Which Rationality?*⁶⁷⁵. Une distinction nette y est faite entre la personne vicieuse et celle qui est akratique. Mais aucun lien n'est envisagé avec la problématique augustinienne de la volonté mal orientée. On aurait pu s'attendre à une réflexion à ce sujet.

3.2. Pourquoi s'arrêter au *De Veritate* ?

⁶⁷³ Cfr e. a. *Akrasia in Greec Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Christopher Bobonich & Pierre Destrée (éds.), Brill, coll. « Philosophia Antiqua » n° 106, 2007, 307 p.

⁶⁷⁴ DESTREE Pierre, *Aristotle on the Causes of Akrasia* dans *ibidem*, pp. 139-165, p. 139.

⁶⁷⁵ Cfr MACINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 128, 136-7.

Nous avons noté à quel point la référence au *De Veritate* de Thomas d'Aquin est fondamentale dans la pensée d'Alasdair MacIntyre. Elle est récurrente dans son œuvre⁶⁷⁶. Le *De Veritate*, certes, est une œuvre importante de l'Aquinate. Mais elle demeure une œuvre de jeunesse. Et le docteur médiéval a évolué de manière significative à propos de la vérité au cours de sa très riche histoire intellectuelle.

Alasdair MacIntyre n'ignore pas, loin de là, cette évolution. Il renvoie dans *Moral Relativism, Truth and Justification*⁶⁷⁷ au double article de John F. Wippel *Truth in Thomas Aquinas*, article qui relate et analyse en profondeur l'évolution de la conception de la vérité de Thomas dans ses textes les plus importants à ce sujet. Il cite en note dans *Truth as a Good*⁶⁷⁸ l'étude de Lawrence Dewan⁶⁷⁹ consacrée aux définitions successives de la nature de la vérité de Thomas. Il affirme, à cette occasion, que « rien dans ce qu'il dit ne nie les différences entre les traitements de la vérité successifs de l'Aquinate »⁶⁸⁰. Pourtant, lui qui vante dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry* l'approche historique du docteur médiéval, ne tient pas compte de ces différences quand il a recours à l'œuvre de celui-ci. Une telle prise en considération aurait sans doute été intéressante.

3.3. Pourquoi une telle allégeance à Thomas ?

Le spécialiste en philosophie médiévale se demande inévitablement pourquoi l'Aquinate a reçu de la part du philosophe anglo-saxon l'allégeance qu'il lui a donnée. Thomas en effet n'est pas le seul auteur du bas Moyen Age à avoir travaillé à la réconciliation des traditions aristotélicienne et augustinienne, loin de là. Aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, la rencontre de ces deux écoles posait question à la plupart des

⁶⁷⁶ Le traité est cité dans *Whose Justice? Which Rationality?*, dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, dans *First Principles, Final Ends...* (cfr *The Tasks of Philosophy*, pp. 150 et 159), dans la contribution aux Aquinas Lectures tenues à Maynooth *Truth as a Good* (cfr *The Tasks of Philosophy*, pp. 210-212), dans *Philosophy Recalled to its Task* (cfr *The Tasks of Philosophy*, pp. 185-svtes), et encore dans *Aquinas and the Extent of Moral Disagreement* (cfr *Ethics and Politics*, pp. 77-svtes).

⁶⁷⁷ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Moral Relativism, Truth and Justification* dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy, Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., p. 66.

⁶⁷⁸ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'* dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157, p. 152.

⁶⁷⁹ DEWAN Lawrence, *St. Thomas's Successive Definitions of the Nature of Truth* dans *Sanctus Thomas de Aquino: Doctor Hodiernae Humanitatis*, Ols D. (éd.), Libreria Editrice Vaticana, coll. « Studi tomistici », 1995, 744 p.

⁶⁸⁰ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good...*, op. cit., p. 152.

intellectuels et beaucoup ont tâché de dépasser à leur façon le conflit épistémologique que ce choc de deux pensées suscitait. De nombreuses recherches étaient menées dans ce sens. Pensons notamment à Albert le Grand, Bonaventure, Duns Scot, Roger Bacon, Robert Grosseteste, Henri de Gand, Alexandre de Halès, Adam de Bocfeld... : autant de penseurs qui ont contribué d'une manière ou d'une autre au débat de leur époque, marquée par la mise en présence déstabilisante de l'aristotélisme et de l'augustinisme. Les recherches actuelles en histoire de la philosophie médiévale tendent à montrer que les penseurs du Moyen Age occidental ont développé des pensées très diverses les unes des autres, dont la variété est plus grande qu'on l'a longtemps imaginé⁶⁸¹. Pourquoi donc Alasdair MacIntyre a-t-il choisi de donner à Thomas et à lui seul une place tellement unique dans la narration qu'il mène dans *Whose Justice? Which Rationality?*

3.3.1. *Le génie de Thomas*

Certes, tous n'ont pas réussi avec autant de génie que lui la réconciliation des deux traditions. Beaucoup sont restés retranchés dans l'un ou l'autre camp, même s'ils ont fait des avancées vers le camp qui n'était pas le leur dans certains domaines. Et l'on peut comprendre qu'Alasdair MacIntyre ait considéré Thomas d'Aquin comme étant le meilleur réconciliateur d'Aristote et d'Augustin. Le génie du docteur commun est hors du commun, supérieur sans doute aux autres génies de son époque. Il a été capable de construire un système nouveau qui a intégré d'une manière unique nombre d'éléments nodaux des deux traditions en lice, système charpenté par la doctrine de l'analogie de l'être, liée à celle de l'analogie de la vérité. Son œuvre en outre a fait école, et l'école thomiste a connu une fortune historique dont peu d'écoles de pensée peuvent se prévaloir. Il y a là pour le concepteur de la *tradition rationality* un élément décisif puisque pour lui l'histoire de la philosophie doit être considérée comme l'histoire de systèmes, de leurs succès et de leurs déclin⁶⁸², et ce qui fait la supériorité d'une tradition sur une autre, c'est sa capacité à mieux surmonter les épreuves qu'elle rencontre au cours de son histoire.

⁶⁸¹ Qu'il nous soit permis de citer ici notre mémoire de licence en philosophie, consacré à l'accès naturel à Dieu chez Thomas d'Aquin et Bonaventure entre autres : ROUARD Christophe, *L'accès naturel à Dieu : comparaison entre les commentaires de la troisième distinction du premier livre des Sentences réalisés par Thomas d'Aquin et Bonaventure précédée d'une mise en contexte historique. Présentation de L'Action de M. Blondel accompagnée d'une étude de la problématique de la possibilité d'une réconciliation entre Blondel et Thomas d'Aquin*, mémoire de licence en philosophie, UCL, ISP, 1998, 150 p.

⁶⁸² Cfr MacINTYRE Alasdair, *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History* dans *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Patricia Cook (éd.), Duke University Press, 1993, 243 p., pp. 65-82.

3.3.2. *Un esse qui ne se réduit pas aux entia*

La doctrine de l'analogie de l'être constitue également un socle solide pour penser l'irréductibilité de l'*esse* à la particularité des *entia*. Cela est important pour le philosophe anglo-saxon dans la mesure où il entend précisément penser à la fois l'incarnation de toute rationalité dans une situation particulière mais aussi l'existence d'un critère plus fondamental, garant de vérité, qui ne se réduit pas à la particularité du schème rationnel de cette situation et permet de discriminer les traditions en lice, comme il l'explique encore dans ses Gifford Lectures :

« (Dès lors) en jugeant de la vérité et de la fausseté, il y a toujours une référence inévitable au-delà du schème dans lequel ces jugements sont faits et au-delà des critères qui fournissent les justifications pour l'assertabilité à l'intérieur de ce schème. La vérité ne peut être identifiée avec, ou réduite à l'assertabilité justifiée. Et une conception de *ce qui est* qui est plus et autre qu'une conception de *ce qui apparaît être le cas à la lumière des critères les plus fondamentaux gouvernant l'assertabilité à l'intérieur de tout schème particulier* est en conséquence requise, c'est-à-dire une métaphysique de l'être, *esse*, qui dépasse tout ce qui peut être dit à propos des *entia* particulières à la lumière de concepts particuliers »⁶⁸³.

Sa conception réaliste de la vérité a trouvé dans la doctrine de l'analogie de l'être de Thomas un fondement adéquat pour satisfaire à ses exigences.

3.3.3. *D'autres apports ?*

La question demeure toutefois de savoir si Alasdair MacIntyre n'aurait pas pu prendre la mesure et s'inspirer davantage, en outre, d'autres recherches médiévales menées par des auteurs qui, eux aussi, se sont attachés, à leur manière, à dépasser la crise épistémologique majeure du XIII^{ème} et du début du XIV^{ème} siècle européen, celle qu'a provoqué l'apparition de l'aristotélisme dans le monde à dominante augustinienne d'alors. Bonaventure notamment apporte sur plusieurs points des lumières certes moins aristotéliennes que celles de Thomas mais néanmoins très appréciables.

4. Conclusion

⁶⁸³ MACINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry...*, op. cit., p. 122.

Le thomisme d'Alasdair MacIntyre est éminemment historique. Il est le fruit d'une évolution importante de sa pensée, qui s'est ouverte, dans les années 1984/5-1986/7, à la problématique augustinienne de la volonté humaine et a trouvé chez Thomas d'Aquin le réconciliateur par excellence des traditions aristotélicienne et augustinienne, eu égard notamment à sa doctrine de l'analogie de l'être, doctrine intimement liée à celle de l'analogie de la vérité, capitale pour le philosophe anglo-saxon. Thomas s'est montré à ses yeux supérieur à tous ses concurrents, et son système de pensée a fait école jusqu'aujourd'hui. Il a su dépasser de nombreuses crises épistémologiques au cours de son histoire. Et sa métaphysique offre un cadre pour penser l'irréductibilité de l'*esse* aux *entia*. Ce sont là des éléments décisifs pour le concepteur de la *tradition rationality*.

D'autres, à son époque, ont également apporté des éléments très appréciables pour la résolution de la crise épistémologique qui secouait leur temps, celle provoquée par l'arrivée de l'aristotélisme dans le monde augustinien qui avait été jusque-là celui de l'université européenne. Peut-être Alasdair MacIntyre aurait-il pu s'en inspirer.

Il est clair que nous sommes aux antipodes du réalisme interne de Hilary Putnam quand, avec Thomas, Alasdair MacIntyre affirme que la vérité se définit en termes d'*adequatio rei et intellectus*, qu'elle est d'abord en Dieu et que l'être humain est capable de connaître le réel extérieur à lui. C'est cette divergence névralgique de perspectives qui fera l'objet du troisième chapitre de notre partie thématique.

Chapitre 3 : l'absolu et le relatif

La vérité, pour Thomas d'Aquin, est à proprement parler en Dieu, dans l'esprit divin, où être et penser coïncident. Alasdair MacIntyre accorde à cette doctrine thomasienne une place névralgique dans sa conception de la vérité et note l'écart qu'il y a à cet égard avec les positions défendues par Hilary Putnam. Le professeur de Harvard a précisément voulu s'émanciper du point de vue divin et a dès lors plaidé pour ce qu'il a appelé un réalisme interne, qui est aux antipodes de la conception thomasienne... et macintyrienne de la vérité. Entre le professeur de Notre-Dame et celui de Harvard, un antagonisme fondamental existe donc, où se cristallise l'essentiel de la problématique qui nous occupe. La confrontation entre les deux philosophes s'avère par conséquent être un moment particulièrement important de notre recherche.

1. La conception absolue du monde

Michael Lynch, dans son essai *Truth in Context*⁶⁸⁴, met en évidence certains traits communs aux pensées qui font intervenir un absolu dans leur conception de la vérité, traits qu'il nomme *the faces of absolutism*. Ce qui caractérise l'absolutisme en matière de vérité selon Lynch, c'est avant tout ce qu'il appelle à la suite de Bernard Williams une conception absolue du monde. Selon cette conception, il existe un ensemble unique de faits indépendants des diverses représentations du monde – *fact absolutism* – et le contenu de ce qui est asserté par une proposition vraie est ce qui est, indépendamment de tout schème conceptuel, de sorte qu'il ne peut exister qu'une seule vraie description du monde – *content absolutism*. L'absolutisme de fait et l'absolutisme de contenu propositionnel sont intimement liés l'un à l'autre. Ils constituent en fait les deux faces d'une seule et même thèse.

Bernard Williams introduit la notion de conception absolue du monde, ou de la réalité, dans son essai de 1978 sur Descartes, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*⁶⁸⁵. Il considère le cas de figure, devenu emblématique dans la réflexion philosophique contemporaine, de la coexistence de deux personnes A et de B revendiquant toutes deux une certaine connaissance du monde. Chacune a des croyances, des expériences du monde et des manières de le conceptualiser, bref, une représentation du monde, où au moins de parties de celui-ci. Les représentations de A et B peuvent fort bien diverger. Si toutes deux constituent une réelle connaissance du monde, il semble, en vertu de ce que la connaissance prétend être, qu'il faille qu'elles soient intégrables au sein d'une perspective plus large. Cette dernière peut à son tour entrer en concurrence avec une autre représentation du monde qui en constitue elle aussi une certaine connaissance. *In fine*, il faut dès lors postuler, pour que la connaissance du monde soit possible, l'existence d'une conception au regard de laquelle toute autre représentation du monde porteuse d'une certaine connaissance de celui-ci apparaisse comme particulière. « Si nous sommes incapables de former cette conception, conclut Bernard Williams, il semble que nous n'ayons aucune conception adéquate de la réalité qui est là 'de toute façon', et dont la connaissance est l'objet de toute représentation. Cette conception est apparue d'emblée comme fondamentale pour la notion même de connaissance. Nous pouvons l'appeler la

⁶⁸⁴ LYNCH Michael Patrick, *Truth in Context: an Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, 1998, VIII et 184 p., cfr pp. 13-16.

⁶⁸⁵ WILLIAMS Bernard, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, 1978, 320 p. Voir aussi WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins, 1985, 230 p.

conception absolue de la réalité. Si la connaissance est tout simplement possible, la conception absolue, semble-t-il, doit être possible également »⁶⁸⁶.

Bernard Williams voit dans l'œuvre de Descartes une tentative insigne d'enquête pure, c'est-à-dire d'enquête entreprise par quelqu'un – et non plusieurs – « se trouvant hors de toute superficialité ou limitation contingente dans la poursuite de la vérité »⁶⁸⁷. Et pour satisfaire cette ambition, Descartes en vient selon lui à adopter une conception absolue du monde, selon laquelle il n'existe qu'une seule réalité qui peut être connue de manière certaine et univoque, et cherche à se doter d'un point de vue absolu. Le philosophe moderne trouve finalement cet absolu en Dieu, qui joue un rôle décisif dans sa pensée.

Le Dieu de Descartes est le garant de la connaissance humaine et de la pertinence d'une conception absolue du monde, à propos duquel il n'existe qu'une seule vérité. « Selon Descartes, Dieu garantit qu'il y a un monde qui existe indépendamment de notre pensée, et que nos jugements à son sujet, si nous sommes suffisamment judicieux en les faisant, seront en général fiables »⁶⁸⁸. A telle enseigne que si quelqu'un ignore que Dieu existe et qu'Il est bienveillant, il ne peut être certain de la vérité de ce qu'il perçoit, même clairement et distinctement. « Un athée, commente Bernard Williams, ne peut ultimement être en droit de se sentir assuré à propos des propositions [auxquelles il croit] puisqu'il ne croit pas en Dieu, dont la connaissance (selon la position la plus ambitieuse [qui est celle de Descartes]) seule donne à l'homme le droit de croire que ce qu'il ressent subjectivement comme certain est réellement vrai »⁶⁸⁹ et, peut-on ajouter, qu'il n'y a qu'une seule vérité au sujet du monde, unique lui aussi, qu'il appréhende.

Descartes, selon Williams, a échoué, et avec son échec, c'est la possibilité même d'une recherche systématique de certitude qui est en défaite. Hilary Putnam, quand il introduit sa doctrine du réalisme interne, prend acte d'un échec semblable à celui dont Williams accuse Descartes. Il voit dans ce qu'il appelle le réalisme métaphysique quelque chose qui ressemble selon nous à bien des égards à la pensée cartésienne, une pensée peu sensible au contexte dans lequel naît toute pensée humaine.

⁶⁸⁶ WILLIAMS Bernard, *Descartes...*, op. cit., p. 65.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 211.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 196.

2. La critique putnamienne du réalisme métaphysique

La critique putnamienne du réalisme métaphysique porte pour l'essentiel sur les deux aspects névralgiques de la conception absolue du monde mis en évidence par Michael Lynch tels qu'ils peuvent apparaître dans une pensée réaliste qui définit la vérité en terme de correspondance. Elle se décline progressivement en quatre prises de distance par rapport aux quatre traits saillants que le philosophe de Harvard distingue dans la perspective qu'il qualifie en 1981 d'externaliste. Dans *Reason, Truth and History*, trois premiers traits sont clairement identifiés : les principes d'identité, d'unicité et de correspondance. La quatrième, le principe de bivalence, l'est plus tard, même s'il est déjà là en filigrane dans l'ouvrage de 1981.

2.1. Indépendance, unicité et bivalence

Le principe d'indépendance est le trait du réalisme métaphysique discerné par Putnam qui correspond à l'absolutisme de fait chez Lynch. Selon ce principe, « le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit »⁶⁹⁰. Ce principe est intimement lié à celui d'unicité, qui correspond à l'absolutisme de contenu propositionnel chez Lynch, et selon lequel, « il n'existe qu'une seule description vraie de 'comment est fait le monde' »⁶⁹¹. Le principe d'unicité est complété, après 1981, par un principe de bivalence, sous-entendu, selon lequel tout jugement est toujours soit vrai, soit faux.

Pour contrer ces principes, l'argumentation de Hilary Putnam se fait forte, notamment, des acquis de la science physique contemporaine, et singulièrement de ceux de la mécanique quantique. Le réalisme métaphysique est incapable selon lui d'intégrer en son sein de nombreuses données nouvelles de la physique fondamentale contemporaine et singulièrement de la mécanique quantique, qui ne supporte « aucune espèce d'interprétation réaliste »⁶⁹².

⁶⁹⁰ PUTNAM Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge UP, 1981, 222 p. Traduit par Abel Gerschenfeld sous le titre *Raison, Vérité et Histoire*, Editions de Minuit, coll. « Propositions », 1984, 244 p., p. 61.

⁶⁹¹ *Ibidem*.

⁶⁹² PUTNAM Hilary, *Realism with a Human Face*, James Conant (éd.), Harvard UP, 1990, 347 p. Traduit par Claudine Tiercelin sous le titre *Le Réalisme à visage humain*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1994, 540 p., p. 225.

Le principe d'incertitude ou mieux, d'indétermination de Heisenberg par exemple constitue en effet une difficulté pour le réalisme métaphysique tel qu'il est décrit par le philosophe de Harvard. Selon ce principe, il est impossible, pour parler simplement, de déterminer en même temps la position et la vitesse d'une particule massive donnée. Non pas que l'observation serait lacunaire et qu'un jour une meilleure technique pallierait cette lacune : le principe porte sur l'impossibilité de déterminer en même temps les deux données, et même d'affirmer qu'une détermination plus précise existe. Maintes expériences liées au principe de la dualité onde-particule, qui est aux fondements de la mécanique quantique, font également difficulté pour le réalisme métaphysique tel que Putnam le comprend. Comment expliquer par exemple que jusqu'à ce qu'une observation soit faite, la position d'une particule soit décrite en termes d'ondes de probabilité, mais qu'après que la particule soit observée ou mesurée, elle soit décrite par une valeur fixe ?

2.2. Correspondance

Aux principes d'indépendance et d'unicité/bivalence est lié celui de correspondance, selon lequel « la vérité est une sorte de relation de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures »⁶⁹³. En vertu de cette correspondance, nous pouvons, « penser et parler des choses telles qu'elles sont, indépendamment de nos esprits »⁶⁹⁴.

Putnam avance deux arguments à l'encontre de ce principe. Tout d'abord, il y a selon lui trop de correspondances suggérées par le monde, de multiples façons de mettre en relation les signes du langage avec les choses : quelle correspondance dès lors identifier comme étant la bonne ? En outre, les réalistes prétendent que la relation de correspondance requiert l'existence d'un lien causal réel et indépendant entre les choses et nos concepts, mais nous ne pouvons pas revendiquer, pour Putnam, un tel accès indépendant et absolu à la causalité. La causalité non plus ne doit pas être traitée comme quelque chose de donné qui serait indépendant de tout contexte, ce que font les réalistes métaphysiques, comme une partie du monde externe non linguistique,

⁶⁹³ PUTNAM Hilary, *Raison, Vérité et Histoire*, op. cit., p. 61.

⁶⁹⁴ PUTNAM Hilary, *Why there Isn't a Ready-made World: Howison Lecture Delivered at the University of California, Berkeley, on 27 April 1981* dans *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, 1983, XVIII et 312 p., pp. 205-228, p. 205.

mais plutôt comme une partie de l'explication théorique. « 'Les pouvoirs causaux' sont des propriétés qui *expliquent* quelque chose, étant données des conditions d'arrière-plan et étant donnés des standards de pertinence et d'intérêt »⁶⁹⁵.

2.3. Relativité conceptuelle

Les trois principes d'indépendance, d'unicité et de correspondance sont indissociables. Le philosophe de Harvard insiste sur ce point quand il répond aux critiques faites à son encontre par Harry Field⁶⁹⁶, qui distingue dans l'analyse du réalisme interne élaborée dans *Reason, Truth and History* trois doctrines différentes et dissocient les trois principes mis en évidence dans l'ouvrage de 1981 en tentant de montrer que l'on peut tenir l'un sans l'autre. Au contraire, pour Putnam, « les réalismes métaphysiques *un*, *deux* et *trois* [il fait ici allusion aux trois doctrines distinguées par Field] n'ont pas de contenu intrinsèque, pris un à un ; chacun s'appuie sur l'autre ainsi que sur toute une série d'autres idées et postulats »⁶⁹⁷.

Ces trois traits saillants du réalisme métaphysique, avec le principe de bivalence qui leur est associé, témoignent selon Putnam d'un manque de prise en considération de ce qu'il appelle la relativité conceptuelle, notion fondamentale dans sa pensée. Jennifer Case, dans ses deux articles *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*⁶⁹⁸ et *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*⁶⁹⁹, offre une explication très éclairante de cette relativité conceptuelle, qui constitue aux yeux de Putnam « le cœur du réalisme interne »⁷⁰⁰. Le philosophe de Harvard, notons-le, ne tarit pas d'éloge au sujet de la commentatrice dans sa réponse⁷⁰¹ au second de ces articles.

Dans *The many Faces of Realism*, titre sous lequel sont publiées les Paul Carus Lectures qu'il délivre en 1985, la relativité conceptuelle est décrite comme « un

⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 215.

⁶⁹⁶ Cfr FIELD Harry, *Realism and Relativism*, Journal of Philosophy 10 (1979), pp. 553-567.

⁶⁹⁷ PUTNAM Hilary, *Le Réalisme à visage humain*, op. cit., p. 148.

⁶⁹⁸ CASE Jennifer, *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, The Southern Journal of Philosophy 35 (1997), pp. 1-18.

⁶⁹⁹ CASE Jennifer, *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*, Revue Internationale de Philosophie 55 (2001), pp. 417-430.

⁷⁰⁰ PUTNAM Hilary, *Replies and Comments*, Erkenntnis 34 (1991), pp. 401-424, p. 404.

⁷⁰¹ PUTNAM Hilary, *Reply to Jennifer Case*, Revue Internationale de Philosophie 55 (2001), pp. 431-438.

phénomène dont le caractère non classique est saisissant »⁷⁰², et qui consiste en ceci : « il y a des façons de décrire ce que sont (d'une certaine manière) les mêmes faits qui sont (d'une certaine manière) 'équivalentes' mais aussi (d'une certaine manière) 'incompatibles' »⁷⁰³. Putnam entend ainsi se situer entre le relativisme et le réalisme qu'il appelle externe en faisant valoir à la fois l'existence de faits et de façons équivalentes et incompatibles de les décrire. Il explique cette coexistence dans *Realism with a Human Face* (1990) : « la doctrine de la relativité conceptuelle est, en résumé, celle-ci : bien qu'il y ait un aspect conventionnel et un aspect factuel vrai dans tout ce que nous disons, nous tombons dans une erreur philosophique désespérante si nous commençons 'la faute de la logique de la division' et concluons qu'il doit y avoir une partie de la vérité qui est la 'partie conventionnelle' et une partie qui en est la 'partie factuelle' »⁷⁰⁴. La relativité conceptuelle est donc, suggère fort à propos Jennifer Case, une doctrine de l'interpénétration du fait et de la convention. Il y a dans ce que nous tenons pour vrai une interpénétration du fait et de la convention, qu'il serait erroné de vouloir disjoindre.

Par exemple⁷⁰⁵, on sait qu'il est possible d'identifier des points avec des ensembles de sphères convergentes en décrivant correctement tous les faits géométriques, et qu'il est tout aussi possible de considérer les points comme étant primitifs et d'identifier les sphères comme des ensembles de points. Il y a donc là un élément de convention. Et, comme Quine l'a montré en réfutant la distinction entre vérité analytique et vérité synthétique, en disant cela, on fait inmanquablement appel à « un arrière-plan diffus de faits empiriques »⁷⁰⁶. Le philosophe de Harvard fait référence ici à l'article célèbre *Two Dogmas of Empiricism* de Willard Van Orman Quine, où est défendue la thèse selon laquelle « la vérité dépend en général à la fois du langage et des faits extralinguistiques »⁷⁰⁷ et que tenir à une distinction entre jugement analytique – c'est-à-dire fondé sur les significations indépendamment des faits – et synthétique – c'est-à-dire fondé sur les faits – relève d'un « dogme non empirique des empiristes, d'un article de foi

⁷⁰² PUTNAM Hilary, *The many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*, Open Court, 1987, 98 p., p. 29.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ PUTNAM Hilary, *Le Réalisme à visage humain*, op. cit., p., 13.

⁷⁰⁵ Cfr PUTNAM Hilary, *Representation and Reality*, MIT Press, 1988, 136 p., pp. 112-3.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 113. Traduction de Claudine Engel-Tiercelin sous le titre *Représentation et Réalité*, Gallimard, 1990, 226 p., p. 185.

⁷⁰⁷ QUINE Willard Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, *Philosophical Review* 60 (1951), pp. 20-43. Traduit par P. Jacob, S. Laugier et D. Bonnay sous la direction de S. Laugier sous le titre *Deux Dogmes de l'Empirisme* dans *Quine. Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Vrin, coll. « bibliothèques des textes philosophiques », 2003, 254 p., pp. 49-81, p. 69.

métaphysique »⁷⁰⁸. Dans toute vérité, au contraire, sont toujours mêlées une part factuelle et une part conventionnelle.

Ceci dit, il y a toutefois pour Putnam une distinction utile à faire entre fait et choix de langage, mais une distinction non absolue, faite non pas une fois pour toute et irréversiblement⁷⁰⁹. Qu'il y ait des présuppositions empiriques à ce que les philosophes appellent vérités conceptuelles n'entraîne pas selon lui qu'il faille évacuer la notion même de vérité conceptuelle. Le tout est de considérer cette dernière comme étant une question de degré⁷¹⁰. « Vérité conceptuelle et vérité empirique, conclut Jennifer Case, sont une affaire de degré, et convention et fait s'interpénètrent. Ce sont là des idées dont s'empare la doctrine de la relativité conceptuelle, le cœur du réalisme pluraliste de Hilary Putnam. Dans son affirmation que la convention est pénétrée par le fait, il distingue la notion de réalisme pluraliste du relativisme, et dans son affirmation que le fait est pénétré par la convention, il distingue la notion de réalisme pluraliste du fait du réalisme métaphysique »⁷¹¹.

Au cœur de la doctrine de la relativité conceptuelle se trouve l'idée de schème conceptuel, qu'il faut comprendre avec justesse. Un exemple qui y aide « est tellement familier qu'il encoure le risque de paraître trivial. Nous pouvons en partie décrire le contenu d'une pièce en disant qu'il y a une chaise en face d'un bureau, et en partie le contenu de la même pièce en disant qu'y sont présents des particules et des champs de certains types... *Les deux* descriptions sont des descriptions de la pièce telle qu'elle est réellement »⁷¹². Elles sont pourtant différentes car elles appartiennent à deux schèmes conceptuels différents : celui du sens commun et celui de la science physique. Cet exemple, qui illustre bien ce qu'est la relativité conceptuelle, permet de mieux se faire une idée de ce qu'est pour Hilary Putnam un schème conceptuel. Un autre exemple souvent cité est celui que nous avons donné quand nous avons évoqué le fait que l'on peut identifier des points avec des ensembles de sphères convergentes et que l'on peut tout autant considérer les points comme étant primitifs et identifier les sphères comme des

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁰⁹ Cfr PUTNAM Hilary, *Simon Blackburn on Internal Realism* dans *Reading Putnam*, Peter Clark et Bob Hale (éds.), Basil Blackwell, 1994, 302 p., pp. 242-8, p. 248.

⁷¹⁰ Cfr PUTNAM Hilary, *Representation and Reality*, MIT Press, 1988, 136 p., p. 133 : note 4 du chapitre 7.

⁷¹¹ CASE Jennifer, *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*, art. cit., pp. 423-4.

⁷¹² PUTNAM Hilary, *Simon Blackburn on Internal Realism*, op. cit., p. 243.

ensembles de points. Lorsqu'on passe d'une approche à l'autre, on change notre schème conceptuel de la géométrie physique.

La relativité conceptuelle implique une pluralité de schèmes conceptuels différents. De ces schèmes dépend même ce qui est compté comme faits : ceux-ci ne sont jamais totalement dépourvus de convention. Cette pluralité de schèmes conceptuels est telle que deux jugements incompatibles sur le plan des faits peuvent parfois tous deux être vrais. Elle ne doit pas toutefois violer ce que Simon Blackburn appelle l'impératif d'unité, selon lequel la cohérence du savoir ne doit pas être affectée au point de considérer comme vraies deux propositions contradictoires, même si elles expriment des jugements incompatibles sur le plan des faits. Comment tenir ensemble ces deux exigences putnamiennes ? Le philosophe de Harvard fait ici appel à une distinction subtile entre signification (*meaning*) et usage (*use*), qui révèle la tournure pragmatique de sa pensée. Deux propositions qui ont apparemment des significations différentes peuvent être toutes deux vraies dans des contextes d'utilisation différents, utilisées de différentes manières. Dès lors, explique Jennifer Case, « vérifier si deux jugements qui semblent incohérents sont cohérents demande de vérifier si les mots exprimant ces jugements sont utilisés de la même manière ou de manières différentes »⁷¹³.

3. Le point de vue de Dieu : différentes perspectives...

Le réalisme externe ou métaphysique, nous l'avons vu, dépend pour Putnam d'un point de vue de Dieu qui seul permet de prétendre à l'indépendance d'un monde unique dont la vérité est elle-même une et se définit en termes de correspondance entre ce monde et l'intellect, lui aussi indépendant, qui le pense. Sans l'existence d'un point de vue absolu, une telle prétention est intenable aux yeux du philosophe de Harvard, qui opte pour une autre perspective, celle qu'il appelle internaliste.

Le Dieu que Putnam attribue à ce qu'il nomme réalisme métaphysique ressemble à bien des égards à celui de Descartes. Putnam le suggère lui-même quand dans *The many Faces of Realism* il apparente le Réalisme (avec un 'R' majuscule) à l'Objectivisme (avec un 'O' majuscule) du dix-septième siècle, dont Descartes est pour lui un représentant

⁷¹³ CASE Jennifer, *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, art. cit., p. 14.

éminent qu'il cite volontiers dans les premières pages de ses *Paul Carus Lectures*. Ces lignes sont très significatives :

« Si l'Objectivisme du dix-septième siècle a mené la philosophie du vingtième siècle dans une allée aveugle, la solution n'est ni de tomber dans un relativisme extrême, comme la philosophie française l'a fait et continue de le faire, ni de nier le réalisme de notre sens commun. *Il y a* des tables et des chaises et des cubes de glace. Il y a également des électrons et des régions de l'espace-temps et des nombres premiers et des peuples qui sont une menace pour la paix du monde et des moments de beauté et de transcendance et beaucoup d'autres choses. [Mon histoire démodée du Séducteur et de la Jeune Fille Innocente] avait pour objectif une double mise en garde : une mise en garde contre un abandon du réalisme du sens commun, et une mise en garde contre le fait de supposer que la discussion du dix-septième siècle au sujet du 'monde extérieur' et des 'impressions des sens', des 'propriétés intrinsèques' et des 'projections' etc. était d'une manière ou d'une autre un Sauveteur de notre réalisme du sens commun. Le Réalisme avec un 'R' majuscule est, c'est triste à dire, l'ennemi, non le défenseur, du réalisme avec un 'r' minuscule. Si cela est difficile à voir, c'est parce que la tâche de vaincre l'image du monde du dix-septième siècle a seulement commencé »⁷¹⁴.

Cette tournure cartésienne de l'interprétation putnamienne du réalisme métaphysique et du Dieu qui lui est attribué la rend selon nous distante de ce qui fait la spécificité de la pensée macintyrienne. Le Dieu auquel Alasdair MacIntyre fait appel, celui de Thomas d'Aquin, est certes lui aussi garant d'une certaine vision absolue du monde, selon laquelle il n'y a qu'un monde au sujet duquel il n'y a qu'une vérité, définie en termes de correspondance entre ce monde et l'esprit qui le pense. Son réalisme est même plus robuste encore que celui de ceux, tel Michael Lynch, qui attribuent aux tenants de la vision absolue du monde une conception de la vérité définie en termes de correspondance entre faits et propositions ou jugements, ce que souligne plus d'une fois Alasdair MacIntyre en critiquant cette version contemporaine de la théorie de la vérité-correspondance⁷¹⁵. Mais ce Dieu ne garantit pas à l'homme un accès indépendant et unique à la vérité. Il n'y a pas pour lui de « vue de nulle part », pour reprendre le titre d'un ouvrage⁷¹⁶ de Thomas Nagel, autre penseur de la problématique de l'existence d'un point de vue absolu. C'est la raison pour laquelle le concept d'intentionnalité a tellement

⁷¹⁴ PUTNAM Hilary, *The many Faces of Realism*, op. cit., pp. 16-17.

⁷¹⁵ Cfr e. a. MACINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, IX et 410 p., p. 357 et *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* dans *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., p. 175.

⁷¹⁶ NAGEL Thomas, *The View from nowhere*, Oxford University Press, 1986, XI et 244 p.

d'importance pour le thomiste. Et l'on peut se demander pourquoi Alasdair MacIntyre ne l'a pas davantage étudié.

L'idée de relativité conceptuelle est bien présente chez lui, et elle n'est pas, loin de là, contradictoire avec l'existence nécessaire d'un point de vue absolu garant de la vérité-correspondance portant sur le réel, le seul qui existe. La notion de tradition cohabite dans sa pensée avec celle de vérité absolue, *telos* de l'investigation humaine dont Dieu est le garant ultime. Cela est présent en germe dès la fin des années 1960 et thématisé dans le maître ouvrage de 1987/8. Et dans bon nombre de ses publications, Alasdair MacIntyre s'attache à prendre ses distances par rapport l'esprit cartésien⁷¹⁷.

Dans son Aquinas Lecture du 25 février 1990 notamment, il prend bien soin de distinguer l'épistémologie aristotélico-thomiste de celle de Descartes. Il cite le Stagiritique qui considère qu'« il est difficile de discerner si l'on connaît ou pas » (*Seconds Analytiques* I, 9, 76a26) »⁷¹⁸, et l'Aquinate qui commente en précisant : « si l'on connaît de par des principes appropriés, ce qui seul constitue une authentique connaissance (*Commentaire sur les Seconds Analytiques*, lib. I, lect. 18) »⁷¹⁹, ou pas. Dès lors, ajoute-t-il, pour Thomas, on peut connaître sans savoir que l'on connaît, alors que pour Descartes, « c'est toujours une référence à rebours vers notre point de départ qui garantit notre connaissance, et donc, c'est seulement en connaissant que l'on connaît que l'on connaît. Au contraire, pour le thomiste, notre connaissance présente implique une référence en avant vers la connaissance de l'*archè/principium* qui, s'il est atteint, nous donnera une connaissance subséquente de la connaissance que nous avons »⁷²⁰. Nous retrouvons ici dégagée toute la place de l'intentionnalité propre à la pensée de l'Aquinate, qui se distingue par là de la pensée cartésienne.

