

HURSTHOUSE, Rosalind : “Virtue Theory and Abortion”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n.3, (summer 1991), pp.223-246. Traduit de l’anglais par Martin Gibert (Posdoct à l’Université McGill).

Théorie de la vertu et avortement.

(8591 mots)

1-

On connaît de mieux en mieux cette théorie éthique venant d’Aristote nommée éthique de la vertu, éthique basée sur la vertu ou néo-Aristotélisme. Et on la reconnaît désormais comme une rivale possible aux théories déontologiques ou utilitaristes. Mais avec cette reconnaissance sont aussi venues les critiques – de qualités diverses. Dans cet article je vais discuter neuf critiques distinctes que j’ai souvent rencontrées : la plupart me semblent trahir une compréhension inadéquate soit de la structure de la théorie de la vertu, soit de ce qu’elle implique pour penser un problème moral selon ses termes. Dans la première partie, je ferai une présentation : elle montrera que beaucoup de ces critiques sont simplement déplacées et énoncera ce qui me paraît être la critique majeure adressée à la théorie de la vertu. Je rejette cette critique mais je ne prétends pas qu’elle soit nécessairement déplacée. Dans la seconde partie, j’approfondirai cette présentation en insistant sur les problèmes que soulèvent les critiques. Et on verra à quoi ressemble la théorie lorsqu’elle est appliquée à une question particulière, à savoir celle de l’avortement.

La théorie de la vertu

La théorie de la vertu peut se concevoir dans un cadre qui révèle des similarités et des différences avec certaines versions des théories déontologiques et utilitaristes. Je commencerai par esquisser grossièrement des versions

familiales de ces deux dernières théories. Je ne veux bien sûr pas suggérer que ces versions épuisent le domaine, mais leur grande familiarité fournira un contraste éclairant avec la théorie de la vertu. Supposons qu’une théorie déontologique s’inscrive fondamentalement dans le cadre suivant. Nous commençons avec une prémisse qui définit l’action correcte [right]:

P1. Une action est correcte si et seulement si elle est conforme à un principe ou à une règle morale.

C’est une définition purement formelle, qui établit un lien entre les concepts d’*action correcte* et de *règle morale*, et qui ne donne aucun conseil tant qu’on ne connaît pas ce qu’est une règle morale. C’est pourquoi la théorie a maintenant besoin d’une prémisse à ce sujet :

P2. Une règle morale est ce qui...

Historiquement, la suite de P2 aurait pu être :

(i) nous est donné par Dieu

ou

(ii) est requis par la loi naturelle

Dans les versions séculières [=laïques] (qui ne sont évidemment pas sans lien avec l’idée que Dieu soit une raison pure et l’universalité de la loi morale), on complète ainsi :

(iii) est donné par la raison

ou

(iv) est requis par la rationalité

ou

(v) susciterait une acceptation rationnelle universelle

ou

(vi) serait l'objet du choix de tout être rationnel

etc.

De telles définitions établissent un second lien conceptuel entre les concepts de *règle morale* et de *rationalité*.

Nous avons ici le squelette d'une version courante de la théorie déontologique, un squelette qui révèle que ce qui est essentiel à toutes ses versions : le lien entre *action correcte*, *règle morale* et *rationalité*. Et il apparaît clairement que c'est une structure de base si l'on conçoit l'utilitarisme de l'acte sur ce modèle pour en faire ressortir les contrastes.

Ainsi, l'utilitarisme de l'acte commence avec une prémisse qui définit l'action correcte :

P1. Une action est correcte si et seulement si elle promeut les meilleures conséquences.

On établit ainsi un lien entre les concepts d'*action correcte* et de *conséquences*. On poursuit en définissant, dans sa seconde prémisse, ce que sont ces meilleures conséquences :

P2. Les meilleures conséquences sont celles dans lesquelles le bonheur est maximisé.

On établit donc un lien entre les conséquences et le bonheur. Considérons maintenant à quoi ressemble le squelette de la

théorie de la vertu. On commence par définir l'action correcte :

P1. Une action est correcte si et seulement si c'est ce que ferait un agent vertueux dans ces circonstances¹.

Comme avec les premières prémisses des deux autres théories, il s'agit là d'un principe purement formel puisqu'il ne donne aucun conseil quant à ce qu'il faut faire. Il établit un lien conceptuel entre *action correcte* et *agent vertueux*. Mais comme avec les autres théories, celle-ci doit bien sûr se faire plus précise. Une première étape paraîtra assez triviale : elle néanmoins est nécessaire pour prévenir une erreur. En effet, plusieurs critiques définissent l'agent vertueux comme celui qui serait disposé à agir selon les règles morales d'un déontologue.

P1a. Un agent vertueux est un agent qui agit vertueusement c'est-à-dire qui possède et exerce des vertus.

Cette prémisse complémentaire pose donc que la théorie de la vertu cherche à fournir une définition non triviale de l'agent vertueux via une définition non triviale des vertus, laquelle est donnée par la seconde prémisse :

¹ On doit noter que cette prémisse admet expressément la possibilité que deux agents vertueux, face à un même choix dans des circonstances identiques, puissent agir différemment. Par exemple, l'un pourrait opter pour débrancher son père de la machine qui le maintient en vie, tandis que l'autre le laisserait branché. La théorie ne requiert pas qu'un agent pense que ce que fait l'autre soit mal (voir la note 4), mais elle admet explicitement qu'aucune action n'est la seule correcte dans ce cas – les deux sont correctes. Elle admet aussi expressément la possibilité que dans certaines circonstances – celles dans lesquelles aucun agent vertueux ne pourrait agir – aucune action ne sera correcte. Je m'attarde davantage sur cette prémisse dans « appliquer l'éthique de la vertu », à paraître dans *Festchrift* pour Philippa Foot.

P2. Une vertu est un trait de caractère dont un être humain a besoin pour s'épanouir ou bien vivre.

Cette prémisse établit un lien conceptuel entre la vertu et l'épanouissement (ou la vie bonne ou l'*eudaimonia*). Et, de même que pour le déontologisme, on peut soutenir que, en théorie, n'importe quelle règle satisfait cette définition, de même, pour l'éthique de la vertu, en théorie, n'importe quel trait de caractère convient.

C'est là l'ossature de l'éthique de la vertu. Voici maintenant cinq critiques qui reposent sur des malentendus. Il convient de les dissiper.

Tout d'abord, la théorie ne souffre pas d'un problème ou d'une faiblesse particulière parce qu'elle impliquerait le concept d'*eudaimonia* (une critique standard affirme que ce concept est irrémédiablement obscur). Certes, aucun théoricien de la vertu ne prétend que le concept d'épanouissement humain soit facile à saisir. Je ne soutiendrais même pas ici (même si je le ferais ailleurs) qu'il est moins obscur que les concepts de rationalité et de bonheur : en effet, si notre vocabulaire était plus limité, nous pourrions, faute de mieux, qualifier l'*eudaimonia* de bonheur rationnel (humain), et montrer qu'elle hérite simplement de notre difficulté à définir ces deux autres notions. Mais la théorie de la vertu, pour autant que je le sache, n'a jamais été rejetée parce que son concept central serait, par comparaison, le plus obscur. En fait, la position courante est plutôt d'en faire un problème que ne partage ni le déontologisme, ni l'utilitarisme. Or, je pense que c'est tout à fait faux. Aussi bien la rationalité que le bonheur, tels qu'ils figurent respectivement dans ces théories sont des concepts riches et difficiles – d'où tous ces débats sur les divers tests pour qu'une règle soit l'objet d'un choix rationnel ou ces autres débats, depuis Mill, sur les petits ou grands plaisirs qui constituent le bonheur.

