



Alasdair MacIntyre en France

Vincent Descombes

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE** 2013/2 n° 264 , PAGES 135 À 156
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 0048-8143

DOI 10.3917/rip.264.0135

Date de mise en ligne : 26/06/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2013-2-page-135?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Alasdair MacIntyre en France

VINCENT DESCOMBES

Vue de France, l'œuvre de MacIntyre se présente comme une contribution à un débat sur l'individualisme. C'est dans le contexte de ce débat qu'elle a été reçue et diversement commentée. Puisque nous sommes en France, une philosophie doit accepter de s'expliquer sur le terrain de ses conséquences politiques. Je mentionnerai d'abord deux appréciations françaises de sa pensée, qui sont aussi instructives prises chacune à part que dans leur contraste. Ce sera le moyen pour moi de poser une question plus générale: une pensée qui se présente comme une réflexion critique sur l'individualisme – ou, comme dit plus volontiers MacIntyre, sur le libéralisme – a-t-elle par elle-même une portée politique déterminée? Ne serait-ce pas plutôt une invitation à reconsidérer notre compréhension de la catégorie du politique en tant que telle?

Un aristotélisme apolitique

Émile Perreau-Saussine a écrit une monographie très documentée sur Alasdair MacIntyre¹ qui porte pour sous-titre «une biographie intellectuelle». Or cette biographie met en scène un philosophe qui n'a cessé d'être ce que nous appelons en France un intellectuel, c'est-à-dire quelqu'un qui cherche à penser son temps et à définir une ligne politique. Aussi Émile Perreau-Saussine prend-il soin de replacer les idées de MacIntyre – et surtout les évolutions, revirements, conversions qui ont marqué son itinéraire intellectuel – dans le contexte d'une époque, c'est-à-dire ici la deuxième guerre mondiale, les années de la guerre froide, l'expansion d'une société de consommation, enfin la disparition du Mur de Berlin et les incertitudes présentes de la globalisation.

Pourtant, à en croire Perreau-Saussine, ce penseur si soucieux de son temps et des enjeux politiques de l'heure serait devenu le partisan d'une conception apolitique de la vie morale, ce qui le met évidemment en contradiction avec l'aristotélisme auquel on le rattache communément et dont lui-même se réclame.

¹ Émile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle*, préface de Pierre Manent, Paris, PUF, 2005.

Dans la préface qu'il a écrite pour cette monographie sur MacIntyre, Pierre Manent résume très bien le propos de Perreau-Saussine lorsqu'il écrit: le point fort du travail de MacIntyre, c'est d'avoir mis au centre de sa réflexion sur l'action celle d'une rationalité pratique entendue au sens d'Aristote et non pas de Kant. Autrement dit, il voit dans la raison pratique cette manière de raisonner sur l'action qui s'appelle la délibération. Un agent délibère quand il veut déterminer ce qu'il faut faire dans un cas particulier. Il ne s'agit pas pour lui de légiférer pour l'humanité ni d'émettre des principes inconditionnels que tout être rationnel doit respecter dans sa conduite en toutes circonstances. Car c'est toujours dans des circonstances particulières que nous avons à agir et à nous déterminer. Le retour à Aristote n'est donc pas autre chose qu'un retour au problème philosophique de l'agir (*op. cit.*, p. 2).

Toutefois, explique Manent, cet aristotélisme, qui est «de dérivation wittgensteinienne» (*ibid.*, p. 5) a une limite qui s'explique justement par cette dérivation. Les limites de l'aristotélisme de MacIntyre, poursuit-il, sont celles de toute une école que définit cette double référence à Aristote et à Wittgenstein qu'on trouve dans la philosophie de l'action d'Elizabeth Anscombe². Les philosophes de cette école, selon Perreau-Saussine et Manent, font retour à Aristote, mais c'est à Aristote amputé de sa philosophie politique. Les aristotéliens d'obédience wittgensteinienne savent faire place au théoricien des vertus morales, mais non au théoricien des régimes politiques. En politique, MacIntyre ne voit dans la forme de l'État-nation qu'une mystification: il ne reconnaît pas dans la nation politique moderne une communauté digne de ce nom et réserve dès lors son souci d'un bien commun à des communautés particulières pour autant qu'elles parviennent à survivre comme des enclaves au sein de la société libérale. Ces communautés peuvent être des villages autarciques, des corps de métier, des congrégations religieuses, mais certainement pas des formes sociales qu'Aristote aurait pu appeler des cités, même dans un sens affaibli. Bref, MacIntyre ne parvient en matière politique qu'à formuler un «aristotélisme d'opposition» qui a le défaut de «laisser la grande cité au pouvoir d'hérésies libérales» (*ibid.*, p. 5). En parlant d'«hérésies libérales», Manent veut sans doute dire: d'idéologies que MacIntyre lui-même condamne comme des aberrations typiquement libérales, mais qui, si on se donnait la peine de les examiner du point de vue d'un libéralisme mieux compris, ne sont peut-être que des hérésies.

Pourquoi l'aristotélisme de MacIntyre est-il ainsi «amputé», lacunaire, privé de sa théorie politique? A en croire Perreau-Saussine, cela s'explique par un

² E. Anscombe, *L'intention* [1957], tr. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002

choix philosophique que Manent résume fort bien ainsi: «La force et la faiblesse de la démarche de MacIntyre, on les trouve dans ce recours à une philosophie de l'homme comme 'animal social' qui dédaigne de s'intéresser vraiment à l'homme comme 'animal politique'» (*ibid.*, p. 2).

On peut sentir dans ce jugement sur l'insuffisance d'un point de vue «social» quelque chose de la méfiance qu'éprouvent les disciples de Leo Strauss pour tout ce qui se présente comme une science sociale (c'est-à-dire, selon eux, comme un consentement au relativisme). Méfiance qui contraste singulièrement avec la vive curiosité dont a toujours fait preuve MacIntyre pour toutes les sciences sociales, et en particulier pour l'anthropologie sociale, comme on pouvait le constater dans l'important débat qu'il avait eu avec Peter Winch sur l'idée d'une science sociale et la possibilité de comprendre une autre culture que la sienne³.

Toutefois, ce qui est en cause selon Perreau-Saussine, c'est avant tout le fait d'avoir adopté un aristotélisme d'obéissance wittgensteinienne ou anscombiennne. En mettant ses pas dans ceux de Wittgenstein, explique-t-il, on peut certes rétablir l'être humain dans sa socialité (à partir de considérations sur le langage, les formes de vie et les pratiques); mais il reste encore à poser le problème politique du bien vivre, c'est-à-dire le problème du gouvernement de la cité comme telle, alors que MacIntyre ne semble pouvoir porter son regard au delà de petites communautés englobées dans la société politique.