⁷¹⁷ Pensons déjà à l'article sur Spinoza qu'il écrit pour l'*Encyclopedia of Philosophy* éditée par Paul Edwards en 1967, à *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science* de 1977, à *Whose Justice? Which Rationality?* de 1987/8, à *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Aquinas Lecture du 25 février 1990 et au compte-rendu de la traduction anglaise de la thèse de doctorat de Yves René Simon paru dans l'*American Catholic Philosophical Quarterly* en 1991.

⁷¹⁸ MacINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, 1990, 69 p. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 171-201 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 143-178, p. 149.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

⁷²⁰ *Ibidem*.

4. Critiques putnamiennes d'Alasdair MacIntyre

La différence entre la perspective décrite par Hilary Putnam et celle propre à Alasdair MacIntyre est sensible – chose révélatrice – dans la critique putnamienne de la pensée macintyrienne. Timothy Mosteller a consacré sa thèse de doctorat en philosophie, défendue à l'université de Miami en 2002 et publiée en 2006⁷²¹, à la question du relativisme dans la philosophie américaine contemporaine sur base d'une étude comparative des œuvres de MacIntyre, Putnam et Rorty. Même si certaines de ses interprétations peuvent sembler audacieuses, il rassemble des informations précieuses pour notre recherche. Il isole trois textes où le philosophe de Harvard adresse des propos critiques à son homologue devenu thomiste, rappelons-le, en 1985-1986. Le troisième cependant est daté de 1995 alors qu'il s'agit d'un texte de 1990 réédité en 1995, et donc antérieur au deuxième texte isolé par Timothy Mosteller, qui date de 1992. Les trois critiques sont exprimées de manière plutôt rapide à l'occasion de développements qui ne portent pas d'abord sur la philosophie macintyrienne comme telle, mais elles n'en sont pas moins riches d'enseignements.

4.1. Reproche d'essentialisme

Dans *The many Faces of Realism*, les Paul Carus Lectures qu'il délivre en décembre 1985, Putnam attribue à MacIntyre une thèse essentialiste au sujet de l'être humain qui, selon l'auteur de *After Virtue*, aurait une essence humaine qui déterminerait pour lui des standards : « d'après les médiévaux, comme Alasdair MacIntyre nous l'a rappelé, nous possédons une capacité de connaître la 'fonction' humaine ou l'essence' humaine. (...) Mais (*pace* Alasdair MacIntyre) Kant comprend que cela ne tiendra plus. (...) Ce que Kant dit (...), c'est que nous avons à penser par nous-mêmes sans la sorte de guide qu'Alasdair MacIntyre veut restaurer pour nous, et que le fait est lui-même le fait qui a le plus de valeur au sujet de nos vies »⁷²². Ces réserves à l'égard de la catégorie d'essence témoignent-elles déjà du souci tout putnamien d'éviter un quelconque recours à un réel externe qui s'imposerait à nous ? La deuxième critique que le philosophe de Harvard adresse à Alasdair MacIntyre pourrait le laisser croire.

⁷²¹ MOSTELLER Timothy, *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum, 2006, VIII et 192 p.

⁷²² PUTNAM Hilary, *The many Faces of Realism*, op. cit., pp. 48 et 50.

4.2. Critique de la *tradition rationality*

Cette deuxième critique est exprimée dans un article publié en 1990 dans la *Southern California Law Review* et intitulé *A Reconsideration of Deweyan Democracy*. Putnam y reproche à MacIntyre de défendre une philosophie de l'âge d'or qui immunise l'oppression institutionnalisée contre la critique. Il fait le lien entre politique et épistémologie et exprime au sujet de la *tradition rationality* macintyrienne les réserves suivantes :

« Loin de tenir que la rationalité est simplement 'là dehors', accessible à tout esprit humain convenablement entraîné, comme le font les rationalistes traditionnels, MacIntyre insiste sur le fait que la rationalité (et non pas la vérité) est relative au paradigme que l'on a. Il insiste sur le fait qu'aucune présentation non historique ou universaliste de la rationalité ne peut être faite. Et il argumente que rejeter la prétention à une possession non révisable de la vérité fait de quelqu'un un faillibiliste. Le charme de l'œuvre de MacIntyre se trouve précisément dans la manifestation de la manière dont un tel esprit 'postmoderne' peut en arriver à des conclusions aussi traditionnelles ! Mais je ne peux accepter cette défense pour deux raisons. Tout d'abord, bien que la rationalité soit relative et historique (peut-être *trop* relative et historique !), selon MacIntyre, il y a un principe fixe qui gouverne la discussion rationnelle *entre* paradigmes, qui permet parfois à un paradigme de 'défaire rationnellement' un autre. C'est par l'application de *ce* principe que MacIntyre est obligé de reculer à ce qui équivaut à 'ce qui est agréable à la raison macintyrienne' (...) »⁷²³.

Ces considérations témoignent d'une compréhension maintenant excellente de la pensée d'Alasdair MacIntyre, bien meilleure que celles de beaucoup de ses commentateurs. La distinction entre rationalité et vérité est clairement faite, et avec beaucoup de précision. Le philosophe de Harvard voit très bien où est le hiatus qui existe entre sa position et celle de son homologue thomiste. Car il y a en effet d'après MacIntyre une neutralité en vertu de laquelle une discrimination entre traditions rivales peut être faite, contrairement à ce que pense e. a. Timothy Mosteller⁷²⁴. Mais cet élément neutre, qui pour Putnam comme pour beaucoup d'autres⁷²⁵ introduit une incohérence dans

⁷²³ PUTNAM Hilary, *A Reconsideration of Deweyan Democracy*, *Southern California Law Review* 63 (1990). Reproduit sous le titre *Pragmatism, Relativism, and the Justification of Democracy* dans *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, John Arthur et Amy Shapiro (éds.), Westview Press, 1995, 279 p., pp. 264-273, p. 268.

⁷²⁴ Cfr MOSTELLER Timothy, op. cit., pp. 65-76.

⁷²⁵ Cfr e. a. FELDMAN Susan, *Objectivity, Pluralism, and Relativism: a Critique of MacIntyre's Theory of Virtue*, *Southern Journal of Philosophy* 24 (1986), pp. 307-20 ; SNIDER Wric, *Review of 'Whose Justice?*

la pensée macintyrienne, n'est pas une rationalité historique supplémentaire. Il n'est autre que le réel externe lui-même, à l'aune duquel les diverses traditions se mesurent au cours de leurs histoires respectives. Ce « principe » n'est pas un principe épistémologique, mais le « tribunal du réel », pour reprendre l'expression très heureuse de Christopher Thompson, qui commente très bien la pensée macintyrienne en ces termes : « toutes les traditions d'investigation doivent soumettre leurs thèses au tribunal de la réalité. C'est le caractère inapprivoisable de l'esse qui empêche toute tradition d'exercer une hégémonie sur la vérité. La réalité dressera inévitablement son horrible face au mépris de toute conception inadéquate [que l'on aurait] d'elle »⁷²⁶.

Le second grief que Putnam fait à MacIntyre, déjà introduit dans la première partie de sa critique, concerne la question de l'expérimentation et de la falsification. Partant d'une comparaison avec Charles Sanders Pierce, qu'il estime très proche à certains égards du philosophe thomiste, il juge que là où le premier honore l'expérience et la falsification comme principes épistémologiques incontournables, le second ne le fait pas et en reste à ce que Pierce dénonçait comme 'ce qui est agréable à la raison' mais n'est pas passé au crible de l'expérience et de la falsification. Or,

« (...) le faillibilisme dans le sens de l'abandon de l'a priori n'est pas le tout du faillibilisme au sens de Pierce. Le faillibilisme de Pierce requiert que l'on voie l'expérimentation, dans le sens le plus large de ce terme, comme l'élément décisif dans le changement de paradigme rationnel. MacIntyre pourrait répondre que la confiance en l'expérimentation est seulement 'relative au' paradigme scientifique contemporain. Mais si cela était sa réponse, alors ce serait précisément l'endroit où de manière décisive MacIntyre et le pragmatisme se séparent »⁷²⁷.

Le rapprochement avec Charles Sanders Pierce est particulièrement heureux. Les deux philosophes sont en effet très proches l'un de l'autre. MacIntyre d'ailleurs admire celui qui d'ordinaire est considéré comme fondateur du courant pragmatiste en philosophie. Il le qualifie même de plus grand philosophe américain de tous les temps

Which Rationality?, *Metaphilosophy* 20 (1989), pp. 387-90 ; ISAAC Jeffrey C., *Review of 'Whose Justice? Which Rationality?'*, *Political Theory* 17 (1989), pp. 663-701.

⁷²⁶ THOMPSON Christopher S., *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*, *The Thomist* 59 (1995), pp. 379-407, p. 402.

⁷²⁷ PUTNAM Hilary, *Pragmatism, Relativism, and the Justification of Democracy*, op. cit., p. 268.

dans la préface⁷²⁸ qu'il écrit pour l'ouvrage *Pragmatism and Realism* de Frederick L. Will, édité en 1997.

Mais regardons les textes de près. La proximité entre Pierce et MacIntyre est encore plus grande, semble-t-il, que ne le pense Putnam. Dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Pierce est cité, avec Popper, comme un des philosophes dont la conception de l'enquête, ouverte à la falsification, est compatible avec une revendication de vérité : « seuls des types d'enquête, que nous aurions dû apprendre de C. S. Pierce et Karl Popper, organisés de telle manière qu'ils *peuvent* être défaits par la falsification de leurs thèses clés, peuvent légitimer des jugements auxquels la vérité peut être attribuée »⁷²⁹. Dans l'interview qu'il accorde à Giovanna Borradori, MacIntyre cite de nouveau Pierce comme auteur dont il aurait pu, s'il l'avait connu plus tôt, tirer l'enseignement qu'il a tiré dans sa jeunesse de son rapport au marxisme : l'importance pour toute théorie d'être ouverte de manière maximale à la falsification, enseignement qu'il a tiré du fait historique que le marxisme lui-même s'est mis à canoniser certaines positions, en considérant que « si la discordance d'un point de vue avec la réalité ne peut être montrée par les standards propres à ce point de vue, sa concordance avec la réalité ne peut pas être montrée non plus »⁷³⁰. N'y a-t-il pas là appel à une nécessaire expérimentation ?

Une telle nécessité est bien présente dans l'œuvre de MacIntyre. Nous avons montré à souhait dans notre partie heuristique combien la falsification est importante pour lui, dès les débuts de son histoire intellectuelle, et combien la vérification des théories à l'aune du réel et de l'expérience est décisive dans son évolution intellectuelle et sa pensée de maturité. C'est pour celle-ci au regard du réel que les différentes traditions vérifient la pertinence de leurs thèses fondatrices et, éventuellement, se remettent en question. L'expérimentation macintyrienne n'est pas, certes, exactement celle de Pierce. Mais elle n'en témoigne pas moins d'un souci de vérification qui falsifie l'accusation putnamienne.

⁷²⁸ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Foreword* dans WILL Frederick L., *Pragmatism and Realism*, Kenneth R. Westphal, Rowman & Littlefield Publishers (éds), 1997, LXI et 205 p., pp. IX-XII.

⁷²⁹ MacINTYRE Alasdair, *First Principles...* dans *The Tasks of Philosophy...*, op. cit., p. 163.

⁷³⁰ Cfr MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 255-266, p. 259.

Ce qui la motive, c'est précisément ce souci de réalisme externe que Putnam ne comprend pas, ou comprend trop bien, et qui est fondamental chez MacIntyre.

L'importance pour lui de la falsification et de l'expérimentation ressort de manière particulièrement claire dans la façon dont il considère la vérité dans *Whose Justice? Which Rationality?*⁷³¹ Au troisième stade de développement d'une tradition, y explique-t-il, une absence de correspondance est perçue entre le corpus de croyances de cette tradition et le réel, et c'est alors que se fait jour la première version de la théorie de la vérité-correspondance. « La version originale et la plus élémentaire de la théorie de la vérité-correspondance en est une dans laquelle elle est appliquée rétrospectivement sous la forme d'une théorie de la correspondance de la fausseté »⁷³². Il est remarquable de noter que c'est dans la reconnaissance, rétrospective, d'une absence de correspondance, qualifiée en terme de fausseté, que se fonde la version originale et la plus élémentaire de la théorie de la vérité pour MacIntyre.

La préface, très élogieuse pour l'auteur, à l'ouvrage de Frederick L. Will s'avère fort instructive ici. MacIntyre y souligne l'importance des essais de Will dans le cadre de la réfutation du cartésianisme et salue le fait que, tout en rejetant Descartes, Will ne tombe pas dans le piège d'un abandon de la théorie de la vérité-correspondance et de son réalisme propre, piège dans lequel beaucoup sont tombés. « Un trait de la position de Will, note-t-il, est spécialement important. Ceux qui ont rejeté les descriptions cartésienne, lockéenne ou humienne de la perception et de la connaissance – dont le plus célèbre est Richard Rorty – ont souvent supposé qu'ils étaient par là amenés à rejeter toute version de la théorie de la vérité-correspondance. La position de Will nous rend capable de montrer pourquoi ils ont tort. La correspondance entre nos croyances et ce sur quoi elles portent est un objectif dont l'enquête ne peut se passer : 'il y a quelque chose de fondamentalement sensé et qui est absolument de première importance pour la philosophie dans l'idée intuitive de vérité [comprise] comme une congruité qui doit être cherchée, testée, ou réalisée' ([Will,] *Truth and Correspondence*, § 40) »⁷³³.

⁷³¹ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 355-svtes.

⁷³² *Ibidem*, p. 356.

⁷³³ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Foreword* dans WILL Frederick L., *Pragmatism...*, op. cit., p. XI.

Putnam fait partie de ceux qui, en rejetant une description d'allure cartésienne de la connaissance, plaident sans nuances pour un abandon de l'idée de correspondance avec un réel externe, puisque par son « affirmation que le fait est pénétré par la convention, il distingue la notion de réalisme pluraliste du fait du réalisme métaphysique »⁷³⁴, comme le note fort à propos Jennifer Case. En témoigne sa difficulté à penser un réalisme externe indirect, qui n'inclut pas un accès direct au réel, tel celui que peut avoir un Dieu comparable à celui de Descartes. Sa compréhension du réalisme externe n'envisage que le cas de ce Dieu. Le philosophe de Harvard, loin de prendre la route prise par Will, plonge dans un internalisme où la vérité-correspondance n'a plus droit de cité. MacIntyre, lui, prend la mesure de la dimension contextuelle de toute connaissance, mais, loin de tout cartésianisme, cherche une troisième voie dans « ce qui émerge dans l'histoire »⁷³⁵, pour reprendre l'expression programmatique de ses *Notes from the Moral Wilderness* de 1958/9, et n'abandonne pas l'idée de correspondance avec un réel externe. Cette différence fondamentale entre Putnam et MacIntyre est bien articulée par Michael Krausz dans son article *Relativism and Foundationalism: some Distinctions and Strategies*, publié dans la revue *The Monist* en 1984. C'est à cet article que nous devons maintenant en venir.

La troisième critique putnamienne de MacIntyre discernée par Timothy Mosteller en effet ne fait que reprendre des éléments déjà présents dans la deuxième. Elle se trouve dans *Renewing Philosophy*⁷³⁶ (1992). Le philosophe de Harvard y reproche à MacIntyre, en reprenant *texto* le début de sa critique de 1990, de défendre une philosophie de l'âge d'or qui immunise l'oppression institutionnalisée contre la critique. Alasdair MacIntyre répond à cette critique dans son essai de 1997 *Politica, Filosofia e Bene Comune* où il dénonce les faiblesses de la politique dominante contemporaine, minée par un souci constant d'adaptation plutôt que d'intégrité et où la compartimentation, la technique politique et la manipulation ont pris le pas sur la politique véritable et sa rationalité propre. Hilary Putnam, précise-t-il alors, a selon lui mal interprété sa position en matière politique, et cela est dû à une mécompréhension de sa rationalité des traditions :

⁷³⁴ CASE Jennifer, *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*, art. cit., pp. 423-4.

⁷³⁵ MACINTYRE Alasdair, *Notes from the Moral Wilderness I*, *New Reasoner* 7 (hiver 1958-9), pp. 90-100. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Knight Kelvin (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 31-40, p. 37.

⁷³⁶ Cfr PUTNAM Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, XII et 234 p., pp. 185-6.

« C'est la marque d'une communauté d'enquête et d'apprentissage que, puisqu'elle ne peut commencer qu'à partir du point de vue de sa propre tradition culturelle et sociale, ce qu'elle est capable d'apprendre, afin de se maintenir elle-même, inclut l'apprentissage de l'identification de ses propres incohérences et erreurs et de la façon de faire appel aux ressources d'autres traditions étrangères et rivales pour corriger ces erreurs et incohérences. Et la mécompréhension par Hilary Putnam du contenu politique de mes positions peut maintenant être vue comme provenant non seulement d'une lacune quant à la compréhension de ce qu'elles impliquent à propos de l'oppression, mais aussi d'une ignorance de ce que j'ai écrit au sujet des relations entre traditions d'enquête différentes et rivales »⁷³⁷.

Cette réponse de MacIntyre à Putnam confirme notre interprétation : le philosophe de Harvard n'a pas compris, ou a trop bien compris peut-être, que chez MacIntyre, c'est le tribunal du réel externe – dont il ne peut accepter l'autorité – qui est compétent en matière d'évaluation des diverses traditions en lice⁷³⁸.

5. La relativité macintyrienne

Susan Feldman, dans son article de 1986 *Objectivity, Pluralism, and Relativism*, accuse Alasdair MacIntyre de faire implicitement appel à l'objectivité d'un observateur idéal pour dépasser le relativisme, qui serait latent dans son œuvre :

« Mes arguments (...) ont montré que la description de la vertu de MacIntyre [faite dans *After Virtue*] constitue une proie pour le relativisme à chacun de ses trois niveaux. Les *practices* sont sujettes à des jugements qui sont relatifs au point de vue et aux traits de caractère de celui qui juge. (...) Les vies sont sujettes à des descriptions alternatives conflictuelles, chacune étant fidèle aux faits. Les traditions dans lesquelles ces vies se situent peuvent être multiples de manière simultanée et donner lieu à différentes évaluations des actions de ces vies. (...) MacIntyre ne peut sortir de ce relativisme que si il existe un point de vue absolu, sans perspective, duquel les tempéraments, les vies et les traditions peuvent être observées et jugées »⁷³⁹.

⁷³⁷ MACINTYRE Alasdair, *Politica, Filosofia e Bene Comune*, Studi Perugini 3 (1997), pp. 9-30. Traduction anglaise sous le titre *Politics, Philosophy and the Common Good* dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 235-252, p. 251.

⁷³⁸ Gabriele de Anna, dans son étude fouillée intitulée *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam* (Il Poligrafo, 2001, 319 p.), va dans ce sens en montrant comment Thomas offre une solution réaliste à l'impasse de Hilary Putnam qui, en rejetant le réalisme métaphysique et la connaissance du réel externe, ne peut éviter selon lui des concessions relativistes, qui sont contradictoires comme Putnam le reconnaît lui-même.

⁷³⁹ FELDMAN Susan, art. cit., p. 316.

Cette accusation rejoint le cœur de la problématique de ce chapitre. Elle témoigne en effet, comme le fait fort bien remarquer Christopher Lutz, d'une absence de prise en compte de la différence fondamentale qu'il y a entre relativisme et relativité. « MacIntyre, note Lutz, ne nierait rien de cela, car ce que Feldman appelle relativisme est uniquement la relativité. La relativité est simplement la condition réelle de l'enquête humaine »⁷⁴⁰. Et il n'entend en rien la nier, que du contraire. Depuis les premières années de son histoire intellectuelle, il cherche à la comprendre et à en prendre la mesure, tout en évitant l'écueil relativiste. Michael Krausz articule avec précision relativisme et relativité en expliquant que

« le *relativisme* tient que la vérité, et ce qui lui est apparenté, est relatif à un cadre conceptuel de quelque sorte. Il tient que la signification de 'vérité' étant fixée de manière univoque à l'intérieur d'un cadre donné, ce terme est uniquement assertable à l'intérieur de ce cadre. L'échelle de ce cadre est ouverte. Il pourrait être construit rigoureusement de manière à s'étendre à une seule personne en un temps particulier, ou il pourrait être construit plus largement de manière à inclure des paradigmes, des cultures, ou des civilisations. Peu importe comment on désigne les limites du cadre, selon cette vue, si l'on en sort, la signification de 'vérité' est nécessairement équivoque. Dans ces conditions, une notion univoque de la vérité est exclue. La *relativité*, d'autre part, tient que les entités culturelles doivent être comprises ou rendues intelligibles dans les données culturelles dans lesquelles elles apparaissent. Dans la mesure où les données intentionnelles changent au fil du temps historique, la compréhension que nous en avons change avec le temps. Mais cela ne signifie pas que la multiplicité des cadres, à chaque moment particulier, implique nécessairement le caractère équivoque de la vérité. La relativité est compatible avec le relativisme ou l'absolutisme »⁷⁴¹.

La *tradition rationality* macintyrienne distingue clairement l'appartenance à un schème conceptuel particulier, à une tradition historique d'investigation rationnelle particulière de la vérité elle-même, qui y est comprise de manière univoque. Et en ce sens, Susan Feldman voit juste quand elle parle d'un point de vue absolu. Mais elle a tort quand elle taxe l'auteur de *After Virtue* de relativiste. Certes, à l'époque où elle publie son article, la rationalité de la tradition, qui fait la force de l'œuvre macintyrienne, est seulement en train d'être mise au point, et sera thématisée dans *Whose Justice? Which Rationality?* Mais elle connaît déjà au moins l'important essai *Relativism, Power and*

⁷⁴⁰ LUTZ Christopher S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2004, 215 p., p. 77.

⁷⁴¹ KRAUSZ Michael, *Relativism and Foundationalism: some Distinctions and Strategies*, *The Monist* 67 (1984), pp. 395-404, p. 397.

Philosophy (1985), qu'elle cite, et où celui qui est alors président de l'American Philosophical Association explique en long et en large que l'on peut éviter l'impasse relativiste si l'on considère que la rationalité en tant que telle, qui doit toujours être comprise comme inscrite dans une tradition particulière ayant ses propres schèmes conceptuels et ses propres problématiques, requiert une ouverture permanente à la remise en question et à l'acceptation que face à certains problèmes, d'autres traditions d'investigation rationnelle puissent être meilleures que celle dans laquelle on est engagé, et qu'il est dès lors possible de sauvegarder la distinction platonicienne entre 'ce qui est vrai' et 'ce qui semble vrai pour telle ou telle personne' tout en honorant la part de vérité qui existe dans le relativisme.

La relativité macintyrienne est celle propre à la *tradition rationality*. Elle n'est pas compatible avec le relativisme. Elle l'est plutôt avec une certaine forme d'absolutisme, qu'il faut bien comprendre toutefois. L'univocité de la vérité tient pour lui au fait que celle-ci est correspondance entre un esprit très différent de celui dont parle Descartes et le réel, toujours manifeste et identique à lui-même⁷⁴². Ce monde extérieur objectif est toujours interprété par l'homme. Et il l'est de manière narrative, au sein d'une histoire où les diverses théories sont évaluées devant le tribunal du réel. Comme Alasdair MacIntyre l'écrit à la fin de son compte-rendu de *Wahrheit und Methode* de Hans-Georg Gadamer, « nous habitons un monde interprété dans lequel la réinterprétation est la forme la plus fondamentale du changement »⁷⁴³.

6. Quid du réalisme non métaphysique ?

Quand on connaît l'histoire intellectuelle d'Alasdair MacIntyre, l'importance pour lui de la métaphysique aristotélico-thomiste dans son passage d'Aristote à Thomas et la façon dont il rend compte de la possibilité même de la réconciliation entre deux traditions d'investigation divergentes, on comprend aisément pourquoi il insiste tellement sur le point de vue divin dans sa conception de la vérité-correspondance. Sans ce point de vue, l'enquête rationnelle est pour lui inintelligible. Il doit intervenir comme *archè/principium* de la vie de la raison telle qu'il la conçoit.

⁷⁴² Cfr e. a. MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., pp. 356-svtes.

⁷⁴³ MacINTYRE Alasdair, *Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'*, Boston University Journal 26 (1980), pp. 173-8, p. 178.

On peut se demander toutefois ce qu'il en est alors du réalisme non métaphysique. Le dernier Hilary Putnam envisage un réalisme aristotélicien sans métaphysique aristotélicienne, un réalisme du sens commun qui ne fait nullement intervenir un point de vue métaphysique de type aristotélicien. De ce réalisme, Alasdair MacIntyre ne traite pas dans son œuvre. Jamais il ne discute avec le dernier Hilary Putnam, ni avec un autre penseur réaliste non métaphysicien. Une telle discussion aurait été opportune. Elle aurait permis de mieux comprendre encore l'importance pour le concepteur de la *tradition rationality* d'une définition de la vérité en termes précis de correspondance entre un intellect et son objet qui offre la possibilité de penser que la vérité des choses subsiste même en l'absence d'intellect humain.

La nécessité de cette subsistance éternelle d'une vérité finalement très intellectualiste demeure à nos yeux difficile à comprendre. Ne peut-on pas également construire une rationalité de la tradition fondée sur une conception réaliste forte de la vérité-correspondance, au sens précis de correspondance entre un objet et l'intellect qui le pense, sans faire nécessairement appel au point de vue divin, au sens fort d'un intellect éternel qui pense les choses telles qu'elles sont, et en acceptant qu'en l'absence d'intellect humain, cette vérité, comprise de façon éminemment intellectualiste, n'existe tout simplement plus ? Subsisterait alors l'incontournable résistance des choses à un hypothétique nouvel intellect qui surviendrait à nouveau et tâcherait de les penser en vérité. Une telle perspective ne falsifie pas la thèse métaphysique du point de vue divin. Elle ajoute uniquement que ce point de vue intellectuel n'est pas indispensable pour penser un réalisme fort, tel celui dont a besoin le concepteur de la *tradition rationality*⁷⁴⁴.

7. Conclusion

Depuis la première décennie de son histoire intellectuelle, Alasdair MacIntyre cherche une troisième voie dans ce qui émerge dans l'histoire, voie qui évite à la fois l'écueil relativiste et l'écueil anhistorique. C'est au regard de ce fil rouge qu'il faut comparer sa pensée avec celle de Hilary Putnam et mettre en regard son réalisme externe mais indirect avec le réalisme interne du philosophe de Harvard. Là où ce dernier ne cautionne aucun accès au réel externe si ce n'est celui qu'aurait un Dieu bien différent de

⁷⁴⁴ Michel Ghins développe une réflexion proche de la nôtre, mutatis mutandis, dans son article *Putnam and the God's Eye Point of View*, *Croatian Journal of Philosophy* 5 (2005), pp. 235-243.

nous, le concepteur de la *tradition rationality* articule relativité de toute connaissance à un schème conceptuel particulier et une croissance, narrative, des traditions vers la vérité, et définit la vérité comme une correspondance entre l'esprit et le réel externe garantie par l'Absolu. Cela laisse penser que le schéma binaire de Hilary Putnam – réalisme métaphysique ou réalisme interne – relève d'un cartésianisme étranger à la pensée du philosophe devenu thomiste en 1985-6, que l'on peut rapprocher plutôt de celles de Giambattista Vico ou de Charles Sanders Pierce. L'analyse de l'origine historique du réalisme métaphysique proposée par le promoteur du réalisme interne, ou pragmatique pour reprendre un terme qu'il préfère dans ses travaux plus récents, plaide dans ce sens.

La comparaison entre les perspectives putnamienne et macintyrienne est un moment important de notre recherche. Nous avons vu qu'il y a là comme un point névralgique, une ligne de partage entre la vision macintyrienne de la vérité-correspondance animée par un réalisme robuste, où la référence à Dieu est fondamentale, et une théorie de la vérité en termes de possibilité d'assertion justifiée, garde-fou récurrent d'Alasdair MacIntyre. Il nous reste maintenant à nous pencher sur la conception finale de la vérité du philosophe de Notre Dame, celle de la *truth as a good*, et à nous interroger sur certaines conséquences de cette conception de la vérité dans les champs de la philosophie théorique et pratique.

Chapitre 4 : *truth as a good*

La confrontation de la position d'Alasdair MacIntyre avec celle de Hilary Putnam a permis de mieux comprendre la particularité de la conception macintyrienne de la vérité, dont le réalisme métaphysique est bien différent de celui contre lequel le professeur de Harvard s'inscrit en faux. La conception de la vérité du professeur de Notre Dame reçoit son traitement le plus complet dans sa contribution aux Aquinas Lectures organisées à Maynooth de 1996 à 2001 sous la houlette e. a. de James MacEvoy, ancien professeur de l'ISP de l'UCL, contribution publiée en 2002 sous le titre *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'*⁷⁴⁵. Alasdair MacIntyre nous a écrit que l'on trouve dans ce texte une partie de ce qu'il voulait dire dans le livre sur la vérité et la véracité qu'il projetait d'écrire en 1995⁷⁴⁶.

1. *Truth as a good*

Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio' est structuré en trois parties. Dans un premier temps sont déployées trois exigences constitutives de toute théorie satisfaisante de la vérité au fil d'une argumentation qui ne fait pas encore appel à Thomas

⁷⁴⁵ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'* dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 197-215. Les renvois seront faits à cette dernière édition.

⁷⁴⁶ Cfr MacINTYRE Alasdair, courrier personnel du 08 décembre 2006. Reproduit en annexe, p. VII.

d'Aquin. La référence au penseur médiéval n'est faite que dans la deuxième partie du texte, où deux traits de la pensée de l'Aquinat sont rapprochés des développements faits dans la première partie. La fin de la réflexion est consacrée à quelques considérations supplémentaires concernant le statut de l'encyclique *Fides et Ratio* et les rapports entre philosophie et théologie, considérations déjà introduites au début de l'essai.

1.1. Les trois exigences d'une théorie satisfaisante de la vérité

La conférence d'Alasdair MacIntyre commence par poser trois conditions indispensables à toute théorie satisfaisante de la vérité. Il faut que soient distinguées les différentes utilisations possibles de « vrai » et « faux » et notamment les utilisations premières et secondaires ou accessoires de ces termes. Deuxièmement, il faut que la théorie explique pourquoi le vrai est à honorer comme un bien et le faux à rejeter comme un mal. Parmi ces emplois des termes « vrai » et « faux » ayant une force gérondive, certains doivent enfin être considérés comme particulièrement important : « la vérité à propos de ceci ou cela », ou encore « la vérité ».

Certaines théories de la vérité ne rencontrent aucune de ces trois conditions. Le philosophe anglo-saxon cite la théorie de la redondance et la théorie prosententielle : deux théories déflationnistes qui, de fait, sont loin de satisfaire ne fût-ce qu'à la première des conditions distinguées. Les théories de la correspondance, quant à elles, ont trop souvent considéré que les réalités auxquelles doivent correspondre les expressions assertées ont des structures et des composés qui sont assortis aux structures et composés des phrases, à tel point que les faits, a-t-on dit, sont comme des ombres jetées par les phrases.

C'est là ignorer que ce ne sont pas les phrases elles-mêmes qui sont porteuses de vérité, mais des phrases assertées par des sujets. Une théorie satisfaisante de la vérité doit dès lors également rendre compte de la relation qui existe entre celui qui asserte la phrase et ce qui est asserté, et donc de l'identité qu'il y a entre la pensée des choses par l'esprit et ces choses elles-mêmes d'une part et du type de relation de causalité qui doit exister entre les choses et la pensée de ces choses par l'esprit quand les assertions ne sont pas accidentellement vraies d'autre part. En outre, asserter qu'une réalité est vraie ou fausse, c'est également dire qu'elle ne doit pas être crue, et donc faire appel à une norme

gouvernant la croyance et le jugement. Il faut donc rendre compte aussi, pour élaborer une théorie satisfaisante de la vérité, de la relation qu'il y a entre la croyance et la vérité.

Cette dernière relation à elle seule impose de traiter la vérité comme un bien quand on songe aux impacts néfastes que peuvent avoir les fausses croyances et les faux jugements dans nos vies, ce qui ne signifie pas, bien entendu, définir la vérité en termes d'utilité : de fausses croyances peuvent être très utiles. Mais que la vérité soit un bien ne peut se comprendre pleinement en ne faisant appel qu'au caractère néfaste des faux jugements et croyances. Il faut également considérer que la vérité à propos d'une réalité particulière ne peut même exister que du fait de l'existence d'un ordre général des choses dans lequel toute réalité prend place, ordre des choses en fonction duquel on peut comprendre non seulement la vérité de telle ou telle chose, mais aussi le pourquoi de cette vérité :

« L'esprit qui comprend est tel que ses pensées ne portent pas seulement sur le comment des choses, mais sur le pourquoi de leur être, le pourquoi elles sont comme elles sont et le pourquoi du pourquoi elles sont telles qu'elles sont. (...) C'est-à-dire, un esprit dont les pensées sont adéquates au sujet à propos duquel il pense non seulement fait et est disposé à faire des jugements vrais à propos de ce sujet, mais juge vraiment d'une manière telle qu'il présente ce sujet comme intelligible. Et l'esprit, quand il est adéquat à un certain sujet, trouve ce sujet intelligible seulement dans la mesure où ce sujet est intelligible, c'est-à-dire est, avant même d'être compris par vous ou moi, susceptible d'être compris en vertu de ces caractéristiques qui lui donnent sa place dans l'ordre des choses. Car expliquer un certain sujet, le rendre intelligible, n'est rien d'autre qu'identifier sa place, sa fonction et sa relation à l'intérieur de l'ordre global des choses »⁷⁴⁷.

Pour que cet ordre général des choses existe indépendamment de l'esprit humain, un point de vue absolu est nécessaire. Nous sommes donc aux antipodes des thèses de Crispin Wright et plus particulièrement de Hilary Putnam. C'est grâce à ce point de vue que tout le reste de la théorie tient. C'est eu égard à lui, à sa vérité, que les vérités particulières existent et peuvent être considérées comme des biens, que les jugements particuliers sont possibles, qu'il est opportun de distinguer différents niveaux d'utilisation des termes « vrai » et « faux » de la façon dont cela est fait au sein de la théorie de la vérité élaborée jusqu'ici.

⁷⁴⁷ MACINTYRE Alasdair, *Truth as a Good*, op. cit., pp. 205-6.

En posant des jugements de vérité sur des réalités particulières, l'esprit humain fait appel à ce point de vue absolu. Ce point de vue est aussi ce qui rend intelligible la notion de mouvement de l'esprit orienté vers une fin ultime, qui est la vérité elle-même. Car sans un tel point de vue, on peut rapidement conclure qu'il n'existe aucune fin de ce type.

De proche en proche, l'esprit humain avance vers cette vérité complète, la vérité, qui est le *telos* de l'enquête rationnelle qu'il mène, y compris vers la vérité au sujet de la conception, de la théorie de la vérité elle-même. Et en ce sens également, la vérité est pour lui un bien. La vérité est le bien spécifique de l'esprit humain, qui la poursuit en menant à bien son enquête rationnelle. La bonté de la vérité n'est dès lors pas seulement affaire du caractère non néfaste des jugements et des croyances vrais, elle tient aussi, en bonne partie, au fait qu'elle est le bien propre de l'esprit humain, qui est un esprit en quête rationnelle de vérité, cette vérité étant ultimement celle de l'ordre général des choses, celle qui explique cet ordre général, et celle de laquelle découle la bonté de chaque vérité particulière.

