

ALASDAIR

MACINTYRE

L'homme,  
cet animal  
rationnel  
dépendant

Tallandier



**LES VERTUS  
DE LA VULNÉRABILITÉ**



L'HOMME,  
CET ANIMAL  
RATIONNEL DÉPENDANT

## Du même auteur

*Après la vertu. Étude de théorie morale*, PUF, « Quadrige »,  
1997 ; 2<sup>e</sup> éd. 2013.

*Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, PUF, 1993.

*Marcuse*, Seghers, 1970.

Alasdair MacIntyre

L'HOMME,  
CET ANIMAL  
RATIONNEL DÉPENDANT

*Les vertus de la vulnérabilité*

Traduit de l'anglais par  
Gabriel Raphaël Veyret

Tallandier  
ESSAIS

Titre original : *Dependent Rational Animals.*  
*Why Human Beings Need the Virtues*  
© 1999, Carus Publishing Company

© Éditions Tallandier, 2020 pour la traduction française  
48, rue du Faubourg-Montmartre – 75009 Paris  
[www.tallandier.com](http://www.tallandier.com)  
ISBN : 979-10-210-3583-6

## Avant-propos

C'est en 1925 que John Dewey donna les premières séries des « Paul Carus Lectures », conférences subventionnées par des membres de la famille Carus et publiées dans la foulée par l'Open Court Publishing Company sous le titre d'*Expérience et Nature*<sup>1</sup>. Les *Lectures* furent et sont encore un mémorial dédié au Dr Paul Carus, diplômé de Tübingen, fondateur des revues *Open Court* et *The Monist* et directeur de l'Open Court Publishing Company jusqu'à sa mort en 1919. Et, durant plus de soixante-dix ans, la communauté philosophique américaine a eu raison de témoigner sa reconnaissance au Dr Carus lui-même, à sa famille et à l'Open Court Publishing Company. À ces marques de reconnaissance j'ajoute à présent la mienne.

Ce livre est une version revue et augmentée de trois des conférences Carus données aux rencontres Pacific Division de l'American Philosophical Association en 1997. Le travail de réécriture m'a fait prendre conscience de la nécessité d'en dire beaucoup plus. Et la relecture de la version écrite m'a fait prendre encore plus conscience de l'inadéquation de mes réponses aux deux questions principales

que je traitais. Mais je suis plus fortement convaincu que je ne l'étais au départ de l'importance primordiale de ces questions, non seulement pour les philosophes dans leurs propres recherches, mais aussi pour toute personne engagée dans une réflexion sur les dimensions morales de sa vie pratique.

Les deux questions – « Pourquoi est-il important pour nous de prendre en considération et de comprendre ce que les êtres humains ont en commun avec les membres des autres espèces animales intelligentes ? » et « Qu'est-ce qui rend importante l'attention à la vulnérabilité et à l'infirmité humaines pour les philosophes moralistes ? » –, et plus particulièrement la seconde, n'ont suscité qu'une attention insuffisante au sein de la philosophie morale. S'il peut sembler que je me suis engagé dans une tâche de rectification, c'est bien le cas. Mais le philosophe qui a manqué de reconnaître l'importance de ces questions et dont, en conséquence, je voudrais d'abord corriger les erreurs et les limites, c'est moi-même. Ainsi, ce livre n'est pas seulement une suite, mais aussi un rectificatif à quelques-unes de mes recherches précédentes exposées dans *Après la vertu, Quelle justice ? Quelle rationalité ?* et *Three Rival Versions of Moral Enquiry*<sup>2</sup>.