Deuxièmement, la théorie n'est pas trivialement circulaire; elle ne définit pas l'action correcte en terme d'agent vertueux pour définir ensuite l'agent vertueux en terme d'action correcte. En fait, elle définit celle-ci en terme de vertus, puis définit ces dernières, non seulement comme des dispositions à l'action correcte, mais aussi comme des traits de caractère (qui sont des dispositions à ressentir, à réagir aussi bien qu'à agir d'une certaine manière) requis pour l'*eudaimonia*².

Troisièmement, la théorie répond à la question « que devrais-je faire ? » aussi bien qu'à la question « quelle sorte de personne devrais-je être ? » (C'est-à-dire qu'elle ne s'intéresse pas, quoiqu'en dise un slogan, uniquement à l'Être et non au Faire.)

Quatrièmement, la théorie invoque bien, en un sens, des règles ou des principes (et ceci contrairement à l'idée répandue qu'elle n'invoque ni règles ni principes). Toute vertu engendre une instruction positive (agis justement, gentiment, courageusement, honnêtement, etc.) et tout vice une prohibition

² On peut aussi se demander si la théorie ne décrit pas un cercle plus grand et ne finit pas par être relié au concept d'action correcte comme élément de l'*eudaimonia*. En niant que la théorie soit circulaire, je ne prétends pas répondre à cette question complexe. Il est certainement vrai que la théorie de la vertu ne soutient pas qu'une bonne conception de l'*eudaimonia* puisse être tirée « d'une investigation indépendante et dénuée de valeur de la nature humaine » (John McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics," in *Essays Aristotle's Ethics*, ed. Amelie Rorty [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980]). La sorte d'entraînement qui est requis pour acquérir cette bonne conception implique sans aucun doute qu'on enseigne, dès l'enfance, des choses comme : "une personne décente fait ce genre de choses, et pas celles-ci" ou "faire ceci et ceci est la marque d'un caractère dépravé" (cf. *Nicomachean Ethics* 1110a22). Mais il ne me semble pas clair que cela signifie que l'*eudaimonia* soit au concept d'action correcte (ou incorrecte) ; cela mériterait en tout cas une discussion.

(n'agis pas injustement, cruellement, sans courage, malhonnêtement, etc.). Bref, essayer de décider comment agir dans le cadre de la théorie de la vertu ne revient pas nécessairement, comme certains l'imaginent, à élire son candidat au titre de personne vertueuse et à se demander : qu'est-ce qu'il aurait fait dans ces circonstances? (Comme si la fille de quinze ans qui vient d'être violée était censée se demander, « OK, Socrate se serait-il fait avorter dans ces circonstances? » et comme si quelqu'un qui n'aurait jamais connu ou entendu parlé d'une personne vertueuse, serait laissé pour compte, pour la théorie, sans moyen de décider quoi faire). En réalité, l'agent peut se demander « si je devais agir maintenant, agirais-je justement ou injustement (et ainsi de suite)? » Je considérerai plus loin les cas où une telle question ne permet apparemment pas de répondre à la question « que devrais-je faire? » (parce que, mettons, les alternatives sont être méchant ou être injuste); pour l'instant, je soutiens seulement que l'agent en est parfois capable. Il peut donc utiliser ses concepts de vertus et de vices directement, plutôt que d'imaginer ce qu'un hypothétique modèle ferait.

Cinquièmement (un point implicite qui devrait être explicite), la théorie de la vertu ne s'engage pas dans un réductionnisme consistant à définir tous nos concepts moraux en terme d'agent vertueux. Au contraire, elle est reliée à beaucoup de concepts moraux très importants. La charité ou la bienveillance, par exemple, est la vertu qui concerne le *bien* des autres; ce concept de bien est relié au concept de *mal* ou de *tort* [harm], et ils sont tous deux reliés aux concepts d'*admirable* [worthwhile], d'*avantageux* et d'*agréable*. En effet, si j'ai une mauvaise conception de ce qui est admirable, avantageux et agréable, j'aurais alors une mauvaise conception de ce qui est bien ou de ce qui fait du tort (à moi-même comme aux autres). Dès lors, même avec la meilleure volonté du monde, je manquerais la vertu de charité qui suppose que ces conceptions soient correctes. (Ce point sera illustré plus en détail dans la seconde partie de l'article; je le mentionne ici seulement pour étayer le fait qu'aucun théoricien de la vertu inspiré d'Aristote ne peut

même simplement envisager ce réductionnisme)³.

Je voudrais maintenant évoquer deux critiques standards de la théorie de la vertu (la sixième et la septième). Même si elles ne sont pas complètement déplacées, ces critiques soulèvent des problèmes que partagent également les versions courantes du déontologisme.

Une critique classique consiste à dire que nous ne savons pas quels traits de caractères sont des vertus ou que cela prête à débat. On voit alors planer la menace du scepticisme moral, du « pluralisme »⁴ ou du relativisme culturel. Mais le parallèle entre la seconde prémisse du déontologisme et de la théorie de la

³ Voir l'idée de Bernard Williams dans *L'Éthique et les limites de la philosophie* (London: William Collins, 1985) selon laquelle nous aurions besoin d'un vocabulaire moral enrichi et non pas réduit.

⁴ Je mets le pluralisme entre guillemet pour nous prévenir que la théorie de la vertu n'est pas incompatible avec toutes ses variantes. Elle admet des « conceptions rivales » de l'*eudaimonia* et de ce qui, par exemple, est admirable au sens où elle admet une pluralité de vies épanouies – la théorie n'a pas besoin de suivre Aristote en définissant la vie contemplative comme la seule véritable *eudaimonia* (si l'en est une). Mais ces conceptions « rivalisent » seulement au sens où, tout ce que l'on considère comme admirable ne peut faire partie d'une vie épanouie singulière; la théorie n'admet pas que deux personnes ayant une conception correcte de l'*eudaimonia* puissent être en désaccord sur le fait que la manière de vivre de l'autre soit épanouie. De plus, la théorie soutient la thèse forte selon laquelle le même ensemble de traits de caractère est requis pour tout type de vies épanouies; elle n'admettra pas, par exemple, que des soldats aient besoin de courage mais pas des épouses ou des mères ou que des juges aient besoin de justice mais puissent vivre bien sans gentillesse. (Cela est évidemment relié à l'idée de la note précédente). Pour une discussion intéressante à propos du pluralisme (et différentes interprétations de celui-ci) et de l'éthique de la vertu, voir Douglas B. Rasmussen, "Liberalism and Natural End Ethics," *American Philosophical Quarterly* 27 (1990): 153-61.

vertu en fait un problème commun. Cette seconde étape consiste à engendrer de bonnes conclusions en abandonnant le fait que, *théoriquement*, tout est possible. Ainsi, les déontologues veulent que des règles comme « ne tue pas », « tient tes promesses », « chérie tes enfants » et ainsi de suite, satisfassent à leur définition. Mais ils savent bien que chacune de ces règles peut être discutée, que des philosophes pourraient les contester et qu'il existe des cultures qui les ignorent. De même, les théoriciens de la vertu veulent que l'*eudaimonia* requière des traits de caractères comme la justice, la charité, la fidélité ou le courage. Mais ils savent bien que ces vertus peuvent être discutées, que des philosophes pourront les contester et qu'il existe des cultures qui les ignorent.

