



**HAL**  
open science

## Le marché comme cité juste ?

Yvon Pesqueux

► **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. Le marché comme cité juste?. Montchrestien. Rapport Moral sur l'argent dans le monde 1996: dysfonctionnements, réponses et perspectives du système financier, Montchrestien, pp.369-370, 1996. hal-00477481v1

**HAL Id: hal-00477481**

**<https://hal.science/hal-00477481v1>**

Submitted on 30 Apr 2010 (v1), last revised 4 May 2010 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# LE MARCHÉ COMME CITE JUSTE ?

**Yvon PESQUEUX**

**Professeur Groupe HEC**

**1 avenue de la Libération**

**78 351 JOUY EN JOSAS Cédex**

Le marché fait son apparition dans la pensée philosophique avec A. Smith dans “La richesse des nations”; Mise en parallèle avec sa “Théorie des sentiments moraux” et c’est une construction philosophique presque complète (à l’exception d’une esthétique) à laquelle nous sommes confrontés. Smith offrirait ainsi, en quelque sorte, une philosophie dans laquelle la métaphysique des sentiments moraux (y compris celle plus réduite de l’intérêt particulier) conduirait à une éthique de l’équité et une politique où le marché tiendrait lieu de cité et même de cité juste. Il faut souligner l’extrême puissance de ce concept de marché qui possède un volet à la fois théorique et pratique : théorique car il constitue le support de l’échange et pratique car il est le résultat indiscutable de la division du travail, “objectif” pourrait-on dire. Cette éthique de l’équité du marché dédouane, en quelque sorte, cette construction philosophique de l’égoïsme et du particularisme des intérêts privés mis en avant par l’utilitarisme et qui, pris en tant que tels, peuvent être aisément critiqués. Ce que le calcul moral réduit au conséquentialisme, voire à la maximisation pure et simple est inapte à véritablement fonder, c’est-à-dire le passage de l’individu à la société, le marché comme “cité juste” le réalise.

L’oeuvre d’A. Smith proposerait ainsi une construction philosophique alternative à celle de Marx qui, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, avait repris la pensée économique pour l’intégrer à la philosophie en ramenant dans le rang la valeur économique alors que les économistes ont toujours, depuis lors, résisté à cela même si, depuis quelques années, des auteurs comme F. Hayek par exemple, ou encore Rawls et Macintyre ont repris le questionnement. Un parallèle pourrait être ainsi établi entre A. Smith et Rawls. La théorie proposée par Rawls s’établit en effet de nombreuses fois en parallèle avec l’oeuvre de A. Smith. Le parallèle s’établit en effet particulièrement bien au moment où Rawls analyse les sentiments (attitudes) moraux, c’est-à-dire au moment où il renoue avec la forme smithienne alors qu’il avait plutôt tendance à se référer à une démarche kantienne. Le questionnement des deux auteurs sur morale et justice suivent bien souvent un cours parallèle, en particulier sur le fait de savoir comment des individus qui ne recherchent pas le bien commun parce qu’ils ignorent ce qu’il est en arrivent néanmoins à créer une société par référence à la logique économique. La généalogie de la morale suit un parcours similaire chez Smith et Rawls, ce dernier venant, en quelque sorte, ajouter l’étage qui manquait à l’oeuvre de Smith en en approfondissant le

versant d'une éthique reconstruite à partir des apports kantien que Smith avait ignorés et qui étaient susceptibles de gravement réfuter la faiblesse de ses thèses sentimentalistes. En effet, aussi bien chez Smith que chez Rawls on retrouve trois caractéristiques du jugement moral : son immédiateté (générée par l'expérience personnelle), sa généralité et son caractère obligatoire dans une société où l'activité économique occupe une place écrasante. Le recours aux concepts de l'économie politique tient en quelque sorte, chez Rawls, la même place que "La richesse des nations" chez Smith, sur la base de conceptions et d'outils de la théorie économique renouvelée bien sûr des acquis de deux siècles de recherches. Les principes et leur déclinaison chez Rawls jouent aussi le même rôle que des opérateurs comme la sympathie ou la prudence chez Smith. La théorie de la "position originelle" tient aussi de celle du "spectateur impartial". Les deux démarches peuvent ainsi en quelque sorte être qualifiées de généalogiques, généalogie éclairée par l'économie comme processus de socialisation, une économie politique enrichie considérablement par Rawls, enrichissement dont "La théorie de la justice" fait son objectif. C'est ainsi, par exemple, que le statut de la rationalité, dont l'importance pour les rapports entre éthique et économie est longuement soulignée par A. Sen\* y possède un caractère identique.