Dans *Après la vertu*, j'ai tenté de faire état de la place des vertus, comprises à la manière d'Aristote, au sein des pratiques sociales, de la vie des individus ou de celle des communautés, tout en restant à distance de ce que j'ai appelé la « biologie métaphysique » d'Aristote. Bien qu'il y ait de bonnes raisons de rejeter des éléments importants de la biologie aristotélicienne, j'estime aujourd'hui que je me suis trompé en émettant l'hypothèse qu'une éthique



indépendante de la biologie soit possible – et je suis reconnaissant envers ceux dont les critiques portaient sur ce point –, et ceci pour deux raisons, distinctes mais apparentées. La première est qu’aucune description des biens, des règles et des vertus qui définissent notre vie morale n’est satisfaisante si elle n’explique pas comment cette vie est possible pour des êtres biologiquement constitués comme nous le sommes, en nous fournissant un état de notre évolution vers cette forme de vie et au sein de celle-ci – ou au moins si cette description ne nous oriente vers une explication de ce fait. Laquelle évolution a pour base notre condition animale initiale. La seconde tient au fait que, faute de comprendre cette condition et la lumière jetée sur elle par une comparaison entre les humains et les membres des autres espèces animales intelligentes, on aboutit à masquer des caractéristiques majeures de cette évolution. Un exemple de ce genre d’omission, d’une immense importance, se trouve dans la nature et l’étendue de la vulnérabilité et de l’infirmité humaines. Et, en ne tenant pas suffisamment compte de cet aspect central de la vie humaine, j’ai forcément échoué à prendre en compte d’autres aspects importants de la part que jouent les vertus dans la vie des hommes.

Il me faut encore corriger en même temps que développer ce que j’ai écrit auparavant dans un autre domaine : celui qui concerne le lien entre Aristote et Thomas d’Aquin, tel que je l’ai défini dans *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* et dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Je suis dans l’ensemble convaincu par les commentateurs qui ont souligné à quel point Thomas d’Aquin, dans ses recherches philosophiques, ne se révélait pas seulement

comme un disciple d'Aristote, mais témoignait souvent d'une grande finesse dans son interprétation et son adaptation. Mais j'ai été induit en erreur, en partie par l'utilisation par l'Aquinate de quelque chose qui ressemble au principe de charité de Davidson dans son interprétation d'Aristote, en sous-estimant le degré et l'importance des différences dans leurs manières de reconnaître la dépendance. Cela m'a d'abord frappé lorsque j'ai lu une prière composée par Thomas d'Aquin, prière dans laquelle il demande à Dieu de lui accorder qu'il puisse être heureux de partager ce qu'il possède avec ceux qui sont dans le besoin, en même temps qu'il puisse demander humblement ce dont il a besoin à ceux qui en sont pourvus. Cette prière suggère en effet – bien que ce ne fût pas l'intention de Thomas d'Aquin – de ne pas partager certaines des dispositions d'esprit du *megalopsychos* d'Aristote<sup>3</sup>. Ce qui m'a conduit à comprendre que la manière dont Thomas d'Aquin considère les vertus non seulement complète, mais corrige celle d'Aristote d'une façon considérablement plus étendue que je ne l'avais d'abord vu. Mais cela a eu des répercussions bien au-delà de ma seule lecture des sections de la philosophie morale de Thomas d'Aquin.

Ce n'est pas à la philosophie que je dois d'avoir pris conscience de la part qu'occupe, dans la vie humaine, la vulnérabilité envers les dangers et les dommages physiques ou mentaux. Et j'ai mis longtemps avant d'arriver à comprendre l'importance qu'avait l'absence de cette prise en compte dans la majeure partie de la philosophie morale. Relire Thomas d'Aquin mit certes en évidence cette importance, mais m'orienta aussi vers ce que peut apporter sa façon de concevoir les vertus, une perspective

qui prend en compte non seulement notre condition animale mais encore le besoin de reconnaître la vulnérabilité et la dépendance qui en résultent.