C'est donc un problème commun aux deux théories. Le théoricien de la vertu ne trouvera pas moins difficile que le déontologue de répliquer au scepticisme moral, au « pluralisme » ou au relativisme culturel. Chaque théorie doit donc tenir ses positions, quitte à affirmer que certaines personnes ou certaines cultures sont dans l'erreur.

Une autre critique courante (la septième) soutient que l'éthique de la vertu est minée par des conflits insolubles. « Tout le monde sait, dit-on, que les vertus peuvent entrer en conflit; la charité peut me conduire à abrégé les horribles souffrances d'une personne dont j'ai la charge en la tuant, mais la justice exige que je me retienne. Dire à mon frère que sa femme lui est infidèle serait honnête et loyal, mais il serait plus attentionné [kind] de garder le silence. Que devrais-je donc faire? Dans de tels cas, l'éthique de la vertu n'a rien à dire. » (C'est une version du problème mentionné plus haut, à savoir qu'une action que l'on décrit en termes de vertu ou de vice ne répond pas toujours à la question « que devrais-je faire? »).

Mais on voit évidemment que le déontologisme de la règle souffre du même problème : non seulement ses règles peuvent

entrer en conflit, mais une même règle (par exemple, préserver la vie) peut, dans certains cas⁵, conduire à des instructions contradictoires. Encore une fois, je veux donc bien reconnaître que c'est un problème – mais il n'est pas propre à l'éthique de la vertu.

Enfin, je voudrais exposer et répondre à ce qui me semble être la critique majeure de la théorie de la vertu. Comme il s'agit de la critique majeure et qu'elle reflète un trouble très général, elle n'est pas facile à préciser – et ceci d'autant plus qu'on ne l'accepte pas. On peut néanmoins essayer de la formuler ainsi⁶ :

La théorie de la vertu ne nous mène nul part dans les questions morales concrètes parce qu'elle se contente d'affirmer des choses sans fournir d'arguments. Selon vous, une bonne règle d'action [action-guiding], devrait s'appuyer sur des concepts de vertu ou de vice telles que « agit charitablement » ou « n'agit pas cruellement » ; et comme si cela ne suffisait pas, les concepts de vertu, comme la charité, présupposent d'autres concepts comme le bien ou l'admirable. Si bien que, lorsqu'il écrit sur un problème moral concret, un théoricien de la vertu doit convaincre ses lecteurs non seulement de la manière dont il applique ses concepts mais aussi de toutes les prémisses dans lesquelles ces applications sont enchâssées. Mais d'autres théoriciens de la vertu pourraient prendre différentes prémisses et parvenir à des conclusions

⁵ Par exemple, le cas de Jim and Pedro dans J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (London: Cambridge University Press, 1973).

⁶ Les annonces de cette critique surgissent constamment dans les discussions; l'exemple le plus clair que j'ai trouvé est chez Onora O'Neil, dans son compte rendu de Stephen Clark's *The Moral Status of Animals*, in *Journal of Philosophy* 77 (1980): 440-46. Pour une réponse qui a toute ma sympathie, on peut lire Cora Diamond, "Anything But Argument?" *Philosophical Investigations* 5 (1982): 23-41.

très différentes. Or, dans le cadre de la théorie, il n'existe aucune manière de les distinguer. Certes, tant qu'il y a un accord, la théorie de la vertu peut répéter la sagesse traditionnelle et préserver le statu quo. Mais elle ne nous mènera jamais sur la voix d'une authentique théorie normative qui nous donne des raisons d'accepter ses conclusions pratiques.

Ma stratégie sera de diviser cette critique en deux : la première (la huitième) concerne l'usage que le théoricien de la vertu fait des concepts de vertu et de vice enchâssés dans des règles – agit charitablement, honnêtement, et ainsi de suite – tandis que l'autre (la neuvième) concerne son usage de concepts comme celui d'*admirable* [worthwhile]. Je soutiendrai que chaque objection fait appel à un présupposé implicite [condition of adequacy], qui, lorsqu'il sera explicité, paraîtra très improbable.

En discutant d'un problème moral concret, le théoricien de la vertu doit affirmer que certaines actions sont honnêtes, malhonnêtes ou neutre; ou encore qu'elles sont charitables, peu charitable ou neutre. Or, il est souvent difficile de décider. Ses règles ne sont donc pas toujours commodes à appliquer. Mais cela ne compte comme une critique de la théorie que si l'on admet un présupposé [condition of adequacy] bien précis : à savoir qu'une théorie normative [action-guiding] devrait dire ce qu'il faut faire si l'on veut (facilement) bien faire, qu'elle devrait fournir des conseils limpides, des conseils que n'importe quel adolescent un peu futés pourrait suivre. Mais ce présupposé est très contestable. En effet, s'il est difficile d'agir correctement c'est que cela exige de la sagesse morale. C'est pourquoi l'éthique de la vertu s'inspire plutôt d'Aristote à savoir qui disait⁷ que la connaissance morale – contrairement à la connaissance mathématique – ne s'acquiert pas en suivant des cours et qu'on ne la trouve généralement pas chez des personnes trop jeunes ou sans expérience de la vie. Il y a de

jeunes mathématiciens de génie, mais rarement, sinon jamais, de jeunes génies moraux. Cela nous dit quelque chose d'important sur le genre de connaissance qu'est la connaissance morale. L'éthique de la vertu se construit directement sur cette idée puisqu'elle formule des règles que l'on ne peut suivre qu'avec beaucoup de nuance et de sensibilité.

Il existe une version légèrement différente du problème : dans certains cas, les notions de vertu et de vice ne permettent pas de répondre à la question « que devrais-je faire? ». Supposons qu'une personne « jeune de caractère », comme le dit Aristote, utilise les bons termes mais les applique mal; elle se retrouve alors, sans le savoir, devant un conflit qui n'est pas réel mais apparent. Elle ne sera alors pas capable de décider quoi faire, à moins de connaître un agent vertueux qui puisse lui servir de modèle. Son embarras (par hypothèse) est le résultat de son manque de sagesse : or, c'est exactement ce à quoi s'attend la théorie de la vertu. Ainsi, quelqu'un qui hésiterait à révéler une vérité blessante, en pensant qu'il serait gentil mais malhonnête ou injuste de mentir, pourrait réaliser que, dans les circonstances où il se trouve, la gentillesse n'est pas plus (ou moins) importante que l'honnêteté ou la justice, ou encore que l'honnêteté et la justice réclame parfois d'agir sans gentillesse ou avec cruauté. Mais il ne verrait pas que dissimuler cette vérité, aussi blessante soit-elle, n'est tout simplement pas de la gentillesse. Or, c'est le genre de chose (ce n'est qu'un exemple) que les gens pourvus de sagesse morale savent et parviennent à appliquer tandis que les autres trouvent cela difficile.

Que penser du fait que la théorie de la vertu dépende de concepts comme celui d'*admirable*? Que présuppose-t-on en y voyant une faiblesse de la théorie? Tout simplement ceci : une bonne théorie normative devrait fournir des réponses aux problèmes concrets sans être d'aucune manière déterminées par ce qui est admirable ou par ce qui a vraiment de l'importance dans la vie humaine. Pourtant, même si plusieurs rejettent du revers de la main toute conclusion découlant

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* II42a12-16.

de prémisses fondées sur l'admirable, l'alternative ne paraît guère acceptable. En effet, si ce qui est admirable (ou véritablement bien, ou sérieux ou important pour la vie humaine) ne doit pas être convoqué, je devrais raisonnablement pouvoir demander conseil à quelqu'un qui se dit ignorant en la matière. Je devrais aussi pouvoir chercher une réponse auprès de quiconque ayant une opinion sur le sujet, affirmera qu'il se trompe probablement mais que c'est sans importance puisque cela ne joue aucun rôle dans le conseil qu'il me donne.