A vrai dire, si l'on s'était adressé à MacIntyre lui-même à l'époque où il écrivait *Une brève histoire de l'éthique*⁴, il aurait pu lui aussi formuler ce genre de reproche, et il l'aurait alors adressé à tous les courants de pensée qui portent la marque de ce qu'on peut appeler l'individualisme chrétien, c'est-à-dire ceux dont la conception de l'être humain comme individu soucieux de son salut procède de la source chrétienne. Il écrivait alors: «le paradoxe de l'éthique chrétienne est précisément qu'elle a toujours tenté de concevoir un code pour la société prise comme un tout à partir d'un discours adressé à des individus ou à de petites communautés pour les inciter à se séparer du reste de la société» (*op. cit.*, p. 115). Ce jugement qu'il portait à l'époque sur l'«éthique chrétienne» — incapable par principe de s'adresser à l'homme en tant qu'ayant à vivre et à se gouverner dans une cité —, n'est-ce pas celui que portent aujourd'hui sur lui Perreau-Saussine et Manent?

³ Voir sa discussion du livre de Peter Winch (*The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge, 1958), reprise dans *Against the Self-Images of the Age* (Londres, Duckworth, 1971).

⁴ A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan Publishing, 1966.

Mais, plus profondément, cette divergence sur la socialité humaine renvoie à une difficulté majeure: comment un philosophe peut-il critiquer l'opinion commune? Qu'il le doive, c'est un présupposé accordé de part et d'autre. Or cela semble impossible si l'on estime que le philosophe ne peut invoquer, au-delà des pratiques et des usages qu'il observe autour de lui, des premiers principes de la raison (des vérités accessibles par le seul exercice d'une pensée critique). D'où une objection formidable de Perreau-Saussine comme de Manent contre le fait de s'inspirer de Wittgenstein, lequel précisément nous renvoie – déplorent-ils – à ce qu'on dit, à nos pratiques, à nos façons de faire, sans qu'il soit possible de fonder quoi que ce soit sur des principes transcendants. Il y aurait donc, derrière l'absence de position politique définie, un profond *conservatisme* wittgensteinien: conservatisme intellectuel plutôt que proprement politique.

C'est là sans doute la véritable objection. Perreau-Saussine constate avec surprise que MacIntyre exclut qu'un pur individu puisse avoir une «rationalité pratique». Un pur individu, ce qui veut dire un agent détaché de toute allégeance à une communauté et voué à fixer par lui-même les mesures de son bien agir, est incapable de raisonner. Perreau-Saussine pense exactement le contraire: seul un tel individu est capable de s'élever au dessus des opinions irréfléchies du sens commun, s'il a su se libérer des opinions vulgaires par la philosophie. «Le philosophe n'est-il pas celui qui, étant sorti de la Caverne, y revient en 'individu', avec des vues qui lui sont propres, un savoir irréductible aux opinions de la cité?» (*ibid.*, p. 151).

Manent reprend ce propos critique: on ne voit pas chez MacIntyre le mouvement de rupture avec l'opinion commune que les Straussiens résumant volontiers en invoquant Platon: MacIntyre «ne songe pas à quitter la caverne» (*ibid.*, p. 4).

D'où une première question qui vaut pour MacIntyre, mais aussi bien pour toute philosophie qui veut poser le problème de l'action à la manière d'Aristote en termes de syllogisme pratique et de vertu du caractère. Un telle philosophie de l'action, si elle passe par Wittgenstein pour retrouver Aristote (au lieu de passer par exemple par des aristotéliens allemands soucieux de politique) peut-elle éviter le conservatisme? Il s'agirait, notons-le, d'un conservatisme apolitique, plus précisément: d'une impuissance à détacher le philosophe de l'opinion dominante dans sa communauté ou dans sa culture.

Que MacIntyre ne trouve rien à dire de positif en faveur de l'Etat-nation ni non plus sur une autre forme que pourrait prendre une communauté de citoyens, cela semble bien vu. La question est alors de savoir si cette abstention vient de ce que son aristotélisme s'est inspiré d'une pensée wittgensteinienne de l'homme en tant qu'agent social, au lieu de s'inspirer par exemple d'une phénoménologie

herméneutique comme celles des néoaristotéliens allemands, ainsi que le suggère Perreau-Saussine.

Mais pour préciser la question que nous voulons poser à MacIntyre – la question de sa politique –, je me tournerai d’abord vers une lecture fort différente son œuvre. C’est en effet une objection diamétralement opposée à celle de Perreau-Saussine contre la position générale de MacIntyre qu’on trouve dans une recension critique par Sandra Laugier de la traduction en français d’*Après la vertu*⁵. Le reproche qui lui est maintenant fait n’est plus d’avoir été *trop wittgensteinien* et donc pas assez aristotélien, pas assez politique. Il est d’avoir été trop politique (du côté conservateur, voire réactionnaire), et cela veut dire peut-être trop aristotélien, trop thomiste, et donc *pas assez wittgensteinien*.

Un usage conservateur de Wittgenstein?

Laugier commence sa présentation de la position de MacIntyre dans ce livre en rappelant le diagnostic de ce dernier sur notre temps: le projet moderne des Lumières était de donner à l’individu la liberté fondamentale de fixer lui-même, par lui-même, de sa propre autorité, les normes *rationnelles* du bien agir; or nous constatons que ce projet a échoué, car il n’y a dans la philosophie morale contemporaine aucun accord rationnel sur une conception du bien. La meilleure preuve de cet échec, c’est que le libéralisme philosophique – autre nom du projet des Lumières – a fini par décider qu’il convenait de laisser à chaque individu le soin de fixer pour lui-même sa conception privée du bien, et qu’il fallait, en fait de normes rationnelles, se borner à poser des règles procédurales fixant les conditions de notre coexistence sur un pied d’égalité. Le procéduralisme en matière de politique démocratique et de morale personnelle, voilà ce qui montre que les penseurs libéraux ont en réalité *renoncé* à avoir une réflexion rationnelle sur la moralité, sur le bien.

En formulant ainsi son diagnostic sur le projet des Lumières, MacIntyre se range clairement du côté des penseurs *antimodernes*. Il oppose à la figure de l’individu moderne émancipé de toute tradition celle de l’homme pré-moderne, lequel ne se conçoit jamais lui-même en dehors d’une tradition de sorte qu’il n’a pas à affronter le problème insoluble d’avoir à fixer, dans un choix radical, les critères normatifs de tous ses choix ultérieurs. Dès lors, nous demandons: quelle est la conséquence politique d’une telle position antimoderne?

⁵ Sandra Laugier, «Communauté, tradition, réaction», *Critique*, mars 1998, n° 610, p. 13-38.

Laugier, qui elle aussi veut s'inspirer de Wittgenstein, ne reproche pas tant à MacIntyre d'être antimoderne – elle note que Wittgenstein l'était aussi – que d'avoir tiré Wittgenstein dans le camp conservateur. Cette lecture *conservatrice* de Wittgenstein n'est d'ailleurs pas une interprétation propre à MacIntyre, explique-t-elle, elle lui vient d'Anscombe et d'une forme d'intégrisme catholique.