A. Rich\* propose aussi une lecture positive quand il souligne\* : "*La radicalité que le principe de différence introduit dans le second principe montre bien que le but de Rawls n'est pas de justifier l'Etat de droit libéral et le système d'économie de marché qui lui est lié, tels qu'ils se présentent dans les faits. Sa théorie de la justice contient au contraire un potentiel important de critique sociale concernant les conditions réelles des sociétés libérales d'économie de marché. Elle vise à instaurer un ordre libéral dont les principes sont effectivement ceux de l'économie de marché, mais qui s'efforce de compenser au mieux les inégalités existantes tant dans la répartition des biens matériels que dans les positions sociales*". Tentative réformiste donc mais avec encore l'interrogation sur l'existence d'une position de justice de départ, donc sur celle d'un choix rationnel à portée morale. Et A. Rich va dans le même sens que A. Sen quand il mentionne l'importance des libertés potentielles relatives à la situation des acteurs et qu'il se positionne en opposition avec le principe a priori égalitariste du "voile d'ignorance".

A. Sen, pour sa part, se livre aussi à un commentaire des thèses de Rawls dans les essais rassemblés dans son ouvrage "Ethique et économie". Il souligne, en particulier, la conception déontologique de l'oeuvre de Rawls - la définition de principes - qui s'oppose aux conceptions conséquentialistes, en particulier pour son principe de différence (impact des décisions jugé par rapport au niveau d'utilité des plus mal lotis). Ceci pose donc le problème de l'égalité tel qu'il a été résolu par Rawls, en particulier pour la référence à un point de comparaison obtenu par référence à

---

\* A. Sen : Ethique et économie - P.U.F., Paris 1993

\* A. Rich : Ethique économique - Labor et Fides, Paris 1994

\* A. Rich : Ethique économique - Labor et Fides, Paris 1994, p. 218

la “position originelle” derrière le “voile d’ignorance”. C’est cette référence qui lui permet de se distinguer des utilitaristes car le “voile d’ignorance” est justement ce qui remet en cause le principe de la maximisation de l’utilité individuelle, même à l’origine, c’est-à-dire en l’absence de point de comparaison. D’où la validité de la critique formulée dans l’oeuvre de Rawls sur la théorie du bien être mais aussi toute l’ambiguïté de la référence aux biens premiers dans leur processus de définition. En particulier, Rawls aboutit au fait que les individus ont besoin peu ou prou des même biens premiers comme moyens de la liberté. Et c’est ce que conteste A. Sen\* : *“Mais si l’on s’intéresse à la liberté, doit-on étudier avant tout les moyens de la liberté, plutôt que l’étendue de la liberté dont jouit effectivement une personne ? Du fait que la conversion de ces biens premiers, ou ressources, en liberté de choisir une vie particulière et de s’y accomplir peut varier d’une personne à l’autre, l’égalité dans la possession de biens premiers et de ressources peut aller de pair avec de graves inégalités dans les libertés réelles dont jouissent différentes personnes”*.

Mais pour compléter ce parcours, il est nécessaire de se référer à Macintyre qui, après nous avoir raconté l’histoire de la déchéance des vertus, va nous proposer une nouvelle version de l’aristotélisme plus adaptée à ses yeux à notre vision du monde et qui devrait nous permettre de sauver la morale d’une civilisation sur le déclin à partir d’un diagnostic et d’une construction qui diffèrent de celles de Rawls. Loin de se cantonner à la métaphysique, Macintyre se fait un peu sociologue en analysant le monde des organisations et en offrant une figure du manager qui permette de comprendre comment éthique et management se croisent. En effet, si le manager est une figure morale de notre époque, il serait aussi le plus mal placé pour prendre de la distance par rapport à l’éthique et à sa pratique. En ce qui concerne la référence aux philosophes en management, nous comprenons, avec Macintyre, pourquoi les manuels de management donc la formalisation de son “savoir-faire” coupent le monde en deux avec, d’un côté les utilitaristes et, de l’autre, les déontologistes. Or ces deux visions ne sont, pour Macintyre, que les deux côtés d’une même pièce puisque rien ne nous permet de les distinguer entre elles.