C'est justement parce que ma conception des vertus est celle d'un aristotélicien thomiste qu'elle se trouve, à des degrés divers, en désaccord non seulement avec celles soutenues par d'autres types d'aristotéliciens, mais avec celles avancées par les kantien, les utilitaristes et les contractualistes. Dans certains passages de ce livre, j'ai pris note de ces désaccords, mais je l'ai fait en premier lieu dans le but de clarifier la position que je défends. Aucun des tenants de ces conceptions différentes ne devrait penser que j'ai fourni quelque chose qui ressemblerait à une réfutation de leurs vues. Ce à quoi je suis parvenu relève plutôt de l'invitation : montrer comment, depuis chacun de leurs points de vue, une place adéquate peut être donnée aux faits concernant l'animalité, le handicap et la vulnérabilité, et au besoin de les reconnaître.

Ces pages laissent donc beaucoup de problèmes philosophiques en suspens. J'ai présupposé la vérité de certaines positions philosophiques, dont la défense demanderait une argumentation soutenue, et je n'ai fait qu'un pas en direction de cette argumentation. Et cela dans quatre domaines particulièrement : l'identité de l'homme, la perception, le lien entre jugement évaluatif et jugement factuel, et la réalité psychologique de certains types de traits de caractère. Car les positions que j'ai prises impliquent le rejet de la conception lockéenne de l'identité, des conceptions kantien ou quasi kantien de la perception, d'un certain nombre de points de vue en méta-éthique, ainsi que du scepticisme en ce qui concerne la réalité psychologique

des traits de caractère et, par conséquent, la réalité des vertus et des vices. Chacune d'elles requerrait un traitement développé que je n'ai pu entreprendre ici.

Enfin, je voudrais exposer, avec ma plus cordiale reconnaissance, les dettes nombreuses que j'ai contractées : envers mon père, qui, il y a longtemps, m'a fait prendre conscience de ces questions ; envers ceux dont les écrits ont, plus récemment, conforté ce savoir, notamment et chacun à sa façon, Eva Feder Kittay, Hans S. Reinders, Anita Silvers et Thomas I. White ; ensuite, envers ceux qui ont lu en partie ou en totalité ce livre aux différentes étapes de son avancement, qui m'ont évité certaines erreurs, et dont le verdict à son stade final devrait être, dans certains cas, que je n'aurai pas appris assez d'eux : Robert Brandon, Owen Flanagan, Eugene Garver, Eva Feder Kittay, Robert B. Louden, John McDowell, Janet Mann, Anita Silvers, David Solomon, Thomas I. White, feu Margaret D. Wilson, ainsi que les membres du département de philosophie de l'université de Boston, de l'université de Georgetown et de l'université Notre-Dame qui ont débattu au sujet de versions antérieures de certaines parties du texte ; et envers Larry D. Russell, pour la place éminente qu'il a tenue dans la réalisation de ce livre. Ma dette la plus grande reste envers mon épouse, Lynn Sumida Joy, envers mes filles, Toni, Jean et Helen, et envers mon fils, Daniel.

Alasdair MacIntyre  
Durham, Caroline du Nord, octobre 1998

## CHAPITRE PREMIER

### Vulnérabilité, dépendance, animalité

Nous, les êtres humains, sommes vulnérables, soumis à toutes sortes de souffrances et la plupart d'entre nous sont, à un moment ou à un autre, affligés de maladies graves. La manière dont nous nous en sortons ne dépend que bien peu de nous. C'est plus souvent aux autres que nous devons notre survie, sans parler de notre développement, lorsque nous faisons face à la maladie et aux blessures physiques, à un manque de nourriture, à la déficience et aux troubles mentaux, à l'inattention ou à l'agressivité humaine. Cette dépendance vis-à-vis des autres en ce qui concerne la protection et la nourriture est plus flagrante dans la prime enfance et dans le vieil âge. Mais, entre ce premier et ce dernier stade, nos vies sont habituellement marquées par des périodes plus ou moins longues de préjudices, de maladies ou d'autres handicaps, et certains restent invalides toute leur vie.