Assistons-nous à une division des lecteurs de Wittgenstein en une droite et une gauche, à l'image des deux familles post-hégéliennes? Faut-il opposer les jeunes wittgensteiniens aux vieux wittgensteiniens? Notons ici que, même si c'était le cas, il y aurait une différence à faire entre les deux divisions. Dans le cas de Hegel, les disciples ont divergé sur l'interprétation de la pensée *politique* de leur maître. Il y a en effet une pensée politique de Hegel dont la teneur peut sembler ambiguë: que veut-il dire avec son État rationnel et sa thèse sur la pleine rationalité de ce qui est réel ou effectif? En revanche, lorsqu'il s'agit de Wittgenstein, il s'agit plutôt de savoir si l'on peut tirer des conséquences politiques d'un propos qui ne porte nullement sur le gouvernement des hommes ou sur la forme la plus rationnelle d'une société politique, mais plutôt par exemple sur la possibilité d'attribuer une psychologie humaine (celle qui s'exprime dans un langage) à un individu naturel, dépourvu de toute socialité.

Nous retombons sur la difficulté de tout à l'heure: comment pourrait-on assigner une portée politique aux vues de Wittgenstein, lequel parle abondamment de l'homme en tant qu'animal social ou langagier, mais fort peu, et même jamais, de l'homme en tant qu'animal politique?

Ainsi, ces recensions françaises de la pensée de MacIntyre sont certes divergentes, mais elles paraissent s'accorder sur un point: sa position est conservatrice, ce que Perreau-Saussine explique par l'influence d'Anscombe en tant que disciple de Wittgenstein alors que Laugier l'explique par l'influence d'Anscombe en tant que prônant un retour à Aristote et à Thomas d'Aquin. Mais cette étiquette de conservateur qui lui est appliquée dit seulement qu'il a développé une critique de l'individualisme libéral, critique qui le condamne à l'apolitisme selon Perreau-Saussine, critique qui le place dans le camp réactionnaire selon Laugier. C'est donc l'occasion de nous demander en quel sens cette critique de l'individualisme est politique.

MacIntyre nous donne un point de départ pour cette réflexion quand il écrit: toute philosophie morale présuppose une sociologie⁶. Voilà quelque chose qui assurément le sépare des auteurs straussiens. Ces derniers verraient dans cette

⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, p. 22.

thèse une capitulation du philosophe devant le relativisme. Je commencerai par ce premier reproche: en érigeant les formes humaines de vie au rang d'un donné dont il faut accepter qu'il soit justement donné, Wittgenstein a-t-il privé la philosophie de toute la puissance critique qu'elle devrait avoir au regard des opinions communes?

Le philosophe dans la Caverne

Pourquoi Wittgenstein serait-il conservateur?

Il ne saurait nous inviter à sortir de la caverne, puisqu'il ne croit pas que le philosophe puisse remonter en deçà du donné, des formes de vie. Cela revient-il à disqualifier toute pensée critique: un penseur ne pourrait qu'articuler, dans des analyses conceptuelles, le sens commun de son milieu?

Leo Strauss a attribué à la philosophie qu'il appelle «classique» une conception de la philosophie qui oppose le penseur individuel à l'opinion commune dont vivent les gens dans leurs vies ordinaires. Il écrit:

Philosopher, c'est parvenir de l'obscurité de la caverne à la lumière du jour, c'est-à-dire à celle de la vérité. La caverne, c'est le monde de l'opinion opposé à celui de la connaissance. Or, l'opinion est essentiellement variable; les hommes ne peuvent vivre, c'est-à-dire ne peuvent vivre ensemble, si les opinions ne sont pas stabilisées par le décret social. Elle se revêt ainsi d'autorité, elle se fait dogme collectif ou *Weltanschauung*. Philosopher, c'est donc s'élever du dogme collectif à une connaissance essentiellement privée [...].⁷

Bien entendu, lorsque Strauss parle d'une connaissance «privée», il veut dire que cette connaissance est acquise par un individu dans un travail de réforme de son entendement, et non pas qu'elle est par principe incommunicable, comme le serait l'idiolecte privé des psychologies qu'a critiquées Wittgenstein. En revanche, selon Strauss, les doctrines modernes reposent sur un relativisme historique et rendent par là impossible l'acte de philosopher en s'opposant au dogme collectif.

Tandis que chez les anciens philosopher signifie sortir de la caverne, chez nos contemporains toute démarche philosophique appartient principalement à un «monde historique», à une «culture», à une «civilisation» ou à une *Weltanschauung*, en somme précisément à ce que Platon appelait la caverne. Nous appellerons cette théorie l'historicisme. (*ibid.*)

⁷ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, tr. M. Nathan et É. De Dampierre, Paris, Plon, 1954, p. 26.

Pour répondre à l'objection de relativisme, MacIntyre peut s'appuyer sur Wittgenstein. La réponse tient dans le fait que les cultures, ou les époques, ou encore les «traditions», ne doivent pas être conçues comme des totalités closes dès lors qu'elles s'expriment dans des langages. C'est ce qu'il fait dans le chapitre XIX de *Quelle justice? Quelle rationalité?*⁸ où il tire parti du comparatisme anthropologique pour critiquer efficacement tant la thèse du solipsisme culturel que celle d'une uniformité des croyances du genre humain derrière l'apparence de la diversité. Réponse pleinement wittgensteinienne, car Wittgenstein recommandait le recours à ce qu'il lui est arrivé d'appeler la «méthode anthropologique⁹» ou encore le «point de vue ethnologique¹⁰» en philosophie.

Il est possible de sortir de la caverne à condition de voir les choses du dehors, mais cela ne veut pas dire qu'on doive sortir de toute humanité, plutôt qu'on doit s'attacher à voir les choses d'une position *extérieure* au sens commun d'un groupe. Or ce résultat peut s'obtenir si l'on parvient, tel l'anthropologue social, à saisir le point de vue (particulier) d'un autre groupe ou d'une autre culture, ce qui veut dire à affronter le problème de la traduction des idées de l'autre groupe dans la langue de son propre groupe et celui de la restitution des idées formant le sens commun de son propre groupe dans la langue étrangère.

La philosophie n'est pas pour autant réduite à l'ethnologie, c'est-à-dire à l'étude positive des cultures humaines, elle reste la philosophie (d'autant plus que le philosophe ne pratique en réalité aucune enquête de terrain). Mais elle tire toute sa puissance critique de la capacité à imaginer d'autres possibilités que celles qui constituent pour notre sens commun la seule manière acceptable de procéder.

Il est remarquable que ce soit la philosophie de l'action humaine qui fournisse ici le schéma conceptuel qui rend possible la comparaison anthropologique, comme l'indique bien Wittgenstein quand il écrit:

Imagine que tu arrives en qualité d'explorateur dans un pays inconnu dont la langue t'est complètement étrangère. Dans quelles circonstances dirais-tu que les gens de ce pays donnent des ordres qu'ils comprennent, qu'ils leur obéissent, qu'ils se rebellent entre eux? La manière d'agir

⁸ A. MacIntyre, *Quelle justice? Quelle rationalité?* [1988], tr. M. Vignaux d'Hollande, Paris, PUF, 1993.