Or, il faut bien voir que l'on parle ici de problème moraux et de conseils concrets : je veux savoir si je devrais me faire avorter, débrancher ma mère, quitter la vie universitaire et devenir médecin dans le tiers Monde, abandonner mon travail dans cette firme qui expérimente sur des animaux ou dire à mon père qu'il a le cancer. Irais-je vers quelqu'un qui me dit qu'il n'a *aucune* idée de ce qui est admirable dans la vie? Ou bien vers quelqu'un qui me dit que, à vrai dire, il a tendance à penser que la seule chose qui compte c'est d'avoir du bon temps, mais qu'il a une théorie normative tout aussi compatible avec ma position plus puritaine, et qu'il pourrait donc me donner un bon conseil?

Je pense donc que ce présupposé est absurde. Bien au contraire, les conclusions pratiques d'une bonne théorie normative *doivent* être, au moins en partie, déterminé par des prémisses sur ce qui est admirable, important, etc. C'est pourquoi je rejette cette « critique majeure » de la théorie de la vertu qui n'y voit pas une théorie normative authentique. Selon moi, une théorie que n'importe quel adolescent futé peut appliquer ou qui parvient à des conclusions pratiques sans prémisses sur ce qui est vraiment admirable, sérieux, etc., n'est certainement pas une théorie inadéquate.

Bien que je la rejette, je ne dis pas que cette critique est nécessairement déplacée ni qu'elle manifeste une mécompréhension de la théorie de la vertu. Mon rejet se fonde sur ce que

présuppose une théorie normative adéquate – quelle sorte de concept elle doit contenir et quelle est sa position sur la connaissance morale. Cela signifie pour moi que la « critique majeure » témoigne d'une mécompréhension de ce qu'est une *théorie normative adéquate*. Mais, à vrai dire, je pense que cette critique émane souvent de personnes qui n'ont aucune idée de ce à quoi ressemble la théorie de la vertu lorsqu'on l'applique à un problème moral concret. Ces personnes sous-estiment très largement comment les concepts de vertu, de vice ou *d'admirable* peuvent prendre part à une discussion.

Comme promis, je vais maintenant illustrer mon propos en appliquant la théorie de la vertu à l'avortement. Mais avant de m'embarquer dans cette affaire controversée, je voudrais rappeler au lecteur le but de la discussion. Dans cet article, je ne vais pas essayer de résoudre le problème de l'avortement; je vais simplement montrer comment la théorie de la vertu nous amène à réfléchir. On dira peut-être que penser le problème de cette manière consiste en une « solution » qui est une « dissolution » puisqu'on va conclure qu'il n'existe pas de bonne réponse mais plutôt des réponses particulières. D'ailleurs, dans ce qui suit, je vais faire tout mon possible pour rendre cette conclusion plausible. On pourra donc toujours dire que je n'essaie pas de « résoudre les problèmes » au sens concret de dire aux personnes enceintes qui songent à avorter ce qu'elles devraient ou ne devraient pas faire.

Je ne m'attends à ce que tous mes lecteurs soient d'accord avec ce que je vais dire. Au contraire, étant donné que certains sont probablement moralement plus sage que moi, et d'autre moins, la théorie implique que nous serons en désaccord sur certains points. Par exemple, nous pourrions ne pas être d'accord sur l'application de certains vices ou de certaines vertus; nous pourrions également ne pas être d'accord sur ce qui est admirable, sérieux, sans valeur ou trivial. Mais mon objectif est d'abord de clarifier les concepts qui interviennent dans une discussion menée selon

la théorie de la vertu. Ce qui est en cause, c'est de savoir si ces concepts sont les bons, c'est-à-dire si la théorie de la vertu, qui les utilise, doit d'être critiquée. À ce titre, le problème de l'avortement est exemplaire car la théorie de la vertu va en transformer les termes.

L'avortement

Comme chacun le sait, les débats sur la moralité de l'avortement sont liées, en général, à deux considérations : d'abord, le statut du fœtus qui soulève la question de savoir si c'est le genre de chose que l'on peut tuer de façon justifiable ou en toute innocence; ensuite, mais plus rarement (lorsque l'on parle de la *moralité* de l'avortement plutôt que des questions sur sa législation dans une société), le droit des femmes. Si on pense dans ce cadre familial, la contribution de la théorie de la vertu peut sans doute laisser perplexe. Pour certains, la question se réduira à savoir ce qu'un agent vertueux ferait ou ne ferait pas (voir les critiques 3, 4 et 5 ci-dessus). Quant à ceux qui n'y verront qu'une question de justice, voire de justice et de charité⁸, leur analyse sera très proche de celle de Judith Jarvis Thomson⁹.

⁸ Il semble que certains, suite à un article de Foot sur l'euthanasie (mais non par sa faute), ont été malencontreusement conduits à penser qu'une discussion sur la fin de vie ne concernait que les notions de justice et de charité (et les vices correspondants) : Philippa Foot, "Euthanasia," *Philosophy & Public Affairs* 6, no. 2 [Winter 1977]: 85-112. Mais la catégorie d'euthanasie dont elle parle est un cas très spécial puisqu'il doit être entrepris "dans l'intérêt du mourant". Chercher une motivation vertueuse pour cet acte particulier exclut d'emblée l'application de plusieurs autres vices.

⁹ Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs* 1, no. 1 (Fall 1971): 47-66. On pourrait en effet voir cet article comme une quasi théorie de la vertu (ce qui surprendrait sans doute son auteur) si les concepts d'insensibilité et de gentillesse y prenaient plus de poids.

Mais si on s'imagine que les théoriciens de la vertu traitent le problème de l'avortement de cette manière, il ne faut pas s'étonner que les gens n'en pensent pas grand chose. Évidemment, toute discussion de ce genre semble impliquer une application extrêmement tendancieuse de termes comme *juste*, *charitable* etc., quand elle ne se ramène pas à des formules rhétoriques comme « ce que seul peut savoir un agent vertueux ». Mais ce sont là des caricatures. Elles manquent la manière dont, en réalité, la théorie de la vertu déplace les débats sur l'avortement en récusant les deux considérations dominantes. C'est, en tout cas, ce que j'espère rendre claire et convaincant.

Considérons pour commencer le droit des femmes. Laissez-moi de nouveau souligner que nous discutons de la *moralité* de l'avortement, et non de la légitimité des lois qui l'autorisent ou l'interdisent. Si l'on suppose que les femmes ont un droit moral de faire ce qu'elles veulent avec leur corps, ou, plus précisément, d'interrompre leur grossesse, il s'ensuit qu'une loi interdisant l'avortement serait injuste. D'ailleurs, même si elles n'ont pas un tel droit, une telle *loi* pourrait être, dans l'état actuel des choses, injuste, inapplicable [impractical] ou inhumaine : je n'ai rien à dire là-dessus dans cet article. Mais si l'on met de côté toutes ces questions sur la légitimité ou non des lois et si l'on suppose simplement que les femmes ont un tel droit, il ne s'ensuit *absolument rien* quant à la moralité de l'avortement pour la théorie de la vertu. En effet, il suffit d'admettre (de façon générale et sans référence particulière à l'avortement) qu'en exerçant un droit moral, je peux très bien faire quelque chose de cruel, de sadique [callous], d'égoïste, d'immature [light-minded], de pseudo justifié [self-righteous], de stupide, d'inconsidéré, de déloyal ou de malhonnête, bref, que je peux agir vicieusement¹⁰. De même, l'amour et l'amitié ne peuvent persister si

¹⁰ Une réserve possible : si on relie étroitement le concept de justice à celui de droit, alors si les femmes ont un droit moral d'interrompre leur grossesse, il pourrait s'ensuivre qu'en le faisant, elles n'agissent pas de manière injuste (voir Thomson, « A defense of Abortion »). Mais on pourrait certainement contester cette implication.

chacun insiste en permanence sur ses droits, pas plus que les gens ne peuvent bien vivre lorsqu'ils pensent que posséder un droit est la chose la plus importante qui soit : ils se font du tort et en font aux autres. Dès lors, savoir si les femmes ont le droit moral d'interrompre leur grossesse n'est pas pertinent pour la théorie de la vertu car cela ne répond pas à la question : « en avortant dans ces circonstances, l'agent agit-il vertueusement, vicieusement ou ni l'un ni l'autre? ».