1.2. La vérité comme bien spécifique de l'esprit humain

Dans la deuxième partie de sa conférence, Alasdair MacIntyre pointe deux rapprochements possibles entre l'argumentation qu'il a déployée jusque-là et la pensée de Thomas d'Aquin. Le premier concerne la conception de la vérité comme bien de l'esprit humain. Le docteur médiéval, note-t-il, considère à plus d'une reprise la vérité comme le bien spécifique de l'esprit humain :

« Ainsi, par exemple, en cataloguant les vertus intellectuelles, il argumente que seules des qualités peuvent être des vertus qui rendent capable celui dont elles sont les vertus de réaliser son bien. Mais le bien de l'esprit est la vérité, et donc les habitus qui ne sont pas concernés par la vérité ne peuvent être des vertus intellectuelles (*Summa Theologiae* Ia-IIae 57, 2 ad 3). Plus tôt, Thomas avait dit que 'la vertu désigne une certaine perfection d'une puissance' (Ia-IIae 55, 1 resp.). Nous devons donc comprendre l'esprit comme paraisant le développement de ses puissances par la poursuite et l'atteinte de la vérité »⁷⁴⁸.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 210.

Une telle lecture de l'Aquinate mérite quelques commentaires. Ce dernier est souvent considéré comme un penseur intellectualiste⁷⁴⁹. L'intellectualisme de Thomas d'Aquin a plus d'une fois été mal interprété. Mais il est bien réel. Dans la première question du *De Veritate*, la vérité est appréhendée comme une réalité qui fait avant tout l'objet de l'intellect et non de l'appétit, dont l'objet est le bien. Il en va de même dans la *Somme Théologique*, dont la réponse à la question 16, article 4, de la *Prima Pars* précise que « par nature la connaissance précède l'appétit. Donc, puisque le vrai a rapport à la connaissance, et le bien à l'appétit, le vrai, selon l'ordre de la raison, aura la priorité sur le bien »⁷⁵⁰. Et la béatitude, pour Thomas, est éminemment une activité de l'intellect – il l'explique dans l'article 4 de la troisième question de la *Prima Pars* –, contrairement à ce que pense Bonaventure notamment, pour qui la béatitude est éminemment acte de la volonté. Le vrai, pour l'Aquinate, peut toutefois être considéré comme un bien, en un certain sens. Yves Floucat l'explique dans son article sur *La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin*.

Pour Thomas, explique Floucat, la vérité est à proprement parler *in mente*. « La perfectivité du vrai tient au rapport de l'être à l'intellect et à sa disponibilité à être objectivé dans l'immanence de l'esprit »⁷⁵¹. La vérité est premièrement dans l'esprit divin, qui connaît parfaitement. Elle est secondairement dans l'esprit humain, qui connaît en vérité en tant que mesuré par l'esprit divin. Elle est dite être dans les choses, mais secondairement et improprement, au sens où les choses sont telles qu'elles sont pensées par l'esprit qui pose un jugement vrai à leur égard. La bonté, quant à elle, est dite *in rebus* : « la perfectivité du bien est dans la chose même comme un accomplissement désiré »⁷⁵². L'intellect en acte, et premièrement l'intellect divin, est donc le lieu propre de la vérité.

Pour comprendre avec précision le rapport qui existe entre le vrai et le bien, il faut considérer non seulement la distinction des transcendants, mais aussi leur rapport à

⁷⁴⁹ Cfr e. a. ROUSSELOT Pierre, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Félix Alcan, 1908, XXV et 256 p.

⁷⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Cerf, 1984-86, 4 tomes, tome 1 : *Prima Pars*, 1984, 966 p., p. 278.

⁷⁵¹ FLOUCAT Yves, *La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin* dans *Veritas. Approches thomistes de la vérité. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin à Toulouse les 23-24 mai 2003, sous la direction de Serge-Thomas Bonino, o.p.*, Revue Thomiste 104 n°s 1-2 (2004), n° 1, pp. 49-102, pp. 63-64.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 64.

l'être. La vérité et la bonté, comme la beauté également, tiennent leur perfection du fait qu'elles sont en acte, et donc de l'acte d'être. Comme l'écrit Thomas dans la *Somme Contre les Gentils*, tout aspire à l'être, *omnia appetunt esse* (Lib. III, cap. 3). Cela témoigne du fait que l'être lui-même est un bien. D'où, « la vérité est le bien et la perfection de l'intelligence, parce que *l'ipsum esse* est le bien et la perfection de l'intelligence et que cet acte des actes est la perfection de toute vérité de l'étant »⁷⁵³. Ainsi, pour l'intellect divin, toujours en acte et pour lequel être et penser coïncident, coïncider avec l'être même, c'est connaître parfaitement en vérité, ce qui est son être en même temps que son bien. Pour l'intellect en acte humain, « parvenir au jugement qui le conforme à ce qui est, c'est atteindre, par la vérité connue et possédée, son propre bien et la perfection de son essence. La vérité apparaît alors comme *quoddam bonum* pour l'intellect en acte considéré *ut quaedam res*. 'En effet, de même que telle chose est dite bonne par sa perfection, l'intellect connaissant est dit bon par sa vérité' (*In Metaph.*, Lib. VI, lect. 4) »⁷⁵⁴.

C'est en ce sens métaphysique qu'il faut d'abord comprendre la bonté de la vérité chez Thomas. Alasdair MacIntyre, dans son *Aquinas Lecture Truth as a Good*, ne fait pas intervenir ces éléments de la pensée thomasienne quand il explique en quoi chez Thomas la vérité peut être considérée comme un bien. Il renvoie plutôt à des passages de la *Somme Théologique* consacrés aux vertus intellectuelles. C'est là un choix qui n'est pas anodin.

Christopher Tollefsen, dans son article *MacIntyre and the Moralization of Enquiry*, met le doigt sur une dimension très importante de la pensée macintyrienne. Il y souligne combien chez le philosophe anglo-saxon l'enquête rationnelle elle-même est une *practice* qui a ses biens, ses excellences propres, et que son bien par excellence n'est autre que la vérité conçue comme son *telos*. « L'enquête, explique-t-il, est (donc) une sorte de recherche dont le *telos* est la vérité, soit théorique soit pratique. Dans la mesure donc où l'on est engagé dans l'activité, ou *practice*, de l'enquête, la vérité est le bien suprême, un bien qui ne peut être mis en balance avec d'autres biens »⁷⁵⁵.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁷⁵⁵ TOLLEFSEN Christopher, *MacIntyre and the Moralization of Enquiry*, *International Philosophical Quarterly* 46 (2006), pp. 421-438, p. 430.

On peut en tenir pour preuve, ajoute Tollefsen, le fait qu'une enquête rationnelle poursuivie sans respect de certaines vertus échoue. Parmi celles-ci, l'honnêteté est évidemment cruciale : sans elle, les résultats de la recherche ne tiennent pas et n'ont aucune valeur. Pour être honnête, il faut avoir une certaine dose de courage, et d'autres vertus encore. La prudence notamment est indispensable au bon déroulement de l'enquête rationnelle, puisque c'est précisément elle qui « oriente correctement toutes nos investigations et toutes nos vertus vers leur fin. Dès lors, 'le manque de cette vertu chez ceux qui poursuivent, et chez ceux qui enseignent d'autres à poursuivre une enquête constitue toujours un danger de priver l'enquête de la possibilité de se mouvoir vers son *telos/finis*' (*First Principles...* dans *The MacIntyre Reader*, p. 189) »⁷⁵⁶.

Parmi les textes où Alasdair MacIntyre considère, explicitement ou non, l'enquête rationnelle comme une *practice* ayant ses biens propres, il faut faire référence ici, outre à l'Aquinas Lecture du 25 février 1990 à laquelle nous reviendrons, à l'important *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* publié en 1978, qui n'est pas cité par Christopher Toffelsen. Dans cet essai, rappelons-le, le philosophe anglo-saxon défend la thèse du caractère moral de l'enquête scientifique elle-même, qui se développe comme, est une *practice* dont le réalisme propre impose de faire appel à des standards pré-tarskiens de vérité, et non au réalisme sémantique de Hilary Putnam notamment. Ce réalisme est compris comme un idéal régulateur de l'activité scientifique, un idéal qui régule l'interprétation par les scientifiques de leur propre travail. Ceci annonce *Truth as a Good*, où l'exigence de réalisme inspire l'élaboration d'une conception de la vérité qui s'accorde avec la doctrine thomasienne de l'*adequatio rei et intellectus*.

1.3. Une *adequatio rei et intellectus* à l'aune de la vérité des choses

L'interprétation macintyrienne de la doctrine thomasienne de l'*adequatio rei et intellectus* faite dans la contribution aux Aquinas Lectures de Maynooth – second rapprochement repéré entre la théorie de la vérité ébauchée dans la première partie et la pensée de Thomas d'Aquin – révèle combien est grande l'attention du philosophe anglo-saxon au primat du réel dans le processus d'investigation rationnelle de l'être humain.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 433.

C'est d'abord des choses dont il est question. L'esprit doit se conformer à elles, et la vérité ou la fausseté sont d'abord des propriétés de l'esprit. Mais les choses elles-mêmes peuvent être dites aussi vraies ou fausses : elles sont vraies dans la mesure où elles sont conformes à la façon dont Dieu les pense. Alors qu'elles sont mesurées par l'esprit divin, elles mesurent l'esprit humain qui les pense. Et l'idée d'adéquation est comprise d'abord comme exprimant une influence causale des choses sur cet intellect humain : « parce que 'l'esprit est réceptif à l'égard des choses, il est, en un certain sens, mû par les choses et en conséquence mesuré par elles' (*De Veritate* I, 2, resp.) »⁷⁵⁷. L'esprit humain se confronte aux choses et tire de l'expérience qu'il en a la vérité les concernant, en procédant par abstraction à partir de l'expérience sensible jusqu'à atteindre l'adéquation du jugement. Ce faisant, « l'esprit investiguant de manière théorique se meut vers son bien. Il atteint ce bien en arrivant à une parfaite compréhension de ce que sont les choses essentiellement, une compréhension qui présente les particuliers comme exemplifiant des principes premiers universels »⁷⁵⁸.

Christopher Lutz explique fort bien l'importance ici de chacun des deux apports aristotélicien et augustinien dans la pensée de l'Aquinat pour Alasdair MacIntyre. L'intégration des deux traditions, note-t-il, est importante « parce qu'ensemble, les deux types d'adéquations que sont l'adéquation d'une chose à l'intellect divin (Augustin) et l'adéquation d'un intellect humain à une chose (Aristote) définissent la situation et la limite structurelle de l'intellect humain dans la poursuite de la vérité. L'intellect humain cherche à comprendre le monde au travers des sens et de la raison, mais la vérité au sujet des choses inclut leur relation à Dieu qui surpasse notre compréhension, de sorte que nous pouvons connaître ce que sont les choses, mais nous sommes incapables de les comprendre pleinement »⁷⁵⁹.

La problématique de l'articulation entre rationalités particulières et vérité est peut-être la ligne de faite principale de toute l'œuvre d'Alasdair MacIntyre. L'intervention du concept d'intentionnalité, concept charnière entre ceux de rationalité et de vérité, est donc un moment très important de cette histoire. Et à cet égard, l'Aquinas Lecture du 25 février 1990 ainsi que le compte-rendu de la traduction anglaise de la dissertation

⁷⁵⁷ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good*, op. cit., p. 211.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ LUTZ Christopher S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2004, 215 p., pp. 121-122.

doctorale d'Yves René Simon publié en 1991 dans l'*American Catholic Philosophical Quarterly* constituent des points culminants de l'œuvre macintyrienne. Il n'existe à notre connaissance aucune étude du concept d'intentionnalité dans la pensée du philosophe anglo-saxon. Les sources pour une telle investigation sont il est vrai très peu nombreuses. Les seules informations que nous ayons à ce sujet sont celles présentes dans les deux textes que nous venons de citer, et c'est le second, un compte-rendu de trois pages, qui est le plus éloquent.

Trois points de la conception thomasiennne de l'enquête rationnelle, note Alasdair MacIntyre dans sa contribution aux Aquinas Lectures de Maynooth, rencontrent les exigences d'une théorie satisfaisante de la vérité introduites dans la première partie de la lecture : la vérité comme *adaequatio* à l'aune des choses, le fait que l'esprit investiguant doit non seulement traiter la vérité comme un bien mais a une conception de 'la vérité' à atteindre comme son *telos* spécifique, et la nécessité d'un point de vue absolu, divin, d'où l'on peut voir les choses telles qu'elles sont vraiment.

1.4. Le caractère systématique de l'enquête humaine... et des conflits

Cette conception de l'enquête, ajoute le philosophe anglo-saxon, ne peut être détachée du reste de la pensée de l'Aquinate. L'enquête rationnelle doit être placée dans le cadre téléologique général de la pensée du docteur médiéval, où l'être humain est compris comme étant en quête de vérité, comme ayant par nature le désir d'un bonheur qui ne peut être atteint que dans l'union avec Dieu, qui est la vérité elle-même. Le progrès de l'enquête rationnelle humaine, allant de vérités partielles en vérités moins partielles vers la vérité elle-même, doit être compris comme faisant partie de ce mouvement général téléologique. Les antagonismes qui peuvent exister entre conceptions rivales de la vérité doivent dès lors être considérés comme des antagonismes systématiques, entre les pensées en lice prises dans leur ensemble.

Cette considération d'Alasdair MacIntyre est importante et doit être bien comprise. Nous avons noté le caractère historiciste du thomisme macintyrien, qui s'harmonise mal avec des thomismes de type systématique tels que celui de Maréchal par exemple. Comment dès lors articuler l'historicisme du thomisme macintyrien avec cette

insistance sur l'unité générale du sens et le caractère par conséquent systématique des conflits ?

L'essai *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*, publié en 1993, est très éclairant à cet égard. Histoire et systèmes ne sont pas incompatibles, loin de là. Toute investigation rationnelle, Alasdair MacIntyre le montre à souhait dans ses nombreuses narrations de traditions, s'inscrit dans le cadre d'une unité de sens, qui s'enrichit à mesure qu'elle se montre à la hauteur des défis qu'elle rencontre. Les unités de sens, que le philosophe anglo-saxon appelle sans davantage de réserves systèmes dans son essai de 1993, peuvent être falsifiées ou reconduites. L'histoire de la philosophie n'est donc pas une succession de systèmes dépourvue de progrès rationnel. Au contraire, elle « peut être écrite comme une histoire de progrès rationnel, pourvu que soient satisfaites trois conditions »⁷⁶⁰. L'histoire de la philosophie doit premièrement être considérée comme l'histoire de systèmes, de leurs succès et de leurs déclin. Deuxièmement, ces systèmes doivent être considérés comme étant historiques. Et troisièmement, l'histoire de la philosophie doit elle-même être écrite à partir du point de vue d'un système particulier. C'est ce que fait Alasdair MacIntyre quand, dans *After Virtue* ou encore dans *Whose Justice? Which Rationality?*, il relate le récit de l'histoire de la philosophie morale occidentale du point de vue aristotélicien ou aristotélico-thomiste.

Il n'est pas étonnant dès lors de le voir, dans sa contribution à l'ouvrage collectif de 2001 sur l'enseignement supérieur et la tradition catholique édité par Robert E. Sullivan, contribution intitulée *Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices*, faire l'éloge d'un enseignement qui met en avant la dimension de l'unité générale du sens, dimension oubliée dans bon nombre d'universités à l'heure actuelle, qui se font fortes de recherches de pointe sur des sujets extrêmement précis mais ne réfléchissent pas, ou pas suffisamment, à l'articulation générale du sens. Alasdair MacIntyre y défend une éducation de l'esprit qui fait de celui-ci un esprit à la recherche de la vérité, comprise en termes de correspondance entre l'esprit et ses objets et comme ne concernant pas seulement des objets très spécialisés, mais également la personne humaine et le monde.

⁷⁶⁰ MacINTYRE Alasdair, *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History* dans *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Patricia Cook (éd.), Duke University Press, 1993, 243 p., pp. 65-82, p. 79.

Dans le système téléologique de Thomas, la dimension anthropologique a une importance fondamentale pour la conception de la vérité en termes d'*adaequatio rei et intellectus*, au point qu'il est impossible d'expliquer l'une sans l'autre : Alasdair MacIntyre le note dans sa contribution aux Aquinas Lectures de Maynooth. Il avoue à cette occasion ne pas avoir suffisamment étudié l'anthropologie thomasiennne et qualifie dès lors son argumentation à propos de la vérité de « sérieusement incomplète »⁷⁶¹. Il s'agirait selon lui de resituer l'ensemble de l'étude dans le cadre général de l'anthropologie téléologique de Thomas, où la compréhension de l'être humain comme chercheur de vérité occupe une position névralgique. « Elle doit (aussi) être enchâssée dans une vue téléologique plus large de la nature humaine, une vue qui nous permette de reconnaître que l'enquête théorique et pratique au sujet du bien humain, et par conséquent de la vérité, sont des caractéristiques essentielles des êtres humains »⁷⁶². Ceci nous reconduit à la deuxième partie de *Truth as a Good*, où la vérité est comprise comme le bien spécifique de l'être humain.

2. En théorie et en pratique

Cela nous invite également à une interrogation sur la double enquête, théorique et pratique, que poursuit l'être humain en marche vers son bien, la vérité.

2.1. La science parfaite

L'enquête théorique est envisagée dans *Truth as a Good* comme un processus d'abstraction, à partir de ce que perçoivent les sens, opéré par l'intellect investiguant en vue d'atteindre « une compréhension parfaite de ce que sont les choses essentiellement, une compréhension qui présente les particuliers comme exemplifiant des principes premiers universels »⁷⁶³. Cette conception du but de l'enquête théorique s'inscrit dans la foulée de celle présentée dans l'Aquinas Lecture du 25 février 1990.

Alasdair MacIntyre y commente les *Seconds Analytiques* d'Aristote – qu'il considère comme un traité portant sur ce qu'est ou serait posséder la parfaite

⁷⁶¹ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good*, op. cit., p. 213.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 211.

compréhension, une compréhension qui soit telle que « chaque mouvement d'un esprit à l'intérieur des structures de ce type de compréhension donne expression à l'adéquation de cet esprit avec ses objets »⁷⁶⁴ – et présente sa conception de la science parfaite, « objectif *théorique* de l'activité *pratique* de l'enquête »⁷⁶⁵. Car l'enquête menée en vue d'atteindre la parfaite compréhension, précise Alasdair MacIntyre, est une activité, ce qui confirme encore l'interprétation de Christopher Tollefsen. Elle progresse en vertu de la fin qui lui est spécifique, cette fin « pour laquelle et en direction de laquelle une activité de ce type est menée »⁷⁶⁶. Cette fin est interne à l'activité de l'enquête, comme les biens propres à une *practice* sont internes à celle-ci.

L'enquête avance jusqu'à ce qu'elle arrive à son état final, parfait, où tous les phénomènes sont compris comme étant nécessairement ce qu'il sont, seront, et ont été. Un tel état est un état systématique hiérarchique. L'esprit qui arrive à une compréhension parfaite dans un domaine particulier représente ce qu'il a compris – dans une forme qui coïncide nécessairement avec la forme de ce qui est compris – « au moyen d'un schème déductif dans la structure hiérarchique duquel les différents niveaux d'explication causale sont incorporés »⁷⁶⁷. Dans chaque domaine, dans chaque science particulière, il y a dès lors un ensemble de principes premiers qui « fournissent les prémisses aux arguments démonstratifs et spécifient les agencements causaux ultimes, matériels, formels, efficaces et finaux pour cette science »⁷⁶⁸. Et ultimement, la plus fondamentale des sciences spécifiera cette réalité en fonction de laquelle tout peut et doit être compris, que l'on appelle Dieu.

2.2. Questions

Alasdair MacIntyre prend bien soin, dans son Aquinas Lecture du 25 février 1990, de distinguer cette épistémologie aristotélico-thomiste de celle de Descartes : nous l'avons vu dans notre chapitre sur l'absolu et le relatif. Ceci dit, la doctrine de la science

⁷⁶⁴ MacINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, 1990, 69 p. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 171-201 et dans *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 143-178, p. 155.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

parfaite à laquelle il fait référence n'est pas sans poser question. Les sciences en effet ont montré que notre connaissance du réel sera toujours limitée, imparfaite. Christopher Lutz cite sans réserve le physicien Stephen Hawking comme exemple actuel de quête de science parfaite : « Stephen Hawking, par exemple, discute de sa quête d'une 'théorie de tout' ou d'une 'théorie complète unifiée' dans son livre *A Brief History of Time* »⁷⁶⁹. Il ajoute que cette quête est poursuivie au sein de la tradition thomiste dans le champ de la métaphysique et ultimement de la théologie métaphysique ou naturelle. Une telle théorie complète toutefois, au vu des données de la science contemporaine, ne sera jamais sans limites.

Comme l'écrit fort bien Michael Guillen dans *Bridges to Infinity: the Human Side of Mathematics*, « rares sont ceux qui, dans la plupart des domaines, ne préfèrent pas la certitude au doute, mais plus rares encore sont ceux qui l'obtiennent. Comme si la certitude était quelque trésor caché, et que pour combler notre désir de la tenir, il ne nous restait plus qu'à trouver une carte qui puisse nous mener jusqu'à elle. Aux alentours de 300 av. J.-C., les mathématiciens crurent avoir trouvé une telle carte dans les principes directeurs de la logique d'Aristote. Euclide appliqua ces principes pour démontrer les théorèmes de la géométrie (l'étude des figures), et, pendant les deux mille ans qui suivirent, cela fut salué comme un modèle de certitude. Mais, dans les dernières années du XIX^{ème} siècle, quand les mathématiciens, guidés par ces mêmes principes, s'essayèrent à démontrer les théorèmes de l'arithmétique, au lieu de certitude, c'est un trésor de paradoxes qui les attendait. Il y avait une faille dans la logique d'Aristote »⁷⁷⁰. Et la faille n'était pas petite.

Nous avons déjà évoqué le principe d'indétermination de Heisenberg et la dualité quantique onde-particule. Nous pourrions multiplier les exemples de limitations internes aux sciences qui empêchent de concevoir comme possible aujourd'hui, pour l'être humain en tout cas, l'accès à une science parfaite semblable à celle qu'Alasdair MacIntyre place comme idéal de l'enquête théorique. Le champ de la mécanique quantique fournit des

⁷⁶⁹ LUTZ Christopher S., op. cit., pp. 130-131.

⁷⁷⁰ GUILLEN Michael, *Bridges to Infinity: the Human Side of Mathematics*, Tarcher : Los Angeles, Houghton Mifflin : Boston, 1983, 204 p. Traduit de l'anglais par Gilles Minot sous le titre *Des ponts vers l'infini. Invitation aux mathématiques*, Albin Michel, coll. « Points », série « Sciences », 1995, 253 p., p. 17. Cfr également LADRIERE Jean, *Limites de la formalisation* dans *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 22^{ème} volume, 1967, 1345 p., pp. 312-333 ; ZWIRN Hervé, *Les limites de la connaissance*, Odile Jacob, 2000, 381 p.

exemples presque trop connus pour étayer cette donne de l'épistémologie actuelle. La chimie elle aussi est touchée par les phénomènes quantiques. Les mathématiques du XX^{ème} siècle se sont enrichies de nombreux théorèmes de limitations, dont le fameux théorème d'incomplétude de Gödel. On sait aujourd'hui que la météorologie ne permettra jamais de prédire le temps *ad libitum*. On parle aussi en cosmologie de l'existence d'une énergie noire et d'une matière noire dans l'univers qui représenteraient quelque 90 % du réel et dont on ne sait pas si on en aura un jour connaissance.

On peut dès lors se demander si l'idéal de la science parfaite, éminemment hiérarchique, auquel Alasdair MacIntyre fait appel n'est pas à réexaminer, et avec elle l'articulation des savoirs qu'elle véhicule. L'humanité même de la connaissance d'un impossible génie absolu, ou d'une utopique communauté absolument géniale, n'empêcherait-elle pas d'atteindre une compréhension parfaite du réel ? Ne faudrait-il pas considérer que, certes, l'idéal aristotélico-thomiste de science parfaite pourrait encore jouer un rôle régulateur, motiver un progrès réel quoique modeste de nos connaissances, et offrir la possibilité de prendre la mesure de l'imperfection de notre connaissance humaine, mais ne pourrait plus être envisagé comme une possibilité réelle pour nous, eu égard à notre humaine condition ?

2.3. La force gérondiva de la vérité

Heureusement, il n'est pas nécessaire d'avoir une « compréhension parfaite de ce que sont les choses essentiellement »⁷⁷¹ pour comprendre que le vrai est à honorer comme un bien et le faux à rejeter comme un mal, pour être sensible à la force gérondiva de la vérité. Le champ de la pratique ne dépend pas à ce point de la théorie.

2.3.1. *Is & Ought chez Alasdair MacIntyre*

Dans le cadre de sa critique de la modernité, Alasdair MacIntyre aborde la question, cruciale pour lui, de la dissociation qui s'est opérée entre l'être et le devoir à l'époque des Lumières. Cette problématique, importante dans son œuvre, constitue le lieu ad hoc pour comprendre sa doctrine ultérieure de la force gérondiva de la vérité, qu'il n'a malheureusement pas thématisée.

⁷⁷¹ MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good*, op. cit., p. 213.

D'une certaine manière, toute sa pensée est mue par le souci de refonder la morale dans l'être, de donner à l'action morale des raisons qui s'enracinent dans le réel lui-même. On le retrouve dans bon nombre de ses publications de jeunesse. Et il inspire de part en part le programme qui sous-tend son œuvre de maturité, dont la *tradition rationality* peut être considérée comme le cœur. Sa conception réaliste de la vérité peut être elle-même interprétée comme un fruit de son souci permanent de refondation de la morale dans l'être, véritable fil rouge de ses recherches : nous croyons en avoir relaté l'histoire dans notre partie heuristique. Nous ne reprendrons évidemment pas la narration de toute cette entreprise ici. Nous focaliserons plutôt notre attention sur le nœud de la problématique.

Pour Alasdair MacIntyre, c'est Immanuel Kant, et non pas David Hume, qui est le principal responsable du divorce entre devoir et être. Il est explicite à ce sujet dès les *Notes from the Moral Wilderness* de 1958/9. Il réitère son accusation dans *Hume on 'Is' and 'Ought'*, important article publié en 1959 et reproduit dans diverses compilations, dont *Against the Self-Images of the Age* (1971). Dans *A Short History of Ethics*, Kant est considéré comme le grand penseur de l'autonomie morale. On peut citer plusieurs publications antérieures à *After Virtue* qui témoignent d'une prise de distance singulière par rapport à la morale kantienne, notamment *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?*, de 1977, *Medicine Aimed at the Care of Patients rather than what?*, conférence donnée du 11 au 13 novembre 1979. Et *After Virtue* constitue un point culminant dans l'histoire de l'opposition d'Alasdair MacIntyre au philosophe de Königsberg.

Etonnamment, ce dernier ne joue pas un rôle important dans *Whose Justice? Which Rationality?* Mais le concepteur de la *tradition rationality* s'en explique au début de son œuvre : « j'ai essayé de rendre justice à Hume en ce qui concerne sa conception de la justice et de la place de la raison dans la genèse de l'action. Eussè-je essayé de faire de même pour Kant, ce livre serait devenu incroyablement long »⁷⁷². Les traces d'une considération de la singularité du penseur de l'autonomie morale se font rares après *After*

⁷⁷² MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, IX et 410 p. Traduction française de Michèle Vignaux d'Hollande intitulée *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, Puf, coll. « Léviathan », 1993, VII et 440 p., p. 11.

Virtue. Kant n'occupe pas une place névralgique, loin de là, dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Les Paul Carus Lectures, qui portent pourtant directement sur les fondements de la morale, n'accordent pratiquement pas la parole au philosophe moderne. Mais aucun autre auteur n'y est accusé d'avoir consommé le divorce entre le devoir et l'être.

C'est donc la première des œuvres maîtresses d'Alasdair MacIntyre qui doit retenir notre attention ici, et plus particulièrement son chapitre consacré à l'échec du projet des Lumières. Car c'est là que Kant est pointé du doigt comme principal responsable de la séparation entre la morale et l'être :

« [Hume] remarque que dans 'tout système de morale rencontré jusqu'à présent', les auteurs passent de déclarations sur Dieu ou la nature humaine à des jugements moraux : 'Au lieu des copules habituelles entre propositions, *est* ou *n'est pas*, je n'ai rencontré aucune proposition qui ne soit rattachée par un *devrait* ou un *ne devrait pas*' (*Traité*, III. i. 1). Et il poursuit en exigeant 'que l'on justifie ce qui paraît inconcevable, comment cette nouvelle relation peut être déduite des autres, qui sont entièrement différentes'. Le même principe général, non plus sous forme de question mais d'affirmation, apparaît dans l'insistance avec laquelle Kant précise que les injonctions de la loi morale ne peuvent être dérivées d'aucun ensemble de déclarations sur le bonheur humain ou sur la volonté de Dieu, et revient encore dans le domaine éthique décrit par Kierkegaard »⁷⁷³.

En séparant ainsi le devoir de l'être, Kant a sonné le glas du projet millénaire de ses prédécesseurs antiques, comme Aristote, chrétiens, tel Thomas d'Aquin, juifs tel Maïmonide et musulmans, tel Averroès, qui fondaient la morale dans l'être et l'écart qu'il y a entre l'homme tel qu'il est – ou la nature humaine telle qu'elle est à l'état brut – et l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos* – ou la nature humaine telle qu'elle pourrait être si elle réalisait son *telos*. Il a, en d'autres termes, substitué un schéma déontologique au schéma téléologique pré-moderne en consacrant l'autonomie du devoir par rapport à l'être.

⁷⁷³ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981, IX et 252 p. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée d'une postface en 1984, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), XI et 286 p. Traduction française de Laurent Bury intitulée *Après la Vertu*, Puf, coll. « Léviathan », 1997, 282 p., p. 56.

Et c'est de son rapport à l'être que, pour Alasdair MacIntyre, le devoir tire sa force. Cette thèse est thématisée dans *After Virtue* où la vertu est définie à partir d'un schéma téléologique d'inspiration aristotélicienne, complété plus tard par un recours à la biologie métaphysique du Stagirite. Elle l'est également indirectement dans *Whose Justice? Which Rationality?*, où sont exposés les présupposés épistémologiques de la narration menée dans l'étude de 1981. La conception de la vérité présentée dans le chapitre qui y est consacré à la rationalité des traditions est donc liée à la thèse de la fondation du devoir dans l'être.

Cela éclaire la doctrine macintyrienne finale de la force gérondiva de la vérité. Cette force, loin de tout kantisme, tire son existence de l'appel au devoir qu'adresse l'être à la nature humaine, qui doit toujours passer de ce qu'elle est à ce qu'elle pourrait être si elle réalisait son *telos*. Et l'être est intimement lié à la vérité dans la mesure où celle-ci est définie en termes de correspondance entre le réel et l'intellect qui le pense. La vérité qu'atteint l'intellect quand il correspond au réel a par conséquent une force gérondiva, véhicule un devoir être.

2.3.2. *La rationalité pratique*

Pour opérer le passage entre son être à l'état brut et l'être qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos*, l'être humain, d'après le philosophe thomiste, est guidé par les préceptes de la loi naturelle. MacIntyre accorde dès lors à la doctrine de la loi naturelle de l'Aquinate une place stratégique dans son maître ouvrage de 1987/8 et en traite ensuite à plusieurs occasions⁷⁷⁴. Christopher Lutz fait une étude fort instructive de cette reprise de la théorie thomasienne de la loi naturelle.

Il explique que « l'interprétation par MacIntyre de la théorie de la loi naturelle de Thomas d'Aquin résume ses points principaux : nous connaissons la loi naturelle via nos inclinations, qui nous orientent vers l'auto-préservation, la mise au monde et l'éducation

⁷⁷⁴ Cfr MacINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., chap. X et XI ; *Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26 (1996), pp. 61-83, reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge UP, 2006, XII et 239 p., pp. 41-63 ; *Natural Law reconsidered. Review of 'Aquinas's Natural Law Theory: an Analytic Reconstruction' by Lisska*, *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), pp. 95-99 ; *Theories of Natural Law in the Cultures of Advanced Modernity* dans *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, McLean Edward B. (éd.), ISI Press, 2000, VII et 345 p., pp. 91-115 ; *Aquinas and the Extend of Moral Disagreement* dans *Ethics and Politics*, op. cit., pp. 64-82.

des enfants, la poursuite de la connaissance, ‘et par dessus tout de la connaissance de Dieu’ (*WJWR*, pp. 173-4) »⁷⁷⁵. La loi naturelle intervient comme règle directrice dans le système déductif que la personne humaine doit construire pour connaître le bien qu’elle a à réaliser.

Ce système, précise l’auteur de *Whose Justice? Which Rationality?*, n’a rien à voir avec un système de type cartésien : « ce n’est que dans la mesure où nous comprenons ce qui découle des prémisses que nous comprenons les prémisses elles-mêmes »⁷⁷⁶. Cette position est également contradictoire avec les théories morales de penseurs tels que Hobbes, Hume, Bentham et Kant, car pour chacun d’eux « il existe une façon de fonder le ou les premiers principes, ou principes de l’action droite de manière adéquate en en appelant à des considérations qu’ils tiennent pour être également accessibles, au début de l’investigation, à toute personne rationnelle en tant que telle »⁷⁷⁷. La vie morale, pour Alasdair MacIntyre lecteur de Thomas, est plutôt conçue comme un voyage vers la découverte des premiers principes comme fin, de telle sorte que c’est seulement à la fin que « nous savons si, oui ou non, nous savions effectivement au début ce qu’était le véritable début. Comme le remarque Aristote, il est difficile de savoir que l’on sait »⁷⁷⁸.

Nous sommes en marche vers cette fin et avons pour nous orienter la loi naturelle, sous laquelle « nous trouvons des réponses aux questions pratiques via la découverte de principes »⁷⁷⁹ au cours d’un processus dialectique, au sens aristotélicien du terme. Pour notre bonne marche morale, il nous faut en outre de l’entraînement, et un bon entraînement. Celui-ci n’est possible qu’à l’intérieur d’une tradition culturelle particulière. « D’après l’interprétation par MacIntyre de Thomas d’Aquin [dès lors], la connaissance de la loi naturelle commence par les inclinations et est parfaite par l’entraînement. L’entraînement est nécessairement développé et partagé via des traditions culturelles, et donc la connaissance parfaite de la loi naturelle, qui consiste en un corps de vérité évident par lui-même et indépendant de la tradition, dépend de l’entraînement culturel, qui est un phénomène contingent dépendant de la tradition »⁷⁸⁰.

⁷⁷⁵ LUTZ Christopher S., op. cit., p. 148.

⁷⁷⁶ MacINTYRE Alasdair, *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?*, op. cit., p. 190.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, p. 191.

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁷⁹ LUTZ Christopher S., op. cit., p. 149.

⁷⁸⁰ LUTZ Christopher S., op. cit., p. 151.

2.3.3. Confrontation néo-kantienne : Jürgen Habermas

Le schéma téléologique aristotélico-thomiste ne fait pas l'unanimité, loin de là, aujourd'hui. D'aucuns, dont Hilary Putnam – la première critique qu'il adresse à Alasdair MacIntyre en témoigne –, voient dans le recours à l'idée d'essence ou de nature humaines à réaliser téléologiquement quelque chose de désuet, d'obsolète, de contraire à l'esprit de la modernité. Et bien sûr, en cela, ils ont raison. Les tentatives de fondation de la morale émancipées de l'héritage aristotélicien se multiplient. Parmi elles, certaines s'inspirent directement d'Immanuel Kant et ont une influence considérable dans le monde contemporain. Celle de Jürgen Habermas est de celles-là. La conception de la rationalité et de la rationalité pratique du philosophe allemand fait de lui un interlocuteur tout indiqué pour Alasdair MacIntyre. Il s'avère dès lors opportun de confronter ici sa pensée avec celle du philosophe thomiste.