⁹ Rush Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Bristol, Thoemmes Press, 1970, p. 50.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 37.

commune aux hommes est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue qui nous est étrangère¹¹.

L'homme animal politique en tant qu'animal social

Qu'en est-il maintenant d'une pensée politique concevable dans les limites d'un «aristotélisme d'obédience wittgensteinienne», aristotélisme qui se découvrirait être en fin de compte un thomisme apolitique?

Faut-il choisir entre l'homme animal social et l'homme animal politique? Perreau-Saussine fait cette remarque: alors que Aristote fait dépendre les mœurs de la loi, MacIntyre inverse cet ordre et «soutient que le régime politique libéral demeure tributaire de dispositions pré-libérales, il suppose des mœurs qu'il détruit progressivement» (*op. cit.*, p. 126). Cette distinction des lois et des mœurs (deux formes de convention, l'une explicite et consciente – la loi –, l'autre implicite et irréfléchie) correspond à une distinction que nous faisons entre une philosophie politique proprement dite, qui traite de la forme du gouvernement, et une philosophie sociale, que nous concevons comme pré-politique. Cette distinction, nous la trouvons déjà dans les théories classiques du contrat social, lesquelles distinguaient le contrat proprement *social*, par lequel les hommes sont censés s'associer, du contrat proprement *politique* par lequel ils se donnent un chef. Pourtant, cette distinction fait l'effet d'un tour de passe-passe, car elle suppose qu'on puisse avoir une communauté d'individus humains pleinement socialisés (et donc capables de passer le contrat d'association) et qui pourtant ne seraient pas encore une société politique (dotée des moyens de se gouverner elle-même, c'est-à-dire de faire face par des moyens politiques au problème de son existence et de sa survie). On pourrait se représenter une société humaine, faite d'animaux sociaux, qui n'aurait pas encore de forme politique.

Mais alors, si nous reconnaissons que la distinction est artificielle, nous ne pouvons manquer de poser la question de MacIntyre – qui est aussi, comme je le marquerai plus loin, celle de Castoriadis: est-ce que le régime politique tel qu'il se définit lui-même est viable? Est-ce qu'il pourra survivre s'il n'est pas en mesure de reproduire le type anthropologique auquel il correspond? Poser une telle question, c'est rappeler que l'être humain doit être caractérisé comme un animal politique en tant que c'est cette forme que prend chez lui sa socialité d'être vivant. Pourtant, Perreau-Saussine voit un conflit entre ces deux façons

¹¹ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], §206, tr. F. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2004.

de caractériser l'être humain (on a envie ici de dire: de caractériser sa «forme de vie»). C'est ainsi qu'il écrit que MacIntyre n'est pas tant aristotélicien que thomiste parce qu'il élève le social au dessus du politique:

Sa définition de l'homme comme animal «dépendant» évoque moins l'animal «politique» d'Aristote que l'animal «social» de Thomas d'Aquin, traduisant l'abaissement chrétien de la cité des hommes et l'universalisme de la cité de Dieu (*ibid.*, p.126)

Ce jugement est surprenant, car il suggère que c'est en mettant l'accent sur l'homme, animal social, que Thomas d'Aquin se sépare d'Aristote afin de poser des fins humaines supérieures à celles de la cité, à savoir, celles de l'individu humain appelé à la vision béatifique.

Perreau-Saussine note que MacIntyre ne se réfère jamais au «néo-aristotélisme d'origine allemande», courant dans lequel il range à juste titre Hannah Arendt et Leo Strauss: or, dit-il, ce néo-aristotélisme allemand, à la différence du britannique, met l'accent sur l'homme, animal politique. C'est tout à fait exact. Ainsi, Arendt a soutenu que les penseurs du Moyen Age avaient été incapables de développer une vue politique de l'être humain. Pour illustrer ce point, elle renvoie à un index de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin¹². Elle note qu'on peut y lire (à l'entrée *homo*): *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*. Arendt en conclut qu'avec cette explication, c'est la traduction du *zôon politikon* d'Aristote par l'*animal socialis* de Sénèque qui est confirmée, ce qui, à ses yeux, traduit une perte complète du sens qu'avait la vie politique pour les Grecs à l'époque des cités. L'attribut «politique» est un trait humain spécifique, l'attribut «social» est commun à tous les animaux grégaires.

Arendt écrit que les textes cités en référence dans l'index de la *Somme* illustrent pleinement ce qu'elle juge être une réduction du politique au social. Pourtant, si l'on se reporte au premier texte de la *Somme* (1^a, q. 96, a. 4) mentionné à l'index, on y trouve une doctrine qui paraît purement aristotélicienne. Sans doute, la question *théologique* traitée dans l'article n'a rien d'aristotélicien: dans l'état d'innocence, y avait-il place pour une relation de domination de l'homme sur l'homme? Aquin répond qu'il y a deux sens du mot *dominium* (que nous traduisons par «domination»): dans le sens du couple du maître et de l'esclave (introuvable dans l'état d'innocence), ou bien dans le sens du couple du gouvernant et du gouverné. Or un tel rapport de gouvernement n'est concevable qu'entre des individus libres, et ce rapport était donc possible dans l'état

¹² Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 23.

d'innocence, dès lors que les hommes, vivant en société, avaient à se soucier d'un bien commun, à savoir le bien être de leur communauté. Et c'est justement pour expliquer la nature de cette deuxième sorte de relation hiérarchique qu'Aquin invoque les thèses aristotéliennes familières: d'une part l'homme vit naturellement en société; d'autre part, la vie sociale des hommes requiert un gouvernement, une visée de justice et de bien commun, donc tous les éléments constitutifs du politique.

Arendt juge les deux adjectifs «social» et «politique» se font concurrence. Si l'homme est «animal social», cette socialité brouille son caractère politique, et si l'homme est «animal politique», il s'élève ainsi au-dessus des êtres vivants qui se contentent de vivre en troupeau. Pourtant, pour rester dans le fil de la thèse aristotélienne, il aurait mieux valu expliquer comme l'adjectif «politique» vient préciser l'adjectif «social».

Comment ne pas penser ici au texte de l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 1162a 17) dans lequel Aristote écrit que l'être humain est un animal *conjugal* – un animal qui tend à vivre en couple – plus encore qu'un animal *politique*. Pourquoi «plus encore»? En vertu d'une priorité (dans l'ordre génétique) de la partie sur le tout, du vivre sur le bien vivre, de l'animalité commune (à tous les animaux grégaires) sur l'animalité proprement humaine (rationnelle). Dans son commentaire de ce texte¹³, Aquin explique que la *societas domestica* précède naturellement la *societas civilis*. On voit donc qu'ici, le latin «*societas*» est seulement l'équivalent du terme générique *koinônia*. Il s'agit donc dans toute cette affaire de distinguer les deux ordres de priorité: en un sens, la partie précède le tout, et les familles viennent avant la cité, mais, en un autre sens, le tout précède la partie (pour autant que les parties dépendent du tout, cf. *Politiques*, 1253a 18-22). Dans toutes ces formules, l'adjectif «social» n'a donc pas le sens réducteur que veut lui donner Arendt quand elle oppose (dans sa propre terminologie) le social au politique.