Que penser des considérations sur le statut du fœtus – qu'est-ce que la théorie de la vertu peut en dire? Il se pourrait que ce problème ne relève pas du domaine d'une quelconque théorie morale. Après tout, c'est une question métaphysique – et des plus difficiles. La théorie de la vertu doit-elle attendre que la métaphysique apporte une solution?

À première vue, il semble que oui. En effet, on sait que la vertu implique la connaissance et que cette connaissance consiste notamment à avoir une attitude *correcte* [right] envers les choses. Dans ce contexte, « correct » ne signifie pas simplement « moralement correct » ou « approprié » ou « sympa » [nice]; cela signifie « exacte, vraie ». Or, on ne peut pas avoir une attitude juste ou correcte si l'on se fonde sur des croyances fausses. Dès lors, si le statut du fœtus importe pour décider de la légitimité de l'avortement, une personne pleinement sage ou vertueuse devrait connaître la vérité sur ce statut.

Mais la sagesse nécessaire à une personne pleinement vertueuse n'est pas supposée être impénétrable. Elle ne doit pas recourir à la sophistication philosophique ou dépendre des découvertes des philosophes universitaires¹¹. Il

¹¹ Il s'agit d'une hypothèse de la théorie de la vertu que je ne vais pas essayer de la défendre ici. Un examen approprié demanderait un article à part entière dans la mesure où, bien que la majorité des philosophes moraux rechigneront à soutenir que la sophistication intellectuelle est une condition nécessaire de la sagesse ou de la vertu, ils n'en ont

s'ensuit une conclusion plutôt surprenante : pour la théorie de la vertu, le statut du fœtus – cette question qui a fait couler tant d'encre – n'est tout simplement pas pertinente pour déterminer le caractère correct ou non de l'avortement (dans le cadre d'une moralité séculière).

Ou plutôt, puisque cette conclusion est sans doute trop radicale, ce statut n'est pertinent que dans la mesure où les faits biologiques courants le sont. Par « faits biologiques courants » [familiar biological facts], j'entends ces faits connus par la plupart des sociétés humaines : la grossesse advient habituellement après une relation sexuelle (même s'il y a des exceptions), elle dure environ neuf mois durant lesquels le fœtus grossit et se développe, elle se termine en général par la naissance d'un bébé et c'est ainsi que nous sommes tous apparus.

On pourrait croire que cette distinction entre les faits biologiques courants et le statut du fœtus ne fait aucune différence. Pourtant ce serait une erreur. Accorder de l'importance au statut du fœtus – au sens qui n'est pas pertinent pour la théorie de la vertu – revient à admettre que nous devrions dépasser les faits biologiques courants pour en tirer des conclusions sur les droits du fœtus, son caractère de personne et d'autres choses de ce genre. Ce serait aussi croire les faits biologiques courants importent peu et que seul compte le statut du fœtus et la question de savoir si on peut le tuer.

Ces convictions, me semble-t-il, proviennent du désir de résoudre le problème en le faisant tomber sous une règle du genre « tu ne dois pas tuer ce qui a droit à la vie mais tu peux tuer tout le reste ». Mais elles conduisent à ce qui frappera sûrement le non philosophe comme l'aspect le plus bizarre de la littérature actuelle sur l'avortement : loin de traiter l'avortement comme un problème moral unique, distinct des

pas moins tendance, au moins depuis Platon, à écrire comme si c'était le cas. Et il sera difficile de s'en sortir avec l'idée que la connaissance morale est une sorte d'élitisme ou qu'elle peut être acquise par quiconque le veut vraiment.

autres, presque tout ce qui a été écrit sur le statut du fœtus et l'avortement semble compatible avec l'idée que la reproduction humaine (pour ne rien dire de la vie familiale) pourrait être totalement différente de ce qu'elle est. Imaginez que vous soyez un anthropologue extraterrestre qui ne sait pas que l'espèce humaine est à peu près constituée de 50% d'hommes et de 50% de femmes, vous ignorez que notre seule forme de reproduction (naturelle) implique des relations hétérosexuelles, une naissance vivipare, vous ignorez que les femmes (et elles seulement) sont enceintes durant neuf mois, qu'elles sont capables d'élever des enfants depuis le plus jeune âge, que cette tâche est difficile, dangereuse et chargée émotionnellement – pourriez-vous le découvrir en lisant les centaines d'articles sur le statut du fœtus? J'ai bien peur que non. Ce que cela révèle, à mon avis, c'est que la littérature actuelle sur l'avortement s'est tout simplement coupée de la réalité.

Mais si l'on utilise la théorie de la vertu, notre première question n'est pas : « qu'est-ce que les faits biologiques courants indiquent et que peut-on en déduire sur le statut du fœtus? ». On se demandera plutôt : « comment ces faits interviennent dans le raisonnement pratique, comment ils interviennent dans les réactions des personnes vertueuses (ou non), dans leurs actions, leurs passions, leurs pensées ? Qu'est-ce qui indique la bonne ou la mauvaise attitude à leur égard? » Dès lors, non seulement tous les faits sur la reproduction humaine dont je viens de parler deviennent essentiels, mais aussi toutes les émotions qu'ils provoquent en nous. J'entend par là des choses comme le fait que les parents humains, tant hommes que femmes, ont tendance à se préoccuper passionnément de leurs enfants ou que les relations familiales sont parmi les plus fortes et les plus profondes de nos vies – et les plus durables.

Ces faits montrent bien que la grossesse n'est pas une condition physique comme les autres. Quiconque croirait sincèrement que l'avortement est comparable à une coupe de cheveux ou à une opération de l'appendicite

serait dans l'erreur¹². Il faut voir que la fin prématurée d'une grossesse revient, en un sens, à couper court à une nouvelle vie humaine et que, comme pour la procréation, cela est lié à toutes nos idées sur la vie et la mort, la filiation et les relations familiales. Il faut le prendre au sérieux. Ne pas en tenir compte, penser que l'avortement n'est rien d'autre que tuer une chose sans importance ou l'exercice d'un droit, le voir comme un simple moyen de parvenir à ce qu'on désire, c'est assurément être insensible ou immature. Ce n'est certainement pas ce que ferait une personne sage et vertueuse. C'est une mauvaise attitude non seulement envers les fœtus, mais aussi envers la vie, la mort, la filiation ou les relations familiales.