2.3.3.1. Jürgen Habermas dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre

Etonnamment, Jürgen Habermas n'intervient presque pas dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre. La seule occurrence que nous y ayons relevée de lui se situe dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, où, en passant, le concepteur de la *tradition rationality* signale que ce qu'il affirme « est modeste, bien que métaphysique, et n'est pas à confondre, par exemple, avec la thèse néo-kantienne de Habermas selon laquelle l'allégeance à un ensemble spécifique de normes idéales est une condition nécessaire pour les actes de communication »⁷⁸¹. Pour lui, ajoute immédiatement le philosophe anglo-saxon, « tout ce que l'écrivain et le lecteur doivent présupposer, c'est assez d'engagement logique, ontologique et évaluatif – et les engagements de l'un ne doivent pas être à tous points de vue les mêmes que ceux de l'autre – pour assurer les continuités, les identités fixes et les différences sans lesquelles chacun est incapable par ses propres standards, même si ce n'est pas encore ou pas tout à fait au moyen de ceux de l'autre, de convaincre cet autre d'incohérence, de fausseté, et d'erreur de référence »⁷⁸².

⁷⁸¹ MacINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, 1990, X et 241 p., p. 46.

⁷⁸² *Ibidem*.

2.3.3.2. Vérité et justesse chez Jürgen Habermas

Ce qui différencie les perspectives des deux auteurs contemporains est subrepticement pointé du doigt dans cette rapide mention de la thèse habermasienne. Là où l'un souligne l'historicité de toute enquête rationnelle, l'autre est dit faire appel à un ensemble spécifique de normes idéales. La démarche historiciste du premier est de fait radicalement opposée à la démarche néo-kantienne du second, qui s'appuie sur la raison et croit pouvoir découvrir en elle tout ce qui est toujours nécessaire à la rationalité qu'il envisage. Hostile à toute allégeance à quelque autorité que ce soit autre que la raison elle-même, Jürgen Habermas, en disciple de Kant, n'entend pas, contrairement à Alasdair MacIntyre, faire de la tradition le lieu même de la rationalité. Il revendique l'héritage kantien pour défendre sa démarche. Le concepteur de la *tradition rationality* critique discrètement, en parlant d'allégeance, cette prétention qu'il juge propre aux Lumières et renvoie sans doute tacitement à la thèse qu'il développe dans *Whose Justice? Which Rationality?* et de nouveau dans ses Gifford Lectures selon laquelle la modernité est elle-même devenue une tradition.

La lecture habermasienne de la modernité est complexe. Mais une chose est claire : « afin de faire fructifier le potentiel critique de la modernité, Habermas croit que la philosophie doit passer du paradigme de la conscience à celui de la communication »⁷⁸³. Il l'explique dans *Der Philosophische Diskurs der Moderne* de 1985, qui s'inscrit dans la foulée de son œuvre maîtresse, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, de 1981, où il expose sa théorie de l'agir communicationnel. Cinq types d'action sont distingués dans ce maître ouvrage : l'action téléologique, l'action stratégique, l'action régulée par des normes, l'action dramaturgique et l'action communicationnelle, où « deux sujets [...] engagent une relation interpersonnelle [...] en recherchant une entente sur une situation pratique afin de coordonner de manière concrète leurs projets et leurs actions »⁷⁸⁴.

⁷⁸³ GRONDIN Jean, *Compte-rendu de 'Der Philosophische Diskurs der Moderne'* dans Habermas Jürgen, art. dans *Les Œuvres Philosophiques. Dictionnaire*, volume dirigé par Jean-François Mattéi, Puf, Encyclopédie Philosophique Universelle, sous la direction d'André Jacob, partie III, tome 2, 1992, 4616 p., p. 3302.

⁷⁸⁴ HABERMAS Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 2 vol., vol. 1, 1981, 533 p. Traduit par Jean-Marc Ferry sous le titre *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Fayard, 1987, 2 vol., vol. 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, 448 p., pp. 101-102.

L'action communicationnelle est celle qui est privilégiée dans la mesure où c'est elle qui déploie au mieux le potentiel d'émancipation de la modernité : elle honore la primauté, chère aux yeux du philosophe allemand, de la relation sujet-sujet, primauté qui s'est imposée dans son œuvre eu égard à la nature même du langage, « lequel est antérieur logiquement au sujet mais n'entre en acte que par le fait des sujets, et est antérieur génétiquement au sujet, qui, devenu linguistiquement compétent, en est alors dépositaire (au même titre que tout autre sujet), et, par sa compétence linguistique, exerce et assume sa liberté individuelle, son autonomie sociale, et partant son autonomie juridique et politique »⁷⁸⁵.

A l'action communicationnelle est associée une conception de la vérité définie en terme de consensus. La connaissance la plus vraie est celle qui est capable de préserver voire de restaurer la relation sujet-sujet se situant au cœur de la pratique communicationnelle. Le consensus atteint dans une situation idéale de parole apparaît comme le meilleur candidat pour cela. A la différence du compromis, il implique un accord sans réserve. Ce qui compte donc pour Habermas, c'est l'accord intersubjectif bien plus que la correspondance avec une réalité objective externe qui s'imposerait aux interlocuteurs, réalité aux allures métaphysiques à laquelle nous n'avons tout simplement pas accès pour le philosophe néo-kantien.

Il n'est pas étonnant dès lors – et très intéressant pour notre recherche – de voir ce dernier parler de la vérité en termes très proches de ceux utilisés par Hilary Putnam dans *Reason, Truth and History*. Barbara Fultner, dans son article *The Redemption of Truth: Idealization, Acceptability and Fallibilism in Habermas' Theory of Meaning*⁷⁸⁶, de 1996, retrace l'histoire de la conception de la vérité du philosophe allemand et montre comment dans son texte de 1972 intitulé *Wahrheitstheorien*, il comprend la vérité en termes d'assertabilité justifiée, et d'assertabilité justifiée idéalisée, en suggérant certains rapprochements possibles avec la pensée du professeur de Harvard. Elle défend en outre la thèse selon laquelle ce qu'il appelle là vérité n'est que justification.

⁷⁸⁵ BOUCHINDHOMME Christian, *Habermas* dans *Le vocabulaire des philosophes*, Jean-Pierre Zarader (coord.), Ellipses, vol. IV : *Philosophie contemporaine (XX^e siècle)*, 2002, 1116 p., pp. 989-1047, pp. 1025-1026.

⁷⁸⁶ FULTNER Barbara, *The Redemption of Truth: Idealization, Acceptability and Fallibilism in Habermas' Theory of Meaning*, *International Journal of Philosophical Studies* 4 (1994), pp. 233-251.

Barbara Fultner porte un regard particulièrement pertinent sur l'œuvre du philosophe de l'école de Francfort. Dans ses publications plus récentes, Habermas ne définit plus la vérité en terme de justification, ce qu'il trouve insatisfaisant, et évolue vers une conception moins épistémique de la vérité qui honore ce qu'il appelle la nature inconditionnelle de la vérité, laquelle transcende la simple justification rationnelle. Steven Hendley discute de cette évolution dans son article de 2006 intitulé *Habermas between Metaphysical and Natural Realism* et suggère que le tournant pris par le dernier Hilary Putnam est préférable à celui pris par Jürgen Habermas : ce dernier pense à ses yeux de manière insatisfaisante le lien entre vérité et justification en considérant que « même les meilleures conditions de justification peuvent nous tromper en ce qui concerne la vérité »⁷⁸⁷, alors que le professeur de Harvard avance de manière plus prudente en maintenant un lien plus étroit entre justification et vérité. Quoi qu'il en soit, le couple vérité-justification demeure au centre de la problématique habermasienne. Et il est toujours pensé eu égard à la primauté de la dimension intersubjective, qui reste prédominante. Assumant l'inversion, d'inspiration kantienne, du primat de la théorie sur la pratique, « la théorie consensuelle de la vérité [de Habermas] s'est de plus en plus muée en une théorie consensuelle de la validité »⁷⁸⁸, la justesse prenant le pas sur l'assertion.

Dans son ouvrage de 1999 intitulé précisément *Wahrheit und Rechtfertigung*, vérité et justification sont articulées d'une manière qui témoigne de l'héritage kantien du concepteur de la théorie de l'agir communicationnel. Deux types d'activités communicationnelles y sont distingués : l'activité communicationnelle au sens faible, et au sens fort. La première concerne les faits et les raisons des acteurs. Dans ce cas, les intéressés ne se réfèrent pas encore à des valeurs proprement normatives, au sens précis du terme. La seconde concerne les raisons normatives elles-mêmes au nom desquelles on choisit ses fins. « Les intéressés se réfèrent alors à des valeurs intersubjectivement partagées qui *engagent* leur volonté par-delà leurs préférences. Dans l'activité communicationnelle au sens faible, les acteurs n'agissent qu'en fonction de prétentions à la vérité et à la sincérité ; dans le cas de l'activité communicationnelle au sens fort, ils

⁷⁸⁷ HENDLEY Steven, *Habermas between Metaphysical and Natural Realism*, International Journal of Philosophical Studies 14 (2006), pp. 521-537, p. 527.

⁷⁸⁸ BOUCHINDHOMME Christian, *Habermas*, op. cit., p. 1044.

agissent aussi en fonction de prétentions intersubjectivement reconnues à la justesse »⁷⁸⁹. La vérité est donc rangée du côté de la constatation non engageante, et la justesse lui est préférée car elle implique un engagement en fonction de normes de justesse intersubjectivement reconnues qui entrent en jeu dans le monde social. « L'activité communicationnelle au sens faible repose sur la supposition d'un monde objectif identique pour tous ; dans l'activité communicationnelle au sens fort, les intéressés comptent en outre sur un monde social intersubjectivement partagé »⁷⁹⁰.

Ce primat de la justesse sur la vérité est parent du primat de la pratique sur la théorie, caractéristique de ce que Habermas appelle l'âge postmétaphysique, âge où la pensée, contrairement à la pensée métaphysique, est faillibiliste comme les sciences et pluraliste comme les interprétations de la vie « qui, dans la modernité, n'apparaissent qu'au pluriel »⁷⁹¹. La vérité est exprimée au moyen de simples propositions factuelles. La justesse, quant à elle, est définie par des normes intersubjectivement reconnues dans le processus de la discussion rationnelle à fin consensuelle et exprimée au moyen de propositions déontologiques qui ont force d'obligation pour les acteurs de la vie sociale.

2.3.3.3. MacIntyre vs Habermas

Jürgen Habermas présente une conception de la rationalité et de la rationalité pratique qui peuvent donc être mises singulièrement en miroir avec celles d'Alasdair MacIntyre. Le primat postmétaphysique qu'il accorde à la pratique sur la théorie et la façon dont il conçoit la normativité pratique font de lui un auteur qui s'inscrit en opposition par rapport au penseur thomiste et à sa conception métaphysique de la vérité, dont la force gérondiva tient au fait que le devoir s'enracine dans l'être. « La conception de la rationalité de MacIntyre rejette la distinction nette entre raison théorique et raison pratique, raison orientée vers des prétentions à la vérité et raison orientée vers des prétentions à la justice et à la sincérité, ce à quoi la position de Habermas semble amenée. MacIntyre rejette l'affirmation de Habermas selon laquelle il y a un *ought* moral

⁷⁸⁹ HABERMAS Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 1999, 336 p. Traduit par Rainer Rochlitz sous le titre *Vérité et Justification*, Gallimard, 2001, 348 p., p. 62.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁹¹ HABERMAS Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1988, 285 p. Traduit par Rainer Rochlitz sous le titre *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Colin, 1993, 286 p., p. 273.

irréductible qui a sa propre logique et ses propres prétentions de validité séparément de la logique des jugements objectifs »⁷⁹². Et cela eu égard à un rejet de ce que le philosophe allemand appelle la pensée métaphysique, sur laquelle, *in fine*, se fonde le thomiste.

Cette pensée métaphysique est le creuset dans lequel Alasdair MacIntyre enracine sa conception téléologique de la rationalité pratique, structurée par l'appel de l'être humain à réaliser son *telos*, à devenir ce qu'il doit être, guidé pour cela par la loi naturelle qu'il apprend à respecter au sein d'une tradition particulière. La rationalité pratique propre à la théorie de l'agir communicationnel est au contraire dépourvue de normes téléologiques stables. Elle est une rationalité consensuelle dont les normes, qui ont force d'obligation, sont déduites déontologiquement à l'issue du processus de discussion rationnelle qu'aucune métaphysique unique ne vient orienter. Et l'on comprend dès lors John A. Doody quand il commente la pensée macintyrienne en considérant que « selon la lecture de MacIntyre, la conception habermasienne des jugements moraux n'est pas ouverte à une conception de la vérité qui soulève la question suivante : les standards pour le jugement moral sont-ils ultimement basés sur une réalité extra-mentale ou sociale ? De la manière dont il le voit, Habermas est amené à penser que les expressions morales ne peuvent être que l'accord contingent d'une communauté d'acteurs-parleurs à un certain point de l'histoire. La conception de la raison pratique de MacIntyre est une forme de réalisme moral là où, trouve-t-il, la conception consensuelle du jugement moral de Habermas est idéaliste et donc susceptible d'accusations d'historicisme et de relativisme culturel »⁷⁹³ : aucun point d'Archimède stable ne peut les fixer une fois pour toutes.

2.3.4. *Questions*

La doctrine macintyrienne de la force gérondiva de la vérité n'est pas sans poser question quant à certains de ses points. Comme dans le domaine théorique, il semble que le philosophe anglo-saxon accorde trop de confiance aux capacités, certes importantes, de la raison humaine, même s'il demeure sensible au caractère dramatique de notre condition. Or dans le domaine pratique aussi, notre humaine raison montre ses limites.

⁷⁹² DOODY John A., *MacIntyre and Habermas on Practical Reason*, American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991), pp. 143-158, p. 153.

⁷⁹³ *Ibidem*, pp. 153-4.

2.3.4.1. La part de l'irrationnel

La pensée du philosophe anglo-saxon pose question selon nous quant à la place de l'irrationnel dans l'agir humain. Sa définition de la vertu en termes de *practice* dont il s'agit d'honorer les biens internes est fondée sur la rationalité de l'agir humain, incompréhensible sans référence à une finalité qui l'explique, lui donne son principe d'intelligibilité. Il y a là un appel à l'excellence, héroïque, de l'homme qui agit de manière rationnelle en vue de réaliser les biens qui lui sont propres. Mais qu'en est-il, dans ce cas, de l'irrationnel qui est, on ne peut le nier, omniprésent dans l'humanité ? Comment le penser au juste ? Ne peut-on pas se demander s'il ne faudrait pas intégrer davantage la part de l'irrationnel, elle aussi propre à l'humaine condition ?

Cette part irrationnelle est constitutive de ce que Jean Ladrière a discerné comme limitations internes au niveau de l'agir moral de l'être humain. Dans le champ pratique se pose donc la même question que dans le champ théorique : quelle place donner aux limitations internes des différents niveaux de rationalité ?

Paul Ricoeur peut sans doute nous éclairer ici quand il réfléchit à l'articulation entre la rationalité téléologique de l'agir humain et sa confrontation déstabilisante avec le surgissement violent du mal. Dans un article publié en 1987 dans *Archivio de Filosofia*, repris dans le collectif *Contemporary French Philosophy* sous le titre *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?*⁷⁹⁴, le philosophe français montre, comme il le réexprime en 1995, « qu'un concept étendu de praxis peut incorporer quelque chose comme un moment téléologique aristotélicien à un moment déontologique kantien. Ce moment téléologique est représenté précisément par le concept de biens humains fondamentaux, et une pensée moderne de la Règle d'Or préside à cette réconciliation entre les deux tendances majeures de la philosophie morale occidentale »⁷⁹⁵.

⁷⁹⁴ RICOEUR Paul, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?* dans *Contemporary French Philosophy*, A. Philipps Griffiths (éd.), Cambridge University Press, 1987, 232 p., pp. 99-111.

⁷⁹⁵ RICOEUR Paul, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 340 p., p. 296.

Ricoeur commence par envisager le moment téléologique et considère une série de quatre niveaux de ce qu'il appelle la trajectoire de la praxis. Il utilise ce terme plutôt que celui d'action « de manière à reconnaître la complexité et l'envergure de l'action humaine, qui tendent à être ignorées dans la prétendue 'philosophie analytique de l'action'. Un large exposé de la *praxis* lui permet, à son avis, d'assigner les deux moments de la moralité à des étapes sur la trajectoire de la praxis, et d'établir ainsi leur complémentarité »⁷⁹⁶.

Le premier niveau est celui des pratiques (*practices*), qu'il définit comme « des actions complexes régies par des préceptes de toutes sortes »⁷⁹⁷. Ces préceptes ne doivent pas être compris d'emblée sous le mode de l'impératif. Ils sont intimement liés à la structure téléologique de l'action. Et celle-ci, si on l'approche d'un point de vue analytique, est organisée comme une chaîne de segments liés entre eux selon une double logique, téléologique, de coordination et de subordination. Les actions complexes sont composées de segments (causaux et intentionnels), qui, coordonnés, forment entre eux une concaténation linéaire, une chaîne. Chaque chaîne peut devenir le point de départ de nouvelles chaînes. « Outre cette co-ordination, nous avons une relation de subordination des parties au tout »⁷⁹⁸. Les différents segments et les différentes chaînes, coordonnés et subordonnés à un tout, forment une action complexe. Ainsi, par exemple, bouger une pièce aux échecs n'est pas une *practice*. Elaborer une chaîne de plusieurs mouvements sur l'échiquier non plus. Mais jouer aux échecs est une *practice*.

Les règles constitutives de cette logique téléologique ne sont pas directement des règles morales. La transition qui fait passer de la théorie de l'action à la théorie morale est assurée, pour Paul Ricoeur, par ce que Alasdair MacIntyre appelle dans *After Virtue standards of excellence*, standards qui gouvernent la transmission de et la comparaison entre les *practices*. Ce concept implique l'existence d'une certaine communauté d'évaluation de ce qu'est le bien, ainsi que l'existence de biens immanents, qui « constituent la téléologie interne de l'action, dans le même sens que les notions d'intérêt et de satisfaction l'expriment au niveau phénoménologique »⁷⁹⁹.

⁷⁹⁶ RICOEUR Paul, *The Teleological and Deontological Structures of Action...*, op. cit., p. 99.

⁷⁹⁷ *Ibidem*.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 102.

Les trois autres niveaux de la praxis découlent du premier. Le deuxième est celui des plans de vie. La structure téléologique de l'action et la théorie morale qui peut lui être liée impliquent la notion de plan de vie, chère à des auteurs comme Rawls et MacIntyre. Le troisième niveau est celui de l'unité narrative d'une vie. Elle rejoint celle d'identité narrative que le philosophe français étudie dans *Temps et Récit III*. De nouveau, MacIntyre est appelé à la barre, ainsi que Dilthey et sa thèse de la *Zusammenhang eines Lebens*, et Charles Taylor qui, dans ses *Philosophical Papers*, pense l'homme comme un *self-interpretative animal*. Enfin, le quatrième niveau est celui de la bonne vie. A ce niveau, « le point de vue évaluatif prévaut sur l'approche purement descriptive dans le champ de l'action. La 'bonne vie' offre un horizon à la série progressive constituée par les termes de règles constitutives, standards d'excellence, plans de vie, unité narrative d'une vie. A la place d'horizon, nous pourrions parler d'idée limite (*limiting idea*), de manière à caractériser la relation entre la notion de bonne vie et la série téléologiquement ordonnée des notions intermédiaires capable de relier la théorie de l'action et la théorie morale »⁸⁰⁰.

Il importe de distinguer nettement à ce stade de la réflexion le prédicat évaluatif du prédicat normatif. Le premier appartient au mode optatif, le second au mode impératif. C'est là que les moments téléologique et déontologique se confrontent. Le mode optatif est celui de la téléologie. Il est aristotélicien plutôt que kantien. Il est celui de la volonté qui est orientée par la préférence d'une fin plutôt que d'une autre, opte pour cette fin et s'en donne les moyens. Le mode impératif est celui de la morale d'obligation, qui procède de manière déontologique.

Intervient entre les deux le tournant fondamental que constitue l'expérience de la violence. « Maintenant, écrit Ricoeur après avoir présenté le moment téléologique de la morale, pourquoi intervient le seuil de la moralité ? Pourquoi se mouvoir de la téléologie vers la déontologie ? Et où ? Je suggère une réponse fondamentale et massive : il y a de la moralité, dans le sens d'obligation morale, parce qu'il y a de la violence »⁸⁰¹. Où ? Dans le monde réel tel que nous le connaissons, marqué par le mal, la vulnérabilité et la fragilité humaines. Ce qui change la donne, c'est finalement la relation à l'autre telle qu'elle est vécue dans notre monde, concrètement, dans la situation asymétrique de

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 106.

l'interaction entre des acteurs fragiles et vulnérables, de laquelle naît une menace de violence. Cette menace, note le philosophe e. a. dans le texte des *Lectures 3* consacré à la Règle d'Or⁸⁰², peut aller jusqu'à affecter la liberté de l'autre, qui dépend de l'obtention aléatoire de certains biens fondamentaux.

Gaëlle Fiasse, dans *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, note à ce sujet que « si Ricoeur s'intéresse à la place de l'altérité dans la constitution éthique, autrement dit s'il cherche l'identité éthique de l'homme, comment l'homme acquiert à proprement parler une responsabilité morale, et s'il est persuadé qu'une des réponses peut se trouver dans le rapport à l'altérité, il s'intéresse également à la question du respect de l'autre en tant qu'autre, du chacun. Il cherche jusqu'où va la responsabilité éthique. L'homme doit respecter l'autre en tant qu'autre qui le constitue. Mais à cause du mal, de la violence entendue au sens lévinassien, un détour obligé par la norme morale s'impose, il faut recourir aux impératifs kantien. Nous ne passons pas si aisément de l'amitié à la justice, de l'amour que nous avons pour quelqu'un qui nous aime et que nous avons choisi, au respect du tout autre, du chacun. A cause du mal, l'homme doit se donner des impératifs catégoriques, ce qui ne doit pas l'empêcher d'intérioriser la norme et de recourir à une sagesse pratique »⁸⁰³.

Il y a le mal. Il y a cette scission à l'intérieur même de l'individu entre le préférable et ce qu'il désire. Il y a cette asymétrie dans l'interaction entre les différents agents et patients. Nous naissons et vivons dans un monde marqué par le mal⁸⁰⁴. Or le mal est ce qui doit ne pas être. Le mode optatif, celui de l'option pour la préférence, doit donc faire place au monde impératif, qui oblige : le mal *doit* ne pas être. « La morale doit être prescriptive et non seulement évaluative parce que notre jugement moral à propos de la violence implique plus que de dire que cela n'est pas désirable, moins préférable, moins conseillé, parce que la violence est mauvaise, et que le mal est ce qui est et doit ne pas être. En outre, parce qu'il y a de la violence, l'autre est projeté à l'avant-plan de la

⁸⁰² RICOEUR Paul, *Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question* dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, coll. « La couleur des idées », 1994, 374 p., pp. 273-279.

⁸⁰³ FIASSE Gaëlle, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie : Louvain-la-Neuve, Editions Peeters : Louvain-Paris, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain » n° 69, 2006, 320 p., p. 32.

⁸⁰⁴ Paul Ricoeur élabore toute une réflexion sur cette présence du mal, à la frontière de la philosophie et de la théologie. La question du mal et de l'homme confronté et touché par ce mal est sous-jacente dans beaucoup de ses publications.

considération éthique, comme une victime, comme exécuter, comme témoin ou comme juge. Une telle référence à l'autre n'a pas la même urgence dans des appréciations purement évaluatives de la praxis, réglée par la visée immanente de la 'bonne vie' »⁸⁰⁵. Et c'est ici qu'intervient la Règle d'Or avec son monde impératif.

Ces réflexions de Paul Ricoeur sont inspirantes pour penser une narration qui intègre les moments téléologique aristotélécien et déontologique kantien. Certes, la téléologie aristotélécio-thomiste oblige elle aussi, de manière impérative, ce que semble sous-estimer le philosophe français. Mais qui plus est : la doctrine macintyrienne de la force gérondiva de la vérité pourrait, forte de considérations comparables à celles que propose Paul Ricoeur, être bien plus qu'elle ne l'est un lieu d'intégration des moments téléologique et déontologique en matière morale. Ce serait là, selon nous, une manière de prendre davantage en considération la part proprement irrationnelle de la violence du mal, de laquelle on ne peut pas se défaire quand on pense notre monde.

2.3.4.2. Une critique incohérente des droits de l'homme ?

On peut comprendre, quand on connaît la place déterminante de la rationalité téléologique dans la pensée d'Alasdair MacIntyre, pourquoi le philosophe anglo-saxon est si critique à l'égard de la théorie des droits de l'homme, inspirée par un mode de pensée moderne héritier pour une part non négligeable au moins des Lumières. La tradition thomiste toutefois – chose remarquable – voit plutôt d'un œil favorable la thèse de l'existence d'un corpus universel de droits humains, eu égard à la pensée de Thomas au sujet de la rationalité pratique et de la loi naturelle. Mais Alasdair MacIntyre ne partage pas cet avis, ni avant ni après son allégeance à l'Aquinate⁸⁰⁶. En 1983, époque où il n'est pas encore thomiste, il n'hésite pas écrire : « le seul fondement adéquat pour une condamnation séculière non théologique de l'esclavage comme tel serait un appel aux droits naturels et puisque nous avons les meilleures raisons de croire qu'il n'y a pas de droits naturels, soit la condamnation de l'esclavage comme tel peut être justifiée

⁸⁰⁵ RICOEUR Paul, *The Teleological and Deontological Structures of Action...*, op. cit., p. 106.

⁸⁰⁶ Cfr e. a. MacINTYRE Alasdair, *Justice: a New Theory and some Old Questions*. Review of 'A Theory of Justice' by John Rawls, Boston University Law Review 52 (1972), pp. 330-334 ; *After Virtue*, 1984², op. cit., chap. 6 : *Some Consequences of the Failure of the Enlightenment Project*, pp. 62-78 ; *Are there any Natural Rights? Charles F. Adams lecture. February 28, 1983*, Bowdoin College (Brunswick, Maine), President and Trustees, s. d., 22 p. ; *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, Listening : Journal of Religion and Culture 26 (1991), pp. 96-110.

théologiquement, soit elle ne peut pas être justifiée »⁸⁰⁷. Une fois devenu thomiste, en 1991, il appelle de ses vœux une conception de la loi qui ait « la structure des préceptes et arguments de la loi naturelle, dont la justification ne peut ultimement être expliquée qu'en termes théologiques, comme Thomas d'Aquin l'a expliquée »⁸⁰⁸.

Kristin Shrader-Frechette⁸⁰⁹ distingue deux arguments principaux dans le réquisitoire macintyrien à l'encontre des droits de l'homme : l'argument concernant le standard indépendant et l'argument qu'elle appelle historique. Le second s'appuie sur l'échec historique des entreprises de Jacques Maritain et consorts, qui témoigne aux yeux d'Alasdair MacIntyre de l'impossibilité de penser une doctrine thomiste des droits de l'homme, absente selon lui de l'œuvre du docteur médiéval⁸¹⁰. Le premier touche davantage le cœur de la problématique : puisque les Lumières ont rejeté la théologie médiévale et l'autorité de l'Eglise, plus aucun standard indépendant permettant de fonder la doctrine des droits de l'homme n'existe.

La critique macintyrienne des droits de l'homme ne fait-elle pas fi des possibilités de la raison humaine, que Thomas et la tradition thomiste reconnaissent pourtant en tenant que l'être humain peut connaître la loi naturelle sans avoir bénéficié de la révélation ? Comme l'écrit en effet Kristin Shrader-Frechette, « MacIntyre néglige le rôle de la raison et de la conscience et semble réduire sa propre conception aristotélicienne de la raison et de l'investigation. Il va également à l'encontre de l'Aquinate, qui argumente que la conscience, ou *synderesis*, est 'la loi de notre esprit... contenant... les principes premiers des actions humaines' (ST Ia IIae, q. 94, art. 1) »⁸¹¹. Il y aurait dans ce cas une incohérence dans la pensée du concepteur de la *tradition rationality*, qui dissocierait du corpus rationnel de la tradition thomiste un de ses éléments importants.

2.3.4.3. Une critique des droits de l'homme au détriment des plus faibles... une troisième voie ?

⁸⁰⁷ MacINTYRE Alasdair, *Are there any Natural Rights?*, op. cit., p. 21.

⁸⁰⁸ MacINTYRE Alasdair, *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, art. cit., p. 108.

⁸⁰⁹ Cfr SHRADER-FRECHETTE Kristin, *MacIntyre on Human Rights*, *The Modern Schoolman* 79 (2001), pp. 1-21.

⁸¹⁰ Pour une comparaison critique des positions de Jacques Maritain et d'Alasdair MacIntyre, voir WALLACE Deborah, *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: the Person, the Common Good and Human Rights* dans *The Failure of Modernism: the Cartesian Legacy and Contemporary Pluralism*, Brendan Sweetman (éd.), Catholic University of America Press, 1999, 269 p., pp. 127-140.

⁸¹¹ SHRADER-FRECHETTE Kristin, *MacIntyre on Human Rights*, art. cit., p. 10.

Les droits de l'homme ont été pensés pour défendre tout être humain contre un certain nombre de préjudices qu'il pourrait subir et qui atteignent sa dignité d'être humain, l'histoire étant là pour témoigner du fait que le danger est bien réel. Ils sont donc inspirés par une volonté de défense des êtres humains potentiellement floués dans leur dignité humaine, ceux qui, en d'autres termes, sont exposés à un préjudice de cette sorte du fait d'une certaine vulnérabilité. En principe, tout être humain est vulnérable à une atteinte de ses droits fondamentaux. En fait, les personnes les plus fragiles sont celles qui sont le plus souvent flouées.

La critique des droits de l'homme faite par Alasdair MacIntyre rend, d'après Kristin Shrader-Frechette, sa pensée incapable de protéger les plus faibles. Elle le montre dans son article de 2002 intitulé *Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre and Rawls*⁸¹², où elle distingue quatre raisons qui rendent la pensée macintyrienne gênante quand il s'agit de défendre les plus faibles. La première tient au fait que, pour elle, le philosophe thomiste fonde son éthique sur des principes théologiques, en ajoutant que la théologie seule est à même de le faire. De cette manière, il rejette tout argument proprement philosophique pour protéger les personnes vulnérables. Cette argumentation exclusivement théologique – deuxième raison – est selon les dires mêmes d'Alasdair MacIntyre susceptible d'être perçue comme oppressante par beaucoup. La communauté théiste qu'il appelle de ses vœux devra prohiber différents types d'activités, ce qui sera ressenti comme « négatif et oppresseur, comme une barrière à une variété de revendications de liberté et de choix »⁸¹³. Les personnes faibles et flouées elles-mêmes, fait remarquer la commentatrice, pourraient ressentir cela comme oppressant. Troisièmement, dans *Dependent Rational Animals*, où pourtant il veut rendre compte de la vulnérabilité humaine, l'état démocratique apparaît comme étant incapable de fournir une conception commune du bien nécessaire à la justice. Et de même pour la famille – quatrième raison – qui elle non plus ne peut être le lieu où les vertus de dépendance reconnue sont vécues.

⁸¹² SHRADER-FRECHETTE Kristin, *Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre and Rawls*, *Public Affairs Quarterly* 16 (2002), pp. 99-124.

⁸¹³ MACINTYRE Alasdair, *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, art. cit., pp. 108-9.

Cette argumentation de Kristin Shrader-Frechette touche juste selon nous dans la mesure où si, comme le pense effectivement Alasdair MacIntyre, seul un état orienté par des normes justifiées théologiquement peut constituer un lieu où des injustices comme l'esclavage peuvent être rationnellement bannies, en l'absence d'une communauté d'opinion concernant la pertinence de cet état, certains sont floués s'il n'y a pas de recours possible à un corpus universel de droits humains. L'alternative dans laquelle nous laisse le philosophe pourtant thomiste est radicale : soit on fait appel à un corpus de normes dont la rationalité ne peut être comprise que théologiquement, soit on doit accepter qu'un groupe plus fort que les autres impose ses vues sans aucun recours possible à une rationalité non théologique. Et dans un cas comme dans l'autre, des êtres humains se verront floués.

Le refus macintyrien de considérer comme rationnel un corpus de droits humains accessible à la raison humaine nous laisse semble-t-il devant un choix cornélien – qui n'est pas sans rappeler mutatis mutandis celui devant lequel nous met *After Virtue* : Nietzsche ou Aristote ? – si l'on veut honorer notre devoir humain de protéger ceux qui sont floués dans leur humanité même. N'y a-t-il pas de troisième voie ? La tradition thomiste, en tout cas, en propose une en défendant la possibilité pour l'être humain de connaître le bien par les seules forces de sa raison, et, en s'y entraînant, de pratiquer la justice sur base de cette connaissance, fort d'un corpus de droits universels qui protège ceux qui en ont le plus besoin. C'est là selon nous une de ses richesses, et il est regrettable que le concepteur de la *tradition rationality* n'ait pas davantage d'égard à son sujet.

3. Conclusion

La doctrine de la vérité comme (un) bien d'Alasdair MacIntyre constitue le point culminant de sa réflexion sur la vérité. Les exigences que le philosophe thomiste pose pour une conception satisfaisante de la vérité dans sa contribution aux Aquinas Lectures de Maynooth rencontrent la pensée de l'Aquinate sur un certain nombre de points essentiels. La vérité est comprise comme étant le bien spécifique de l'être humain, en marche vers sa fin. L'enquête rationnelle elle-même est donc une *practice* : c'est là un trait propre à la pensée macintyrienne, qui donne une dimension très morale à l'investigation rationnelle elle-même. Celle-ci est au service de la réalisation par l'être

humain du *telos* vers lequel tend tout son être. La vérité est également comprise comme *adaequatio rei et intellectus* à l'aune de la vérité des choses. L'attention particulière d'Alasdair MacIntyre à cette vérité des choses est sans doute un trait caractéristique de son thomisme. Enfin, l'enquête menée en vue d'atteindre la vérité est poursuivie de manière systématique, et les conflits qui peuvent survenir entre traditions rivales sont donc des conflits systématiques. C'est dès lors toute la pensée qui est engagée dans une enquête rationnelle, et les différents domaines de cette pensée sont intimement liés les uns aux autres pour former ensemble une unité.

Cela se traduit en théorie et en pratique. Au niveau théorique, la doctrine de la vérité comme (un) bien implique la recherche d'une science parfaite, telle celle envisagée par Aristote et Thomas, où tout se répond et s'explique au moyen d'un certain nombre de principes fondamentaux et, *in fine*, de Dieu. Cette science parfaite est atteinte non pas à la manière cartésienne, loin de là. C'est seulement au terme de l'enquête que la connaissance des débuts est assurée. Comme l'explique Aristote, il n'est pas facile de savoir si l'on sait. Au niveau pratique, la force gérondiva de la vérité, qui tient au fait que le devoir est fondé dans l'être, soutient une morale téléologique en vertu de laquelle l'être humain doit passer de ce qu'il est à ce qu'il pourrait être s'il réalisait son *telos*, étant guidé par la loi naturelle, qu'il doit apprendre à respecter au sein d'une tradition particulière. Une telle conception de la rationalité pratique peut être mise en miroir avec celle du néo-kantien Jürgen Habermas et sa théorie de l'agir communicationnel.