Il reste que notre philosophie politique restera fragile ou unilatérale si elle se donne sans plus des individus socialisés sans s'être occupée de savoir comment s'opère cette socialisation. Le moment est donc venu de se demander s'il y a quelque chose de conservateur dans la façon dont Wittgenstein présente la socialité humaine en termes d'un langage commun.

¹³ S. Thomas d'Aquin, *In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, n° 1720.

L'accord des hommes

Laugier nous dit que l'interprétation conservatrice cherche à construire un Wittgenstein politique à partir de l'idée que toute justification se fait au sein d'une pratique ou d'une forme de vie: du coup, le philosophe ne pourrait pas se situer hors du commerce humain, s'extraire des rapports sociaux (et de leur lexique) pour penser la condition humaine et les principes du bien agir de manière absolue. «Les tenants du traditionalisme de Wittgenstein ont certes vu quelque chose de profond: que le langage (comme l'ensemble de notre forme de vie) est donné, c'est-à-dire hérité, qu'on ne le choisit pas plus qu'on ne choisit ses parents» (*art. cit.*, p. 28). Dès lors, il n'y aurait qu'à accepter de vivre selon les règles héritées: l'argument wittgensteinien permettrait d'invalider toute prétention à la dissidence ou à l'objection de conscience.

D'après Laugier, tout se joue dans le sens que l'on donne à la notion d'accord ou de consensus (*Übereinstimmung*) chez Wittgenstein. Dès lors qu'il n'y a de langage que public et donc partagé (ou du moins partageable), nous n'avons pas à construire notre compréhension mutuelle par la mise en commun de nos subjectivités – comme dans les genèses phénoménologiques d'une intersubjectivité par convergence des idiolectes. Cet accord dans le langage est assuré d'emblée, et c'est sur le fond de cet accord que nous pouvons ensuite diverger.

Maintenant, quelle politique peut-on tirer de là? Par exemple, est-ce que comprendre ce point fera une différence pour ce qui est de gouverner le pays? En fait, il nous reste encore à passer de l'animal *langagier* à l'animal *politique*.

Wittgenstein a écrit cet aphorisme, maintes fois cité: «Ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont *des formes de vie*¹⁴.» Ce propos elliptique doit être lu à la lumière des précisions que donnent les §§241-242 du même livre. On y lit ceci:

241. «Dis-tu donc que l'accord entre les hommes [*die Übereinstimmung der Menschen*] décide du vrai et du faux?» — C'est ce que les hommes disent qui est vrai ou faux; et c'est dans le *langage* que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion [*Übereinstimmung der Meinungen*], mais de forme de vie [*Lebensform*].

242. Pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements [...]

¹⁴ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, II, XI, p. 316 (= *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 192).

Laugier commente fort bien ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il parle du donné: il s'agit d'un accord langagier, d'un accord *dans un langage*, et nullement d'un «consensus d'opinion», même s'il doit y avoir accord sur certains jugements (en tant qu'ils manifestent que nous parlons la même langue). Non seulement l'idée n'est pas que les membres de la communauté linguistique sont d'accord dans leurs opinions (comme si une langue que l'on partage était elle-même un ensemble d'opinions), mais il faut ajouter que le *désaccord* dans les opinions requiert un accord langagier. Pour diverger sur ce qu'il faut penser de quelque chose ou sur ce qu'il faut faire à propos de quelque chose, il faut s'entendre sur le quelque chose qui est l'objet de ces opinions divergentes.

Là où il y a langage, l'accord est *déjà donné*, même si nous ne le voyons pas quand nous philosophons ou quand nous jugeons qu'il faudrait le fonder sur des nécessités transcendentales. Il faut donc appliquer à la communauté linguistique ce que Laugier exprime ainsi: «la communauté [...] est là, à nos pieds, sous nos yeux, dans notre langage et notre vie ordinaire, et nous ne le voyons pas» (*art. cit.*, p. 37).

Mais, si l'accord est déjà donné, s'il est l'élément même dans lequel nous avons nos discussions, nos convergences et nos divergences d'opinion, alors il n'est pas nécessaire de produire cet accord (par une action politique) ou de le protéger (par une répression politique des opinions discordantes). De sorte que la teneur politique du propos de Wittgenstein continue à nous échapper.

Curieusement, Laugier n'en conclut pas que les traditionalistes font fausse route s'ils croient pouvoir s'appuyer sur ces remarques de Wittgenstein pour en dériver toute une politique. Elle en tire une idée bien différente, et même à certains égards opposée: à savoir qu'il y aurait là le principe d'une politique individualiste. S'appuyant sur Stanley Cavell, elle voit dans la question de l'accord langagier des hommes une question politique: c'est, dit-elle, la question même que pose Rousseau dans le *Contrat social*, à savoir celle de pouvoir passer de l'individu («moi») à la communauté («nous», sujet de la volonté générale).

Comme on sait, le philosophe du langage ordinaire invoque dans ses analyses notre usage ordinaire: «c'est ainsi que nous faisons», «c'est ainsi que nous disons», «c'est cela que nous appelons de tel nom», etc. Lorsque moi, locuteur ordinaire, fais appel au «nous» d'une communauté linguistique, je ne m'appuie pas, tel un linguiste, sur une enquête auprès des locuteurs, mais je me fonde sur le fait que j'ai appris à parler ma langue qui est aussi notre langue. C'est donc sans avoir des preuves, sans fondement, que je passe de *moi* à *nous*, avec bien sûr le risque d'être démenti et de découvrir

que les autres me refusent le droit de parler pour eux en disant «c'est ainsi que nous faisons». Laugier cite alors Cavell (*art. cit.*, p. 30).

Ce dernier écrit: «Comment, de quel droit puis-je parler au nom du groupe dont je suis membre? Comment ai-je pu acquérir un si extraordinaire privilège¹⁵?»

Mais en quoi la question de savoir si je puis parler au nom des autres est-elle *politique*? Chez Wittgenstein, les exemples d'accord concernent l'emploi des mots, par exemple le vocabulaire des couleurs, ou encore la manière de comprendre l'énoncé d'une instruction arithmétique (et plus généralement d'une instruction du type: «faire la même chose»). Les autres auxquels il faut alors penser sont des *co-locuteurs*, des gens avec qui je suis censé partager une langue. Des co-locuteurs et non pas spécialement des *concitoyens*. Ces co-locuteurs pourraient aussi bien former une communauté religieuse, un cercle d'amateurs de la musique baroque, un jury de dégustation des vins de Bourgogne, etc.