Ces deux séries de faits – celle concernant notre vulnérabilité et nos afflictions, et celle touchant à l'étendue de notre dépendance vis-à-vis des autres – sont à l'évidence si importantes qu'aucun auteur qui voudrait rendre crédible

sa prise en compte de la condition humaine ne devrait éviter de leur donner une place centrale. Pourtant, l'histoire de la philosophie morale en Occident atteste qu'il en va tout autrement. Depuis Platon jusqu'à G. E. Moore, on ne trouve généralement, à de rares exceptions près, que des références sommaires à la vulnérabilité et à la détresse humaines, ainsi qu'à la relation entre ces dernières et notre dépendance vis-à-vis des autres. Si l'on reconnaît généralement nos limites et notre besoin conséquent de coopération, c'est, la plupart du temps, pour mettre ce constat de côté. Et lorsque les malades, les blessés et autres invalides *sont* présents dans les pages des livres de philosophie morale, c'est presque exclusivement comme des sujets susceptibles de bienveillance de la part d'agents moraux qui sont eux-mêmes présentés comme s'ils étaient en permanence des êtres rationnels, en pleine santé et sereins. De sorte que nous sommes invités, lorsque nous envisageons le handicap, à penser aux « invalides » comme à « eux », différents de « nous », comme à une classe séparée, et non comme à nous-mêmes tels que nous avons été, tels que parfois nous sommes et tels que nous pourrions être.

Adam Smith nous en donne un exemple. Alors qu'il évoque ce qui fait que les « plaisirs de la richesse et de la grandeur [...] frappent l'imagination comme quelque chose de grand, de beau, de noble », il remarque que, « avec la langueur de la maladie et la lassitude de la vieillesse », nous cessons d'être aussi impressionnés, car nous prenons note, alors, que la poursuite de la richesse et de la grandeur abandonne son possesseur, le laissant « toujours aussi exposé, et quelquefois davantage encore

qu'il ne l'était auparavant, à l'angoisse, à la crainte et au chagrin ou aux maladies, au danger et à la mort<sup>1</sup> ». Mais permettre à notre attention d'en rester là serait, pour Smith, malavisé.

Faire ainsi serait céder à une « philosophie mélancolique », l'effet de « la maladie et de l'accablement » sur une imagination « qui est confinée et cloîtrée dans notre propre personne dans les moments de douleur et de chagrin », de sorte que nous ne sommes plus « enchantés par la beauté de l'arrangement qui règne dans les palais et l'économie des grands ». L'imagination, « une fois recouvrées une santé et une humeur meilleures », nous pousse vers ce qui peut n'être, Smith le concède, que de séduisantes illusions concernant les plaisirs de la richesse et de la grandeur, mais ce sont sur le plan économique des illusions bénéfiques. « C'est cette illusion qui suscite et entretient le mouvement perpétuel de l'industrie du genre humain. » Ainsi, même quelqu'un d'aussi perspicace que Smith, lorsqu'il marque une pause pour envisager la perspective de la maladie ou du grand âge, trouve immédiatement des raisons de la mettre de côté. Et, en parlant ainsi, Smith parle pour la philosophie morale en général.

Pour la dépendance, il en va de même que pour la vulnérabilité et la détresse. La dépendance vis-à-vis des autres est en général reconnue, habituellement comme ce dont nous avons besoin pour atteindre nos buts positifs. Mais la reconnaissance de la pleine étendue de cette dépendance et de la manière dont elle découle de notre vulnérabilité et de nos souffrances est la plupart du temps omise. Des philosophes féministes ont, il y a peu, entrepris de remédier à cela, non seulement en tentant de comprendre les

liens entre aveuglement et déconsidération des tentatives des femmes et des hommes pour ignorer l'état de dépendance, mais aussi – je pense ici particulièrement à l'œuvre de Virginia Held – par l'accent mis sur l'importance de la relation mère-enfant comme paradigme de la relation morale. Plus récemment, certaines études philosophiques ont été menées sur la nature de l'infirmité et sur les conditions des invalides et des dépendants ; c'est le cas, par exemple, pour Hans S. Reinders aux Pays-Bas et pour Eva Feder Kittay aux États-Unis, laquelle a par ailleurs fortement contribué aux débats féministes<sup>2</sup>. Mais l'impact méthodique de ce genre de livres sur ce qui est admis aujourd'hui comme philosophie morale classique dans les sociétés occidentales n'en est qu'à ses débuts. Et, étant donné les traits caractéristiques de l'héritage occidental que je viens d'évoquer en philosophie morale, ce n'est pas surprenant.