La doctrine aristotélico-thomiste de la science parfaite n'est pas sans poser question. On sait aujourd'hui que l'idéal d'une connaissance parfaite du réel est inatteignable pour l'être humain. Il existe des limites internes aux sciences elles-mêmes qui empêchent maintenant de croire à la possibilité d'un tel savoir. Cela ne demande-t-il pas de réexaminer l'idéal aristotélico-thomiste de la science parfaite ? Cela ne ruine pas toutefois la thèse de la force gérondiva de la vérité : il n'est évidemment pas nécessaire de tout connaître pour être juste. Mais au niveau pratique également il y a des limitations internes à la rationalité, dues pour l'essentiel à la part d'irrationalité qui existe dans l'être humain. Devant le surgissement violent du mal, toujours irrationnel, ne peut-on pas envisager, d'une manière comparable à celle que propose Paul Ricoeur, d'intégrer un moment déontologique à la téléologie de l'agir moral ? On peut se demander, à l'inverse, si le rejet macintyrien de la doctrine des droits de l'homme ne fait pas fi de la rationalité

dont peut faire preuve, selon Thomas d'Aquin, l'être humain de par ses propres forces. Des questions demeurent donc, toutes liées à ce que l'être humain est et peut faire eu égard à la condition qui lui est propre.

Nous avons écrit à Alasdair MacIntyre pour connaître son avis à ce sujet⁸¹⁴. Il n'a malheureusement pas répondu à ce dernier courrier.

CONCLUSION GENERALE

⁸¹⁴ Cfr notre lettre du 13 novembre 2007. Reproduite en annexe, pp. XI-XII.

De la vérité, il est beaucoup question dans l'œuvre d'Alasdair MacIntyre. Cette catégorie est au cœur de ses recherches, et ce depuis les débuts de son histoire intellectuelle. Il en témoigne déjà dans ses démêlés avec l'école néopositiviste, en vogue à l'époque de sa jeunesse, notamment quand il discute avec l'ouvrage, devenu pour ainsi dire un manuel, de A. J. Ayer *Language, Truth and Logic*. Ces démêlés nourrissent sa critique des trois « idéologies », comme il les appelle, qui marque les vingt premières années de sa carrière : le marxisme, le christianisme et la psychanalyse.

Ses écrits marxistes sont empreints d'un souci aigu de réalisme, d'un réalisme qui honore véritablement l'histoire et sa contingence, loin de tout idéalisme de mauvais aloi, dont il n'a de cesse de se défaire. *Marxism. An Interpretation* (1953) en est un exemple parlant. Avec le temps, quand il devient plus critique à l'égard du courant de pensée marxiste, il insiste sur l'importance de l'histoire concrète et se met à reprocher à ses auteurs d'avoir perdu, en quelque sorte, le sens de l'histoire en continuant à défendre des thèses qui ont été démenties par les faits, de chercher l'orthodoxie plutôt que la vérité, et d'être ainsi tombés de la rationalité dans l'irrationalité.

Sa critique du christianisme est inspirée par une volonté parente de vérification. Aux prises avec la sécularisation, les penseurs chrétiens n'ont pas réussi à sauvegarder le contenu de leur foi tout en s'adaptant au monde nouveau. Les uns ont dévidé la doctrine chrétienne de son contenu. Les autres ont versé dans une argumentation invérifiable en parlant de mystère (Marcel), de paradoxe (Barth) ou encore d'absurde (Kierkegaard) et en appelant à la logique de la foi pour établir à l'intérieur de leur discours leurs propres critères de vérité. Sus aux formes de vie à la Wittgenstein...

La psychanalyse ne passe pas davantage le test de la vérification. Ce n'est pas parce qu'elle peut s'avérer efficace qu'elle est en droit de prétendre au statut de science, car rien ne prouve que les résultats obtenus lors d'un traitement psychanalytique le sont grâce à une théorie vraie. Ses dogmes sont eux aussi invérifiables.

A côté de cette critique du marxisme, du christianisme et de la psychanalyse, Alasdair MacIntyre développe dès sa M. A. Thesis en philosophie, qu'il présente à

l'Université de Manchester en avril 1951 – il a alors 22 ans –, une recherche fondamentale sur l'agir humain et sa moralité. En 1958/9, dans ses *Notes from the Moral Wilderness*, cette recherche prend une dimension nouvelle. Le jeune philosophe s'engage dans une voie qui le conduira à l'élaboration de ses grandes œuvres de maturité. Il entend trouver dans ce qui émerge dans l'histoire et dans la communauté humaine une alternative aux deux positions morales qu'il oppose : celle du staliniste, qui identifie ce qui est moral avec ce qui va inéluctablement être l'issue du développement historique, et celle du critique de celui-ci qui se place en dehors de l'histoire et la juge de haut, de manière indépendante et arbitraire, position largement partagée dans la société libérale actuelle et qui n'autorise aucun standard commun de moralité.

Le programme de recherche du diplômé de Manchester se nourrit abondamment durant les années 1960 d'investigations dans les domaines de l'épistémologie des sciences humaines, de la sociologie et de l'anthropologie culturelle, dont il devient spécialiste par intérêt, certainement, mais aussi, faveur de l'histoire, du fait de ses charges d'enseignement. C'est dans ce cadre qu'il élabore pour la première fois la distinction, capitale dans son œuvre, entre rationalité et vérité.

Considérant le fait que chaque société, chaque culture est porteuse d'un certain nombre de critères qui lui sont propres et qui structurent sa conception de la rationalité, et notamment de la rationalité de l'action humaine, considérant également le fait que des comparaisons transculturelles sont possibles, il en arrive en 1971, dans *Rationality and the Explanation of Action*, à contre-distinguer rationalité et vérité en précisant que la première est prédiquée à propos des attitudes, procédures et dispositions de ceux qui croient, alors que la seconde est prédiquée à propos de ce qui est cru, indépendamment des croyances de ces derniers. Le vocabulaire utilisé pour élaborer cette distinction est très significatif : la rationalité est volontiers définie en termes de cohérence, la vérité, en termes appartenant au registre de la correspondance. Cela renvoie à deux des quatre grandes familles de théories de la vérité dominantes dans la philosophie contemporaine : celles, précisément, de la vérité-cohérence et de la vérité-correspondance.

La vérité n'est pas la subjectivité : contre Kierkegaard. Verser dans un cartésianisme qui se fonde trop facilement sur des assertions auto-garanties serait également une erreur, un autre écueil solipsiste. Bradley, l'idéaliste anglais père de la

théorie de la vérité-cohérence, est critiqué en même temps que le panthéisme védique. Le chemin à suivre est résolument pour Alasdair MacIntyre celui de l'histoire, loin de tout absolutisme anhistorique, histoire dont il faut respecter jusqu'au bout la contingence, sans vouloir la comprendre de manière trop mécanique, sans tomber non plus dans le relativisme historique... ou dans un scepticisme radical inspiré par la conception héraclitéenne de la réalité d'un Nietzsche.

On mesure dès lors l'importance de la narrativité pour le philosophe anglo-saxon. La première fois qu'il en parle, c'est dans un article de philosophie de la religion intitulé *Nature and Destiny of Man: on Getting the Question Clear*, publié très tôt : en 1955. Son propos y est de montrer la spécificité du langage biblique, qui procède de manière très différente de celle du langage de l'historiographie scientifique moderne, qui parle de l'homme en ayant recours à des mythes, à des récits imaginaires – *de te fabula narratur...* –, qui est le langage d'une narration dramatique.

L'importance de la narrativité ressort, plus tard, avec force dans le maître article de 1977 *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*. Cet essai central dans l'œuvre macintyrienne synthétise de nombreuses réflexions du philosophe, réflexions qui participent alors d'une véritable prise de distance par rapport à la philosophie elle-même, ce dont témoigne *A Perspective on Philosophy*, publié en 1971 – année qui marque la fin de ce que l'on peut appeler la première période de sa pensée, clôturée par la publication de *Against the Self-Images of the Age*. Il inaugure, après un temps de transition de quelque six ans, la seconde période de son parcours intellectuel.

Le concept clé de l'essai est celui de tradition. Il est introduit de manière à éviter deux écueils : celui du dogmatisme de type cartésien et celui du relativisme. Tout progrès rationnel digne de ce nom se fait au sein d'une tradition particulière. Quand un obstacle est rencontré, une remise en question est nécessaire ainsi que l'élaboration d'une nouvelle narration qui permet de dépasser la crise épistémologique. La remise en question étant toujours possible, la vérité n'est possédée avec certitude par personne. Mais il existe des explications plus rationnelles et plus vraies que d'autres. Certaines traditions sont donc, sur certains points au moins, meilleures et d'autres moins bonnes. Et chaque tradition peut revendiquer la possession de l'explication la plus rationnelle et la plus vraie qui ait été proposée jusqu'ici, mais pas davantage.

Il n'est pas étonnant dès lors de voir le philosophe s'intéresser à la problématique de l'imprédictibilité et consacrer durant les années 1970 plusieurs publications à cette question. Il n'est pas plus étonnant, quand on connaît la première période de son histoire intellectuelle, de le voir investiguer dans le champ de la morale et considérer celle-ci comme étant précisément en pleine crise épistémologique non résolue.

Parmi les activités morales figurent pour lui l'activité scientifique elle-même : il l'explique dans son essai de 1978 *Objectivity in Morality and Objectivity in Science*. Dans ce texte important est introduite la notion de biens internes à une *practice* orientée vers un *telos* qui en assure le sens, notion reprise, explicitée, dans la définition de la vertu élaborée dans *After Virtue*. Y est également défendue la thèse selon laquelle la *practice* de la recherche scientifique, menée au sein d'une tradition et d'une communauté d'investigation, présuppose, eu égard à son *telos*, des standards pré-tarskiens de vérité, et non une conception sémantique de celle-ci comparable à celle que propose (le premier) Hilary Putnam entre autres.

A tout prendre, *After Virtue* (1981¹), que d'aucuns considèrent comme l'œuvre majeure d'Alasdair MacIntyre, est une application, remarquable, de la thèse du maître article de 1977 dans le champ de la morale. Le philosophe y plaide pour une morale aristotélicienne épurée de certaines de ses dimensions, et notamment de sa biologie métaphysique, morale qui, à ses yeux, est la seule qui tienne face à l'unique alternative rationnellement envisageable dans la pensée contemporaine, celle de Nietzsche, du fait de sa conception téléologique de la vertu. On ne trouve pas dans l'étude de 1981 d'éléments significatifs concernant la vérité ou la rationalité, si ce n'est cette considération, qui y apparaît telle une perle que l'on découvrirait au fond d'un espace d'eau calme : « l'homme est dans ses actions et sa *practice*, ainsi que dans ses fictions, essentiellement un animal conteur d'histoire. Il n'est pas essentiellement, mais devient à travers son histoire, un conteur d'histoires qui aspirent à la vérité »⁸¹⁵.

C'est que l'ouvrage doit être complété, précisément, par un exposé systématique de la rationalité, annoncé dès la fin de l'étude de philosophie morale. De *After Virtue* à

⁸¹⁵ MacINTYRE Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981¹, 252 p., p. 201.

Whose Justice? Which Rationality? (1987/8) se prépare cet exposé. Un grand souci de réalisme se laisse pressentir. En témoigne déjà, d'une certaine manière, l'interrogation d'Alasdair MacIntyre dans le compte-rendu qu'il fait de l'introduction de Peter Geach à la pensée de J. M. E. McTaggart : il regrette que l'auteur ne s'étende pas davantage sur l'allégeance d'une hégélienne à une théorie de la vérité-correspondance. En témoignent surtout les diverses précisions qu'il donne à propos de sa conception de la tradition rationnelle.

Richard Rorty, qu'il qualifie de déflationniste, constitue dans ce cadre un premier garde-fou : il s'inscrit en faux contre la conception généalogique, d'inspiration nietzschéenne, de l'histoire de la philosophie du philosophe américain, qui aboutit à une négation de tout standard de rationalité et d'objectivité, et lui reproche de faire de la philosophie un art de spectacle en remplaçant la vérité et la fausseté par la perspicacité et le ridicule. Les critiques faites à l'encontre de son étude de 1981, auxquelles il répond dans la postface à la seconde édition de cette œuvre (1984), lui permettent de préciser jusqu'où va son historicisme. Celui-ci est radical. Loin de toute justification transcendantale, il concerne également le type de théorie auquel doit appartenir la meilleure théorie apparue jusqu'ici. Pour ce qui est de la problématique de l'incommensurabilité, il faut éviter deux écueils : celui d'une fausse synthèse, et celui d'une discontinuité totale entre théories rivales qui nierait l'existence d'un stock minimum de sens et de référents communs.

En 1985 paraît son remarquable essai *Relativism, Power and Philosophy*. Il s'y inspire notamment de la réfutation de Protagoras faite dans le *Théétète* de Platon, qui est à l'origine de la théorie de la vérité-correspondance dans notre tradition philosophique, et explique que, comme l'a bien perçu Platon, si le relativisme est victorieux, le tyran l'est aussi puisque les seules règles qui ont alors encore droit de cité sont celles du plus fort. Si l'on admet, au contraire, qu'il y a une rationalité, et que celle-ci en outre requiert une ouverture perpétuelle à la remise en question et à la falsification, on peut aisément mettre à mal la loi du plus fort et réfuter Michel Foucault et consorts, qui conçoivent la vérité en termes de volonté de puissance.

Des précisions sont encore données quant à l'application de sa compréhension de la tradition rationnelle dans le champ de la morale, entre autres en ce qui concerne

l'optimisation de la conception du bien. Celle-ci se fait toujours au sein d'une tradition d'investigation particulière, au cours d'une histoire semblable à celle de toute enquête rationnelle. Toutes ces précisions annoncent *Whose Justice? Which Rationality?*

Cet ouvrage recèle les pages les plus importantes d'Alasdair MacIntyre pour une compréhension de sa conception de la vérité. Un de ses chapitres est consacré à l'exposé de ce qu'il appelle la *tradition rationality*, la rationalité de la tradition. Vouloir en synthétiser ici le contenu en quelques mots serait une gageure. Disons simplement qu'y sont articulées toutes les lignes de sens discernées jusque-là dans l'œuvre du philosophe qui sont significatives pour la question de la vérité.

Celle-ci y est définie en termes réalistes de correspondance entre l'objet et l'esprit qui le pense eu égard au fait que les traditions d'investigation rationnelle peuvent être falsifiées : si c'est le cas, on doit opter pour une théorie de la vérité-correspondance réaliste, et non pour une conception de la vérité comprise en termes de simple possibilité d'assertion justifiée. A cette dernière position est notamment associé, dans un autre chapitre, le nom de Hilary Putnam. A la première est associé celui de Thomas d'Aquin. Entre *After Virtue* et *Whose Justice? Which Rationality?*, vers 1985/6, Alasdair MacIntyre est passé du Stagirite à l'Aquinat, il est devenu thomiste.

Les Gifford Lectures délivrées en avril et mai 1988 à l'Université d'Edinburgh et publiées en 1990 sous le titre *Three Rival Versions of Moral Enquiry* offrent en quelque sorte un focus, un zoom sur un des points de l'exposé de la *tradition rationality* du maître ouvrage de 1987/8. Elles approfondissent la comparaison entre la rationalité de la tradition et les deux écueils en miroir que celle-ci évite : la rationalité encyclopédique (Lumières) et la rationalité généalogique (Nietzsche). Des précisions importantes sont données au sujet de la conception thomasiennne de la vérité, et notamment de la façon dont le docteur commun synthétise les apports aristotélicien et augustinien en la matière au sein de sa théorie analogique de la vérité, intimement liée à sa métaphysique de l'être, à laquelle le philosophe contemporain fait également allégeance. On trouve dans les Gifford Lectures les pages où Alasdair MacIntyre est le plus explicite quant aux fondements métaphysiques de sa compréhension de la vérité.

L'importance de ces fondements métaphysiques est mise en évidence dans l'Aquinas Lecture délivrée à la Marquette University le 25 février 1990, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. C'est la téléologie aristotélico-thomiste qui rend intelligible l'enquête rationnelle digne de ce nom. Le *telos* de l'enquête est la vérité. Et entre la rationalité et la vérité intervient un concept qui jusque-là restait étonnamment absent des textes macintyriens : celui d'intentionnalité. Si, pour une large part, la philosophie contemporaine s'est fourvoyée en parlant de la vérité en termes de fausse correspondance, de cohérence, en termes déflationnistes ou encore pragmatistes et en faisant finalement de la rationalité une simple question de sociologie de la connaissance, c'est parce qu'elle a abandonné le cadre narratif de l'enquête aristotélico-thomiste et sa triade rationalité-intentionnalité-vérité. La façon dont Alasdair MacIntyre comprend l'intentionnalité est encore précisée en 1991 dans le compte-rendu qu'il fait de la traduction anglaise de la dissertation doctorale d'Yves René Simon pour l'*American Catholic Philosophical Quarterly*.

Les autres développements de son thomisme concernent, pour l'essentiel, la question de l'altérité et celle du mensonge. Son intervention à la 6th *East-West Philosopher's Conference* tenue en août 1989 à Honolulu, intitulée *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, marque une étape importante dans la mesure où il y qualifie la rencontre de l'autre de nécessaire dans le cadre de l'enquête rationnelle et où il y considère la question de la possibilité de la rencontre de l'autre comme étant cruciale pour tout aristotélicien, thomiste ou autre. Dans la suite, deux autres textes marquants approfondissent la problématique de la différence : *Colors, Cultures and Practices*, publié en 1992, qui traite de la différence culturelle, et *Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History*, publié en 1993, qui aborde la question de la différence philosophique. Chacun montre à sa façon que même si la différence peut être grande, certaines positions peuvent s'avérer meilleures que d'autres.

La thématique du mensonge intervient avec force dans l'important essai de 1994 *Moral Relativism, Truth and Justification*. Pour se défaire des auteurs qui identifient vérité et justification ou qui, tel Hilary Putnam, encore lui, vont jusqu'à liquider la vérité dans l'acceptabilité assertée, Alasdair MacIntyre insiste sur le fait que la prétention à la vérité, comprise en termes réalistes d'adéquation de l'esprit avec l'objet de son enquête, est une condition d'intelligibilité de l'investigation rationnelle. D'où l'enjeu fondamental

de la problématique de l'assertion vérace et du mensonge. Celle-ci est traitée dans différents textes, dont le plus important est celui des Tanner Lectures délivrées à l'Université de Princeton les 6 et 7 avril 1994 où, à l'issue d'une discussion avec Immanuel Kant et John Stuart Mill, Alasdair MacIntyre en arrive à énoncer la règle suivante : « Maintiens la véracité dans toutes tes actions en étant totalement vérace dans toutes tes relations et en mentant aux agresseurs uniquement pour protéger les relations vérares contre les agresseurs, et même alors [fais-le] seulement quand mentir est le dernier mal qui peut offrir une défense efficace contre l'agresseur »⁸¹⁶, règle inspirée par une prise en compte de la dimension relationnelle de l'agir humain ainsi que de la nécessité absolue de faire avancer l'enquête rationnelle vers son *telos*, la vérité.

Ceci rejoint la problématique de la tolérance, que le philosophe aborde dans une contribution à un ouvrage édité par Susan Mendus en 1999 intitulée *Toleration and the Goods of Conflict*. L'argument en est simple : il faut tolérer les discours de quelque espèce qu'ils soient dans la mesure où ils contribuent au progrès de l'enquête rationnelle.

De la vérité, Alasdair MacIntyre a une conception éminemment réaliste. Il l'a largement montré et le montre encore dans plusieurs textes. Cette conception semble s'épanouir dans sa théorie de la vérité comme (un) bien, de la *truth as a good*, évoquée dans sa contribution au vingtième congrès mondial de philosophie tenu à Boston en août 1998, *Moral Pluralism without Moral Relativism*, et présentée dans sa contribution aux Aquinas Lectures organisées à Maynooth de 1996 à 2001 sous la houlette notamment de James MacEvoy, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'*. Cet autre texte majeur constitue le sommet de la réflexion macintyrienne au sujet de la vérité. Celle-ci y est comprise, toujours en termes éminemment réalistes, avant tout comme étant le bien propre de l'esprit humain, son *telos* particulier, et comme véhiculant un devoir être.

L'articulation entre histoire et métaphysique est au cœur de l'œuvre d'Alasdair MacIntyre. Le philosophe n'a de cesse, depuis sa jeunesse, de vouloir honorer l'histoire et toute sa contingence. Sa réflexion est également, au fil des années, de plus en plus

⁸¹⁶ MacINTYRE Alasdair, *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: what Can we Learn from Mill and Kant?* dans *The Tanner Lectures on Human Values 16*, Grethe B. Peterson (éd.), University of Utah Press, 1995, VI et 380 p., pp. 307-361. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 101-142, p. 139.

animée pour un souci de s'élever jusqu'à une métaphysique réaliste, aristotélico-thomiste, à laquelle il veut finalement rendre ses lettres de noblesse. Pour comprendre en profondeur sa philo-sophie, il apparaît dès lors opportun de s'intéresser de plus près à la façon dont l'investigateur macintyrien, *dependent rational animal* en quête de sens et de vérité, peut s'élever au niveau métaphysique, au sens où Aristote et Thomas l'entendent.

C'est ici qu'intervient un auteur envers lequel il reconnaît à plusieurs reprises une dette importante mais qu'il ne cite pourtant jamais dans ses textes : Hans-Georg Gadamer. La confrontation avec ce dernier, suggérée par ses propos à son égard, permet de mieux comprendre comment il discerne la part propre de la situation de l'investigateur de celle de son élévation au niveau proprement métaphysique au cours du processus de recherche rationnelle de la vérité. Après une partie heuristique, dans laquelle nous retraçons l'évolution de la pensée macintyrienne à propos de la vérité, vient donc une partie appelée herméneutique, consacrée à ce discernement.

Entre Alasdair MacIntyre et Hans-Georg Gadamer, il y a à la fois une grande proximité et un différend consommé. La problématique herméneutique dans la pensée macintyrienne peut être cristallisée au moyen de la dichotomie suivante : Aristote vs Heidegger. « De Gadamer, confie le philosophe anglo-saxon dans une interview accordée à Giovanna Borradori publiée en 1991, j'ai appris beaucoup au sujet de la tradition morale et intellectuelle. Je suis très proche de tout ce qui chez Gadamer vient d'Aristote ; ce qui vient de Heidegger, je le rejette »⁸¹⁷. Il précise ce propos dans un texte clé de 2002, *On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer*.

Heidegger donne le dernier mot au langage. Aristote le donne à la métaphysique. Le philosophe allemand contemporain ne sort pas de ce que nous appelons la clôture herméneutique. Il verse dans une conception du langage qui enferme dans le langage lui-même, medium universel de toute compréhension. Le philosophe grec antique, au contraire, comprend le langage en termes de signe-instrument et s'élève à un niveau métaphysique que l'inflation du langage dans la philosophie contemporaine, pour reprendre le titre d'un livre de Gilbert Hottois, a passablement obscurci : Jean Ladrière en est également bien conscient.

⁸¹⁷ MacINTYRE Alasdair dans BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Laterza, 1991, VII et 213 p., pp. 169-87. Traduction anglaise reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66, p. 265.

L'interprétation gadamérienne d'Aristote témoigne de l'influence heideggérienne massive que le maître de Heidelberg a subie. Emilio Berti le montre à souhait. Sa lecture de l'*Ethique à Nicomaque* est infléchie de manière à donner la primauté à la *phronêsis* au détriment de la *sophia*, qui a pourtant le primat dans l'œuvre du Stagirite : influence heideggérienne, et influence d'une lecture biaisée de Heidegger, fécondité donc d'un malentendu dans l'histoire des idées comme l'explique Jacques Taminiaux. En rejetant le Heidegger de Gadamer, Alasdair MacIntyre rejette cette perte de la *sophia*, de la *theoria* métaphysique dans une philosophie herméneutique où le langage a le dernier mot.

Ceci dit, la proximité entre le philosophe anglo-saxon et le philosophe allemand est grande quand il s'agit de l'*ethos*. L'un et l'autre veulent éviter les mêmes écueils : les Lumières et le relativisme, Hegel. Tous deux accordent une importance déterminante à la prise en compte de la finitude humaine. Ce qui est prégnant chez eux, c'est la place donnée à l'historicité et singulièrement à l'historicité propre à l'être humain, composante essentielle de sa finitude. Cette historicité se fait narration chez Alasdair MacIntyre, ce qui n'est pas sans consonances, loin de là, chez son homologue allemand, pour qui le langage est prépondérant. Le rôle très large de la *praxis* chez ce dernier, qui considère l'herméneutique elle-même comme relevant de la philosophie pratique, peut être rapproché de celui de la *practice* chez le penseur anglo-saxon. « Last but not least » : l'herméneutique gadamérienne est cousine de la *tradition rationality* macintyrienne.

Cela se voit quand on compare le concept de situation et l'idée de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* du premier avec la *tradition-constituted and tradition-constitutive rationality* du second. L'un comme l'autre fait de la lecture de l'histoire une attitude fondamentale de celui qui investigate. L'*Erfahrung* gadamérienne est proche de la crise épistémologique dont parle Alasdair MacIntyre. Tous deux accordent un rôle déterminant à l'ouverture perpétuelle à la falsification. Intimement lié à cette ouverture est le thème de l'altérité. Et ici encore les deux penseurs se rejoignent. Leurs rapports respectifs au passé, au présent et au futur sont parents. La *Bildung* du maître de Heidelberg est voisine de la croissance rationnelle du penseur de la *tradition rationality*, ce sur quoi Georgia Warnke attire l'attention. L'une et l'autre procèdent de manière comparable : la compréhension gadamérienne est similaire, mutatis mutandis, à

l'intégration narrative macintyrienne. Bref, les deux auteurs expriment souvent des idées très proches en utilisant des mots différents.

Qu'en est-il dans tout cela de la vérité ? La conception de la vérité de Hans-Georg Gadamer, loin de l'interprétation qu'en fait Lynda Martin Alcoff, se définit au mieux comme une conception phénoménologique de la vérité. La chose elle-même qui se manifeste dans l'événement langagier de la compréhension est en effet, chez lui, comprise telle qu'elle se donne et selon son mode de donation, ce qui est typique de la démarche phénoménologique. Celui qui vit l'événement de la compréhension comprend la chose telle qu'elle se manifeste, partiellement d'ailleurs, et la vérité est considérée comme étant cet événement même. Cette conception de la vérité en suggère et même, à en croire Pierre Fruchon, en présuppose une autre, celle d'une vérité qui lui est extérieure et qui permet de la comprendre, d'une vérité qui dépasse la temporalité herméneutique, d'une vérité que le commentateur n'hésite pas à qualifier d'absolue.

Le mot est lancé. Il est important chez Alasdair MacIntyre. Dans l'ensemble de son histoire intellectuelle, et en particulier de l'histoire de sa conception de la vérité, une ligne de crête se fait jour, celle qui sépare la rationalité de la vérité. La première est toujours profondément liée à un lieu, à un temps, à une tradition. Elle est éminemment relative. La relativité générale de la rationalité n'entraîne pas, toutefois, une relativité de la vérité. Celle-ci, *telos* de toute enquête rationnelle digne de ce nom, n'est pas liée à un lieu et à un temps, à une tradition. Elle est au contraire absolue.

On comprend dès lors pourquoi Alasdair MacIntyre est attentif à se défaire de toute conception de la vérité qui tend à désabsolutiser celle-ci. La philosophie contemporaine en est pleine à ses yeux : il l'explique clairement dans *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Parmi les penseurs contemporains qui participent de cette désabsolutisation, il en est un qui ressort davantage dans l'histoire de sa pensée : Hilary Putnam, également cité dans l'Aquinas Lecture du 25 février 1990. Cet auteur intervient régulièrement à titre de penseur emblématique de la position désabsolutisante dans les textes où il s'attache à approcher ce qui fait la différence entre une conception de la vérité où celle-ci est considérée comme étant absolue et une autre.

La troisième partie de notre thèse, appelée partie thématique, a pour fil conducteur principal la confrontation entre la perspective d'Alasdair MacIntyre et celle de Hilary Putnam, plus précisément celle que celui-ci a défendue durant la deuxième période de sa pensée, car c'est par rapport à elle qu'Alasdair MacIntyre se situe pour l'essentiel. Nous y traitons, avec un regard plus critique, d'un certain nombre de thèmes qui aident à comprendre la pensée macintyrienne et à mesurer toute son originalité.

Le premier de ces thèmes est celui de la pluralité des traditions, des civilisations. Qu'en est-il de la vérité dans le contexte pluriel qui est celui du monde contemporain ? La conception macintyrienne de la vérité, souvent mal interprétée, se comprend au mieux au regard de ce contexte. Au fond, le philosophe anglo-saxon tâche par elle de répondre à la question suivante : comment penser la vérité en termes réalistes forts dans le contexte pluriel d'aujourd'hui ? Sa démarche s'apparente à celle de François Lyotard. Les deux auteurs interprètent l'état actuel de la culture en termes de perte de structure narrative et réagissent tous deux de manière narrative. Le penseur de la postmodernité promeut de petites narrations, très locales, pour un homme confronté à des jeux de langage tout à fait hétérogènes, tellement incommensurables qu'aucun consensus n'est possible entre parties rivales. Son homologue devenu thomiste promeut, au contraire, des métarécits qui entendent défendre leur supériorité face à tout autre. L'épistémologie d'Alasdair MacIntyre, dont on a qualifié l'œuvre, avec un peu d'exagération sans doute, de thomisme postmoderne, est une épistémologie de structure fractale, où les petites narrations tirent leur structure de justification de la structure de narrations plus grandes, la méthode narrative elle-même étant fondée par une sorte de torsion autoréférentielle en montrant narrativement sa plus haute rationalité contre ses rivales.

On peut se demander si une telle méthode n'a pas ses limites, de fait et de principe. En ce qui concerne les faits, certains textes macintyriens posent question. Dans *Incommensurability, Truth and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* est défendue la thèse selon laquelle le confucianisme, ou le néo-confucianisme, et l'aristotélisme, d'Aristote ou de Thomas, pris dans leur ensemble présentent « des conceptions radicalement différentes et incompatibles de la façon la meilleure pour les êtres humains de vivre »⁸¹⁸, à tel point qu'« aucune rencontre

⁸¹⁸ MacINTYRE Alasdair, *Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues* dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives: 6th East-*

rationnelle, aucun appel dialectique à des principes mutuellement reconnus de quelque sorte (...) n'ont eu lieu ou n'aurait pu avoir lieu jusqu'ici »⁸¹⁹. Une telle affirmation ne résiste pas à l'analyse approfondie de chacune des traditions. May Sim le montre avec pertinence. Et l'histoire de la philosophie chinoise écrite par Yu-Lan Fung permet de s'en rendre compte. Il faut également faire remarquer une limite de principe, reconnue au moins en partie par l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?* : la tradition qui prétend être la meilleure de toutes doit avoir démontré sa supériorité sur tous les points de vue rivaux existants, ce qui paraît pratiquement impossible.

Le réalisme fort d'Alasdair MacIntyre implique par ailleurs, notamment, la référence à un réel extérieur manifeste qui soit commun à toutes les traditions et dont la vérité ne dépende pas de l'esprit humain. D'où l'importance chez lui d'un point de vue divin qui soit tel que si, par impossible, tout esprit humain disparaissait, les objets du réel seraient encore vrais en vertu de la correspondance qui existerait toujours entre eux et l'esprit divin. Ceci nous amène tout droit à la confrontation avec Hilary Putnam qui, au début de la deuxième période de son œuvre, prend précisément toutes ses distances par rapport à ce point de vue divin, ce *God's Eye point of view* comme il l'appelle dans *Reason, Truth and History* (1981), en même temps que par rapport à la théorie bimillénaire de la vérité-correspondance.

Il faut le souligner : le lieu du différend est névralgique. Tout semble se concentrer dans la question de l'existence ou non de ce point d'Archimède. C'est lui qui autorise *in fine* Alasdair MacIntyre à embrasser la théorie classique de la vérité-correspondance. C'est sa récusation qui conduit Hilary Putnam à rejeter cette théorie, qui à ses yeux dépend d'un point de vue externaliste, et à proposer un autre point de vue, dit internaliste, qu'il lui oppose et à l'égard duquel il met en avant les notions de pluralité de schèmes conceptuels, de cohérence interne, et définit la vérité en termes d'idéalisation d'acceptabilité rationnelle (*idealization of rational acceptability*), de justification idéalisée (*idealized justification*) ou encore d'assertabilité justifiée idéalisée (*idealized warranted assertibility*). L'un et l'autre philosophe placent le lieu de détermination du débat exactement au même endroit. S'il y a métaphysique dans laquelle le point de vue

West Philosopher's Conference: Papers, Eliot Deutsch (éd.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, XVII et 641 p., pp. 104-122., p. 106.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 112.

de Dieu intervient, il y a externalisme et vérité unique définie en termes de correspondance entre un objet et l'intellect qui le pense : c'est la position d'Alasdair MacIntyre. Dans le cas contraire, il y a internalisme, définition internaliste de la vérité, et possibilité de pluralisme, option la plus courante, que défend Hilary Putnam.

On peut se demander s'il n'est pas possible d'envisager aussi un réalisme non métaphysique, comme l'ont fait nombre d'auteurs et singulièrement le dernier Hilary Putnam. Dans ce cas, il faudrait accepter qu'en l'absence d'intellect humain, la vérité des choses, comprise dans le sens intellectualiste de correspondance entre un objet et un intellect, n'existerait tout simplement pas. Mais cela falsifierait-il vraiment la rationalité de la tradition ? Ceci dit, un tel réalisme non métaphysique, fût-il également possible pour le concepteur de la *tradition rationality*, ne ruinerait pas pour autant le réalisme métaphysique lui-même.

Pour prendre toute la mesure de la controverse, fondamentale s'il en est, il s'avère nécessaire d'étudier le thomisme d'Alasdair MacIntyre. Il ressort de cette étude que les raisons de l'allégeance du philosophe contemporain à l'Aquinat sont intimement liées à la découverte, chez ce dernier, d'un meilleur principe d'intelligibilité de la réalité de la condition humaine, dont il s'agit de prendre en compte la dimension profondément dramatique. Thomas, fort de l'apport augustinien, pense cette dimension dramatique de manière plus satisfaisante, plus réaliste que ne la pense Aristote pour l'auteur de *Whose Justice? Which Rationality?* Il sort victorieux du procès qui se joue devant le tribunal impartial de la réalité. Et sa métaphysique et sa théologie apparaissent comme importantes dans la prise en compte de cette dimension. En outre, son réalisme explique la possibilité même de la victoire d'une tradition sur une autre. La doctrine thomasiennne de l'analogie de l'être constitue un socle solide pour penser l'irréductibilité de l'*esse* à la particularité des *entia*. Cela est important pour le concepteur de la *tradition rationality* dans la mesure où il entend précisément penser à la fois l'incarnation de toute rationalité dans une situation particulière et l'existence d'un critère plus fondamental, garant de vérité, qui ne se réduit pas à la particularité du schème rationnel d'une situation et permet de discriminer entre traditions en lice. Thomas, pour ce faire, en appelle à ce point d'Archimède que constitue l'esprit divin. Sa conception analogique de la vérité, qui réconcilie les apports aristotélicien et augustinien, s'articule à son réalisme métaphysique. Alasdair MacIntyre y a vu la réponse à ses questions.

Certes, le génie de l'Aquinate est grand, exceptionnel. Mais on doit ajouter qu'il n'est pas le seul, au Moyen Age, à avoir proposé une réconciliation entre Aristote et Augustin. Les recherches actuelles en histoire de la philosophie médiévale font découvrir un monde bien plus diversifié qu'on ne l'imagine parfois, riche de mille et une écoles de pensée. D'autres auteurs ont tenté, à leur manière, de dépasser la crise épistémologique suscitée par l'arrivée massive des textes du Stagirite dans les universités. Et il en est plus d'un qui ont fait des avancées remarquables dans cette tâche difficile. Le philosophe contemporain n'aurait-il pas pu s'en inspirer également ?