J'ai envie de dire que la question ici qualifiée de politique est celle de ce qu'on peut appeler «l'individu politique¹⁶» puisque c'est la question de savoir comment un individu normatif — ce qui veut dire un individu qui doit trouver en lui-même, dans une relation à lui-même, le fondement de toutes ses obligations —, pourra déterminer, rien qu'en s'examinant lui-même, avec qui il entretient le rapport de concitoyenneté. Ici, la solution la plus simple pour moi serait sans doute de décider que je suis le concitoyen de tous les êtres raisonnables avec qui je peux établir l'accord langagier, c'est-à-dire m'entendre «dans» une langue (sinon sur des opinions). Une telle solution cosmopolitique reviendrait évidemment à renoncer à avoir une pensée politique, à moins d'en tirer un programme internationaliste. Et si je me veux internationaliste, je dois m'adresser à d'autres individus pour leur communiquer ce programme et m'entendre avec eux sur notre action. Dès lors, la question politique n'est pas d'abord de savoir *au nom de quels autres* je peux parler, mais à *quels autres* je peux m'adresser dans un discours politique ou qui peut s'adresser à moi sur un ton communautaire, à la première personne du pluriel, pour parler de ce que nous allons ou devons faire. Ensuite seulement se posera la question de savoir qui peut parler pour nous, et donc non pas seulement en mon nom, à moi tout seul, mais *en notre nom*, à nous tous, pour nous représenter auprès d'autres communautés ou auprès des nouvelles générations.

¹⁵ Stanley Cavell, *Les voix de la raison* [1979], tr. N. Balso et S. Laugier, Paris, Seuil, 1996, p. 49-50.

¹⁶ Comme je l'ai fait dans *Le Complément de sujet*, chap. XLVII, Paris, Gallimard, 2004.

On notera que Rousseau ne résout nullement cette question d'un sujet politique (d'un « nous » sujet d'une volonté générale) au Livre Premier du *Contrat social*, sinon par une transmutation du « moi » en « nous » au moyen d'une mystérieuse aliénation appropriante ou, si l'on préfère, d'une émancipation par l'aliénation. Or c'est Rousseau lui-même qui donne la raison de cette difficulté à changer l'individu en citoyen lorsqu'il traite au Livre II du Législateur. La tâche de ce dernier est paradoxale: fabriquer une société qui en soit une, c'est-à-dire qui soit un tout doté d'une existence propre, avec des individus autosuffisants. Comme l'écrit Rousseau:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être (Livre II, chap. VII)

Le législateur sait à qui il s'adresse, mais son problème est de savoir comment il se fera comprendre de ceux qu'il doit « instituer »: non pas se faire comprendre au sens étroit d'une simple intelligence des mots employés, mais se faire comprendre au sens de leur tenir un discours *politique* capable de les décider à adopter la législation proposée. Rousseau décrit ici l'obstacle, qui est le cercle de toute représentation d'une auto-institution:

[...] Chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continues qu'imposent les bonnes lois. Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles (*ibid.*)

Ainsi, le scepticisme politique sur lequel débouche Laugier à la suite de Cavell fait au fond l'effet d'être tout aussi éloigné d'une philosophie politique au sens plein du mot que le repli de MacIntyre sur des petites communautés. Car il ne semble pas qu'elle veuille suivre Rousseau et chercher dans un *esprit social*, œuvre de l'institution, le principe de la réponse à la question de savoir quelle est la communauté que je tiens pour mienne.

Qu'est-ce qui est politique?

Le moment est venu de se demander: qu'est-ce qu'un conservateur? qu'est-ce qui fait d'un penseur un conservateur?

MacIntyre est certainement un défenseur de la rationalité des traditions, et il est donc, si l'on veut, un traditionaliste. Mais cela fait-il de lui un *conservateur* ou un *réactionnaire* au sens politique de ces mots? Laugier lui applique tantôt l'une, tantôt l'autre étiquette. Il y a pourtant cette différence entre elles que pour être politiquement conservateur en matière de tradition, il faut juger qu'il existe aujourd'hui des usages traditionnels qu'il est important de conserver *par des mesures politiques* (par exemple par la législation). Maintenant, si quelqu'un est à ce point attristé par le spectacle du monde moderne qu'il ne voit plus subsister autour de lui d'authentiques traditions, alors il pourra se demander s'il est concevable d'en rétablir *par des moyens politiques*. Une telle restauration serait tenue à juste titre pour un programme politique réactionnaire. En revanche, sans un tel programme, nous pourrions parler d'humeur réactionnaire, de nostalgie de l'ancien monde, d'esprit antimoderne, mais nous aurons quitté le terrain politique.

Si MacIntyre devait se définir comme un conservateur au sens politique du terme, cela voudrait dire qu'il serait satisfait d'un *statu quo*. Il faudrait que l'état présent des choses, tel qu'hérité du passé, lui convienne. Manifestement, ce n'est pas le cas. En fait, comme l'ont déploré pour leur part tant Perreau-Saussine que Manent, il semble bien que MacIntyre soit non seulement antimoderne, mais complètement désabusé en matière politique: ce n'est pas par les voies de la politique qu'il espère préserver des enclaves de vie morale à l'intérieur de nos sociétés, et il ne propose certainement aucun programme politique de rétablissement d'un quelconque ancien régime.

Il se trouve que MacIntyre a répondu à une objection analogue dans ses conférences sur l'aristotélisme de la Renaissance. Voici l'objection: vous ne pouvez pas formuler une critique de la modernité qui soit aristotélicienne, car l'éthique selon Aristote est inséparable de la politique; or vous ne sauriez vous proposer de restaurer la cité grecque, seule forme politique dans laquelle on puisse pratiquer l'éthique des vertus; dès lors, privé d'une politique, vous n'avez pas non plus une éthique qui puisse avoir un sens pour nos contemporains¹⁷. A cela, MacIntyre répond qu'il accorde les deux points (pas d'éthique aristotélicienne sans une forme de vie communautaire, impossible d'imaginer une cité grecque

¹⁷ A. MacIntyre, «Aristotle against some Renaissance Aristotelians», *Ethics and Politics*, Cambridge University Press, 2006, p. 5.

dans les conditions d'aujourd'hui), mais refuse la conclusion. Son critère d'une communauté politique, dit-il, est le suivant: j'appartiens à telle communauté s'il m'est impossible de délibérer sur mon propre bien sans délibérer, du même mouvement, sur le bien de cette communauté (*ibid.*, p. 35). En termes contemporains, on dira que la communauté à laquelle appartient quelqu'un est sa cité, ou est pour lui l'équivalent d'une *polis*, s'il peut se concevoir, lui cet individu, comme un citoyen de cette communauté, autrement dit s'il peut *s'identifier* à elle (par la coïncidence de son bien propre et du bien commun). Ce critère étant posé, MacIntyre s'interroge en sociologue sur la possibilité qu'ont aujourd'hui les gens de s'identifier à une communauté. Il lui semble que les sociétés libérales *s'interdisent* de se présenter comme des communautés d'identification (au nom d'une exigence de pluralisme), de sorte qu'une vie morale (au sens des vertus) n'est concevable que dans des petits groupes (*ibid.*, p. 39).

Mais cela suggère qu'en définitive la position politique de MacIntyre ne s'explique ni par l'influence de Wittgenstein tel que compris par Anscombe, ni par celle d'un aristotélisme thomiste, mais par une analyse sociologique. Que penser de cette sociologie?