Les débats moraux actuels se présenteraient sous la forme de conflits incommensurables faute d’un critère unique de jugement. De plus, ils sont présentés sous forme impersonnelle, comme si chacun défendait sa morale comme étant la meilleure et voulait donc la faire accepter par les autres, comme si les individus contemporains ne pouvaient renoncer à la rationalisation de leurs valeurs. Enfin, chacun des arguments moraux avancés provient d’une philosophie différente et cite, en recours, le nom d’un philosophe, comme si les philosophes étaient des entités éparpillées dans l’histoire, sans relations les uns avec les autres. De fait, ces arguments ne font que simplifier des corps de doctrines et de pratiques qui constituent des cultures dont les philosophes ne sont que des représentations parcellaires. Ainsi, nous nous retrouvons avec des morceaux de concepts qui ont changé de sens et dont nous avons oublié l’histoire. L’émotivisme se présenta alors comme une

---

\* A. Sen : Ethique et économie - P.U.F., Paris 1993, P. 220

théorie du sens : elle affirme simplement que lorsque nous disons “c’est bien”, nous ne faisons qu’exprimer notre approbation. Or, elle aurait dû se présenter comme une théorie de l’usage des affirmations morales dans certaines conditions pour influencer le comportement d’autrui, car elle ne dit rien des sentiments et des attitudes qui encouragent l’individu à approuver telle ou telle action. Cette théorie, qui veut porter un regard universel sur ce qu’est la morale, n’est en fait que le produit du déclin de cette dernière. Apparue clairement au début du vingtième siècle chez l’intuitionniste anglais Moore, égérie du groupe de Bloomsbury, elle n’était qu’une réaction à l’ordre moral victorien. La tâche de Macintyre va être alors de prouver que cette théorie est spécifique à notre époque, et que l’ancienne morale reste valable.

Toute théorie morale présuppose, à ses yeux, une sociologie. La sociologie de l’émotivisme réside dans la suppression de la différence entre actes manipulateurs et non manipulateurs. Puisqu’il n’y a pas de critère moral universel, tout acte utilise les autres comme moyens. Toute société est représentée moralement par ce que Macintyre appelle des “figures”, sorte de personnages clés qui incarnent les relations morales. Notre société connaît ainsi trois figures clés : le riche esthète, le manager et le thérapeute.

Le manager bureaucratique représente l’oblitération de la distinction entre relations sociales manipulatrices et non manipulatrices. Les fins étant données et non discutables puisque du domaine des valeurs, les managers ne font qu’appliquer les bons moyens pour les réaliser. Weber est entièrement émotiviste puisqu’il rejette tout jugement sur les fins. Le thérapeute représente la même oblitération mais dans la vie privée. La vérité étant devenue une valeur comme une autre, seule compte l’efficacité psychologique. Le problème devient alors que l’individu n’est qu’une entité abstraite, qui a perdu son but, son histoire, son unité.

C’est l’échec de la philosophie des Lumières à trouver un nouveau fondement rationnel à la morale traditionnelle qui a généré la marginalisation de la philosophie et l’émotivisme. En effet, les changements de mode de la foi, tant protestants que jansénistes du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, font que la morale classique n’est plus possible. La conception de l’homme a changé. Hume, Smith et Diderot tentent donc de fonder la morale sur le sentiment et les passions, mais ne parviennent qu’à des fictions insatisfaisantes. Puis Kant tente de justifier rationnellement la morale mais propose un critère d’universalisation qui n’est pas un bon test, puisqu’il ne recouvre pas toute la morale et englobe des actes immoraux. C’est Kierkegaard dans “Ou bien, ou bien” qui, en 1842, offre la synthèse de cet échec en montrant, à travers ses figures A et B de l’esthète et de l’éthique, que la morale est devenue une question de choix radical.

La vision aristotélicienne de la morale repose sur trois éléments : l’homme naturel (1) qui n’atteint son telos d’homme (2) parfaitement humain que par l’exercice des vertus (3). Or, depuis

Pascal, la notion de telos humain a disparu. En effet, la raison ne peut juger des fins. Il n'y a donc plus de concept fonctionnel de ce qu'un homme doit être. Pourtant, les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle gardent le schéma d'Aristote tout en supprimant le troisième terme, celui de la téléologie humaine. Le schéma est donc bancal. Car à partir du moment où la notion de fonction de l'homme disparaît, on ne peut plus traiter les jugements moraux comme des jugements de faits (factual statement). Il n'y a donc plus de vérité morale, plus de critère de jugement impersonnel.