Toujours est-il qu'avec Thomas, nous sommes aux antipodes de la perspective internaliste de Hilary Putnam. Mettons donc en regard l'un et l'autre et confrontons-les. Avec Thomas, nous nous situons plutôt du côté de ce que Michael Lynch, à la suite de Bernard Williams, appelle la conception absolue du monde. Ce dernier toutefois rapproche cette conception de l'entreprise cartésienne, où intervient également un point de vue divin garant de la connaissance humaine. Or il ne faut pas confondre le réalisme métaphysique de Thomas avec l'épistémologie de René Descartes. L'interprétation que fait le professeur de Harvard du réalisme métaphysique « externaliste » est selon nous victime d'une telle confusion. Sa lecture de l'histoire de la philosophie et plus précisément de l'origine de ce qu'il appelle le Réalisme le laisse penser. Et le Dieu dont il parle est bien différent de celui du docteur médiéval. Ce dernier ne garantit pas à l'homme un accès indépendant et unique à la vérité. L'accès à la vérité, pour l'Aquinate, est dépendant de mille et une choses. Celle-ci est plutôt le *telos* d'une recherche située, et qui procède de manière telle que, comme le dit Aristote, « il est difficile de discerner si l'on connaît ou pas » (*Seconds Analytiques* I, 9, 76a26), ce que commente Thomas en précisant : « si l'on connaît de par des principes appropriés, ce qui seul constitue une authentique connaissance (*Commentaire sur les Seconds Analytiques*, lib. I, lect. 18) »⁸²⁰, d'où l'importance de l'intentionnalité entre la rationalité et la vérité. Alasdair MacIntyre souligne avec force le caractère situé de toute enquête rationnelle, et il s'attache, dans son *Aquinas Lecture* du 25 février 1990, à contre-distinguer la perspective cartésienne de celle de Thomas, en soulignant que pour Descartes, « c'est toujours une référence à

⁸²⁰ MacINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990*, Marquette University Press, 1990, 69 p. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, op. cit., pp. 171-201 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, 230 p., pp. 143-178, p. 149.

rebours vers notre point de départ qui garantit notre connaissance, et donc, c'est seulement en connaissant que l'on connaît que l'on connaît. Au contraire, pour le thomiste, notre connaissance présente implique une référence en avant vers la connaissance de l'*archè/principium* qui, s'il est atteint, nous donnera une connaissance subséquente de la connaissance que nous avons »⁸²¹.

C'est tout différent. Le processus proprement aristotélico-thomiste de recherche téléologique de la vérité est exposé avec un élan renouvelé dans *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'*, sommet de la réflexion macintyrienne au sujet de la vérité. Alasdair MacIntyre y montre comment la vérité est le bien propre de l'esprit humain, qui est un esprit en quête rationnelle de vérité, cette quête étant comprise comme une activité, une *practice* morale comme le commente Christopher Tollefsen, et cette vérité, qui se découvre à l'aune de la vérité des choses, mesure de l'esprit humain mesurée par l'esprit divin, étant ultimement celle de l'ordre général des choses, celle qui explique cet ordre général, et celle de laquelle découle la bonté de chaque vérité particulière.

L'esprit humain est à la recherche de cette vérité universelle, qu'il articule progressivement au sein d'une science tendant vers la perfection. L'idéal de sa science n'est autre que la science parfaite dont parlent Aristote et Thomas, « une compréhension parfaite de ce que sont les choses essentiellement, une compréhension qui présente les particuliers comme exemplifiant des principes premiers universels »⁸²². Cet idéal, cependant, sera-t-il un jour atteignable ? Il semble que non. Les sciences contemporaines ont démontré que jamais l'homme ne sera capable de connaître tout du réel, que la connaissance de celui-ci lui est en partie à jamais cachée, qu'il existe des limites internes à sa rationalité même. La science parfaite d'Aristote et de Thomas et l'articulation des savoirs qu'elle véhicule ne devraient-elles pas dès lors être réexaminées ?

Dans sa contribution aux Aquinas Lectures tenues à Maynooth, Alasdair MacIntyre introduit également sa thèse de la force gérondiva de la vérité, selon laquelle la vérité qu'atteint l'intellect quand il correspond au réel a une force gérondiva, implique un

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² MacINTYRE Alasdair, *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'* dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy*, op. cit., pp. 197-215, p. 211.

devoir être. Cette thèse s'éclaire au mieux à la lumière de sa conception, enracinée très loin dans l'histoire de sa pensée, du lien intime entre le devoir et l'être, lien coupé selon lui par Immanuel Kant, et non pas David Hume, et qu'il s'agit de renouer. La vie morale, pour le philosophe thomiste, est elle aussi celle d'une marche progressive orientée téléologiquement vers la découverte des premiers principes comme fin, marche guidée par la loi naturelle qui nous permet déjà, avec un bon entraînement, de faire correspondre notre agir à l'être. Sa conception de la rationalité et de la rationalité pratique peut être mise en miroir avec intérêt avec celle du néo-kantien Jürgen Habermas.

La question qui se pose au niveau théorique, toutefois, se pose également au niveau pratique. Quand il pense la vie morale, Alasdair MacIntyre fait appel à une rationalité téléologique qui fonde la rationalité de l'agir humain. Mais n'est-ce pas là accorder trop de crédit, précisément, à la rationalité humaine ? Or celle-ci a aussi montré ses limites au niveau pratique. L'histoire de l'humanité le montre. Ne faudrait-il pas, dès lors, comme le suggère Paul Ricoeur, articuler la téléologie à une déontologie, du fait du surgissement irrationnel et violent du mal qui introduit une asymétrie dans l'interaction entre les différents agents et patients ? La critique macintyrienne des droits de l'homme, en outre, est due à une volonté de donner tout son poids à la rationalité téléologique, jugée bafouée par les Lumières. Mais encore une fois, n'y a-t-il pas là quelque chose d'excessif ? La tradition thomiste elle-même voit plutôt d'un bon œil la doctrine d'un corpus universel de droits humains, dont le rejet s'avère, malheureusement, être au détriment des plus faibles : Kristin Shrader-Frechette le rappelle. N'y a-t-il pas une troisième voie entre la téléologie macintyrienne et la fragmentation contemporaine de la rationalité pratique que le philosophe anglo-saxon dénonce ?

Au terme de ce parcours s'ouvrent donc de nouvelles pistes de recherche inspirées, pour l'essentiel, par un souci, réaliste, de prendre sérieusement en compte toutes les limites de la rationalité humaine. Un auteur comme Jean Ladrière, bien entendu, apparaît comme incontournable pour réfléchir à une telle entreprise.

Jusqu'où donc nous mènera notre humaine raison ? Jusqu'à la vérité ?

« La raison, comme projet de clarté, d'universalité et de radicalité, se pense elle-même comme unité d'un « *logos* » à la fois présent et à venir. Mais elle vit historiquement comme dispersion d'elle-même. Plutôt que de voir en cette dispersion l'échec de son projet, il faut y voir au contraire sa vérité. L'unité de la raison, qui est réelle, ne peut ni se penser ni se vivre sous la forme d'une figure particulière, qui en serait l'adéquade représentation. Elle est projet, et donc seulement anticipation d'elle-même, et elle ne devient effective que dans les œuvres et les institutions qu'elle promeut, mais toujours dans une relative incertitude quant à l'étendue de ses pouvoirs, à la nature exacte de sa mission, au sens ultime qu'elle peut avoir par rapport à la destinée de l'homme. Les figures en lesquelles elle s'exprime sont autant d'approximations de ce qu'elle a pour tâche d'instaurer, et ont leur vérité comme représentations partielles et transitoires de ce que pourrait être l'événement d'une manifestation intégrale du vrai et d'une instauration effective de la réciprocité. Mais un tel événement est en lui-même non représentable. Il ne peut être évoqué que comme l'horizon non figurable par rapport auquel toutes les figurations historiques prennent leur sens et duquel la raison elle-même se reçoit comme possibilité, comme tâche et comme pressentiment. Elle est donnée à elle-même comme l'attente de son propre avènement, non dans la certitude provisoire que procure le système, mais dans l'espérance de ce dont les œuvres ne sont que l'incertaine, et pourtant méritoire, préfiguration »⁸²³.

BIBLIOGRAPHIE

1. Publications d'Alasdair MacIntyre

⁸²³ LADRIERE Jean, *Le Destin de la Raison* dans *L'Espérance de la Raison*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie : Louvain-la-Neuve, Editions Peeters : Louvain-Paris, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain » n° 59, 2004, 290 p., pp. 174-211, pp. 210-211. Extrait d'un texte prononcé lors de la séance publique annuelle de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique, qui a eu lieu à Bruxelles, le 18 mai 1992, publié dans le *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 6^{ème} Série, Tome III, 5, 1992, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, pp. 161-173.

La bibliographie des œuvres d'Alasdair MacIntyre que nous avons constituée se veut (quasi) exhaustive : il est très difficile d'être certain de l'exhaustivité d'une bibliographie aussi abondante que celle d'Alasdair MacIntyre.

1.1. Livres

The Significance of Moral Judgments, M. A. Thesis, University of Manchester, Th. 7580, non publiée, avril 1951, 94 p.

Marxism. An Interpretation, SCM Press, London, 1953, 126 p.

New Essays in Philosophical Theology, Alasdair MacIntyre et Antony Flew (éds.), SCM Press, London, 1955, XII et 274 p.

Metaphysical Beliefs. Three Essays by Stephen Toulmin, Ronald W. Helpburn and Alasdair MacIntyre, Alasdair MacIntyre et Smith Ronald Gregor (éds.), London, SCM Press, 1957, 216 p. Réédité en 1970 avec une nouvelle préface d'Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 206 p.

The Unconscious. A Conceptual Analysis, Routledge & Kegan Paul : London, Humanities Press : New York, 1958, IX et 100 p.

Difficulties in Christian Belief, SCM Press, London, 1959, 126 p.

Hume's Ethical Writings. Selections from David Hume, Alasdair MacIntyre (éd.), intro. d'Alasdair MacIntyre, Collier, New York, 1965, 339 p.

A Short History of Ethics, Macmillan & Co, New York, 1966, VIII et 280 p.

Secularization and Moral Change. The Riddell Memorial Lectures (...) Delivered at the University of Newcastle on 11, 12 and 13 November 1964, Oxford UP, 1967, 76 p.

Marxism and Christianity, Schocken Books : New York, Duckworth : London, 1968, IX et 143 p. Nouvelle édition augmentée d'une nouvelle introduction en 1995, Duckworth, London, XXXI et 143 p. Introduction de l'édition de 1995 reproduite dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 145-58.

The Religious Significance of Atheism, avec Paul Ricoeur, Columbia University Press, New York, 1969, 98 p. Lectures délivrées avec Paul Ricoeur en 1968 à la Columbia University of New York.

Marcuse, Fontana, London, 1970, 160 p. Egalement publié sous le titre *Herbert Marcuse. An Exposition and a Polemic*, Viking, New York, 1970, 114 p.

Sociological Theory and Philosophical Analysis, Alasdair MacIntyre et Dorothy Emmet (éds.), introduction des éditeurs, Macmillan & Co, New York, 1970, XXIII et 231 p.

Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p.

Hegel. A Collection of Critical Essays, Alasdair MacIntyre (éd.), Doubleday & Co, New York, 1972, VIII et 350 p.

After Virtue. A Study in Moral Theory, Duckworth, London, 1981, IX et 252 p. Deuxième édition revue, corrigée et augmentée d'une postface en 1984, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), XI et 286 p. Plusieurs chapitres reproduits dans divers ouvrages et revues. Traductions dans plusieurs langues. Traduction française réalisée par Laurent Bury et publiée sous le titre *Après la Vertu. Etude de théorie morale* aux Puf dans la collection « Léviathan » en 1997, 282 p.

Changing Perspectives in Moral Philosophy, Alasdair MacIntyre et Stanley Hauerwas (éds.), coll. « Revisions » vol. 3, University of Notre Dame Press, 1983, X et 286 p.

Is Patriotism a Virtue? The Lindley Lecture, University of Kansas, 1984. Reproduit dans *Liberalism*, Richard J. Arneson (éd.), Elgar Publication, Aldershot, 3 vol., vol. III, 1992, 612 p., pp. 246-263 et dans *Theorizing Citizenship*, Beiner R. (éd.), State University of New York Press, coll. « Suny series in political theory », 1995, IX et 335 p., pp. 209-228. Traduit en français dans *Libéraux et Communautariens*, A. Berten et autres (éds.), Puf, coll. « Philosophie morale », 1997, 412 p., pp. 287-309.

Education and Values. The Richard Peters Lectures, délivrées à l'Institute of Education de l'Université de London en 1985 par Alasdair MacIntyre, Anthony Quinton et Bernard Williams, Graham Haydon (éd.), The Institute of Education of the University of London, London, 1987, IX et 65 p.

Whose Justice? Which Rationality?, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, IX et 410 p. Plusieurs chapitres reproduits dans divers ouvrages et revues. Traductions dans plusieurs langues. Traduction française réalisée par Michèle Vignaux d'Hollande et publiée sous le titre *Quelle Justice ? Quelle Rationalité ?* aux Puf dans la collection « Léviathan » en 1993, VII et 440 p.

First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture, 1990, Marquette University Press, 1990, 69 p. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 171-201 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, 230 p., pp. 143-178.

Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988, University of Notre Dame Press, 1990, X et 241 p. Chapitre 2 reproduit sous le titre *Genealogies and Subversions* dans *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's "Genealogy of Morals"*, Richard Schacht (éd.), University of California Press, Berkeley, 1994, XXI et 479 p., pp. 284-305.

Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues, Duckworth, London, 1999, XIII et 172 p. Version revue, corrigée et étendue des trois Carus Lectures délivrées

aux rencontres de la division pacifique de l'American Philosophical Association en 1997. Reproduit dans la coll. « The Paul Carus Lecture Series » n° 20, Open Court, 2002, XIII et 172 p. Chapitre 10 reproduit dans *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, James C. Swindal et Harry J. Gensler (éds.), A Sheed & Ward Book, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, 584 p., pp. 448-455.

Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922, A Sheed & Ward Book, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 194 p.

The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p.

Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p.

1.2. Articles, contributions et comptes-rendus

1950-1

Analogy in Metaphysics, Downside Review 69 (hiver 1950-1), pp. 45-61.

1953

Review of 'Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie' by Gottfried Martin, Downside Review 71 (1953), pp. 199-201.

Review of 'The Meaning of Existence' by Dom Mark Pontifex and Dom Illtyd Trethowen, Downside Review 71 (1953), pp. 452-4.

1954

Review of 'The Meaning of Existence' by Dom Mark Pontifex and Dom Illtyd Trethowen, Philosophical Quarterly 4 (1954), pp. 286-87.

Review of 'The Transformation of the Scientific World View' and 'Christian Faith and Natural Science' by Karl Heim, Philosophy 29 (1954), pp. 264-5.

1955

A Note on Immortality, Mind 64 (1955), pp. 396-9.

Cause and Cure in Psychotherapy, Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume, 29 (1955), pp. 43-58.

Nature and Destiny of Man: on Getting the Question Clear, Modern Churchman 45 (1955), pp. 171-6.

Visions dans New Essays in Philosophical Theology, Alasdair MacIntyre et Antony Flew (éds.), SCM Press, London, 1955, XII et 274 p., pp. 254-60.

1956

A Society without a Metaphysics, Listener, 13 septembre 1956, pp. 375-6.

Manchester: the Modern Universities and the English Tradition, Twentieth Century 159 (1956), pp. 123-9.

Marxist Tracts, Philosophical Quarterly 6 (1956), pp. 366-70.

Review of 'An Essay on Christian Philosophy' by Iltyd Trethowen, Philosophical Quarterly 6 (1956), pp. 378-9.

Review of 'Subject and Object in Modern Theology' by James Brown, Journal of Theological Studies 7 (1956), pp. 340-2.

1957

Determinism, Mind 66 (1957), pp. 28-41.

What Morality Is not, Philosophy 32 (1957), pp. 325-35. Reproduit dans *The Definition of Morality*, Wallace G. & Walker A.D.M. (éds.), Methuen & Co, London, 1970, 262 p. et dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 96-108.

The Logical Status of Religious Beliefs dans *Metaphysical Beliefs. Three Essays by Stephen Toulmin, Ronald W. Helpburn and Alasdair MacIntyre*, Alasdair MacIntyre et Smith Ronald Gregor (éds), SCM Press, London, 1957, 216 p., pp. 157-201.

1958

On not Misrepresenting Philosophy, Universities and Left Review 4 (1958), pp. 72-3.

Review of 'Faith Reason and Existence' by John A. Hutchison, Mind 67 (1958), pp. 283-284.

The Algebra of the Revolution. Review of 'Marxism and Freedom' by Raya Dunayevskaya, Universities and Left Review 5 (1958), pp. 79-80.

1959

Dr. Marx and Dr. Zhivago, Listener, 8 janvier 1959.

Hume on 'Is' and 'Ought', Philosophical Review 68 (1959), pp. 451-68. Reproduit dans *Hume. A Collection of Critical Essays*, Chappell V. C. (éd.), Anchor Books, New York, 1966, VIII et 429 p. et dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 109-24.

Notes from the Moral Wilderness I, New Reasoner 7 (hiver 1958-9), pp. 90-100. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 31-40.

Notes from the Moral Wilderness II, New Reasoner 8 (printemps 1959), pp. 89-98. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 41-49.

The New Left, Labour Review 4(3) (1959), pp. 98-100.

Marcuse, Marxism and the Monolith. Review of 'Soviet Marxism. A Critical Analysis' by Herbert Marcuse, New Reasoner 9 (1959), pp. 139-40.

Review of 'Faith and Logic' by Basil Mitchell (ed.), Philosophical Quarterly 9 (1959), pp. 90-91.

Straw Man of the Age. Review of 'The Establishment' by Hugh Thomas (ed.), New Statesman 58, 3 octobre 1959, pp. 433-4.

1960

Communism and British Intellectuals, Listener, 7 janvier 1960, p. 23.

Freedom and Revolution, Labour Review, février/mars 1960, pp. 19-24.

On the Death of an Oxford Philosopher. A poem, New Statesman, 12 mars 1960, p. 369.

Positivism in Perspective, New Statesman, 2 avril 1960, pp. 490-1.

Purpose and Intelligent Action, Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary volume, 34 (1960), pp. 79-96.

Case History. A poem, New Statesman, 8 octobre 1960, p. 532.

Breaking the Chains of Reason dans *Out of Apathy*, E. P. Thompson (éd.), Stevens and Sons, London, 1960, 308 p., pp. 195-240.

Comment upon 'Commitment and Objectivity' dans *Moral Issues in the Training of Teachers and Social Workers*, Paul Halmos (éd.), coll. « Sociological Review Monograph » n° 3, 1960, pp. 89-92.

Review of 'History and Eschatology' by Rudolf Bultmann, Philosophical Quarterly 10 (1960), pp. 92-3.

From MacDonald to Gaitskell. A Socialist Labour League Pamphlet, Plough Press, London, s. d. (vers 1960), 6 p.

1961

A Rejoinder to Left Reformism, International Socialism 6 (automne 1961), pp. 20-23.

Marxists and Christians, Twentieth Century 170 (automne 1961), pp. 28-37.

The Man who Answered the Irish Question. Review of 'The Life and Times of James Connolly' by C. Desmond Greaves, New Left Review 8 (mars-avril 1961), pp. 66-7.

1962

Sartre and the Social Theorist, Listener, 22 mars 1962, p. 513.

What Is Marxist Theory for?, The Newsletter 3 (2-4). Reproduit dans *Newsletter Pamphlet Series*, Socialist Labour League, 1962, 15 p.

A Mistake about Causality in Social Science dans *Philosophy, Politics and Society: a Collection (Second Series)*, Peter Laslett et W. G. Runciman (éds.), Basil Blackwell, Oxford, 1962, 229 p., pp. 48-70.

Review of 'Religious Belief' by C. B. Martin, Philosophical Quarterly 12 (1962), pp. 288.

1963

Going into Europe, Encounter 20(2) (1963), p. 65.

Prediction and Politics, International Socialism 13 (1963), pp. 15-19.

Labour Policy and Capitalist Planning, International Socialism 15 (1963-4), pp. 5-9

God and the Theologians. Review of 'Honest to God' by John Robinson, Encounter 21(3) (septembre 1963), pp. 3-10. Reproduit en version abrégée dans *The Honest to God Debate*, David L. Edwards (éd.), Westminster Press, Philadelphia, 1963, pp. 215-28 et dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 12-26.

Review of 'Freedom and Immortality' by Ian T. Ramsey, Philosophical Quarterly 13 (1963), pp. 182-3.

Trotsky in Exile. Review of 'The Prophet Outcast' by Isaac Deutscher, Encounter 21(6) (décembre 1963), pp. 73-8. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 52-59.

1964

Pascal and Marx: on Lucien Goldmann's Hidden God, Encounter 23(4) (octobre 1964), pp. 69-76. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 76-87. *Against Utilitarianism* dans *Aims in Education: the Philosophic Approach*, T. H. B. Hollins (éd.), Manchester University Press, 1964, XV et 135 p., pp. 1-23.

Existentialism dans *A Critical History of Western Philosophy*, D. J. O'Connor (éd.), Free Press, New York, 1964, X et 604 p., pp. 509-29. Reproduit dans *Sartre. A Collection of Critical Essays*, Warnock Mary Comp., Anchor Book, 1971, X et 390 p., pp. 1-58.

Freudian and Christian Dogmas as Equally Unverifiable dans *Faith and the Philosophers*, John Hick (éd.), Macmillan & Co : London, St. Martin's Press : New York, 1964, VIII et 255 p., pp. 110-11.

Is Understanding Religion Compatible with Believing? dans *Faith and the Philosophers*, John Hick (éd.), Macmillan & Co : London, St. Martin's Press : New York, 1964, VIII et 255 p., pp. 115-33. Reproduit dans *Rationality*, Wilson Bryan R. (éd.), 1970, 275 p., pp. 62-77. Traduction allemande : *Läßt sich das Verstehen von Religion mit religiösem Glauben vereinbaren?* dans *Magie: die Sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Kippenberg Hans G. et Brigitte Luchesi (éds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, 299 p., pp. 52-72.

Marx dans *Western Political Philosophers. A Background Book*, Maurice Cranston (éd.), The Bodley Head, London, 1964, 123 p., pp. 99-108.

Freud as Moralist. Review of 'The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister' by Heinrich Meng and Ernst L. Freud (eds.), New York Review of Books, 20 février 1964, p. 7.

The Socialism of R. H. Tawney. Review of 'The Radical Tradition' by R. H. Tawney, New York Review of Books, 30 juillet 1964, pp. 21-2. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 38-42.

After Hegel. Review of 'From Hegel to Nietzsche' by Karl Löwith, New York Review of Books, 24 septembre 1964, pp. 15-16.

Guide Through a Maze. Review of 'A Companion to Wittgenstein's Tractatus' by Max Black, Guardian, 23 octobre 1964, p. 13.

1965

Imperatives, Reasons for Action, and Morals, Journal of Philosophy 62 (1965), pp. 513-523. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 125-35.

Pleasure as a Reason for Action, The Monist 49 (1965), pp. 215-33. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 173-90.

The Psychoanalysis: the Future of an Illusion?, Encounter 24(5) (mai 1965), pp. 38-43. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 27-37.

Irrational Man. Review of 'Man and his Symbols' by C. G. Jung (ed.) and 'Outline of a Jungian Aesthetics' by Morris Philipson, New York Review of Books, 25 fév. 1965, pp. 5-6.

Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann. Review of 'Essays on Thomas Mann' by Georg Lukács, Encounter 24(4) (mai 1965), pp. 64-72. Reproduit dans

MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 60-9.

Review of 'Language, Logic and God' by Frederick Ferré, *Philosophical Quarterly* 15 (1965), pp. 284-5.

Weber at his Weakest. Review of 'The Sociology of Religion' by Max Weber, *Encounter* 24(5) (novembre 1965), pp. 85-7.

1966

Recent Political Philosophy dans *Political Ideas*, David Thompson (éd.), Basic Books, New York, 1966, 206 p., pp. 180-190.

The Antecedents of Action dans *British Analytical Philosophy*, Bernard Williams et Alan Montefiore (éds.), Routledge and Kegan Paul, London, 1966, V et 346 p., pp. 205-25. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 191-210.

Modern Times. Review of 'An Introduction to Contemporary History' by Geoffrey Barraclough and 'Power and Human Destiny' by Herbert Rosinski, *New York Review of Books*, 17 mars 1966, pp. 24-6.

Laying an Ethical Ghost. Review of 'Rules, Roles and Relations' by D. Emmet, *New Society*, 1^{er} septembre 1966, p. 344.

Bureaucratizing a University, *The Oxford Review* 3 : Michaelmas 1966, 90 p., pp. 67-71.

1967

Herbert Marcuse: from Marxism to Pessimism dans *Marxism Today*, avec Lewis Feuer et Neil McInnes, *Survey* 62 (1967), pp 38-44.

Sociology and the Novel, *Times Literary Supplement*, 27 juillet 1967, pp. 657-58.

The Idea of a Social Science, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume, 41 (1967), pp. 95-114. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 211-29 et dans *The Philosophy of Social Explanation*, Alan Ryan (éd.), Oxford University Press, 1973, VI et 228 p., pp. 15-32.

Von Marx zu Marcuse, *Der Monat* 230 (1967), pp. 36-42.

'Being', 'Brunner, Emil', 'Egoism and Altruism', 'Essence and Existence', 'Existentialism', 'Freud, Sigmund', 'Jung, Carl Gustav', 'Kierkegaard, Søren Aabye', 'Myth', 'Ontology', 'Pantheism', 'Spinoza, Benedict (Baruch)' dans *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (éd.), Macmillan, New York, 8 volumes, 1967, vol. 1, pp. 273-7, vol. 1, pp. 403-5, vol. 2, pp. 462-6, vol. 3, pp. 59-61, vol. 3, pp. 147-54, vol. 3, pp. 249-53, vol. 4, pp. 294-6, vol. 4, pp. 336-40, vol. 4, pp. 434-7, vol. 5, pp. 542-3, vol. 6, pp. 31-5, vol. 7, pp. 530-41.

The Well-dressed Theologian. Review of 'The New Theologians' by Ved Mehta, Encounter 28(3) (mars 1967), pp. 76-8.

Review of 'Exchange and Power in Social life' by Blau Peter, Sociology 1(2) (mai 1967), pp. 199-201.

Emasculating History: on Mazlish's 'Riddle'. Review of 'The Riddle of History' by Bruce Mazlish, Encounter 29(2) (août 1967), pp. 78-80.

Review of 'Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naivety in Social Anthropology' by Max Gluckman (ed.), Philosophical Quarterly 17 (1967), p. 371.

Review of 'The Savage Mind' by Claude Lévi-Strauss, Philosophical Quarterly 17 (1967), p. 372.

Review of 'Twenty Letters to a Friend' by Svetlana Alliluyeva, Yale Law Journal 77 (1967/1968), pp. 1032-6. Reproduit sous le titre *How not to Write about Stalin* dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 48-51.

1968

The Reith Lectures Are Discussed, Listener, 11 janvier 1968, pp. 38-42.

Secularization, Listener, 15 février 1968, pp. 193-5.

How to Write about Lenin - and how not to. Review of 'Lenine. the Man, the Theorist, the Leader' by Leonard Shapiro and Peter Reddaway (eds.), Encounter 30(5) (mai 1968), pp. 71-4. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 43-7.

Noam Chomsky's View of Language, Listener, 30 mai 1968, pp. 685-6.

Death and the English, Listener, 6 juin 1968, pp. 718-19. Reproduit dans *Good Talk 2. An Anthology from BBC Radio*, Derwent May (éd.), Literary Editor of 'The Listener', Taplinger Publishing & Co, 1970, 262 p., pp. 76-83.

The Strange Death of Social Democracy in England, Listener, 4 juillet 1968, pp. 7-8. Reproduit dans *The Left in Britain 1956-68*, D. Widgery (éd.), Penguin, 1976, 549 p.

Who Gets Killed - Alasdair MacIntyre Discusses the Death of Senator Kennedy, Listener, 18 juillet 1968, pp. 80-81.

The Events of May, New Society, 10 octobre 1968, pp. 532-3.

The Cannabis Taboo, New Society, 5 décembre 1968, p. 848.

Fallen among Fantasies, New Society, 12 décembre 1968, pp. 886-7.

Son of Ideology. Review of 'The Concept of Ideology and Other Essays' by George Lichtheim, New York Review of Books, 9 mai 1968, pp. 26-8.

Politics and the University. Review of 'Student Politics' by S. M. Lipset, New Society, 16 mai 1968, p. 724.

Doubts about Koestler. Review of 'Drinkers of Infinity: Essays 1955-67' by Arthur Koestler, Listener, 12 septembre 1968, p. 342.

In Place of Harold Wilson? Review of 'The Politics of Harold Wilson' by Paul Foot and 'Matters of Principle: Labour's Last Chance' by Tyrrell Burgess (ed.) Listener, 10 octobre 1968, p. 476.

Technocratic Smokescreen. Review of 'Technocracy' by Jean Meynaud, Listener, 28 novembre 1968, pp. 723-4.

Review of 'Philosophy of Social Science' by Richard Rudner, British Journal for the Philosophy of Science 18 (1968), pp. 344-5.

Review of 'Twenty Letters to a Friend' by Sveltana Alliluyeva, Yale Law Journal 77 (1968), pp. 1032-6.

1969

Universities for the Rich, New Statesman, 10 janvier 1969, pp. 42-3.

Made in the USA. Review of 'International Encyclopaedia of Social Sciences' by David Sills (ed.), New York Review of Books, 27 février 1969, pp. 14-16.

Philosophy and Sanity: Nietzsche's Titanism. Review of 'The Will to Power' by Friedrich Nietzsche, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Encounter 32(4) (avril 1969), pp. 79-82.

Marxism of the Will. Review of 'Venceremos! The Speeches and Writings of Che Guevara' by John Gerassi (ed.), 'Reminiscences of the Cuban Revolutionary War' by Che Guevara, 'The Complete Bolivian Diaries of Che Guevara' by Daniel James (ed.), 'My Friend Che' by Ricardo Rojo, 'Revolution in the Revolution' by Regis Debray and 'The Communists and the Peace' by Jean-Paul Sartre, Partisan Review 36 (1969), pp. 128-33. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 70-75.

On Marcuse, New York Review of Books, 23 octobre 1969, pp. 37-8. Reproduit comme huitième chapitre dans MacINTYRE Alasdair, *Marcuse*, Fontana, London, 1970, 160 p., pp. 87-92, également publié sous le titre *Herbert Marcuse. An Exposition and a Polemic*, Viking, New York, 1970, 114 p., pp. 100-106.

On the Relevance of the Philosophy of the Social Sciences, avec Percy S. Cohen et I. C. Jarvie, The British Journal of Sociology 20 (1969), pp. 219-226.

Review of 'Readings in the Philosophy of the Social Sciences' by May Brodbeck (ed.), British Journal for the Philosophy of Science 20 (1969), pp. 174-5.

Review of 'Theory and Methods of Social Research' by Johan Galtung, British Journal for the Philosophy of Science 20 (1969), pp. 173-4.

1970

Gods & Sociologists, Encounter 34(3) (mars 1970), pp. 68-74.

Political and Philosophical Epilogue. A View of 'The Poverty of Liberalism' by Robert Paul Wolff, Proceedings of the Conference for Political Theory, New York, 1970. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 280-84.

The Reviewer Replies, The American Journal of Sociology 76 (1970), p. 161.

Review of 'Confrontation: the Student Rebellion and the Universities' by Daniel Bell and Irving Kristol (eds), 'University in Turmoil' by Immanuel Wallerstein and 'Higher Education in Social Psychology' by Sven Lundstedt, The American Journal of Sociology 76 (1970), pp. 562-4.

1971

The End of Ideology and the End of the End of Ideology dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 3-11.

Philosophy and Ideology dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 91-5.

Ought dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 136-56.

Some more about 'Ought' dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 157-72.

Emotion, Behavior and Belief dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 230-43. Version revue publiée sous le titre Behavior, Belief and Emotion dans Interpretations of Life and Mind. Essays around the Problem of Reduction, Marjorie Grene (éd.), Routledge and Kegan Paul, London, 1971, 152 p., pp. 84-98.

Rationality and the Explanation of Action dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X et 284 p., pp. 244-59.

Is a Science of Comparative Politics Possible? dans MacINTYRE Alasdair, Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy, Duckworth, London, 1971, X

et 284 p., pp. 260-79. Reproduit dans *Philosophy, Politics and Society: a Collection (4th Series)*, Peter Laslett, W. G. Runciman et Quentin Skinner (éds.), Blackwell, Oxford, 1972, 219 p., pp. 8-26 et dans *The Philosophy of Social Explanation*, Alan Ryan (éd.), Oxford University Press, 1973, VI et 228 p., pp. 15-32.

A Perspective on Philosophy, *Social Research* 38 (1971), pp. 655-68. Reproduit dans *Social Research* 51 (1984), pp. 323-43.

Conversations with Philosophers: Alasdair MacIntyre Talks to Bryan Magee about Political Philosophy and its Emergence from the Doldrums, avec Bryan Magee, *Listener*, 25 février 1971, pp. 235-8. Reproduit sous le titre *Conversation with Alasdair MacIntyre: Philosophy and Social Theory* dans *Modern British Philosophy*, Magee Bryan (éd.), Seeker and Warburg, London, 1971, XI et 234 p., pp. 191-201.

Mr Wilson's Pragmatism. Review of 'The Labour Government 1966-70: a Personal Record' by Harold Wilson, *Listener*, 29 juillet 1971, pp. 150-51. Reproduit dans *A Second Listener Anthology*, K. Miller (éd.), British Broadcasting Corp. (BBC), London, 1973, 376 p.

Tell me where you Stand on Kronstadt. Review of 'Kronstadt 1921' by Paul Avrich, *New York Review of Books*, 12 août 1971, pp. 24-5.

1972

Predictability and Explanation in the Social Sciences, *Philosophic Exchange* 72 (1972), pp. 5-13

Chairman's Opening Remarks suivi de *Chairman's Concluding Remarks* dans *Linguistic Analysis and Phenomenology: a Record of the Philosophers into Europe Conference Held at the University of Southampton, 26-29 September, 1969*, Wolfe Mays and S. C. Brown (éds.), Macmillan, London, 1972, 307 p., pp. 40-45 et pp. 55-56.

Hegel on Faces and Skulls dans *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Alasdair MacIntyre (éd.), Doubleday & Co, New York, 1972, VIII et 350 p., pp. 219-36. Reproduit dans MacIntyre Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 74-85.

Praxis and Action. Review of 'Praxis and Action' by Richard J. Bernstein, *Review of Metaphysics* 25 (1972), pp. 737-44.

Justice: a New Theory and some Old Questions. Review of 'A Theory of Justice' by John Rawls, *Boston University Law Review* 52 (1972), pp. 330-4.

Rational Science. Review of 'Objective Knowledge: an Evolutionary Approach' by Karl Popper, *Listener*, 14 décembre 1972, 835-6.

1973

Ideology, Social Science and Revolution, *Comparative Politics* 5 (1973), pp. 321-42.

The Essential Contestability of some Social Concepts, Ethics 84 (1973), pp. 1-9.

Ancient Politics and Modern Issues. Review of 'Civil Disobedience in Antiquity' by David Daube and 'Enemies of the Roman Order' by Ramsay MacMullen, Arion (New Series) 1(2) (1973), pp. 425-30.

1974

Sunningdale: a 'Colonial' Solution, Irish Press, 5 juin 1974.

Irish Conflicts and British Illusions, New Statesman, 19 juillet 1974, pp. 75-6.

Durkheim's Call to Order. Review of 'Emile Durkheim: his Life and Work' by Steven Lukes, New York Review of Books, 7 mars 1974, pp. 25-6.

1975

How Virtues Become Vices: Medicine and Society, Encounter 45(1) (juillet 1975), pp. 11-17. Reproduit sous le titre *How Virtues Become Vices: Values, Medicine and Social Context* dans *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences. Proceedings of the First Trans-disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Galveston, May 9-11, 1974*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Stuart F. Spicker (éds.), Reidel, 1975, 240 p., pp. 97-111.

Russell's Flawed Biography, Spectator, 1^{er} novembre 1975, p. 567.

Toward a Theory of Medical Fallibility, avec Samuel Gorowitz, Hastings Center Report 5 (1975), pp. 13-23. Reproduit dans le Journal of Medicine and Philosophy 1 (1976), pp. 51-71.