MacIntyre politique

Perreau-Saussine fait remarquer que MacIntyre appartient à la même génération que Foucault, Deleuze ou Derrida. Il qualifie ces derniers de «post-modernes», alors que MacIntyre parle en général de «généalogistes», c'est-à-dire de «nietzschéens» qui se sont donné pour tâche de démystifier le projet des Lumières. Le terme «post-moderne», qui est repris de Jean-François Lyotard¹⁸, indique plus directement le motif commun à ces penseurs: ils ont eu le sentiment d'assister à l'effondrement d'une philosophie progressiste de l'histoire et ils se sont demandé comment survivre à la fin du dernier des «grands récits», à savoir celui du marxisme, lequel prétendait fonder sur la science de l'histoire une alliance de la philosophie (l'idéalisme allemand) et du mouvement ouvrier (le socialisme français). Perreau-Saussine écrit: «comme la plupart des post-modernes, MacIntyre considère qu'il n'est plus possible d'être marxiste, un peu comme les théoriciens de *Socialisme ou barbarie*» (*op. cit.*, p. 74)¹⁹. En effet, tout comme Cornelius Castoriadis, Claude Lefort dans les années 1950, MacIntyre fait référence au texte qu'on appelle parfois le «testament» de Trotski et dans lequel le dirigeant de la IV^e Internationale expliquait que toute notre appréciation

¹⁸ Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

¹⁹ On notera que Jean-François Lyotard a longtemps fait partie du groupe *Socialisme ou barbarie*.

politique de l'avenir du monde dépendait de la réponse à la question suivante: est-ce que l'URSS a mis en place un régime socialiste ou bien, tout au contraire, un système inédit d'exploitation? Si ce dernier diagnostic est correct, alors il nous fallait repenser radicalement les idées reçues de révolution et de socialisme.

Oui, mais où conduira cette interrogation sur l'expérience du mouvement révolutionnaire? Perreau-Saussine écrit alors: «MacIntyre se retrouve aristotélien pour ne pas être post-moderne» (*ibid.*, p. 74). C'est très juste et de plus éclairant au delà de la trajectoire particulière de MacIntyre. En effet, à bien des égards, et à condition de souligner qu'aristotélien n'équivaut pas à antimoderne, on en dirait autant de Castoriadis (mais non bien sûr de Lefort, que MacIntyre rangerait à juste titre du côté individualiste ou «libéral»).

MacIntyre demande: «Nietzsche ou Aristote?» (titre du chapitre IX d'*Après la vertu*). Mais pourquoi notre situation intellectuelle serait-elle définie par cette alternative? Pourquoi justement ces deux auteurs? Réponse: parce qu'il s'agit, en définitive, de savoir comment nous allons critiquer le marxisme considéré ici comme la version la plus avancée du projet moderne d'émancipation. Et c'est ici qu'il faut choisir entre la voie post-moderne, qui cherche à conserver le principe individualiste sans avoir à l'inscrire dans un «grand récit», et la voie d'une critique des présupposés de Marx, critique de l'économie politique classique, à partir d'Aristote. Je m'explique.

Le postmodernisme constitue certainement une critique ou si l'on préfère une démystification des idées constituant le projet moderne. Toutefois, Perreau-Saussine note avec raison que le postmodernisme, quand il est de gauche, ne fait que prolonger le projet moderne dans sa version politique, puisqu'il cherche à radicaliser la «logique des droits individuels» (*op. cit.*, p. 73). Le postmodernisme reproduit à cet égard ce qu'on peut appeler l'incapacité du marxisme à penser le politique, la catégorie du politique, autrement que comme un épiphénomène des rapports de domination instaurés dans la vie réelle (d'où la transmutation post-moderne de la théorie politique en «microphysique du pouvoir»).

Et c'est justement le sens d'un retour à Aristote, c'est-à-dire à une pensée complète de la cité. En effet, s'il y a quelque chose de commun aux penseurs «néo-aristotéliens» qui ont fait ce mouvement de Marx à Aristote, c'est d'avoir discerné un «individualisme» à l'œuvre dans l'idée socialiste prise dans sa version la plus développée — le marxisme — aussi bien que dans l'entreprise de démystification nietzschéenne. Contrairement à ce qu'on pense communément et à ce qu'on enseigne dans les instituts de science politique, le marxisme n'est nullement une pensée holiste de la société ni non

plus une critique radicale de la conception que se faisaient les économistes libéraux de la vie sociale.

Ainsi, MacIntyre explique dans *Après la vertu* pourquoi il ne croit pas à la possibilité de reconstruire un «néo-marxisme» reconstruit sur une base humaniste (par un retour aux sources du socialisme: Kant, Fichte, etc.). Ceux qui le proposent se figurent que l'adversaire le plus sérieux des vues libérales est le marxisme. Mais en réalité le marxisme ne constitue nullement une critique de fond du libéralisme, il se borne à critiquer féroce­ment ceux qui se contentent d'une version «formelle» de sa mise en œuvre. Car ce que Marx appelle «communisme», ce serait une société qui parviendrait à accomplir complètement le projet moderne (artificialiste) d'une «libre association des individus». Comme l'écrit MacIntyre: «Marx décrit l'individu libre comme une sorte de Robinson socialisé». Hélas, Marx ne dit pas comment cet individu fait pour s'associer *librement* aux autres²⁰. Nous retombons dans les apories des théories contractualistes ou artificialistes du lien social.

Or MacIntyre retrouve ici le diagnostic de Castoriadis. Ce dernier a écrit tout un texte qui constituait à n'en pas douter un mouvement de «retour à Aristote», puisqu'il s'intitulait: «Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous²¹». Dans ce texte presque contemporain d'*Après la vertu*, Castoriadis commente justement le même texte du *Capital*²² sur la société réduite à une libre association des producteurs. Et il fait la même observation que MacIntyre: Marx qui s'est tant moqué des «robinsonades» est ici en train de mettre en scène la socialisation d'un Robinson²³. Que peut-on en conclure? Selon Castoriadis, on constate ici que Marx ne s'est jamais posé la question des institutions sociales et c'est pourquoi il peut confondre une société autonome — une société qui se gouverne elle-même selon ses propres lois — avec une société qui pourrait vivre «sans institution» (*ibid.*, p. 303-304). Ce que Castoriadis avait formulé ainsi dans les années 1960: lorsque Marx parle d'un dépassement de l'aliénation, ce qu'il entend par là inclut non seulement l'abolition des classes, mais l'élimination de la division du travail («il n'y aura plus de peintres, il y aura des hommes qui peindront»), une transformation des institutions sociales

²⁰ A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, p. 242-243.

²¹ Texte d'abord publié dans la revue *Textures* (1975, n^{os} 12-13) et repris dans: C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 249-315.

²² «La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social» (Karl Marx, *Le Capital*, Chapitre Premier, tr. J. Roy, Paris, Éditions sociales, 1967, p. 91).