Lorsque je dis que les faits sont clairs, je sais que je suis biaisée. Pourtant, même ceux qui pensent qu'un avortement choisi revient à une sorte d'opération de l'appendicite ou à une coupe de cheveux, soutiennent rarement la même idée à propos des avortements spontanés, c'est-à-dire des fausses couches. Je ne suis donc pas si biaisée lorsque je soutiens que réagir au chagrin d'une fausse couche en disant ou en

¹² Mary Anne Warren dans "On the Moral and Legal Status of Abortion," *Monist* 57 (1973), sec. 1, dit des opposants aux lois restreignant l'avortement que "leur conviction (pour la plupart d'entre eux) est que l'avortement n'est pas un acte moralement sérieux et extrêmement malheureux, même s'il est parfois justifié et comparable au fait de tuer par auto-défense ou de laisser mourir un violoniste; ils y voient plutôt un acte moralement neutre comme une coupe de cheveux." J'aimerais penser que personne ne croit sincèrement cela. Mais dans un débat, en particulier lorsqu'elles argumentent contre les lois restrictives ou suggèrent que le remord n'est pas approprié après un avortement, j'ai entendu certaines personnes dire qu'elles le croient (et citent souvent l'article de Warren, quoique de façon inexacte malgré son ancienneté). Ceux qui admettent que c'est moralement sérieux et pas du tout neutre, doivent donc trouver des arguments contre les lois restrictives ou sur la question du remord qui se fondent sur des prémisses très différentes de celui-ci : « le fœtus est seulement une partie du corps de la femme (et elle a le droit de déterminer ce qu'il advient de son corps et ne devrait pas se sentir coupable pour cela) ».

pensant « quelle histoire pour rien ! » serait insensible et immature, alors qu'essayer de plaisanter à propos d'une cicatrice d'appendicite ou d'une coupe de cheveux bâclée ne le serait pas. Montrer l'importance de ce point avec une théorie centrées sur l'action demeure difficile : car ce qui ne va pas ici, ce ne sont pas des croyances sur ce qui est bien ou mal, c'est une *attitude* à propos de cette chose sérieuse qu'est la perte d'une vie. D'ailleurs, un théoricien centré sur l'action pourrait dire, « eh bien, il n'y a rien de mal à *penser* 'quelle histoire pour rien!' du moment que vous ne le dites pas et ne blessez pas la personne qui souffre. Et, de toute façon, on ne peut nous tenir pour responsable de nos pensées, seuls comptent nos actes intentionnels. » Mais les traits de caractère sur lesquels insiste la théorie de la vertu ne sont pas seulement de simples dispositions aux actions intentionnelles, c'est une disposition sans faille à certaines actions et passions, pensées et réactions.

Dire que couper court à une vie humaine, quel que soit son stade, est toujours une chose sérieuse, ce n'est pas nier que le développement graduel du fœtus soit important. En dépit du vieil argument que des limites claires ne peuvent être posées, nos émotions et nos attitudes à l'égard du fœtus changent bien à mesure qu'il se développe; elles changent encore lorsqu'il naît, et de nouveau lorsque le bébé grandit. Un avortement pour de raisons douteuses dans les derniers stades est beaucoup plus choquant qu'un avortement pour les mêmes raisons aux premiers stades, tout comme un gros chagrin pour une fausse couche dans les derniers stades est plus approprié qu'aux premiers stades (lorsque le chagrin concerne seulement la perte de *cet* enfant et non, comme cela peut arriver, la perte du seul espoir d'avoir un enfant ou d'avoir un enfant de son mari). Imaginez (ou rappelez-vous) une femme ayant déjà des enfants; elle n'a pas l'intention d'en avoir d'autre, mais elle se retrouve enceinte. Bien qu'imprévue, cette grossesse est finalement bien acceptée – c'est alors qu'elle perd l'embryon. Je crois qu'y voir une tragédie serait une piètre utilisation de ce concept. Mais on pourrait sans doute y voir une triste perte. Et le chagrin pourrait s'exprimer

comme suit: « je vais toujours me demander ce qu'il ou elle serait devenu » ou « lorsque je regarderai les autres, je penserai 'comme leur vie aurait pu être différente s'il avait pu être avec eux' ». En revanche, il semblerait insensible ou immature de dire ou de penser : « eh bien, elle *possède* déjà quatre enfants, où est le problème? » ; mais il ne serait pas complètement inopportun, si c'est une amie proche d'essayer de la consoler en disant « je sais que c'est triste, mais ce n'est pas une tragédie; réjouis-toi de ceux que tu as déjà ». Parler de *tragédie* devient de plus en plus approprié au fur et à mesure que le fœtus grandit pour la simple raison que vivre plus longtemps, en étant conscient de sa présence, cela fait une vraie différence. Faire fi d'un avortement précoce est compréhensible : il est simplement très difficile d'être pleinement conscient de l'existence d'un fœtus aux premiers stades et donc difficile de se rendre compte qu'un avortement précoce détruit la vie. Ceci est d'autant plus vrai pour des jeunes inexpérimentés car cette prise de conscience vient habituellement avec l'expérience.

Je ne veux pas dire « avec l'expérience d'un avortement » (bien que cela puisse compter) mais, plus généralement, « avec l'expérience de la vie ». Beaucoup de femmes qui ont donné naissance à des enfants distinguent leur première grossesse réussie de leur seconde en disant qu'avec la seconde, elles étaient conscientes qu'une nouvelle vie se développait en elle depuis le tout début. Et lorsqu'on atteint l'âge auquel la prochaine génération se rapproche de vous, la contrefactuelle « si elle ou moi avions avorté, Alice ou Bob ne seraient pas nés » acquiert une signification qui donne un nouvel éclairage à l'hypothèse « Si Alice ou moi avorton, alors une Caroline ou un Bill ne naîtra pas ».

Ce n'est pas parce qu'une grossesse n'est pas une simple condition physique parmi d'autres que la regarder comme telle relève toujours du vice. Des femmes en très mauvaise santé, épuisées par leurs enfants ou astreintes à un travail éreintant, pourront bien voir dans

l'avortement une manière d'éviter la condition physique de la grossesse : elles ne seront pas pour autant capricieuses [self-indulgent], insensibles, irresponsables ou immature. Il est sans doute héroïque d'être enceinte lorsqu'on est épuisé ou lorsque son travail consiste à ramper dans des tunnels en trainant de la houille, comme beaucoup de femmes devaient le faire au 19^e siècle, mais ne pas être héroïque n'implique pas qu'on soit vicieux. Il est parfois compréhensible de considérer la grossesse comme huit mois de misères suivis d'heures, sinon de jours, de douleurs atroces et d'épuisement et d'envisager l'avortement comme la seule manière d'y échapper. Ce n'est pas un manque de sérieux à l'égard de la vie humaine ni une attitude superficielle envers la maternité. C'est plutôt que quelque chose ne va vraiment pas dans les conditions de vie, quelque chose qui empêche de voir le fait de porter et d'élever des enfants comme une bonne chose.

À partir de ce dernier point, je voudrais montrer comment la théorie de la vertu intègre une certaine sorte de particularisme [*indexicality* = ici, une attention à ce que chaque situation a d'unique]. Les philosophes qui s'opposent à tout ce qui ressemble au caractère sacré de la vie (ce que la position précédente assume clairement) font fréquemment référence à des communautés qui pratiquent l'avortement et l'infanticide. Mais nous ne devrions pas nécessairement refuser que d'autres communautés puissent être moralement inférieures à la nôtre; il se peut que certaines le soient ou l'aient été – et ceci, précisément dans la mesure où leurs membres sont typiquement insensibles, immatures ou injustes. Mais dans les communautés où la survie est plus importante que dans la nôtre, la bonne attitude face à la vie, la mort, la filiation [parenthood] et les relations familiales peut avoir d'autres visages. S'il est essentiel à la survie de la communauté, par exemple, que ses membres se débrouillent seuls dès leur plus jeune âge ou qu'ils travaillent toute la journée, l'avortement sélectif ou l'infanticide peuvent bien se pratiquer comme une véritable forme d'euthanasie ou dans l'intérêt commun : ils ne me paraissent alors ni insensibles, ni immatures.