Has Science any Future dans *Science and Society: Past, Present and Future*, Nicholas Hans Steneck (éd.), University of Michigan Press, 1975, X et 412 p., pp. 356-62.

Modern German Thought dans *Germany: a Companion to German Studies*, Malcolm Pasley (éd.), Methuen & Co LTD, London, 1975, VIII et 678 p., pp. 427-451.

Jane's Fighting Ships. Review of 'Jane Austen and the War of Ideas' by Marilyn Butler, New Statesman, 24 octobre 1975, pp. 508-9.

1976

Causality and History dans *Essays on Explanation and Understanding. Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, J. Manninen et R. Tuomela (éds.), Reidel, 1976, 440 p., pp. 137-58.

Power and Virtue in the American Republic dans *The Case for and against Power for the Federal Government*, Ripon College Press, 1976, pp. 16-20.

Who Judges whom? Review of 'Vico and Herder: two Studies in the History of Ideas' by Isaiah Berlin, Listener, 26 février 1976, p. 251.

Interpretation of the Bible. Review of 'The Eclipse of Biblical Narrative' by Hans W. Frei, Yale Review 65 (1976), pp. 251-5.

On Democratic Theory. Review of 'Essays in Retrieval' by C. B. Macpherson, Canadian Journal of Philosophy 6 (1976), pp. 177-81.

1977

Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, The Monist 60 (1977), pp. 453-72. Reproduit dans *Paradigms and Revolutions. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Gary Cutting (éd.), University of Notre Dame Press, 1980, 339 p., pp. 54-74 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume I*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 3-23.

Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature? dans *Knowledge, Value and Belief*, H. Tristram Engelhardt Jr. and Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. II, 1977, 365 p., pp. 25-43. Reproduit dans *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Daniel Callahan and Tristram Engelhardt Jr. (éds.), Plenum, 1981, XIII et 450 p., pp. 119-37.

A Rejoinder to a Rejoinder dans *Knowledge, Value and Belief*, H. Tristram Engelhardt Jr. and Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. II, 1977, 365 p., pp. 75-8. Reproduit dans *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Daniel Callahan and Tristram Engelhardt Jr. (éds.), Plenum, 1981, XIII et 450 p., pp. 171-174.

Patients as Agents dans *Philosophical Medical Ethics: its Nature and Significance. Proceedings of the Third Trans-disciplinary Symposium on Philosophy and Medicine Held at Farmington (Connecticut), December 11-13 1975*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Stuart F. Spicker (éds.), Reidel, 1977, 252 p., pp. 197-212.

Utilitarianism and the Presuppositions of Cost-Benefit Analysis dans *Values in the Electric Power Industry*, Kenneth Sayre (éd.), University of Notre Dame Press, 1977, XVI et 294 p., pp. 217-37. Reproduit dans *Ethical Theory and Business*, Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowie (éds.), Englewood Cliffs N. J., 1979, XII et 642 p., pp. 266-276 et dans *The Moral Dimensions of Public Policy Choice: beyond the Market Paradigm*, John Martin Gilroy and Maurice Wade (éds.), University of Pittsburgh Press, 1992, 528 p., pp. 179-94.

1978

Kissinger-Brinkley 'Horror Comic'. Letter to the Editor, New York Times, 3 février 1978, A22.

What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?, Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange 2(4) (été 1978), pp. 37-47.

Behaviorism: Philosophical Analysis dans *Encyclopaedia of Bioethics*, Warren T. Reich et autres (éds.), Macmillan, New York, 1978, pp. 110-15.

How to Identify Ethical Principles dans *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research I*, DHEW pub. no. (OS) 78-0013, Washington, 1978.

Objectivity in Morality and Objectivity in Science dans *Morals, Science and Sociality*, H. Tristram Engelhardt Jr. and Daniel Callahan (éds.), The Hastings Center : Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. III, 1978, 339 p., pp. 21-39.

The Right to Die Garrulously dans *Death and Decision*, Ernan Mc Mullin (éd.), American Association for the Advancement of Science Selected Symposium 18, Westview Press, 1978, 154 p., pp. 75-84. Reproduit dans *Moral Dilemmas: Readings in Ethics and Social Philosophy*, Richard L. Purtill (éd.), Wadsworth, 1985, VI et 425 p.

Review of 'A History of Philosophy in America' by Elizabeth Flower and Murray G. Murphy, New England Quarterly 51 (1978), pp. 439-42.

Review of 'Lying' by Sissela Bok, 'Right and Wrong' by Charles Fried, and 'Ethics at the Edges of Life' by Paul Ramsay, New Republic, 6 mai 1978, pp. 28-30.

Review of 'The Legitimation of Belief' by Ernest Gellner, British Journal for the Philosophy of Science 29 (1978), pp. 105-10.

1979

Seven Traits for the Future, Hastings Center Report 9(1) (février 1979), pp. 5-7.

Why Is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?, Hastings Center Report 9(4) (août 1979), pp. 16-22. Reproduit sous le titre *A Crisis in Moral Philosophy: why Is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?* dans *Knowing and Valuing: the Search for Common Roots*, Tristram H. Engelhardt Jr. et Daniel Callahan (éds.), Hastings Center : Institute of Society, Ethics and Life Sciences, 1980, coll. « The Foundations of Ethics and its Relationship to Science » vol. IV, XII et 286 p., pp. 18-35 et dans *The Roots of Ethics: Science, Religion, and Values*, Daniel Callahan and Tristram Engelhardt Jr. (éds.), Plenum, 1981, XIII et 450 p., pp. 3-20.

Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: a Philosopher's View, Bulletin of the New York Academy of Medicine 55 (1) (1979), pp. 57-61.

Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt, Journal of Medicine and Philosophy 4 (1979), pp. 435-43.

Corporate Modernity and Moral Judgment: Are they Mutually Exclusive? dans *Ethics and Problems of the 21st Century*, Kenneth M. Sayre et Kenneth E. Goodpaster (éds.), University of Notre Dame Press, 1979, 210 p., pp. 122-35.

Medicine Aimed at the Care of Patients rather than what? dans *Changing Values in Medicine: Papers Delivered at the Conference on Changing Values in Medicine at*

Cornell University Medical College, New York City, November 11-13 1979, Eric J. Cassell and Mark Siegler (éds.), Frederick, MD : University Publications of America, 1985, X et 221 p., pp. 83-96.

Power Industry Morality dans *Symposium*, Edison Electric Institute, Washington, 1979. Reproduit dans *Ethical Theory and Business*, Tom L. Beauchamp et Norman E. Bowie (éds.), Prentice Hall, 1988³, 596 p., pp. 233-238.

Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority dans *Through the Looking Glass: Epistemology and the Conduct of Inquiry. An Anthology*, Maria J. Falco (éd.), University Press of America, Washington, 1979, VIII et 409 p., pp. 42-58. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 53-68.

Review of 'Concepts and Categories: Philosophical Essays' by Isaiah Berlin, New Republic, 9 juin 1979, pp. 34-5.

Review of 'Western Political Theory in the Face of the Future' by John Dunn, London Review of Books, 20 décembre 1979, pp. 4 et 6.

Review of 'Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences' by S. I. Benn and G. W. Mortimore (eds.), American Journal of Sociology 85 (1979), pp. 217-19.

Review of 'The Social and Political Thought of Leon Trotsky' by Baruch Knei-Paz, American Historical Review 84 (1979), pp. 113-14.

1980

Regulation: a Substitute for Morality, Hastings Center Report 10(1) (février 1980), pp. 31-3.

The Wrong Questions to Ask about War. Review of 'The Ethics of War' by Barrie Paskins and Michael Dockrill, Hastings Center Report 10(6) (décembre 1980), pp. 40-41.

Rumpelstiltskin's Rules, Wellesley Wragtime, décembre 1980, p. 6.

Contexts of Interpretation. Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method', Boston University Journal 26 (1980), pp. 173-8.

The American Idea dans *America and Ireland, 1776-1976. The American Identity and the Irish Connection: the Proceedings of the United States Bicentennial Conference of Cumann Merriman, Ennis, August 1976*, David Noel Doyle and Owen Dudley Edwards (éds.), Greenwood, 1980, XVII et 348 p., pp. 57-68.

How Moral Education Came to Find its Place in the Schools dans *A Conference on Ethics and Moral Education. December 13-14, 1979*, National Humanities Center, Working Paper #1, Research Triangle Park, North Carolina, 1980, IX et 94 p., pp. 4-13.

Ayer, Anscombe and Empiricism. Review of 'Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them' by G. E. MacDonald (ed.) and 'Intention and

Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe by Cora Diamond and Jenny Teichman (eds.), London Review of Books, 17 avril 1980, pp. 9-10.

Alasdair MacIntyre on the Claims of Philosophy. Review of 'Philosophy and the Mirror of Nature' by Rorty, 'The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy' by Stanley Cavell and 'Philosophy as It Is' by Ted Honderich and Myles Burnyeat, London Review of Books, 5-18 juin 1980, pp. 15-16.

John Stuart Mill's Forgotten Victory. Review of 'An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy by J. S. Mill' by J. M. Robson (ed.), London Review of Books, 16 octobre 1980, pp. 13-14.

The Idea of America. Review of 'Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence' by Garry Wills, London Review of Books, 6-19 novembre 1980, p. 14.

Review of 'The Greek Concept of Justice' by Eric Havelock, American Historical Review 85 (1980), p. 605.

1981

Experimentation in Law. Report of the Federal Judicial Center Advisory Committee on Experimentation to Chief Justice Warren Burger, cosigné avec 12 autres auteurs, Federal Judicial Center, Washington, 1981, VIII et 134 p.

Dr. Küng's Fiasco. Review of 'Does God Exist?' by Hans Küng, London Review of Books, 5-18 février 1981, pp. 7-8.

Strangers. Review of 'Modern French Philosophy' by Vincent Descombes, London Review of Books, 16 avril-6 mai 1981, pp. 115-116.

Review of 'Truth, Love and Immortality: an Introduction to McTaggart's Philosophy' by Peter Geach, Ethics 91(4) (juillet 1981), pp. 667-8.

Pluralistic Philosophy. Review of 'Philosophical Explanations' by Robert Nozick, New York Times Book Review, 20 septembre 1981, pp. 7 et 34.

Review of 'The Teaching of Ethics in the Social Sciences' by Donald P. Warwick, Teaching Philosophy 4 (1981), pp. 170-71.

1982

Comments on Frankfurt, Synthese 53 (1982), pp. 291-4.

How Moral Agents Became Ghosts or why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind, Synthese 53 (1982), pp. 295-312.

Intelligibility, Goods, and Rules, Journal of Philosophy 79 (1982), pp. 663-5.

Philosophy and its History, Analyse & Kritik 4 (1982), pp. 102-13. D'abord présenté à l'occasion d'un symposium sur le thème « Philosophy in America To-Day » aux

rencontres de la division occidentale de l'American Philosophical Association dans le Milwaukee le 25 avril 1981.

Philosophy, the 'Other' Disciplines, and their Histories: a Rejoinder to Richard Rorty, Soundings 65 (1982), pp. 127-45.

Contemporary Moral Culture, Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs, Notre Dame, 1982, pp. 26-34. Communication faite à l'occasion de la Catholic Commission on Intellectual and Cultural Affairs de 1982.

Risk, Harm, and Benefit Assessments as Instruments of Moral Education dans *Ethical Issues in Social Science Research*, Tom L. Beauchamp et ô (éds.), Johns Hopkins Press, Baltimore, 1982, XII et 436 p., pp. 175-92.

Public Virtue. Review of 'Explaining America: the 'Federalist'' by Garry Wills and James McCosh and 'The Scottish Intellectual Tradition' by J. David Heoveler Jr., London Review of Books, 18 février-3 mars 1982, p. 14.

Good for Nothing. Review of 'Iris Murdoch: Work for the Spirit' by Elizabeth Dipple, London Review of Books, 3-16 juin 1982, pp. 15-16.

Hannah Arendt as Thinker. Review of 'Hannah Arendt: for Love of the World' by Elisabeth Young-Bruehl, Commonweal, 10 septembre 1982, pp. 471-2.

After Bertrand Russell. Review of 'Philosophy in the Twentieth Century' by A. J. Ayer, New York Times Book Review, 28 novembre 1982, pp. 3 et 26.

Review of 'Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard' by Norman Fiering, William and Mary Quarterly 39 (1982), pp. 687-9.

Review of 'Religion and Public Doctrine in England' by Maurice Cowling, Political Theory 10 (1982), pp. 129-32.

1983

Moral Arguments and Social Contexts, Journal of Philosophy 80 (1983), pp. 590-91. Reproduit en partie dans *Hermeneutics and Praxis*, Robert Hollinger (éd.), University of Notre Dame Press, coll. « Revisions », 1985, XX et 296 p., pp. 222-3.

Moral Rationality, Tradition, and Authority: a Reply to O'Neill, Gaita and Clark, Inquiry 26 (1983), pp. 447-66.

The Magic in the Pronoun 'My'. Critical Notice of 'Moral Luck' by Bernard Williams, Ethics 94 (1983), pp. 113-25.

Are there any Natural Rights? Charles F. Adams Lecture. February 28, 1983, Bowdoin College (Brunswick, Maine), President and Trustees, s. d., 22 p.

Moral Philosophy: what next? dans *Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Alasdair MacIntyre et Stanley Hauerwas (éds.), coll. « Revisions » vol. 3, University of Notre Dame Press, 1983, X et 286 p., pp. 1-15.

The Indispensability of Political Theory dans *The Nature of Political Theory*, David Miller et L. A. Siedentop (éds.), Clarendon, Oxford, 1983, 261 p., pp. 17-33.

To whom Is the Nurse Responsible? dans *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, Catherine P. Murphy and Howard Hunter (éds.), Allyn and Bacon, 1983, VI et 276 p., pp. 73-83.

Review of 'Beyond Marxism' by Vrajendra Ray Mehta, *Political Theory* 11 (1983), pp. 623-6.

Review of 'Sartre' by Peter Caws, *Journal of Philosophy* 80 (1983), pp. 813-17.

1984

After Virtue and Marxism: a Reply to Wartofsky, *Inquiry* 27 (1984), pp. 251-4.

Bernstein's Distorting Mirrors: a Rejoinder, *Soundings* 67 (1984), pp. 30-41.

Does Applied Ethics Rest on a Mistake?, *The Monist* 67 (1984), pp. 498-513.

The Claims of After Virtue, *Analyse & Kritik* 6 (1984), pp. 3-7. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 69-72.

Philosophy of Politics dans *Philosophy and Human Enterprise*, Capps J. L. (éd.), United States Military Academy Class of 1951 : Lecture Series of 1982-3, West Point, 1984, pp. 131-61.

The Relationship of Philosophy to its Past dans *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Richard Rorty, J. B. Schneewind et Quentin Skinner (éds.), coll. « Ideas in Context », Cambridge UP, 1984, XII et 403 p., pp. 31-48.

Review of 'David Hume: Common-sense Moralism, Sceptical Metaphysician' by David Fate Norton, *Noûs* 18 (1984), pp. 379-82.

Review of 'Ethica Thomistica' by Ralph McInerny, *Teaching Philosophy* 7 (1984), pp. 168-170.

1985

Relativism, Power and Philosophy, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1985), pp. 5-22. Reproduit dans *After Philosophy: End or Transformation*, Kenneth Baynes, James Bohman et Thomas McCarthy (éds.), MIT Press, Cambridge, 1987, XI et 488 p., pp. 385-411.

Rights, Practices and Marxism. Reply to Six Critics, *Analyse & Kritik* 7 (1985), pp. 234-248.

How Psychology Makes itself True - or False dans *A Century of Psychology as Science*, Sigmund Koch et David E. Leary (éds.), McGraw-Hill, 1985, XI et 990 p., pp. 897-903.

Philosophical Analysis and Moral Psychology. Review of 'The Moral Psychology of the Virtues' by N. J. H. Dent, *Review of Politics* 47 (1985), pp. 436-8.

Review of 'Goods and Virtues' by Michael Slote, *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 204-207.

Review of 'The Legitimacy of the Modern Age' by Hans Blumenberg, *American Journal of Sociology* 90 (1985), pp. 924-6.

1986

Which God Ought we to Obey, and why?, *Faith and Philosophy* 3 (1986), pp. 359-71.

Positivism, Sociology and Practical Reason: Notes of Durkheim's Suicide dans *Human Nature and Natural Knowledge: Essays Presented to Marjorie Grene on the Occasion of her Seventy-fifth Birthday*, Alan Donagan, A. N. Perovich et M. V. Wedin (éds.), Reidel, 1986, 381 p., pp. 87-104.

The Humanities and the Conflicts of and with Traditions dans *Interpreting the Humanities* 1986, Princeton, 1986, pp. 17-33.

The Intelligibility of Action dans *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Joseph Margolis, M. Krausz et R. M. Burian (éds.), Nijhoff, 1986, VIII et 243 p., pp. 63-80.

Review of 'Slavery and Human Progress' by David Brion Davis and 'Bribe's by John T. Noonan Jr., *Ethics* 96 (1985-6), pp. 429-31.

Review of 'The Theory of the Will in Classical Antiquity' by Albrecht Dihle, *Ancient Philosophy* 6 (1986), pp. 242-5.

1987

John Niemeyer Findlay 1903-87, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 16 (1987), pp. 4-7.

Philosophy: Past Conflict and Future Direction, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, supplementary volume, 61 (1987), pp. 81-7.

Practical Rationalities as Forms of Social Structure, *Irish Journal of Philosophy* 4 (1987), pp. 3-19. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 120-135.

Traditions and Conflicts, *Liberal Education* 73(5) (novembre-décembre 1987), pp. 6-13.

Can One Be Unintelligible to Oneself? dans *Philosophy in its Variety: Essays in Memory of François Bordet*, Christopher McKnight et Marcel Stchedroff (éds.), Queen's University of Belfast, 1987, 131 p., pp. 23-37.

How to Be a North American, lecture délivrée à l'occasion de la conférence du State Humanities Councils tenue du 13 au 15 novembre 1987, Federation of State Humanities Councils, Washington, 1987, 20 p.

Post-Skinner and Post-Freud: Philosophical Causes of Scientific Disagreements dans *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology*, H. Tristram Engelhardt Jr. et Arthur L. Caplan (éds.), Cambridge University Press, 1987, X et 639 p., pp. 295-311.

The Idea of an Educated Public dans *Education and Values. The Richard Peters Lectures*, délivrées à l'Institute of Education de l'Université de London en 1985 par Alasdair MacIntyre, Anthony Quinton et Bernard Williams, Graham Haydon (éd.), The Institute of Education of the University of London, London, 1987, IX et 65 p., pp. 15-36. Traduit dans plusieurs langues : *La Idea de un público educado*, *Rivista de Education* 292 (May/August 1990), pp. 119-36 ; *La Idea de una comunida ilustrada*, *Diálogo Filosófico*, 21 (Sept./Dec. 1991), pp. 324-342 ; *Der Idee einer gebildeten Öffentlichkeit*, *Zeitschrift für Padagogik* 28 (1992), pp. 25-44.

1988

How to Teach Belief?, *The Maine Scholar* 1 (1988), pp. 17-

Imaginative Universals and Historical Falsification: a Rejoinder to Professor Verene, *New Vico Studies* 6 (1988), pp. 21-30.

Sophrosune: how a Virtue Can Become Socially Disruptive, *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), pp. 1-11.

Poetry as Political Philosophy: Notes on Burke and Yeats dans *On Modern Poetry: Essays Presented to Donald Davie*, Vereen Bell and Laurence Lerner (éds.), Vanderbilt University Press, 1988, 256 p., pp. 145-57. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 159-71.

The Objectivity of Good, Mackay Memorial Lecture, St. Lawrence University, 1988. Cent copies imprimées par la St. Lawrence University.

Review of 'Visions of Virtue in Tokugawa Japan' by Tetsuo Najita, *Ethics* 98 (1987-8), pp. 587-8.

1989

Qué puede aprender la Nueva Europa de la vieja América ?, *Veintiuno* 1 (1989), pp. 74-85.

Of Aristotle and the Way we Live now, Alasdair MacIntyre interrogé par A. Brown, *The Independent*, 23 mars 1989, p. 27.

Review of 'Human Character and Morality' by Stephen D. Hudson, *Noûs* 23 (1989), pp. 389-390.

1990

Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self, *Philosophy East and West* 40 (1990), pp. 489-97.

Moral Dilemmas, *Philosophy and Phenomenological Research*, supplementary volume, 50 (1990), pp. 367-82. Reproduit révisé dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 85-100.

Rejoinder to my Critics, especially Solomon, *Review of Politics* 52 (1990), pp. 375-7.

The Gifford Lectures: some Modest Proposals, *Scots Philosophical Newsletter* 3 (1990), pp. 4-6.

The Privatization of Good: an Inaugural Lecture, *Review of Politics* 52 (1990), pp. 344-61. Reproduite dans *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, C. F. Delaney (éd.), Rowman and Littlefield, 1994, X et 249 p., pp. 1-17.

Después de Tras la Virtud, entretien avec Ricardo Yepes Stork, *Atlántida* 1(4) (1990), pp. 87-95.

The Form of the Good, Tradition and Enquiry dans *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Raimond Gaita (éd.), Routledge, London, 1990, XIII et 288 p., pp. 242-62.

The Return to Virtue Ethics dans *The Twenty-Fifth Anniversary of Vatican II. A Look back and a Look ahead*, *Proceedings of The Ninth Bishops' Workshop* (February 5-9, 1990), Russell E. Smith (éd.), The Pope John Center, 1990, 315 p., pp. 239-249.

Review of 'Contingency, Irony and Solidarity' by Richard Rorty, *Journal of Philosophy* 87 (1990), pp. 708-11.

Review of 'The Abuse of Casuistry' by Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin, *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), pp. 634-5.

1991

Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights, *Listening : Journal of Religion and Culture* 26 (1991), pp. 96-110.

How Is Intellectual Excellence in Philosophy to Be Understood by a Catholic Philosopher?, *Current Issues in Catholic Higher Education* 12 (1991), pp. 47-50.

I'm not a Communitarian, but..., *The Responsive Community* 1 (3) (été 1991), pp. 91-2.

Précis of Whose Justice? Which Rationality?, *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991), pp. 149-52. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 105-8.

Reply to Dahl, Baier and Schneewind, *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (1991), pp. 169-78.

Reply to Roque, Philosophy and Phenomenological Research 51 (1991), pp. 619-20.

How to Seem Virtuous without actually Being so, Lancaster University, Centre for the Study of Cultural Values, Occasional Papers Series N°1, 1991, 20 p.

Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives: 6th East-West Philosopher's Conference: Papers*, Eliot Deutsch (éd.), University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, XVII et 641 p., pp. 104-22.

Persons and Human Beings. Review of 'The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy' by Christopher Gill, Arion 1 (1991), pp. 188-194.

Review of 'The Persistence of Faith' by Jonathan Sacks, The Tablet, 25 février 1991, pp. 240-2.

Review of 'An Introduction to the Metaphysics of Knowledge' by Yves René Simon, American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991), pp. 112-14.

Review of 'Newman after a Hundred Years' by Ian Ker et Alan G. Hill (eds.), Philosophical Books 32 (1991), pp. 154-6.

Review of 'Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and other Essays' by Louis Althusser, Isis 82 (1991), pp. 603-4.

Review of 'The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue' by Nancy Sherman, Mind 100 (1991), pp. 415-16.

Review of 'The Idea of Political Theory: Reflections on the Self in Political Time and Place' by Tracy B. Strong, Ethics 101 (1990-1), pp. 878-9.

Review of 'The Tradition of Scottish Philosophy' by Alexander Broadie, Philosophical Quarterly 41 (1991), pp. 258-60.

1992

Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: what Holds them Apart?, Arbejsspapir 113 (1992). Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 104-22.

Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods, American Catholic Philosophical Quarterly 66 (1992), pp. 3-19. Lecture délivrée comme Aquinas Lectures de l'année 1991 à l'Université de Dallas. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 136-152.

What Has not Happened in Moral Philosophy, Yale Journal of Criticism 5 (1992), pp. 193-9.

Virtue Ethics dans *Encyclopedia of Ethics*, L. C. et C. B. Becker (dir.), Garland Publishing, New York, 1992, vol. 2, pp. 1276-82.

Colors, Cultures and Practices dans *The Wittgenstein Legacy*, Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr. et Howard K. Wettstein (éds.), University of Notre Dame Press, coll. « Midwest Studies in Philosophy » n° 17, 1992, 267 p., pp. 1-23. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 24-51.

Democracy Ancient, Modern and Postmodern. Review of 'The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age' by Thomas L. Pangle, *Review of Politics* 54 (1992), pp. 311-13.

Review of 'Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty' by Anindita Niyogi Balslev, *Philosophy East and West* 42 (1992), pp. 682-4.

Review of 'Mind in Action' by Amélie O. Rorty, *Noûs* 26 (1992), pp. 101-2.

Review of 'The Moral Virtues and Theological Ethics' by Romanus Cessario, *Thomist* 56 (1992), pp. 339-44.

Victims of Modernity. Review of 'Morality and Modernity' by Ross Poole, *Radical Philosophy* 60 (1992), pp. 57-8.

1993

Miller's Foucault, Foucault's Foucault, *Salmagundi* 97 (1993), pp. 54-60.

Persona corriente y filosofía moral : reglas, virtudes y bienes, traduction par Corral Carmen and Roman Begona, *Convivium : Revista de Filosofía* 5 (1993), pp. 63-80. Reproduite dans *Crisis de Valores. Modernidad y Traducion. Una reflexion ética sobre la sociedad contemporanea*, sous la direction de Margarita Mauri, EditEuro Universitaria, Barcelona, 1997, VI et 180 p., pp. 143-164.

Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History dans *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Patricia Cook (éd.), Duke University Press, 1993, 243 p., pp. 65-82.

Some Specific Doubts dans *Affirmative Action in the University*, Steven. M. Cahn (dir.), Philadelphie, Temple UP, 1993, 310 p., pp. 264-8.

Review of 'Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth' by John Finnis, *Ethics* 103 (1993), pp. 811-12.

Review of 'Moral Education in Aristotle' by Gerard Verbeke, *Ancient Philosophy* 13 (1993), pp. 220-21.

Review of 'Moral Sense' by James Q. Wilson, *New York Times Book Review*, 29 août 1993, p. 13.

Which World Do you See? Review of 'Metaphysics as a Guide to Morals' by Iris Murdoch, New York Times Book Review, 3 janvier 1993, p. 9.

1994

Critical Remarks on 'The Sources of the Self' by Charles Taylor, Philosophy and Phenomenological Research 54 (1994), pp. 187-90.

How Can we Learn what 'Veritatis Splendor' Has to Teach?, Thomist 58 (1994), pp. 171-195.

Moral Theory Put to the Question, American Philosophical Association Symposium Paper, 1994.

My Station and its Virtues, Journal of Philosophical Research 19 (1994), pp. 1-8.

Interview with Professor Alasdair MacIntyre, Kinesis 20 (1994), pp. 34-47. Reproduit dans Kinesis 23 (1996), pp. 40-50.

A Partial Response to my Critics dans *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., pp. 283-304.

Hume, Testimony to Miracles, The Order of Nature, and Jansenism dans *Faith, Skepticism and Personal Identity*, J. J. MacIntosh et H. Meynell (éds.), Calgary University Press, 1994, XVIII et 304 p.

Moral Relativism, Truth and Justification dans *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Luke Gormally (éd.), Four Courts Press, 1994, IX et 246 p., pp. 6-25. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp 202-220 et dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 52-73.

The Theses on Feuerbach: a Road not Taken dans *Artifacts, Representations and Social Practice*, Carol C. Gould et Robert S. Cohen (éds.), Kluwer, 1994, 562 p., pp. 277-90. Reproduit dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 223-34.

Review of 'From Morality to Virtue' by Michael Slote, Ancient Philosophy 14 (1994), pp. 410-411.

Review of 'Political Psychology' by Jon Elster, Ethics 105 (1994), pp. 183-5.

1995

Histories of Moral Philosophy dans *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (éd.), Oxford University Press, 1995, XVIII et 1009 p., pp. 356-60.

Lying dans *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (éd.), Oxford University Press, 1995, XVIII et 1009 p., p. 515.

Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: what Can we Learn from Mill and Kant?, dans *The Tanner Lectures on Human Values 16*, Grethe B. Peterson (éd.), University of Utah Press, Salt Lake City, 1995, VI et 380 p., pp. 307-61. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 101-142. Lectures tenues à l'occasion des Tanner Lectures à l'Université de Princeton les 6 et 7 avril 1994.

Review of 'Prospects for a Common Morality' by Gene Outka and John P. Reeder (eds.), *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), pp. 484-7.

The Spectre of Communitarianism. Review of 'Communitarianism and its Critics' by D. Ball and of 'The Anatomy of Antiliberalism' by Holmes Stephen, *Radical Philosophy* 70 (mars-avril 1995), pp. 34-5.

1996

Natural Law as Subversive: the Case of Aquinas, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26 (1996), pp. 61-83. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 41-63.

Review of 'Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question' by James Tully (ed.), *Philosophical Quarterly* 46 (1996), pp. 522-4.

Review of 'The Oxford Dictionary of Philosophy' by Blackburn S. (ed.) and of 'The Cambridge Dictionary of Philosophy' by R. Audi (ed.), *Philosophical Books* 37 (1996), pp. 183-6.

To Live and Let Live. Review of 'Enlightenment's Walke: Politics and Culture at the Close of the Modern Age' by John Gray, *Review of Politics* 58 (1996), pp. 807-9.

1997

Natural Law Reconsidered. Review of 'Aquina's Natural Law Theory: an Analytical Reconstruction' by Lisska, *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), pp. 95-99.

Politica, Filosofia e Bene Commune, *Studi Perugini* 3 (1997), pp. 9-30. Traduction anglaise sous le titre *Politics, Philosophy and the Common Good* dans *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 235-252.

Acknowledgments, Note on Translation, Introduction, avec Hans Fink, dans LØGSTRUP Knud Ejler, *The Ethical Demand*, University of Notre Dame Press, coll. « Revisions: a Series of Books in Ethics », Stanley Hauwerwas and Alasdair MacIntyre general editors, 1997, XXXVIII et 300 p., pp. XI-XXXVIII.

Foreword dans *Back to the Rough Ground. Practical Judgment and the Lure of Technique*, Joseph Dunne (éd.), coll. « Revisions: a Series of Books in Ethics », Stanley

Hauerwas and Alasdair MacIntyre general editors, University of Notre Dame Press, 1997, XVIII et 492 p., pp. XIII-XIV.

Foreword dans Will Frederick L., *Pragmatism and Realism*, Kenneth R. Westphal (éd.), Rowman and Littlefield, 1997, LXIII et 205 p., pp. IX-XII.

Prologo dans *Crisis de Valores. Modernidad y Traducion. Una reflexion ética sobre la sociedad contemporanea*, sous la direction de Margarita Mauri, EditEuro Universitaria, Barcelona, 1997, VI et 180 p., pp. I-VI.

Review of 'Aristotle, Kant and the Stoics', S. Engstrom and others (eds.), Philosophical Books 38 (1997), pp. 239-42.

Review of 'Critical Theory' by Hoy D. C. and McCarthy Thomas, Philosophy and Phenomenological Research 57 (1997), pp. 485-487.

Review of 'Emotions in Asian Thought: a Dialogue in Comparative Philosophy' by John Marks and Roger T. Ames (eds.), The Journal of Asian Studies 56 (1997), pp. 749-50.

Review of 'Philosophical Arguments' by Charles Taylor, Philosophical Quarterly 47 (1997), pp. 94-6.

Review of 'The Morals of Modernity' and 'the Romantic Legacy' by Charles Lamore, Journal of Philosophy 94 (1997), pp. 485-490.

1998

Aquinas's Critique of Education: against his Own Age, against ours dans *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, Amélie Olsenberg Rorty (éd.), Routledge, 1998, XIV et 480 p., pp. 95-108.

'Rival Aristotles: Aristotle against some Renaissance Aristotelians' and 'Rival Aristotles: Aristotle against some Modern Aristotelians': Brien O'Neil Memorial Lectures, University of New Mexico, 1997-8. Publiées par le département de philosophie de l'University of New Mexico sous forme de brochures, disponibles à ce département. Reproduites dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 3-21 et pp. 22-40.

Foreword dans TSANG Lap-Chuen, *The Sublime: Groundwork towards a Theory*, University of Rochester Press, 1998, XII et 177 p., pp. IX-XII.

What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain? Review of 'The Engine of Reason, the Seat of the Soul: a Philosophical Journey into the Brain' by Paul Churchland, Philosophy and Phenomenological Research 58 (1998), pp. 865-869.

1999

Social Structures and their Threats to Moral Agency, Philosophy 74 (1999), pp. 311-329. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 186-204.

Foreword dans *Wilderness and the Heart. Henry Bugbee's Philosophy of Place, Presence, and Memory*, Edward F. Mooney (éd.), University of Georgia Press, 1999, XXII et 267 p., pp. XIII-XX.

John Case: an Example of Aristotelianism's Self-subversion dans *Recovering Nature: Essays in Natural Philosophy, Ethics and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny*, O'Callaghan John et Thomas Hibbs (éds.), University of Notre Dame Press, 1999, VII et 271 p., pp. 71-82.

Moral Pluralism without Moral Relativism dans *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 1: Ethics*, Brinkmann Klaus (éd.), Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1999, XX et 259 p., pp. 1-8.

Preface dans *Nietzsche and Sciences II: Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, Babette Babich et Robert S. Cohen (éds.), Kluwer Academic Publishers, collection « Boston Studies in the Philosophy of Science » vol. 204, XVII et 371 p., pp. XV-XVII.

Some Enlightenment Projects Reconsidered dans *Questioning Ethics*, sous la direction de R. Kearney et M. Dooley, Routledge, 1999, X et 302 p., pp. 245-257. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 172-85.

Toleration and the Goods of Conflict dans *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*, Mendus Susan (éd.), Edinburgh University Press, 1999, pp. 133-155. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., 155 p., pp. 205-23.

2000

Preface dans PINCKAERS Servais, o. p., *Morality. The Catholic View*, St Augustine's Press, 2003, VIII-141 p., VII-VIII.

Theories of Natural Law in the Cultures of Advanced Modernity dans *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, McLean Edward B. (éd.), ISI Press, 2000, VII et 345 p., pp. 91-115.

Review of 'Justice is Conflict' by Hampshire Stuart N., Mind 109 (2000), pp. 618-21.

Review of 'Partisan or Neutral?: the Futility of Public Political Theory' by White M. J., Philosophy and Phenomenological Research 60 (2000), pp. 731-34.

2001

The Two Faces of Philosophy, Yearbook of the Irish Philosophical Society 2 (2001), pp. 114-126.

Catholic Universities: Dangers, Hopes, Choices dans *Higher Learning and Catholic Traditions*, Robert E. Sullivan (éd.), University of Notre-Dame Press, 2001, XIX et 157 p., pp. 1-21.

Once more on Kierkegaard dans *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, John J. Davenport et Anthony Rudd (éds.), Open Court, 2001, XXXIX et 363 p., pp. 339-355.

Review of 'Deals and Ideals' by Daly J., American Catholic Philosophical Quarterly 75 (2001), pp. 629-33.

2002

Alasdair MacIntyre on Education: in Dialogue with Joseph Dunne, interview menée par Joseph Dunne, Journal of Philosophy of Education 36 (2002), pp. 1-19. Reproduit dans *Education and Practice: Upholding the Integrity of Teaching and Learning*, Joseph Dunne et Pádraig Hogan (éds.), Blackwell, Oxford, 2004, XXIII et 198 p.

Foreword dans McCABE H., o. p., *God Still Matters*, Brian Davies, o. p., (éd.), Continuum, 2002, XIV et 250 p., pp. VII-IX.

On not Having the Last Word: the Thought on our Debts to Gadamer dans *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Joseph Malpas, Ulrich von Arnswald et Jens Kerstner (éds.), MIT Press, Boston, 2002, XIV et 363 p., pp. 157-72.

Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio' dans *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: the Aquinas Lectures at Maynooth 1996-2001*, James McEvoy et Michael Dunne (éds.), Four Courts Press, 2002, 180 p., pp. 141-157. Reproduit dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 197-215.

Virtues in Foot and Geach. Review of 'Natural Goodness' by Ph. Foot and 'Truth and Hope' by Geach P. Th., Philosophical Quarterly 52 (2002), pp. 621-31.

2004

Questions for Confucians: Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community dans *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Kwong-loi Shun et David B. Wong (éds.), Cambridge UP, 2004, V et 228 p., pp. 203-218.

What both the Bad and the Good Bring to Friendships in their Strange Variety dans *Amor Amicitiae: on the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Kelly Thomas A. F. et Philipp W. Rosemann (éds.), Peters, Leuven, coll. « Bibliotheca » n° 6, 2004, VI et 465 p., pp. 241-255.

2005

Artifice, Desire and their Relationship: Hume against Aristotle dans *Persons and Passions. Essays in Honor of Annette Baier*, Joyce Jenkins, Jennifer Whiting et Christopher Williams (éds), University of Notre Dame Press, 2005, VIII et 368 p., pp. 192-210.

Review of 'Mind, Metaphysics and Values in the Thomistic and Analytic Traditions' by John Haldane (ed.), *European Journal* (2005), pp. 139-143.

2006

What is a Human Body? dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 86-103.

The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 125-142.

Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of 'Fides et Ratio' dans MacINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, 2006, XIII et 230 p., pp. 179-196.

Aquinas and the Extend of Moral Disagreement dans MacINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, 2006, XII et 239 p., pp. 64-82.

2. Autres travaux

ACTON H. B., *The Theory of Concrete Universals*, *Mind* 45 (1936), pp. 417-431 et 46 (1937), pp. 1-13.

AGUIRRE ORAA José María, *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, préface de Jean Ladrière, Cerf, coll. « Passages », 1998, 384 p.

ALCOFF Lynda Martin, *Real Knowing. New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, 1996, 240 p.

ALLEGRA Antonio, *Nietzsche, Kuhn e San Tommaso : le Incertezze di Alasdair MacIntyre*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997), pp. 48-81.

ARMENGAUD Françoise, *Bosanquet Bernard (1848-1923)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2001², 1704 p., pp. 266-7.

ARMENGAUD Françoise, *Moore George Edward (1873-1958)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2001², 1704 p., pp. 1103-6.

AUBENQUE Pierre, *Les problème de l'être chez Aristote*, Puf, coll. « Quadrige », 2002⁴, 551 p.

AUDI Robert, *Belief, Justification and Knowledge*, Wadworth, 1988, XVII et 172 p.

AUSTIN J. L., *Truth*, Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. vol., 24 (1950), pp. 111-28. Reproduit dans AUSTIN J. L., *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961, 242 p., pp. 85-101.

AYER A. J., *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*, MacMillan, 1968, 347 p.

BALDWIN Thomas, *The Identity Theory of Truth*, Mind 100 (1991), pp. 35-52.

BATENS D., *Adéquation (vérité comme-)*, art. dans l'*Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, encyclopédie publiée sous la direction d'André Jacob, Puf, 2 vol., 1998², 3297 p., vol. 1, p. 46.

BENMAKHLOUF Ali, *Russell*, art. dans *Le Vocabulaire des Philosophes IV : Philosophie contemporaine (XX^{ème} siècle)*, Ellipses, 2002, 1116 p., pp. 213-259.

BERNSTEIN Richard J., *John Dewey*, Washington Square Press, 1966, IX et 213 p.

BERTI Enrico, *The Intellection of 'Indivisibles' according to Aristotle, De Anima III 6* dans *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, G. E. R. Lloyd et G. E. L. Owen (éds.), Cambridge UP, coll. « Cambridge Classical Studies », 1978, 362 p., pp. 141-163.

BERTI Enrico, *Aristotele é l'odierna rinascita della filosofia pratica*, Ragioni critiche (Ticino) 3 (1988), pp. 17-22.

BERTI Enrico, *Saggezza e filosofia pratica* dans *Imperativo a Saggezza : Contributi al XLII Congresso del Centro di Studi filosofici di Gallarte (Aprile 1987)*, Marietti, Genova, 1990, XII et 244 p., pp. 35-47.

BERTI Enrico, *La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente*, Revue de Métaphysique et de Morale 95 (1990), pp. 249-66.

BERTI Enrico, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma, 1992, 277 p., pp. 202-13.

BERTI Enrico, *'Phronesis' et science politique* dans *Aristote politique : Etudes sur la Politique d'Aristote*, Pierre Aubenque et Alain de Tordesillas (éds.), Puf, Paris, 1993, IX et 552 p., pp. 345-60.

BERTI Enrico, *Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues*, Revista Portuguesa de Filosofia 56 (2000), pp. 345-60. Reproduit sous le titre *The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and Hermeneutic Philosophy* dans *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Ricardo Pozzo (éd.), coll. « Studies

in *Philosophy and the History of Philosophy* », Catholic University of America Press, 2004, XVI et 336 p., pp. 285-300.

BLACKBURN Simon et SIMMONS Keith (éds.), *Truth*, Oxford University Press, 2005, 406 p.

BLANSHARD Brand, *The Nature of Thought*, MacMillan Company, 2 vol., vol. 2, 1941, 532 p.

BOBONICH Christopher & DESTREE Pierre (éds.), *Akrasia in Greec Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, coll. « Philosophia Antiqua » n° 106, 2007, 307 p.

BONINO Serge-Thomas, *Etre thomiste dans Thomistes ou de l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, collectif, Editions Parole et Silence, 2003, 282 p., pp. 15-26, p. 25.

BORRADORI Giovanna, *Nietzsche O Aristotele ?* dans *Conversazioni Americane*, Borradori Giovanna (éd.), Editori Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 169-87. Traduction anglaise sous le titre *Nietzsche or Aristotle?* dans *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Borradori Giovanna (éd.), Chicago UP, 1994, XII et 177 p., pp. 137-52. Traduction reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Knight Kelvin (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 255-66.

BOSANQUET Bernard, *The Principle of Individuality and Value*, MacMillan & Co, London, 1912, XXXVII et 419 p.

BOUCHINDHOMME Christian, *Habermas* dans *Le vocabulaire des philosophes*, Jean-Pierre Zarader (coord.), Ellipses, vol. IV : *Philosophie contemporaine (XX^{ème} siècle)*, 2002, 1116 p., pp. 989-1047.

BRADLEY Francis Herbert, *Appaerance and Reality. A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein & Co : London, MacMillan & Co : New York, 1893, 558 p.

BRAGUE Rémi, CASSIN Barbara, LAUGIER Sandra, de LIBERA Alain, ROSIER-CATACH Irène, SINAPI Michèle, *Vérité*, art. dans *Vocabulaire Européen des Philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, sous la dir. de Barbara Cassin, Seuil/Le Robert, 2004, 1531 p., pp. 1342-64.

CANDLISH Stewart, *The Truth about F. H. Bradley*, *Mind* 98 (1989), pp. 331-48.

CANDLISH Stewart, *Critical Notice. 'The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-realism, Idealism' by Ralph C. S. Walker*, *Mind* 99 (1990), pp. 467-472.

CARNAP Rudolf, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, *Erkenntnis* 2 (1931/2), pp. 432-65.

CASE Jennifer, *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, *The Southern Journal of Philosophy* 35 (1997), pp. 1-18.

CASE Jennifer, *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*, *Revue Internationale de Philosophie* 55 (2001), pp. 417-430.

CHAPMAN Mark D., *Why the Enlightenment Project Doesn't Have to Fail*, History of Political Thought 19 (1998), pp. 379-393.

CHAUVIRE C., *Pragmatisme*, art. dans l'*Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, encyclopédie publiée sous la direction d'André Jacob, Puf, 2 vol., 1998², 3297 p., vol. 2, pp. 2015-18, p. 2015.

COMETTI Jean-Pierre, *Dewey John (1859-1952)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis*, version informatique n° 10 publiée par *Encyclopaedia Universalis*, 2004.

COMETTI Jean-Pierre, *Etats-Unis. La philosophie américaine*, art. dans *Encyclopaedia Universalis*, version informatique n° 10 publiée par *Encyclopaedia Universalis*, 2004.

COMETTI Jean-Pierre, *Rorty Richard (1931-)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis*, version informatique n° 10 publiée par *Encyclopaedia Universalis*, 2004.

COPLESTON Frederick, *A History of Philosophy*, vol. VIII : *Bentham to Russell*, Burns and Oates limited, London, 1966, 577 p.

CUNNINGHAM G. Watts, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Century, New York, 1933, XIII et 547 p.

DE ANNA Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, 2001, 319 p.

DELEDALLE Gérard, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Puf, 1967, 571 p.

DELEDALLE Gérard, *Présentation* dans DEWEY John, *Logique : la théorie de l'enquête*, Puf, coll. « L'interrogation philosophique », présentation et traduction de Gérard Deledalle, 1990, 693 p., pp. 9-49.

DELEDALLE Gérard, *Pragmatisme*, art. dans *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2000, 2042 p., pp. 1521-8.

DENIAU Guy, *Cognitio Imaginativa : la phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2002, 479 p.

DESTREE Pierre, *Aristotle on the Causes of Akrasia* dans *Akrasia in Greec Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Bobonich Christopher & Destree Pierre (éds.), Brill, coll. « Philosophia Antiqua » n° 106, 2007, 307 p., pp. 139-165

DEWAN Lawrence, *St. Thomas's Successive Definitions of the Nature of Truth* dans *Sanctus Thomas de Aquino : Doctor Hodiernae Humanitatis*, Ols D. (éd.), Libreria Editrice Vaticana, coll. « Studi tomistici », 1995, 744 p.

DEWEY John, *Logique : la théorie de l'enquête*, présentation et traduction de Gérard Deledalle, Puf, coll. « L'interrogation philosophique », 1990, 693 p.

DOODY John A., *MacIntyre and Habermas on Practical Reason*, American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991), pp. 143-158.

DOSTAL Robert, *La redécouverte gadamérienne de la Mimèsis et de l'Anamnèsis* dans *Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo (éds), Vrin, coll. « Histoire de la Philosophie », 2004, 189 p., pp. 31-52.

EARLE William James, *James William*, art. dans *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (éd.), MacMillan & The Free Press, 8 vol., 1967, vol. 4, p. 246.

EWING A. C., *The Idealist Tradition: from Berkeley to Blanshard*, Free Press, Glencoe, 1957, 369 p.

FELDMAN Susan, *Objectivity, Pluralism, and Relativism: a Critique of MacIntyre's Theory of Virtue*, Southern Journal of Philosophy 24 (1986), pp. 307-20.

FIASSE Gaëlle, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie : Louvain-la-Neuve, Editions Peeters : Louvain-Paris, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain » n° 69, 2006, 320 p.

FIELD Harry, *Realism and Relativism*, Journal of Philosophy 10 (1979), pp. 553-567.

FLOUCAT Yves, *La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin* dans *Veritas. Approches thomistes de la vérité. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin à Toulouse les 23-24 mai 2003, sous la direction de Serge-Thomas Bonino, o.p.*, Revue Thomiste 104 n°s 1-2 (2004), n° 1, pp. 49-102.

FOGELIN Robert J., *Blanshard Brand*, art. dans *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (éd.), MacMillan & The Free Press, 8 vol., 1967, vol. 1, pp. 320-1.

FRANKS Joan M., *Aristotle or Nietzsche?*, Listening 26 (1991), pp. 156-163.

FREDE Michael, *The Sophist on false Statements* dans *The Cambridge Companion to Plato*, Richard Kraut (éd.), Cambridge UP, 1999, 560 p., pp. 397-424.

FRUCHON Pierre, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez Hans-Georg Gadamer*, Archives de Philosophie 36 (1973), pp. 529-568 ; 37 (1974), pp. 223-242, pp. 353-375, pp. 533-571.

FRUCHON Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 182, 1994, 534 p.

FULLER Michael, *Making Sense of MacIntyre*, Ashgate, 1998, 149 p.

FULTNER Barbara, *The Redemption of Truth: Idealization, Acceptability and Fallibilism in Habermas' Theory of Meaning*, International Journal of Philosophical Studies 4 (1994), pp. 233-251.

FUNG Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (éd.), The Free Press, 1948, XVII et 368 p.

FUNG Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, traduit en anglais par Derk Bodde, Princeton University Press, 2 vol., 1^{er} vol. : 1952, XXXIX et 455 p., 2^{ème} vol. : 1953, XXV et 783 p.

GADAMER Hans-Georg, *Vorwort zur 2. Auflage* dans *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1965², XXIX et 524 p., p. XIII-XXIV.

GADAMER Hans-Georg, *Die Geschichte der Philosophie*, The Monist 64 (1981), pp. 423-433. Repris dans *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, 166 p., pp. 129-139 et dans *Gesammelte Werke III*, Tübingen, Mohr, 1987, 444 p., pp. 297-307. Traduit sous le titre *Les Chemins de Heidegger*, traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Vrin, coll. « Textes Philosophiques », 2002, 290 p.

GADAMER Hans-Georg, *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch, F. Laruelle*, Wilhem Fink Verlag, Munich, UTB 1257, 1984, pp. 24-55.

GADAMER Hans-Georg, *Heideggers theologische Jungendschrift*, Dilthey Jahrbuch 6 (1989). Traduit par Jean-François Courtine sous le titre *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, préface à HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Editions Trans-Europ-Press, 1992, 59 p., pp. 9-15.

GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, 494 p., p. 478. Traduction française par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio sous le titre *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, édition intégrale revue et complétée, coll. « L'ordre philosophique », 1996, 534 p.

GADAMER Hans-Georg, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien* suivi de *Le savoir pratique*, textes traduits de l'allemand par Pascal David et Dominique Saadjan, Vrin, Paris, coll. « Problèmes & Controverses », 1994, 175 p.

GADAMER Hans-Georg, *L'herméneutique comme philosophie pratique* dans *Langage et Vérité*, trad. de l'allemand et préface par Jean-Claude Gens, Gallimard, 1995, 326 p., pp. 232-253. Première édition dans *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Manfred Riedel (éd.), Rombach, tome 1, 1972, 584 p., pp. 325-344.

GADAMER Hans-Georg, *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI*, édité et traduit par Hans-Georg Gadamer, Klostermann, 1998, 70 p.

GHINS Michel, *Putnam and the God's Eye Point of View*, Croatian Journal of Philosophy 5 (2005), pp. 235-243.

GRAESER Andreas, *Issues in the Philosophy of Language Past and Present*, Peter Lang, 1999, 201 p.

GRANT W. Matthews, *Thomist or Relativist? MacIntyre's Interpretation of adaequatio intellectus and rei*, dans *Jacques Maritain and the many Ways of Knowing*, Douglas A. Ollivant (éd.), Washington, American Maritain Association, 2002, XII et 330 p., pp. 102-119.

GREGORIA Francesco, *Portrait d'une lecture : Gadamer dans Aristote dans Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo (éds), Vrin, Paris, 2004, 189 p., pp. 71-87.

GRONDIN Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Forum Academicum, coll. « Monographien zur Philosophischen Forschung » n° 215, 1982, 210 p.

GRONDIN Jean, *Herméneutique et relativisme*, Communio XII n° 5 (1987), pp. 101-120.

GRONDIN Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, 249 p.

GRONDIN Jean, *Compte-rendu de 'Der Philosophische Diskurs der Moderne'* dans *Habermas Jürgen*, art. dans *Les Œuvres Philosophiques. Dictionnaire*, volume dirigé par Jean-François Mattéi dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, Puf, partie III, tome 2, 1992, 4616 p., p. 3302.

GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Puf, coll. « Epiméthée », 1993, 249 p.

GRONDIN Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1999, 238 p.

GRONDIN Jean, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001, 167 p.

GRONDIN Jean, *Introduction à la métaphysique*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 380 p.

GRONDIN Jean, *La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ?*, Archives de Philosophie 68 (2005), pp. 401-418.

GRONDIN Jean, *Gadamer dans Encyclopaedia Universalis*, version informatique n° 12 publiée par *Encyclopaedia Universalis*, 2006.

GUILLEN Michael, *Bridges to Infinity: the Human Side of Mathematics*, Tarcher : Los Angeles, Houghton Mifflin : Boston, 1983, 204 p. Traduit de l'anglais par Gilles Minot sous le titre *Des ponts vers l'infini. Invitation aux mathématiques*, Albin Michel, coll. « Points », série « Sciences », 1995, 253 p.

HABERMAS Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 2 vol., vol. 1, 1981, 533 p. Traduit par Jean-Marc Ferry sous le titre *Théorie de l'Agir*

Communicationnel, Fayard, 1987, 2 vol., vol. 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, 448 p.

HABERMAS Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1988, 285 p. Traduit par Rainer Rochlitz sous le titre *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Colin, 1993, 286 p.

HABERMAS Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 1999, 336 p. Traduit par Rainer Rochlitz sous le titre *Vérité et Justification*, Gallimard, 2001, 348 p.

HALDANE John, *MacIntyre's Thomist Revival: what next?* dans *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., pp. 91-107.

HALL David L. et AMES Roger T., *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, 1998, XIX et 336 p.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927¹, XI et 438 p. Texte de la 10^{ème} édition (Nieweyer, 1963) traduit sous le titre *Etre et Temps* par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, 323 p.

HEMPEL Carl Gustav, *On the Logical Positivists' Theory of Truth*, *Analysis* 2 (1935), pp. 49-59.

HEMPEL Carl Gustav, *Some Remarks on 'Facts' and 'Propositions'*, *Analysis* 2 (1935), pp. 93-96.

HENDLEY Steven, *Habermas between Metaphysical and Natural Realism*, *International Journal of Philosophical Studies* 14 (2006), pp. 521-537.

HIBBS Thomas S., *MacIntyre, Tradition, and the Christian Philosopher*, *Modern Schoolman* 68 (1991), pp. 211-223.

HIBBS Thomas S., *MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on 'Three Rival Versions of Moral Enquiry'*, *The Thomist* 57 (1993), pp. 277-297.

HINTIKKA Jaako, NEVILLE Robert Cummings, SOSA Ernest, OLSON Alan M., DAWSON Stephen, *Series Introduction* dans *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Volume 1: Ethics*, Brinkmann Klaus (éd.), Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1999, XX et 259 p., pp. VII-X.

HOLDCROFT D., *Apparence et Réalité*, art. dans *l'Encyclopédie Philosophique Universelle. III Les Œuvres Philosophiques. Dictionnaire*, encyclopédie publiée sous la direction d'André Jacob, Puf, 2 vol., 1992, 4616 p., vol. 2, p. 2282.

HOLT Jason, *Superassertibility and Asymptotic Truth*, *Dialogue* 38 (1999), pp. 109-122.

HOOKWAY Christopher, *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 313 p.

HORTON John et MENDUS Susan (éds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, 1994, 322 p.

HOTTOIS Gilbert, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, préface de Jean Ladrière, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979, 391 p.

HOUANG François, *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet*, Vrin, 1954, 135 p.

HOUANG François, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet (1848-1923)*, Vrin, 1954, 232 p.

ISAAC Jeffrey C., *Review of 'Whose Justice? Which Rationality?'*, *Political Theory* 17 (1989), pp. 663-701.

JACOB André (sous le dir. de), *Encyclopédie Philosophique Universelle. II Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, 2 vol., 1998², 3297 p.

JACQUES Francis, *Strawson Peter Frederick (1919-)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2001², 1704 p., pp. 1496-1500.

JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1955, 2^{ème} éd. modifiée, 446 p.

JAFFA Harry V., *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*, Greenwood Press, 1979, 1^{ère} éd. en 1952, 230 p.

JAMES William, *Some Problems of Philosophy*, H. James (éd.), Longmans, Green, 1911, XI et 236 p.

JOACHIM Harold Heny, *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906, 182 p.

KAHN Charles H., *The Verb 'Be' and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies. 6, The Verb 'Be' in Ancient Greek*, John W. M. Verhaar (éd.), Reidel Publishing Company, Dordrecht, coll. « Foundations of language », Supplementary Series n°16, 1973, XXXIII & 486 p.

KHATCHADOURIAN Haig, *The Coherence Theory of Truth: a Critical Evaluation*, American University, Beirut, 1961, 231 p.

KIRKHAM Richard L., *Theories of Truth: a Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, 401 p.

KNIGHT Kelvin (éd.), *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p.

KRAUSZ Michael, *Relativism and Foundationalism: some Distinctions and Strategies*, *The Monist* 67 (1984), pp. 395-404.

KUSCH Martin, *“Language is the universal medium...”*. *Gadamer’s Philosophy of Language*, Oulun yliopisto, Oulu (Finland), 1987, 87 p.

KUSCH Martin, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, coll. « Synthese Library » vol. 207, Kluwer Academic Publishers, 1989, 362 p.

LADRIERE Jean, *Limites de la formalisation dans Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 22^{ème} volume, 1967, 1345 p., pp. 312-333.

LADRIERE Jean, *Préface* dans HOTTOIS Gilbert, *L’inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, préface de Jean Ladrière, Editions de l’Université de Bruxelles, 1979, 391 p., pp. 9-18.

LADRIERE Jean, *Les figures de la raison* dans *Figures de la rationalité*, Guislaine Florival (éd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain » n° 34, 1991, VIII et 315 p.

LADRIERE Jean, *Le Destin de la Raison* dans *L’Espérance de la Raison*, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie : Louvain-la-Neuve, Editions Peeters : Louvain-Paris, coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain » n° 59, 2004, 290 p., pp. 174-211. Extrait d’un texte prononcé lors de la séance publique annuelle de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l’Académie Royale de Belgique, qui a eu lieu à Bruxelles, le 18 mai 1992, publié dans le *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 6^{ème} Série, Tome III, 5, 1992, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, pp. 161-173.

LE CHEVALIER Charles, *Ethique et Idéalisme : le courant néo-hégélien en Angleterre*, Bernard Bosanquet et ses amis, Vrin, 1963, 190 p.

LONG A. A., SEDLEY D. N., *Les Philosophies Hellénistiques*, trad. par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 2001, 3 vol., vol. I : *Pyrrhon. L’Epicurisme*, 321 p., pp. 179 et vol. II : *Les Stoïciens*, 570 p., pp. 187-210.

LUTZ Christopher Stephen, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, 2004, 215 p.

LYNCH Michael P., *Truth in Context: an Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, 1998, X, 184 p.

LYNCH Michael P. (éd.), *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, 802 p, pp. 331-363.

McTAGGART J. Ellis, *The Principle of Individuality and Value: the Gifford Lectures for 1911: Critical Notice*, *Mind* 21 (1912), pp. 416-27.

MATTHEN M., *Greek Ontology and the ‘Is’ of Truth*, *Phronesis* 23 (1983), pp. 113-135.

MAXWELL Michael P., *A Dialectical Encounter between MacIntyre and Lonergan on the Thomistic Understanding of Rationality*, *International Philosophical Quarterly* 33 (1993), pp. 385-399.

MOORE G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, H. D. Lewis (éd.), George Allen & Unwin Ltd., Humanities Press Inc., The Muirhead Library of Philosophy, 1966⁴, 380 p.

MOSTELLER Timothy, *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum, 2006, VIII et 192 p.

MUIRHEAD J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, Allen and Unwin, London, 1931, 446 p.

MURAWIEC Laurent, *L'esprit des nations : cultures et géopolitique*, Odile Jacob, 2002, 306 p.

MURPHY Nancey, *Postmodern Non-relativism: Imre Lakatos, Theo Meyering, and Alasdair MacIntyre*, *The Philosophical Forum* 27 (1995), pp. 37-53.

NAGEL Thomas, *The View from nowhere*, Oxford UP, 1986, XI et 244 p.

NEURATH Otto, *Protokollsätze*, *Erkenntnis* 3 (1932), pp. 215-34.

NIKULIN Dmitri, *Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer. Interview von Alasdair MacIntyre*, traduite de l'américain, en tenant compte de la transmission en russe, par Wolf-Dietrich Junghanns, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 671-683. D'abord publiée en russe dans *Voprosy Filosofii* 1996, pp. 91-100.

PEARSON Thomas D., *Kinesis Interview with Professor Alasdair MacIntyre*, *Kinesis* 20 (1994), pp. 34-47. Reproduite dans *Kinesis* 23 (1996), pp. 40-50.

PIEPER Josef, *The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas* dans *The Silence of St Thomas: Three Essays*, traduit par John Murray, s. j., et Daniel O' Connor, Pantheon, 1957, 122 p.

PRIOR A. N., *Correspondence Theory of Truth* dans *The Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards (éd.), MacMillan, 1967, 8 vol., vol. 2, 529 p., pp. 223-232.

PRITZL Kurt, *Being True in Aristotle's Thinking*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14 (1998), John J. Cleary et Gary M. Guther (éds.), 275 p., pp. 177-201.

PUCELLE Jean, *L'Idéalisme en Angleterre, de Coleridge à Bradley*, La Baconnière, 1955, 296 p.

PUTNAM Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, 222 p. Traduction française réalisée par Abel Gerschenfeld sous le titre *Raison, Vérité et Histoire*, Editions de Minuit, coll. « Propositions », 1984, 244 p.

PUTNAM Hilary, *Why there Isn't a Ready-made World: Howison Lecture Delivered at the University of California, Berkeley, on 27 April 1981* dans *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge UP, 1983, XVIII et 312 p., pp. 205-228.

PUTNAM Hilary, *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, 1983, XVIII et 312 p.

PUTNAM Hilary, *The many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*, Open Court, 1987, 98 p.

PUTNAM Hilary, *Representation and Reality*, MIT Press, 1988, 136 p. Traduction de Claudine Engel-Tiercelin sous le titre *Représentation et Réalité*, Gallimard, 1990, 226 p.

PUTNAM Hilary, *Realism with a Human Face*, James Conant (éd.), Harvard University Press, 1990, LXXIV et 347 p. Traduction de Claudine Tiercelin sous le titre *Le Réalisme à visage humain*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1994, 540 p.

PUTNAM Hilary, *A Reconsideration of Deweyan Democracy*, Southern California Law Review 63 (1990). Reproduit sous le titre *Pragmatism, Relativism, and the Justification of Democracy* dans *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, John Arthur et Amy Shapiro (éds.), Westview Press, 1995, 279 p., pp. 264-273.

PUTNAM Hilary, *Replies and Comments*, Erkenntnis 34 (1991), pp. 401-424.

PUTNAM Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard UP, 1992, XII et 234 p.

PUTNAM Hilary, *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind*, Dewey Lectures données à la Columbia University les 22, 24 et 29 mars 1994, The Journal of Philosophy 91 (1994), pp. 445-517.

PUTNAM Hilary, *Simon Blackburn on Internal Realism* dans *Reading Putnam*, Peter Clark and Bob Hale (éds.), Basil Blackwell, 1994, 302 p., pp. 242-8.

PUTNAM Hilary, *Reply to Jennifer Case*, Revue Internationale de Philosophie 55 (2001), pp. 431-438.

QUINE Willard Van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, Philosophical Review 60 (1951), pp. 20-43. Traduit par P. Jacob, S. Laugier et D. Bonnay sous la direction de S. Laugier sous le titre *Deux Dogmes de l'Empirisme* dans *Quine. Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Vrin, coll. « bibliothèques des textes philosophiques », 2003, 254 p., pp. 49-81.

QUINE Willard Van Orman, *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, 1992, XII et 114 p.

REAMES Kent, *Metaphysics, History, and Moral Philosophy: the Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism*, The Thomist 62 (1998), pp. 419-443.

REDDIFFORD Gordon et MILLER William Watts, *An Interview with Alasdair MacIntyre*, interview menée par voie postale pour Cogito, Cogito 5 (1991), pp. 67-73. Reproduite dans *The MacIntyre Reader*, Knight Kelvin (éd.), University of Notre Dame Press, 1998, IX et 300 p., pp. 267-75.

RESCHER Nicholas, *The Coherence Theory of Truth*, University Press of America, 1982, 374 p.

RICE Eugene, *Combating Ethical Relativism: MacIntyre's Use of Coherence and Progress*, American Catholic Philosophical Quarterly 75 (2001), pp. 61-82.

RICOEUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, coll. « Esprit », Seuil, 1986, 414 p.

RICOEUR Paul, *The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant?* dans *Contemporary French Philosophy*, A. Philipps Griffiths (éd.), Cambridge University Press, 1987, 232 p., pp. 99-111.

RICOEUR Paul, *Entre philosophie et théologie I : la Règle d'Or en question* dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, coll. « La couleur des idées », 1994, 374 p., pp. 273-279.

RICOEUR Paul, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 340 p.

RISSER James, *Hermeneutics between Gadamer and Heidegger*, Philosophy Today 41 (suppl.) (1997), pp. 134-142.

RITTER Joachim (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart, 12 vol., 1971-2004., art. *Wahrheit* : vol. 12, 1556 colonnes, col. 48-123.

ROMANUS Cessario, *Le thomisme et les thomistes*, traduit de l'anglais par Simone Wyn Griffith-Mester, Cerf, coll. « Histoire du Christianisme », 1999, 125 p.

ROMANUS Cessario, *A Short History of Thomism*, Catholic University of America Press, 2005, XI et 106 p.

ROUARD Christophe, *L'accès naturel à Dieu : comparaison entre les commentaires de la troisième distinction du premier livre des Sentences réalisés par Thomas d'Aquin et Bonaventure précédée d'une mise en contexte historique. Présentation de L'Action de M. Blondel accompagnée d'une étude de la problématique de la possibilité d'une réconciliation entre Blondel et Thomas d'Aquin*, mémoire de licence en philosophie, UCL, ISP, 1998, 150 p.

ROUARD Christophe, *Pourquoi Alasdair MacIntyre est-il passé d'Aristote à Thomas d'Aquin ? De 'After Virtue' à 'Whose Justice? Which Rationality?'*, travail de DEA, UCL, ISP, 2005, 41 et VIII p.

ROUSSELOT Pierre, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Félix Alcan, Paris, 1908, XXV et 256 p.

RUSSELL Bertrand, 'The Nature of Truth' by M. Joachim, *Mind* XV (1906), pp. 528-533.

RUSSELL Bertrand, *Dewey's New Logic* dans *The Philosophy of John Dewey*, Schilpp (éd.), Open Court, 1971, XV et 718 p., pp. 135-156.

RUSSELL Bertrand, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, Robert C. Marsh (éd.), George Allen & Unwin, 1977², 382 p.

RUSSELL Bertrand, *Essais Philosophiques*, trad. de François Clémentz et Jean-Pierre Conetti, Puf, coll. « L'interrogation philosophique », 1997, 218 p.

SCHILLER F. C. S., *Etudes sur l'Humanisme*, traduit de l'anglais par S. Jankelevitch, Alcan, Paris, 1909, 621 p.

SCHMIDT Lawrence Kennedy, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer*, Peter Lang, coll. « European University Studies » série XX n° 161, 263 p.

SHRADER-FRECHETTE Kristin, *MacIntyre on Human Rights*, *The Modern Schoolman* 79 (2001), pp. 1-21.

SHRADER-FRECHETTE Kristin, *Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre and Rawls*, *Public Affairs Quarterly* 16 (2002), pp. 99-124.

SIM May, *The Aristotelian Tradition of Virtues in European Philosophy*, *Southwest Philosophy Review* 10 (1994), pp. 209-217.

SIM May, *Aristotle in the Reconstruction of Confucian Ethics*, *International Philosophical Quarterly* 41 (2001), pp. 454-468.

SIM May, *Categories and Commensurability in Confucius and Aristotle: a Reponse to MacIntyre* dans *Categories: Historical and Systematic Essays*, Michael Gorman and Jonathan J. Sanford (éds), Catholic University of America Press, 2004, XVII et 309 p., pp. 59-77.

SNIDER Wric, *Review of 'Whose Justice? Which Rationality?'*, *Metaphilosophy* 20 (1989), pp. 387-90.

SOMMERS Fred, *Putnam's Born-again Realism*, *The Journal of Philosophy* 94 (1997), pp. 453-471.

STOUT Jeffrey, *Virtue among the Ruins. An Essay on MacIntyre*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984), pp. 256-272.

SZUBKA Tadeusz, *Idealized Acceptability versus Superassertibility*, *Philosophical Studies* 98 (2000), pp. 175-186.

TAMINIAUX Jacques, *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu* dans *Gadamer et les Grecs*, Jean-Claude Gens (éd.), Vrin, Paris, 2004, 189 p., pp. 109-138.

TARSKI Alfred, *The Semantic Conception of Truth* dans *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, Michael P. Lynch (éd.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, 802 p, pp. 331-363.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Cerf, 1984-86, 4 tomes, tome 1 : *Prima Pars*, 1984, 966 p.

THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée : la vérité*, introduction, traduction et notes par Christian Brouwer et Marc Peeters, Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2002, 187 p.

THOMPSON Christopher S., *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative*, *The Thomist* 59 (1995), pp. 379-407.

TOLLEFSEN Christopher, *MacIntyre and the Moralization of Enquiry*, *International Philosophical Quarterly* 46 (2006), pp. 421-438.

TUGENDHAT Ernst, *Pilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1992, 470 p.

VATTIMO Gianni, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, *Revue Internationale de Philosophie* 54 (2000), pp. 499-513.

VELASQUEZ SAÑUDO M. E., *The Narrative of Alasdair MacIntyre's Moral Philosophy: a Quest for the True Good Life*, thèse de doctorat, KUL, HIW, 2000, 246 p.

VOLPI Franco, *The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism* dans *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Robert C. Bartlett & Susan D. Collins (éds), State University of New York Press, 1999, 333 p., pp. 3-19.

VOLPI Franco, *Herméneutique et philosophie pratique* dans *L'héritage de H.-G. Gadamer*, Deniau G. et Gens J.-C. (sous la direction de), SBORG, Paris, collection « Phéno », 2003, 228 p., pp. 13-35.

WAHL Jean, *Bradley Francis Herbert (1846-1924)*, art. dans *Encyclopaedia Universalis. Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2001², 1704 p., pp. 276-282.

WALKER Ralph C. S., *The Coherence Theory of Truth. Realism, Anti-realism, Idealism*, Routledge, 1989, 247 p.

WALKER Ralph *Bradley's Theory of Truth* dans *Appearance versus Reality. New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*, Guy Stock (éd.), Clarendon Press, 1998, 236 p., pp. 93-109.

WALLACE Deborah, *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre: the Person, the Common Good and Human Rights* dans *The Failure of Modernism: the Cartesian Legacy*

and Contemporary Pluralism, Brendan Sweetman (éd.), Catholic University of America Press, 1999, 269 p., pp. 127-140.

WARNKE Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity press, 1987, XI et 206 p. Traduction française par Jacques Colson intitulée *Gadamer : herméneutique, tradition et raison*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, coll. « Le Point Philosophique », 1991, 221 p.

WEINSHEIMER Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: a Reading of 'Truth and Method'*, Yale University Press, New Haven, 1985, 278 p.

WILLIAMS Bernard, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, 1978, 320 p.

WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press/Collins, 1985, 230 p.

WILPERT P., *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, Philosophisches Jahrbuch 53 (1972), pp. 3-16.

WIPPEL John F., *Truth in Thomas Aquinas I & II*, Review of Metaphysics 43 (1989-1990), pp. 295-326 et 543-567.

WOLKER Robert, *Projecting the Enlightenment dans After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton et Susan Mendus (éds.), University of Notre Dame Press, 1994, 322 p., pp. 108-126.

WRIGHT Crispin, *Realism, Meaning and Truth*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, XII et 387 p.

WRIGHT Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992, X et 247 p.

WRIGHT Crispin, *Critical Study. Ralph C. S. Walker, 'The Coherence Theory of Truth'*, Synthese 103 (1995), pp. 279-302.

WRIGHT Crispin, *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, The Journal of Philosophy 97 (2000), pp. 335-364.

WRIGHT Crispin, *Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism dans The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, Michael P. Lynch (éd.), MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, 802 p, pp. 751-787.

ZWIRN Hervé, *Les limites de la connaissance*, Odile Jacob, 2000, 381 p.