Les problèmes actuels de la morale découlent directement de cet échec. Nous nous retrouvons avec, d'une part un agent moral libéré de toute hiérarchie et de toute téléologie, souverain dans ses choix moraux et, d'autre part, des règles morales héritées qui doivent trouver un nouveau statut. La tentative utilitariste de trouver une nouvelle téléologie repose sur la mise en exergue d'un telos : le plaisir. Mais cette notion est trop complexe pour fournir un critère de jugement moral. Cet échec a été peu à peu admis philosophiquement et a abouti à l'intuitionnisme de Moore. Mais socialement, l'utilitarisme a eu le temps de marquer les institutions. On retrouve ici une démarche et des conclusions proches de celles de Rawls. Mais la tentative du kantisme puis de la philosophie analytique de trouver un statut rationnel aux règles morales a également échoué et ce sera, par contre, le sens de la critique qu'il adressera à Rawls.

D'où la situation paradoxale dans laquelle nous nous trouvons : nous nous voulons autonomes mais manipulons les autres pour qu'ils respectent notre autonomie et ne nous manipulent pas.

Cela explique aussi la place de trois concepts clés dans notre philosophie morale :

- les droits de l'homme : fiction morale, tout aussi injustifiable que l'utilité, puisque nous ne pouvons trancher entre une réclamation fondée sur les droits et une autre fondée sur l'utilité,
- la protestation comme réaction à l'invasion de nos droits par une personne au nom de son utilité,
- le démasquage des motifs cachés sous la morale apparente des agents.

Les figures font commerce des fictions morales et sont trompées par elles. Le manager dispose d'une fiction morale supplémentaire : celle de l'efficacité managériale dans le contrôle social, conçue comme une justification de son autorité, fondée sur une expertise fantôme. Or l'efficacité n'a pour fonction que de masquer la volonté de pouvoir des managers qui n'ont en fait aucune connaissance des faits sociaux et cela pour la bonne raison que, pour Macintyre, les sciences sociales n'ont de scientifique que le nom dans la mesure où il n'existe pas de lois sociales et où il est impossible de faire des prévisions qui pourraient permettre d'orienter et de contrôler le réel. Pour justifier leur autorité, les managers prétendent qu'il existe des faits neutres moralement et que l'on peut trouver des lois sur ces faits.

Pour revenir sur la prétention des managers, il faut se pencher sur l'histoire des "faits" et notamment sur la séparation faits / valeurs. Ceci constitue d'ailleurs un des très importants postulats de la réflexion en management comme le souligne H. Simon dans "Organisation administrative". Selon cette séparation, l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle cesse d'être un concept fonctionnel. A partir du moment où l'on met les valeurs à part, on peut présenter une vision mécanique de l'action humaine, totalement indépendante des motifs et des intentions. Cette mécanique contient une thèse sur la prédictabilité des actions humaines et une thèse sur la bonne façon de manipuler les comportements humains. Pourtant les philosophes des Lumières manquent véritablement de connaissance d'eux-mêmes. En effet, le manipulateur se voit libre de ses intentions tandis qu'il manipule les comportements mécaniques de ceux qu'il influence. Ce progrès mécaniste, pour n'être qu'une prophétie intellectuelle, se traduit pourtant dans les faits, en passant par les utopistes du changement social, dans la fonction publique puis dans les entreprises privées et qui se disputent la qualité d'experts en changement social. Ainsi, notre siècle d'experts managériaux n'est que la réalisation de la philosophie des Lumières mais nous n'avons pas vérifié les fondements de cette science sociale mécaniste.

Rappelons que l'expertise managériale ne peut être justifiée que s'il existe une science sociale (c'est-à-dire des lois généralisables) à pouvoir prédictif. Or ceci n'existe pas. En effet, les lois sociales ne sont pas généralisables ; il existe de nombreux contre-exemples, elles ne sont pas quantifiables et ne répondent même pas à la définition d'une loi. D'autre part, l'être humain est imprévisible (ce qui ne veut pas dire inexplicable) : il existe des innovations radicales donc imprévisibles, un agent ne peut prévoir ses propres décisions futures, la théorie des jeux ne fonctionne pas pour les décisions humaines, il n'existe pas de contingence pure. Certes, il existe des éléments prévisibles du fait de la régulation naturelle et sociale mais la spécificité humaine réside précisément dans la combinaison du prévisible et de l'imprévisible. Ainsi, il n'y a pas de généralisation possible concernant la société. Au lieu de cela, Macintyre propose de revenir au concept de fortune de Machiavel qui montre que l'on peut tenter de mesurer les erreurs mais qu'elles sont permanentes.