Mais cela n'explique pas tout; comme dans le cas précédent, cela signifie d'abord que quelque chose ne va pas dans les conditions de vie, quelque chose qui rend impossible de vivre une vie vraiment bonne¹³.

Parler d'une bonne attitude face à la vie et la mort rappelle les débats classiques sur la question du meurtre. Pourtant, comme le suggère les discussions sur le droit des femmes, il faut voir que l'avortement se distingue des autres formes de meurtres parce que c'est la fin d'une grossesse – c'est-à-dire d'un état du corps féminin qui, s'il n'est pas avorté, engendrera un enfant. C'est un fait biologique et psychologique, lié à la filiation et aux relations familiales, qu'il ne faut considérer à l'aune du droit des femmes. Mais le droit des femmes n'en demeure pas moins un aspect important du problème de l'avortement.

À ce propos, on entend parfois dire : « après tout, c'est de sa vie que vous parlez; elle a un droit sur sa propre vie, sur son propre bonheur. » Et la discussion s'arrête là. Mais dans le contexte de la théorie de la vertu, étant donné que nous sommes particulièrement concernés par ce qui constitue une bonne vie, le vrai bonheur ou l'*eudaimonia*, c'est plutôt là que la discussion commence. On se demandera : « cette vie est-elle une bonne vie? Vit-elle bien? ».

Or, dans le contexte de l'avortement, si l'on s'apprête à parler de vie bonne, nous devons penser à la valeur de l'amour, à la vie familiale et au développement de nos émotions durant toute notre vie. Car, effectivement, la filiation, la maternité et l'éducation [childbearing] sont intrinsèquement importants : ce sont des ingrédients pour une vie humaine réussie¹⁴. Dès

¹³ Pour un autre exemple dans lequel des « conditions rudes » peuvent faire une différence sur ce qu'implique la bonne attitude à l'égard de la vie, de la mort et de relations familiales, voir la conclusion de l'article de Foot : « Euthanasia ».

¹⁴ Je considère ici qu'il s'agit là d'une prémisse, mais j'ai développé ce point dans mon livre

lors, une femme qui décide de ne pas être mère (pas du tout, pas encore ou pas maintenant) en choisissant d'avorter manifeste peut-être une mécompréhension de ce que devrait être sa vie : elle pêche par puérité, matérialisme grossier, courte vue ou superficialité.

J'ai dit « peut-être ». Rien n'est certain. Considérez, par exemple, une femme qui a déjà plusieurs enfants et craint qu'un de plus n'affecte sérieusement sa capacité d'être une bonne mère pour ceux qu'elle a déjà : elle reconnaît bien la valeur intrinsèque d'être parent en décidant d'avorter. Ce serait aussi le cas d'une femme qui, ayant été une bonne mère, et l'âge venant, chercherait plutôt à être une bonne grand-mère. Ou d'une autre qui, découvrant que sa grossesse pourrait la tuer, déciderait d'avorter et d'adopter. Ou même de celle qui choisirait de privilégier dans sa vie des activités admirables bien qu'elles entrent en conflit avec la maternité.

Les personnes qui ont choisi de ne pas avoir d'enfant sont parfois qualifiées d'irresponsables ou d'égoïstes; on dit qu'elles refusent de grandir, qu'elles ne connaissent pas la vie. Mais on peut très bien soutenir qu'avoir des enfants possède une valeur importante [worthwhile] sans tenir de tels propos. Car, après tout, nous avons cette chance qu'il existe plus d'entreprises admirables que ce de choses que l'on peut entreprendre dans une vie humaine. La paternité et la maternité, en particulier, quand bien même elles ont une valeur intrinsèque, prennent une large part d'une vie adulte et laissent peu de place pour d'autres occupations admirables. Mais certaines femmes – et les hommes qui les encouragent –, en choisissant d'avorter un premier enfant, ne fuient pas la condition de parent pour s'engager dans quelque

Beginning Lives (Oxford: Basil Blackwell, 1987). À ce propos, je discute aussi de l'adoption au sens où il pourrait s'agir du meilleur "second choix" et de la question difficile de savoir si la valeur de la paternité et de de la maternité peut être recherchée ou même achetée par substitution.

chose d'admirable : ils cherchent plutôt à « avoir du bon temps » ou à poursuivre leur fausse vision d'un idéal de liberté et de réalisation de soi. Quant à ceux qui soutiennent « je ne suis pas encore prêt pour être parent », ils font cette erreur caractéristique de penser que l'on peut manipuler les conditions de sa vie pour la faire correspondre à ses rêves. On peut bien rêver d'avoir deux enfants, une fille et un garçon, un mariage parfait, la sécurité financière, et un travail intéressant. Mais trop se soucier de ses rêves, demander à la vie qu'elle s'y plie, c'est être imprudent et boulimique [greedy], et surtout, c'est courir le risque de passer à côté du bonheur. Car, non seulement le destin peut en décider autrement mais trop attacher à ses rêves peut aussi les tuer. Un souci exagéré de perfection peut démolir un bon mariage et les enfants les plus prometteurs.

Encore une fois, il ne s'agit pas de nier que des filles, surtout dans notre société, peuvent dire avec raison « je ne suis pas prête pour la maternité ». Loin de manifester de l'irresponsabilité ou de l'immatunité, c'est un témoignage de modestie, d'humilité ou d'une sorte de crainte qui n'est pas forcément de la lâcheté. Toutefois, même lorsqu'avorter est la bonne décision – elle n'est reliée à aucun vice et une personne parfaitement vertueuse pourrait donc la recommander – il ne s'ensuit pas qu'avorter ne soit pas mal et que la culpabilité ne soit pas appropriée. En effet, puisqu'on a coupé court à une vie humaine, un mal a probablement été commis¹⁵. Et si c'est un défaut de caractère qui a provoqué les circonstances conduisant à ce mal, on peut bien se sentir coupable.

¹⁵ Je dis « un mal a probablement été commis » parce que la vie (humaine) est (en général) bonne, si bien que la mort (d'un humain) est en général un mal. Il y a exception lorsque (a) la mort est un bien ou un avantage parce que le bébé aurait été mieux mort que vivant ou lorsque (b) la mort, quoiqu'elle ne soit pas un bien, n'est pas non plus un mal parce que la vie qui aurait été vécu (par exemple dans un coma permanent) n'aurait pas été un bien. (voir Foot, « Euthanasia. »)

Qu'est-ce que « provoquer des circonstances » dans le cas d'un avortement? Cela signifie que, viol mis à part, on a eu une activité sexuelle et que l'on choisit (ou non) un partenaire et un moyen de contraception. La femme vertueuse (ce qui ne signifie évidemment pas la femme chaste mais la femme ayant des vertus) possède des traits de caractère comme la force, l'indépendance, la résolution, la confiance en soi, la responsabilité, le sérieux et la détermination. Or, personne ne niera que beaucoup de femmes tombent enceintes, sans pouvoir l'assumer, justement parce qu'elles ont manqué de l'un de ces traits de caractère. Si bien que, même dans les cas où la décision d'avorter est la bonne, cela peut refléter un échec moral – non pas parce que la décision est faible, lâche, irrésolue, irresponsable ou immature, mais parce que l'on ne s'est pas prémunis d'un échec dans les circonstances initiales. On doit donc refuser l'idée largement répandue que la culpabilité ou le remord ne sont jamais appropriés. Même si la décision d'avorter était la seule à prendre, ils peuvent l'être et on peut vouloir les provoquer.

