Une thèse centrale commence à se dégager: dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires. Il n'est pas par essence mais devient un conteur d'histoires qui prétendent à la vérité. Mais la question principale ne porte pas sur la paternité des récits; je ne peux répondre à la question «Que dois-je faire?» que si je peux répondre à la question précédente, «De quelle histoire ou histoires fais-je partie?» Nous entrons dans la société humaine avec un ou plusieurs rôles imposés, ceux pour lesquels on nous a formés, et nous devons apprendre en quoi ils consistent afin de comprendre comment autrui réagit face à nous et comment nos réactions face à autrui peuvent être interprétées. C'est en écoutant des histoires de marâtres méchantes, d'enfants perdus, de rois bons mais mal conseillés, de louves qui allaitent des jumeaux, de fils cadets privés d'héritage qui doivent faire leur chemin dans le monde et de fils aînés qui gaspillent leur patrimoine en débauche et partent en exil vivre avec les pourceaux, que les enfants apprennent (bien ou mal) ce que sont les enfants et les parents, ce que peut être la distribution des rôles dans la pièce où ils sont nés et comment va le monde. Privez un enfant d'histoires, vous en ferez un bafouilleur anxieux et mal préparé, dans ses actes comme dans ses paroles. Il est donc impossible de nous faire comprendre une société quelle qu'elle soit, même la nôtre, autrement que par l'ensemble d'histoires qui constituent ses ressources dramatiques initiales. La mythologie, au sens originel, est au cœur des choses.

Mais ce qui est capital pour les êtres humains en tant que personnages de récits vécus, c'est que, avec les seules ressources de la continuité psychologique, nous devons être capable de répondre à l'imposition de l'identité stricte. Aux yeux d'autrui, même si l'ai changé du tout au tout, je suis pour toujours ce que j'ai été à un moment donné, et je dois en répondre à tout moment. Il est impossible de fonder mon identité (ou mon manque d'identité) sur la continuité ou la discontinuité psychologique du soi. Le soi habite un personnage dont l'unité est donnée comme l'unité d'un personnage. Une fois encore, c'est un point de désaccord essentiel entre les philosophes analytiques et empiristes, d'une part, et les existentialistes, d'autre part.

Les empiristes comme Locke ou Hume ont essayé d'expliquer l'identité personnelle uniquement en fonction d'événements ou d'états psychologiques. Les philosophes analytiques, qui sont à bien des égards leurs héritiers autant que leurs critiques, se sont débattus avec la connexion reliant ces états et événements et l'identité stricte comprise selon la loi de Leibniz. Ni les uns ni les autres n'ont vu qu'ils avaient oublié un arrière-plan sans lequel les problèmes restent insolubles. Il s'agit du concept d'histoire et de cette unité du personnage qu'exige une histoire. Une histoire n'est pas une séquence d'actes, mais le concept d'acte est celui de moment détaché d'une histoire possible ou réelle; de même, les petsonnages d'une histoire ne sont pas une collection de personnes, mais le concept de personne est celui d'un personnage détaché d'une histoire.

Le concept narratif de soi exige deux choses. Tout d'abord, je suis ce que les autres considèrent que je suis en vivant une histoire qui va de ma naissance à ma mort; je suis le *sujet* d'une histoire qui est la mienne et celle de nul autre, qui a son propre sens particulier. Quand quelqu'un se plaint, comme les suicidaires, que sa vie n'a pas de sens, il se plaint peut-être de ce que le récit de sa vie lui est devenu inintelligible, sans but, sans mouvement vers un apogée ou un *telos*. Cette personne a l'impression d'avoir perdu l'intérêt de faire une chose plutôt qu'une autre à des moments essentiels de sa vie.

Être le sujet d'un récit qui va de ma naissance à ma mort, c'est être responsable des actes et expériences qui composent une vie racontable. On peut me

demander compte de ce que j'ai fait, de ce qui m'est arrivé, de ce dont j'ai été témoin à un moment donné. Je peux évidemment avoir oublié, souffrir de lésions cervicales ou simplement ne pas avoir été assez attentif à ce moment pour donner le compte rendu souhaité. Dire qu'une personne connue sous une description («le prisonnier du Château d'If») n'est autre qu'une personne décrite différemment («le comte de Monte-Cristo»), c'est dire qu'on peut lui demander d'expliquer intelligiblement comment il peut avoir été, en différents moments et lieux, une seule et même personne et pourtant décrite de deux façons si différentes. L'identité personnelle n'est donc que l'identité présupposée par l'unité de personage exigée par l'unité d'un récit. Sans cette unité, il n'y aurait pas de sujet dont on pourrait conter l'histoire.

Le second aspect du soi narratif est lié au premier: je ne suis pas seulement responsable, je peux aussi demander compte aux autres. Je fais partie de leur histoire comme ils font partie de la mienne. Le récit d'une vie s'insère dans un ensemble de récits entrelacés. Demander et rendre compte est une activité importante dans la constitution des récits. Demander ce que vous avez fait et pourquoi, dire ce que j'ai fait et pourquoi, évaluer les différences entre ma version de mes actes et la vôtre, et vice versa, telles sont les composantes essentielles de tous les récits, les plus simples exceptés. Sans la responsabilité du soi, ces suites d'événements ne pourraient avoir lieu, et les récits manqueraient de la continuité requise pour les rendre intelligibles, ainsi que les actes qui les constituent.