Macintyre peut donc en conclure qu'il n'y a pas de science sociale donc pas d'expertise managériale donc pas de véritable efficacité. Tout cela n'est que fiction, le meilleur manager est celui qui joue le mieux à l'efficacité, qui imite le contrôle.

Notre vision du monde est weberienne et tout pouvoir organisationnel est bureaucratique. Pourtant cette vision n'est pas rationnellement tenable, il s'agit d'une idéologie qui masque la volonté de pouvoir de certains en usant du langage moral à tout va. Ainsi, Nietzsche est le philosophe moral de notre époque. Reconnaisant la prolifération d'un discours moral fondé sur une

volonté de pouvoir, Macintyre le rejette entièrement au profit d'un individu totalement libre. Alors le véritable problème de la théorie morale devient un combat entre Nietzsche et Aristote. En effet, si les philosophes des Lumières ont eu raison de rejeter Aristote, alors Nietzsche a raison. Les modernes pensent d'abord les règles puis les vertus. Avec Aristote, il serait bon de se demander s'il ne faut pas d'abord penser les vertus de façon à en déduire les fonctions et l'autorité des règles. Macintyre nous propose donc une petite histoire des vertus selon la tradition classique.

Dans les sociétés héroïques, qu'il s'agisse des héros de Homère ou des sagas nordiques, les hommes vivent dans une société d'ordre qui leur donne leur identité. La communauté est première par rapport à l'individu qui n'existe que par la place qu'il y occupe. La moralité n'est pas distincte des structures sociales. Etre moral, c'est remplir son rôle en laissant leur place au destin et à la mort. Les vertus sont héritées, il n'est pas question de choix de valeur. Avec Athènes, la cité devient la première communauté morale. Si diverses versions de la morale coexistent entre les Sophistes, Platon et les Stoïciens, tous partagent deux faits : la vertu est liée à la cité et il existe un lien fort entre le fait d'être un bon citoyen et celui d'être un homme bon. Il existe un ordre et l'homme poursuit des fins et la position adoptée sur la vertu correspond à une forme narrative.

L'homme a pour telos l'eudemonia qu'il peut atteindre par les vertus mais à condition qu'elles ne soient pas conçues comme de simples moyens. Le jugement est plus important que les règles. En effet, comme il y a plus de vices que de vertus, tout est question de contexte. Lorsque des individus fondent une communauté en vue d'un bien commun, ils doivent définir des règles à suivre et des interdits, ainsi qu'une structure de récompenses et de punitions favorisant le respect de ces règles. Celui qui les enfreint s'exclut lui-même de la communauté puisqu'il ne poursuit plus le bien commun. Le but du citoyen est d'exercer ses vertus pour contribuer au bien commun. Il existe donc un lien fort entre les vertus et les lois. Etre juste consiste à savoir appliquer la loi, ce qui suppose qu'il existe un critère rationnel du mérite et qu'il y a accord sur ce critère. La vertu la plus importante est l'amitié conçue comme le partage conscient de la poursuite du bien commun. Phronesis est la vertu intellectuelle qui permet les vertus de caractère. Ces deux types de vertus ne peuvent être séparés\* : *“Il est impossible d'envisager l'exaltation de l'expertise bureaucratique dans une culture où la connexion entre intelligence pratique et vertus morales est formellement établie”*. Toutes les vertus sont liées, il n'y a donc qu'une mesure mais complexe pour juger la bonté d'un individu. La liberté de gouverner et d'être gouverné est la condition de la possibilité des vertus, le bien est l'harmonie, les conflits sont à fuir (d'où le rejet de la dialectique par Aristote). Deux éléments principaux sont à mettre en évidence dans la pensée d'Aristote : la joie accompagne la réussite mais n'est pas le telos car, en effet, les joies varient en fonction des activités et des individus, elles ne peuvent donc constituer un critère unique de jugement moral, il n'y a pas d'écart entre discours et réalité. Macintyre propose ainsi de corriger trois faiblesses notées chez Aristote :

---

\* A. Macintyre : *After virtue : study in moral theory* - Duckworth, London 1985 (2nd ed), p. 155



la morale est liée à une métaphysique biologique fausse donc il faut trouver un nouveau telos, elle est liée à la structure de la cité mais aussi à l'individu et Aristote tend à proposer d'éviter tout conflit alors que c'est à travers le conflit que, pour Macintyre, nous prenons conscience de notre telos.