La question se pose alors : quelle différence y aurait-il si nous devons aborder, en philosophie morale, les cas de vulnérabilité et de souffrance, ainsi que les états de dépendance qui leur sont liés, comme centraux pour la condition humaine ? Avec cette interrogation complémentaire : comment devrions-nous commencer à tenter de répondre à cette question ? En philosophie, lorsque l'on commence à le faire, cela modifie le résultat de ses propres recherches. Un point de départ possible serait de reconnaître que les habitudes mentales enclines à cacher la signification des états de souffrance et de dépendance au philosophe moraliste sont non seulement largement partagées, mais vraiment difficiles à rejeter. Après tout, ce sont *nos* habitudes, elles font partie d'un état d'esprit



que nombre d'entre nous ont acquis, par leur implication dans la recherche en philosophie morale mais aussi dans la culture environnante qui constitue l'arrière-fond de cette recherche. Aussi devrions-nous commencer par faire preuve d'une certaine méfiance vis-à-vis de nous-mêmes. Car, quel que soit l'idiome philosophique que nous adoptons dans nos recherches initiales, quelles que soient les ressources philosophiques dans lesquelles nous nous estimons capables de puiser, nous serons comptables du fait de penser d'une manière qui pourrait nous mettre dans l'impossibilité de comprendre à quel point un changement de point de vue est nécessaire.

Si l'on estime que le handicap physique tout comme le handicap mental constituent des souffrances pour le corps, les habitudes mentales qui traduisent une attitude de déni envers les états de handicap et de dépendance ne peuvent être qu'un échec ou un refus de reconnaître correctement les dimensions corporelles de notre existence. Cette défaillance ou ce refus sont non seulement ancrés, mais certainement renforcés par la manière dont nous nous envisageons et nous imaginons nous-mêmes comme autres qu'animaux, comme exemptés de la condition dangereuse de la « simple » animalité. Cette façon erronée de s'imaginer et de se comprendre soi-même dans la vie courante semble souvent coexister, et sans aucune difficulté, avec la reconnaissance théorique de l'histoire de l'évolution des êtres humains. Mais les préjugés culturels dissocient souvent le présent du passé de l'humanité. Et ces mêmes préjugés s'appuient parfois sur l'hypothèse philosophique qui voudrait qu'elle soit elle-même préservée des préjugés. Aussi, les théories philosophiques portant sur ce

qui distingue les membres de notre espèce des autres espèces animales – certains théoriciens affirment, comme nous le verrons, que les animaux autres qu'humains ne peuvent avoir des pensées, des croyances ou des raisons d'agir – peuvent paraître fournir un fondement au fait de croire que notre rationalité en tant qu'êtres pensants est curieusement indépendante de notre animalité. Nous oublions par conséquent nos corps et à quel point notre pensée est la pensée d'une espèce animale.

Un autre lien existe, peut-être plus fondamental encore, entre notre condition animale et nos vulnérabilités. Et ce sera une thèse centrale de ce livre : les vertus dont nous avons besoin dans l'évolution qui nous fait passer de notre condition initiale d'animaux à celle d'agents rationnels indépendants, et les vertus dont nous avons besoin pour faire face et réagir à la vulnérabilité et à l'infirmité, chez nous-mêmes comme chez les autres, appartiennent à une seule et même série de vertus, les vertus caractéristiques des animaux rationnels dépendants, dont la dépendance, la rationalité et l'animalité doivent être comprises chacune en relation avec les deux autres.