²³ *Les carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, p. 314.

qu'il est difficile de distinguer, à la limite, de l'idée de la suppression totale de toute institution («dépérissement de l'État», élimination de toute contrainte économique) et, sur le plan philosophique, l'émergence d'un «homme total» et d'une humanité qui désormais «dominerait son histoire»²⁴.

Autrement dit, dès lors que la théorie marxiste permet d'envisager non seulement l'abolition de la division de la société en classes, mais encore celle de toute division du travail, cela suffit à montrer qu'elle n'a jamais véritablement développé une conception digne de ce nom du social, de ce que Castoriadis appelle à l'époque le «social-historique». Et c'est là ce qui rend Marx inférieur sur ce point à Aristote.

Une philosophie doit critiquer l'illusion individualiste si elle veut penser la vie sociale à partir de l'institution. Or c'est pour poser le problème de l'institution – comment sommes-nous tout à la fois institués et instituants? – qu'il est nécessaire d'introduire des concepts tels que ceux de «tradition» et d'«éducation» (au sens de la *paideia*, d'une première acculturation). Est-ce que cette philosophie sociale est déjà une philosophie politique? Elle a certainement une portée politique, car elle justifie le rejet de toutes les conceptions procéduralistes avancées par les penseurs libéraux. Le principe de cette objection est tiré d'Aristote, comme le marque Castoriadis dans le même article de 1975 par une référence à l'*Éthique à Nicomaque*: «Et bien entendu, la vertu ne «pousse» pas (*physei*) chez l'homme; la vertu doit être créée par la *paideia*, c'est-à-dire par les institutions fondamentales de la société» (*ibid.*, p. 309).

Dans un texte postérieur²⁵, Castoriadis a souligné qu'il fallait choisir entre deux philosophies normatives. Le libéralisme contemporain ne croit plus pouvoir fonder en raison une conception du bien et prétend donc que la société doit se contenter de règles purement procédurales (on retrouve donc le diagnostic de MacIntyre). Si l'on tient compte du fait de l'éducation (de ce que MacIntyre appellerait le fait que nous avons été et demeurons des animaux rationnels «dépendants»), on doit poser la question de savoir comment les enfants seront socialisés. Mais poser cette question, c'est s'aviser que nous devons prendre en vue le groupe humain en tant que *totalité*. En effet, se pose ici le problème de l'existence du groupe dans la durée. Dès lors, poursuit Castoriadis, l'existence de normes collectives suppose que la société se représente «quelque chose situé au-delà des 'individus': un 'bien commun' quelconque» (*ibid.*, p. 165). Et cela quel que soit le contenu de ce bien commun, qui sera diversement déterminé ici

²⁴ Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 152.

²⁵ «Quelle démocratie?», dans: C. Castoriadis, *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.

et là selon les cultures. Par conséquent, nous n'avons pas ici un trait particulier de certaines sociétés ni un idéal philosophique facultatif, mais bien une nécessité sociale qui affecte tout système reposant sur la transmission de ses institutions par la voie de l'éducation, autant dire toute société humaine: ce système devra *imposer* aux individus une conception du bien collectif, et cela quand bien même nous serions dans une société individualiste qui aurait pour définition du bien commun l'impératif d'assurer l'autonomie de chacun. Comme toute société, une société dont l'idéologie est individualiste doit avoir un bien commun, ce qui veut dire se soucier «*de continuer la vie sociale comme telle*» (*ibid.*). De sorte que nous retrouvons l'alternative: Aristote ou Nietzsche? Castoriadis conclut ainsi:

Si cette continuation n'est pas posée comme valeur indiscutable, rien dans la métaphysique individualiste ne peut arrêter l'argumentation connue, qui va de Calliclès et Thrasymaque en passant par Sade jusqu'à Stirner et Nietzsche. Si elle l'est, elle entraîne des normes qui vont très au-delà des règles formelles et procédurales préservant la liberté individuelle (*ibid.*)

Une société des individus?

Ainsi s'explique donc l'alternative: Nietzsche ou Aristote? Dès lors, nous pouvons revenir à la question de savoir s'il y a une politique de MacIntyre. Il faut ici distinguer.

A la question: MacIntyre a-t-il un concept du *domaine politique*?, la réponse à donner est positive. On a vu qu'il lui était arrivé de reprocher à l'«éthique chrétienne» de ne pas pouvoir s'adresser à «la société comme un tout». Le domaine politique commence donc, pour chaque individu, lorsqu'il lui faut rapporter quelque chose qui lui importe (un «bien propre») à quelque chose qui dépasse l'individu sans pour autant l'opprimer ou l'aliéner, puisqu'il lui est possible de concevoir le bien de ce tout social comme le sien propre. Ce critère est donc celui que Rousseau et Cavell, comme le rappelait Laugier, ont trouvé problématique en l'absence d'un «esprit social» qui serait d'avance assuré.

Aussi me semble-t-il que MacIntyre rejetterait les conclusions de Perreau-Saussine et de Manent: sa position, dirait-il sans doute, n'est pas celle d'un aristotélien apolitique, mais celle d'un aristotélien qui doit bien se résoudre à vivre sa vie politique là où il y a la possibilité d'une identification des membres du groupe à leurs institutions, une identification que la société libérale rejette *par principe*.

Pourtant, ce rejet d'une conception du bien qui serait commune aux citoyens, c'est le fait de l'idéologie propre à nos sociétés. On peut donc se demander, avec Castoriadis, si la société moderne telle qu'elle existe réellement peut être entièrement fidèle à ses principes, si elle peut se perpétuer autrement qu'en démentant son idéologie individualiste sur tel ou tel point.

MacIntyre écrit: de même que toute philosophie morale suppose une sociologie, de même toute sociologie suppose une philosophie morale²⁶. Or, selon lui, la sociologie qui rend le mieux compte de l'état intellectuel et moral des sociétés modernes est celle de Max Weber²⁷. Mais il a lui-même montré qu'une sociologie wébérienne supposait une philosophie morale nietzschéenne ou post-moderne. Dès lors, nous avons envie de lui demander: comment peut-il se satisfaire d'une sociologie wébérienne si la philosophie morale qu'il défend est aristotélicienne? Comment peut-il dire que la sociologie wébérienne voit juste, au lieu d'en critiquer les présupposés en s'appuyant sur certaines idées d'Aristote telles que nous pouvons aujourd'hui mieux les saisir grâce à des penseurs tels que Wittgenstein et Anscombe? Comment une société wébérienne — une *société des individus* — pourrait-elle changer sa culture en tradition et parvenir à se perpétuer sans se reconnaître un bien commun?

De sorte que la question de Perreau-Saussine et Manent demeure: pourquoi MacIntyre juge-t-il impossible qu'un État-nation puisse se définir comme l'incarnation (certes imparfaite) d'une communauté des citoyens? Pourquoi jette-t-il sur notre forme politique — la seule dont nous disposons par les temps qui courent pour concevoir un lien de citoyenneté — un regard post-moderne plutôt qu'un regard aristotélicien?

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

²⁶ *After Virtue*, op. cit., p. 110.

²⁷ *Ibid.*, p. 103.