Quand il commente l'évolution de la pensée morale au Moyen-Age, Macintyre met en évidence qu'il s'agit d'une période très contrastée pendant laquelle le problème est de civiliser un monde divisé. Il souligne donc l'influence du stoïcisme comme dans toute période troublée et constate donc l'abandon de la notion de telos, la moralité devenant une question de volonté mais qui ne conduit pas forcément au bien. La fin de la cité entraîne aussi la rupture du lien entre loi et vertu. Comme il n'y a plus de bien commun à poursuivre, on considère que tout bien individuel est opposé à la morale par crainte du fait que les biens individuels prennent le dessus. Le judaïsme et le christiannisme comme corps de doctrines dominent l'époque en introduisant la loi comme élément premier. Etre vertueux consiste alors à lui obéir. De nouvelles vertus apparaissent comme la charité qui va de pair avec la notion de pardon et donc la possibilité de faillir à la vertu. Le mal fait aussi son apparition conceptuelle et les vertus deviennent des armes pour affronter le mal. La forme narrative dominante devient l'histoire d'un voyage semé d'embûches malgré lesquelles les vertus permettent de continuer. Par suite de divergences entre le texte biblique et ceux d'Aristote, l'unité des vertus se perd malgré la tentative opérée par Saint Thomas d'Aquin.

Nous voyons donc qu'il y a plusieurs conceptions des vertus, qu'elles permettent de remplir un rôle social (comme chez Homère), d'atteindre un telos (comme chez Aristote et Saint Thomas d'Aquin) ou d'atteindre le succès.

Peut-on alors trouver une définition unique de la vertu ? Oui si l'on cherche un concept historique de la vertu, en fonction de l'histoire sociale. Macintyre distingue trois étapes dans la définition de la vertu qui ont chacune un arrière-plan conceptuel différent. Ces arrière-plans s'empilent, c'est-à-dire que chaque nouvel arrière-plan présuppose le précédent et ne le détruit pas. Il s'agit des pratiques (practices), de l'ordre narratif et de la tradition morale.

Les pratiques sont des activités humaines coopératives, établies socialement, complexes et cohérentes, dont les biens intrinsèques sont atteints en tentant de suivre des normes d'excellence propres à cette pratique. Cette définition s'éclaire si l'on pense à l'art ou au jeu qui sont presque les seules pratiques à subsister aujourd'hui. Le propre d'une pratique, c'est qu'elle ne peut être atteinte d'émotivisme car elle possède ses propres règles de réussite qui ne peuvent être jugées que par ceux qui les pratiquent. Contrairement aux biens extrinsèques à une activité (comme le salaire ou le prestige) et qui sont l'objet d'une concurrence dont le résultat fait des gagnants et des perdants, un bien intrinsèque est certes le résultat d'une compétition pour l'excellence, mais il est commun à

tous les participants, sans perdants. Une vertu peut alors se définir comme \* *“une qualité humaine acquise dont la possession et l’exercice tend à nous rendre capables d’atteindre les biens intrinsèques aux pratiques et dont l’absence empêche effectivement d’atteindre ces biens intrinsèques”*. Les biens d’une pratique ne sont atteints que si nous nous subordonnons, dans la pratique, à nos relations avec les autres participants puisque notre but commun est d’atteindre l’excellence de cette pratique. Ainsi, nous devons accepter comme composantes de toute pratique les vertus de justice, de courage et d’honnêteté, faute de quoi le bien intrinsèque n’est pas atteint. Il existe certes différents codes de vertus, selon les sociétés, voire les individus, mais chacun de ces codes incarne une conception des différentes vertus partagée par les pratiquants. Les pratiques sont évidemment historiques, aussi les objectifs évoluent-ils dans le temps. Les pratiques sont liées aux institutions qui leurs servent de cadre mais qui, elles, fonctionnent par rapport aux biens extérieurs. Sans les vertus, les pratiques seraient corrompues par les institutions. L’histoire des pratiques et des institutions est donc une histoire des vices et des vertus. Les vertus nous permettent d’atteindre les biens intrinsèques mais nous empêchent parfois d’obtenir les biens extrinsèques, ce qui explique que, dans notre société où seuls sont valorisés les biens extrinsèques du fait de la primauté des valeurs économiques, les vertus aient peu ou prou disparues.