En conséquence, si nous devons prendre en compte de manière satisfaisante les états de vulnérabilité et de dépendance, il faudra peut-être commencer par réaffirmer l'animalité de l'homme. Une manière de le faire est de revenir aux textes d'Aristote, ne serait-ce que parce que aucun philosophe n'a pris l'animalité de l'homme avec plus de sérieux. Cependant, même les textes appropriés d'Aristote peuvent être – et ils l'ont parfois été – interprétés d'une façon qui les prive de leur pouvoir instructif. Tous les animaux autres que les hommes, écrit Aristote,

« vivent réduits aux images et aux souvenirs ; ils ne participent que faiblement à la connaissance empirique, tandis que le genre humain s'élève jusqu'à l'art et aux raisonnements<sup>3</sup> ». Et qu'Aristote conçoive les êtres humains comme des êtres typiquement rationnels a quelquefois été entendu comme s'il voulait dire que la rationalité n'était pas en soi une propriété des animaux, mais plutôt un attribut qui sépare les humains de leur animalité. Naturellement, Aristote ne fait pas cette erreur. La *phronêsis*, l'aptitude à la rationalité pratique<sup>4</sup> est une capacité qu'il attribue – et Thomas d'Aquin à sa suite – à certains animaux autres qu'humains en vertu de leur capacité de prévoir<sup>5</sup>, au même titre que les êtres humains. Bien sûr, la question se pose de savoir comment la *phronêsis* de certaines catégories d'animaux non humains s'apparente à la rationalité spécifiquement et typiquement humaine. Mais certains commentateurs ont ignoré ce problème et ont ainsi négligé de se poser les questions pertinentes touchant au rapport entre notre rationalité et notre animalité. Ils ont sous-estimé l'importance du fait que nos corps sont des corps animaux, avec l'identité et la continuité des corps animaux. Et ils n'ont pas reconnu suffisamment que, dans la vie présente, non seulement nous avons, mais nous sommes nos corps. D'autres commentateurs l'ont compris. Et c'est parce qu'il a lu Aristote mais aussi le commentaire d'Averroès que Thomas d'Aquin a été conduit à écrire : « L'âme étant une partie du corps de l'homme, n'est pas l'homme tout entier, car mon âme n'est pas moi<sup>6</sup>. » C'est là une leçon que ceux d'entre nous qui se considèrent comme des aristotéliciens contemporains auraient besoin de réapprendre, peut-être par le

biais des recherches phénoménologiques qui ont permis à Merleau-Ponty de conclure que je suis mon corps.

L'oubli de l'animalité chez l'homme n'est pas, bien sûr, le seul obstacle pour la reconnaissance des états de souffrance et de dépendance. Aristote lui-même illustre deux autres attitudes qui constituent des barrières à cette reconnaissance. Ainsi, alors qu'Aristote comprenait parfaitement l'importance des expériences pour la pratique rationnelle – « Nous voyons des hommes d'expérience obtenir plus de succès que ceux qui possèdent une notion sans l'expérience », dit-il<sup>7</sup> –, ni en éthique ni en politique il n'a donné quelque poids à l'expérience de ceux pour qui l'état de souffrance et de dépendance est probablement le plus indéniable : les femmes, les esclaves et les serviteurs, ceux qui sont occupés dans les travaux de production comme les paysans, les pêcheurs et les ouvriers. « Nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire<sup>8</sup>. » Mais beaucoup dépend du choix que nous faisons de ceux avec qui nous délibérons, et le propre échec d'Aristote à reconnaître les états de souffrance et de dépendance peut venir, au moins en partie, des exclusions qu'il pratique en politique.

Aristote butte, dans cette reconnaissance, sur un autre obstacle, qui tient à deux caractéristiques de sa conception de la vertu masculine. Lorsqu'il évoque le besoin particulier d'amis que nous avons dans les temps d'adversité et d'infortune, il insiste sur le fait que les natures viriles diffèrent de celle des femmes, en se montrant réticentes à voir les autres attristés par leur peine. Les hommes ne