Réfléchir selon le droit des femmes, c'est aussi corriger une implication de l'approche centrée sur le meurtre: car si l'avortement est mal [wrong], c'est un mal qui n'est commis que par des femmes, ou, du moins (étant donné la prépondérance des docteurs masculins), que seules les femmes initient. Pour ma part, je ne crois pas que l'on puisse échapper au fait que la nature en demande plus aux femmes qu'aux hommes¹⁶. Mais la théorie de la vertu peut certainement jouer un rôle pour corriger ces injustices mises en perspective par le droit des femmes. En effet, à peu de choses près, tout ce qui a été dit jusqu'ici s'applique également aux garçons et aux hommes. Bien que la décision d'avorter soit, en un sens naturel, une décision propre aux femmes, les garçons et les hommes, pour le meilleur ou pour le pire, en sont souvent parties prenantes. Et s'ils ne sont pas parties prenantes de la décision, ils ont au moins

¹⁶ Je discute cette question plus largement dans *Beginning Lives*.

contribué au problème. Or, les garçons et les hommes sont tout aussi capables que les filles de manifester de l'égoïsme, de l'insensibilité ou des idées superficielles sur la vie et la paternité lorsqu'il s'agit d'avortement. Ils peuvent être égoïstes ou courageux devant la possibilité d'avoir un enfant handicapé. Ils doivent réfléchir sur leur activité sexuelle et sur leurs décisions (ou sur leurs indécisions) que ce soit à propos de leur partenaire ou de la contraception. Ils doivent murir et prendre leurs responsabilités en tant que parents potentiels. Si, comme je le soutiens, la maternité possède une valeur intrinsèque, et qu'être mère est un but important dans une vie de femme, être père (plutôt que simple géniteur) est tout aussi important. Seule l'imaturité des hommes leur fait se voiler la face en prétendant qu'ils ont plein de choses plus importantes à faire.

Conclusion

Bien d'autres choses pourraient être dites, mais je voudrais conclure cette discussion du problème de l'avortement en insistant sur les traits qui me semblent révélateurs. Cela nous ramène à plusieurs des critiques de la théorie de la vertu examinés plus haut.

La discussion ne consiste pas seulement à essayer de répondre à la question « un agent parfaitement vertueux a-t-il déjà avorté, et si oui, quand? ». La théorie de la vertu ne se réduit pas à demander si Socrate aurait avorté s'il avait été une adolescente de quinze ans tombée enceinte après un viol. Et elle n'est pas forcément muette sur une situation qu'aucun agent vertueux n'aurait jamais provoquée. La plupart des débats concernent des notions de vices et de vertus dont les applications débouchent souvent sur des conclusions pratiques (cf. les 3^e et 4^e critiques ci-dessus). Certes, il est difficile d'appliquer correctement ces notions et on pourra toujours contester ma manière de faire. Ainsi, j'ai soutenu que certains avortements pouvaient être insensibles ou immatures; que d'autres témoignaient de

modestie et d'humilité; que d'autres encore reflétaient une attitude boulimique et idiote sur ce qu'on attend de la vie. Chacun de ces exemples peut être critiqué. Mais ce qui compte, c'est de savoir si ces notions difficiles ont leur place ou bien si la discussion devrait être conduite avec des mots que n'importe quel adolescent futé puisse utiliser? (cf. la première moitié de la « critique majeure » ci-dessus).

En parlant en terme de vertu et de vice, la discussion contient inévitablement des thèses [claim] sur ce qui est admirable, sérieux et important, sur le bien et le mal dans nos vies. Ainsi, j'ai soutenu que la maternité et la paternité sont intrinsèquement admirables et qu'avoir du bon temps était un idéal dénué de valeur (dans la vie, pas dans une occasion particulière); que perdre un fœtus est toujours une affaire sérieuse (mais pas une tragédie en tant que telle au cours du premier trimestre) tandis qu'une cicatrice d'appendicite est sans importance; que la mort (humaine) est un mal. Encore une fois, il s'agit de questions difficiles et chacune de mes thèses pourraient être critiquées. Mais, comme tout à l'heure, ce qui compte, c'est de savoir si ces thèses ont leur place ou bien si l'on peut déboucher sur des conclusions pratiques sans invoquer des prémisses de ce genre ? (cf. la 5^e critique et la seconde moitié de la « critique majeure »).

Ainsi, la discussion contient inévitablement des thèses sur ce qu'est la vie (par exemple, ma thèse que l'amour et l'amitié ne peuvent persister si chacun insiste constamment sur ses droits; ou ma thèse que demander la perfection dans la vie c'est courir le risque de passer complètement à côté du bonheur. Voilà où est l'enjeu : ces thèses discutables ont-elles leur place ici ou bien notre connaissance (ou notre méconnaissance) de la vie est-elle sans intérêt pour comprendre les vrais problèmes moraux ? (cf. les deux moitiés de la « critique majeure »).

Évidemment, ma position personnelle consiste à dire que tous ces concepts devraient être présents lorsqu'on discute de vrais

problèmes moraux. Et c'est manifestement la théorie de la vertu qui s'y applique le mieux. Certes, je ne prétends pas l'avoir montré. Je sais bien que les partisans des théories rivales pourront dire que, maintenant qu'ils comprennent comment la théorie de la vertu utilise sa gamme de concepts, ils seront plus convaincus que jamais que de tels concepts ne devraient pas figurer dans une théorie normative parce qu'ils sont sectaires, vagues, trop particuliers ou anthropocentriques – et ils en appelleront à ce que j'ai nommé la « critique majeure ». Ou peut-être trouveront-ils que plusieurs détails de la discussion sont justes, et admettront-ils que certains, voir tous ces concepts devraient avoir leur place. Mais ils diront que la théorie de la vertu ne rend pas correctement compte de la manière dont ces concepts s'articulent (et de ces concepts eux-mêmes) et qu'une autre théorie fournirait un meilleur cadre. Tout cela pourrait bien m'intéresser. D'ailleurs, j'admets bien volontiers qu'il y a au moins deux problèmes pour la théorie de la vertu : d'une part elle doit répliquer au scepticisme moral, au « pluralisme » et au relativisme culturel et, d'autre part, elle doit trouver quelque chose à dire sur les conflits entre vertus. Les partisans des théories rivales pourront dire que leur théorie favorite fournit de meilleures solutions à ces problèmes. Et ils pourront critiquer la théorie de la vertu pour être la seule à s'y empêtrer. Quiconque soutient le scepticisme moral, le « pluralisme » ou le relativisme culturel pourra le faire (pour autant que sa théorie favorite ne rencontre pas un problème similaire). Quant à l'utilitariste, il pourra dire que la bienveillance est la seule vertu : c'est pourquoi la théorie de la vertu ferait erreur lorsqu'elle discute, par exemple, des conflits entre la bienveillance et l'honnêteté.

Défendre la théorie de la vertu contre toutes les critiques possibles ou simplement probables serait la tâche de toute une vie. Comme je le disais au début, j'ai cherché dans cet article à défendre la théorie contre certaines critiques qui provenaient d'une compréhension inadéquate et à améliorer cette compréhension. Si j'ai réussi, il faut s'attendre à ce que paraissent des

critiques plus intelligentes de cette théorie que celles publiées jusque ici.