Une fois cette théorie avancée, Macintyre va en tester la correspondance avec celle d’Aristote. Elle s’en distingue à deux égards : bien que téléologique, elle ne s’appuie plus sur la biologie métaphysique d’Aristote, la multiplicité des pratiques et donc des biens à poursuivre entraîne forcément des conflits entre différents biens ce qui est contraire à l’harmonie aristotélicienne. Dans la mesure où il s’agissait de deux points de faiblesse déjà notés de la théorie aristotélicienne, Macintyre pense donc venir en fait la renforcer. Il se positionne comme clairement aristotélicien pour trois raisons : il propose la même conception des vertus, la même vision de la joie et du plaisir comme couronnement de l’excellence et non comme telos (ce qui souligne davantage l’échec de l’utilitarisme) et il propose également le même lien entre évaluation et explication (d’où l’échec de la séparation analytique entre faits et valeurs).

Macintyre met aussi l’accent sur l’aspect trop limité de cette théorie qui ne fournit pas d’idée de bien général d’une vie dans son ensemble et dont la vertu de constance ou d’intégrité est une marque. Reste donc à chercher s’il existe une unité de la vie humaine pour voir si on peut comprendre les vertus comme les éléments permettant à un individu de faire de sa vie une sorte d’unité.

Il est difficile de penser aujourd’hui la vie comme une unité puisqu’une partie de notre vie sociale est segmentée et, d’autre part, que la philosophie et la sociologie contemporaines nous présentent l’individu dans une pensée atomistique comme une succession de rôles sociaux

---

\* A. Macintyre : *After virtue : study in moral theory* - Duckworth, London 1985 (2nd ed), p. 173

indépendants (Cf Sartre). Pourtant, la vertu se manifeste dans tout type de situation. L'histoire de la morale est parallèle à celle du concept de moi. Or le moi s'est défini et se définit toujours comme une narration linéaire comportant un début et une fin. Et l'unité du moi vient de l'unité de cette narration. Un même comportement humain peut être considéré différemment selon différentes histoires qui dépendent des cadres choisis. L'histoire du moi se fait dans l'histoire de ces cadres, elle se fait par incorporation des actes intelligibles dans le cadre adéquat. Or ces actes ne sont intelligibles que rapportés aux intentions des agents et à leurs croyances sur les causes efficientes. De cette notion d'intelligibilité dépend donc celle de responsabilité. En effet, seuls sont intelligibles les faits attribuables à une personne responsable qui les a inscrit dans une histoire. Le moi ne se comprend donc que dans la relation avec la narration et l'intelligibilité. Nous vivons avec des histoires et voyons les autres dans des histoires. Nous ne sommes donc que les coauteurs de nos histoires où celles des autres représentent une contrainte. Ainsi l'histoire humaine possède deux caractéristiques principales : l'imprévisibilité due aux interactions et la téléologie vue au sens où nous ne vivons notre présent que dans une projection dans un futur possible qui se présente comme un telos.

La thèse centrale de Macintyre est donc que l'homme est un animal raconteur d'histoire. Il n'est pas par essence mais devient, par son histoire, un conteur d'histoires qui aspire à la vérité. La question clé n'est pas celle de l'auteur mais elle est de savoir de quelle histoire l'on fait partie, ce qui permet de savoir quoi faire. La mythologie est donc au coeur de notre compréhension de toute société.

Il faut alors revenir à la question de départ qui est de savoir en quoi consiste l'unité d'une vie humaine dont la réponse fournie par Macintyre est dans l'unité d'une narration incarnée dans une vie. Demander ce qui est bien pour moi, c'est demander comment vivre au mieux cette unité et la parfaire. Demander ce qu'est le bien pour les hommes, c'est demander ce que toutes les réponses à la question précédente ont en commun. C'est en posant systématiquement ces deux questions et en essayant d'y répondre que nous trouvons l'unité de la vie morale. L'unité d'une vie humaine est celle d'une quête d'un telos qui n'est pas parfaitement défini mais dont la simple quête constitue un vivre bien. D'où une nouvelle définition des vertus comme\* : *“dispositions qui non seulement soutiendront les pratiques et nous permettront d'atteindre leurs biens intrinsèques, mais qui nous soutiendront aussi dans la bonne quête du bien, en nous permettant de dépasser les maux, les dangers, les tentations et les distractions que nous rencontrons et qui nous fourniront une connaissance plus grande de nous-mêmes et du bien. La bonne vie pour l'homme est la vie passée à chercher la bonne vie, et les vertus nécessaires à cette recherche sont celles qui nous permettent de comprendre ce qu'est de plus et d'autre la bonne vie pour l'homme”*. Macintyre a donc écrit le second arrière-plan de définition des vertus, celui d'une vie bonne.

---

\* A. Macintyre : *After virtue : study in moral theory* - Duckworth, London 1985 (2nd ed), p. 192

Il reste donc à trouver le troisième arrière-plan, celui des traditions. Or il nous dit à quel point l'oubli des particularités au profit d'une universalisation de la morale est dangereux. Nous sommes en fait les héritiers d'une tradition, tradition vivante contre laquelle nous nous battons et que nous faisons évoluer en discutant sur le bien de cette tradition. C'est l'exercice des vertus adéquates qui fait vivre et mourir les traditions. Le choix entre des biens rivaux permet de vivre la meilleure vie possible, savoir quel bien choisir et à quel moment, c'est avoir le sens des traditions ce qui est en soi une vertu. Cela ne fait que souligner une fois de plus le caractère factuel des jugements moraux, puisque juger que tel acte est meilleur pour quelqu'un, sa famille, sa cité, c'est émettre un jugement de fait dans un certain contexte, dans une narration. Malheureusement, notre société bureaucratique ne comprend plus la vie ainsi, le concept de vertu a dégénéré et Macintyre nous propose à présent de faire l'histoire de cette chute.

Aujourd'hui, nous ne pensons plus l'unité narrative, nous avons marginalisé les pratiques (le travail est devenu un exercice en vue de biens extrinsèques) au profit d'une consommation esthétique. Cette situation résulte de la transformation des vertus et des structures sociales. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les vertus ont perdu leur cadre traditionnel mais le discours moral est resté plaçant la vertu comme un synonyme d'altruisme destiné à contrecarrer les passions et, parmi elles, l'égoïsme censé dominer l'homme. Les vertus perdent donc leur pouvoir pour devenir une seule notion vague, plus ou moins assimilée à l'ordre moralisateur. La vertu devient donc subordonnée à la règle. Le problème moral est devenu de chercher les règles. De plus, l'idéologie républicaine tente de rétablir une communauté vertueuse contre l'individualisme. Les vertus individuelles y sont donc conçues comme l'application de la vertu communautaire. Peu à peu, les vertus disparaissent de l'espace public au profit de la seule justice.

Macintyre montre ainsi que les conceptions actuelles de la justice, celle de Nozick et de Rawls ne permettent pas d'établir un critère qui les départagent. Ainsi l'Etat est devenu un médiateur des conflits sociaux, il n'y a plus de patriotisme possible, plus de consensus moral.

Finalement, aux yeux de Macintyre, Aristote se situe bien au-dessus de Nietzsche qui, avec la fiction du surhomme, se range parmi les émotivistes. La seule opposition qui reste est entre Aristote et le libéralisme. Or rien ne soutient sérieusement le libéralisme tandis que la tradition aristotélicienne permet de comprendre nos attitudes et nos comportements moraux. Il est donc temps de restaurer quelques lieux de moralité car notre civilisation est en train de mourir de ses contradictions, tel l'Empire Romain.

## **Éléments de bibliographie**

A. MACINTYRE : After virtue : a study in moral theory - Duckworth, London 1985 (2nd ed)

J. MATHIOT : Adam Smith, Philosophie et économie - De la sympathie à l'échange - Collection Philosophie, P.U.F., Paris 1990

J. RAWLS : Théorie de la justice - Seuil, Paris 1991

A. SMITH : The theory of moral sentiments - Clarendon Press, Oxford 1975

A. SMITH : La richesse des nations - Garnier Flammarion, Gallimard, Paris 1991