Je ne prétends pas que les concepts de récit, d'intelligibilité ou de responsabilité soient plus fondamentaux que celui d'identité personnelle. Ils présupposent que soit applicable le concept d'identité personnelle, de même que celui-ci présuppose qu'ils soient applicables, de même que chacun des trois premiers présupposent que les deux autres soient applicables. C'est un rapport de présupposition mutuelle. Qui voudrait donc élucider la notion d'identité personnelle indépendamment de celles de récit, d'intelligibilité et de responsabilité serait condamné à l'échec, comme ce fut le cas de tous ceux qui ont essavé.

Revenons maintenant à la question d'où est partie cette enquête sur la nature de l'action et de l'identité humaines: en quoi consiste l'unité d'une vie individuelle? C'est l'unité d'un récit incarné dans une vie unique. Demander «Quel est le bien pour moi?», c'est demander comment je peux vivre au mieux cette unité et la compléter. Demander «Quel est le bien pour l'homme?», c'est demander ce qu'ont en commun toutes les réponses à la question précédente. C'est de poser systématiquement ces deux questions et de vouloir y répondre en actes et en paroles qui donne à la vie morale son unité. L'unité d'une vie humaine est l'unité d'une quête narrative. Il arrive que les quêtes échouent, se dispersent ou soient

A. MAC INTYRE
-APRÈS LA VERTU!
Chop. 15 P. 211 à 215

abandonnées; les vies humaines peuvent aussi échouer. Mais les seuls critères du succès de toute une vie sont les critères de succès d'une quête narrée. Quel est le but de cette quête?

Revenons à la conception médiévale de la quête. Sans conception au moins en partie déterminée du telos, une quête ne peut commencer. Une conception du bien pour l'homme est nécessaire. D'où provient-elle? De ces questions qui nous ont amenés à vouloir transcender la conception limitée des vertus qui n'est disponible que dans les pratiques. C'est en voulant concevoir le bien qui nous permettra d'ordonner les autres biens, le bien qui nous permettra d'étendre notre compréhension du but et du contenu des vertus, le bien qui nous permettra de comprendre la place de l'intégrité et de la constance dans la vie, que nous définissons initialement le type de vie qui est une quête du bien. Par ailleurs, il est clair que le Moyen Age ne conçoit pas la quête comme la recherche d'une chose déjà correctement décrite, comme les mineurs cherchent le charbon et les géologues le pétrole. C'est au cours de la quête et seulement en rencontrant et vainquant les divers risques, dangers et tentations que comporte toute quête avec ses épisodes et ses incidents, que le but de la quête doit finalement être compris. Une quête nous apprend toujours ce que nous cherchons et ce que nous sommes.

Il faut donc considérer les vertus comme ces dispositions qui non seulement soutiennent les pratiques et nous permettent d'accéder aux biens internes à ces pratiques, mais aussi nous soutiennent dans la quête du bien, en nous permettant de triompher des dangers, et accroissent la connaissance que nous avons du bien et de nous-mêmes. Le catalogue des vertus doit donc inclure les vertus nécessaires à soutenir le type de foyer et de communauté politique où hommes et femmes cherchent ensemble le bien, et les vertus nécessaires à l'enquête philosophique sur la nature du bien. Nous voici arrivés à une conclusion provisoire: la bonne vie pour l'homme est une vie passée à la recherche du bien pour l'homme, et les vertus nécessaires à cette recherche sont celles qui nous permettent de comprendre tout ce que la bonne vie pour l'homme peut être. Nous avons complété le second stade de notre exposé des vertus, en les situant en relation avec la bonne vie pour l'homme et plus seulement avec les pratiques. Mais un troisième stade est nécessaire.

Je ne peux rechercher le bien ou exercer les vertus seulement en tant qu'individu. La façon de vivre la bonne vie varie concrètement avec les circonstances même s'il n'y a qu'une conception de la bonne vie et un ensemble de vertus incarnés dans une vie humaine. Il y a des différences entre ce qu'est la bonne vie pour un général athénien au V^e siècle, pour une religieuse au Moyen Age et pour un fermier du XVIII^e siècle. Ce n'est pas simplement que les individus vivent dans

MAC INTYRE (SUITE)

des circonstances sociales diverses, c'est aussi que nous sommes tous porteurs d'une identité sociale particulière. Je suis l'enfant de quelqu'un, l'oncle ou le cousin de quelqu'un; je suis citoyen de telle ou telle ville, membre de tel ou tel corps de métier; j'appartiens à tel clan, telle tribu, telle nation. Ce qui est le bien pour moi doit donc être le bien pour celui qui joue ces rôles. Du passé de ma famille, de ma ville, de ma tribu, de ma nation, j'hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes. Tout cela constitue le donné de ma vie, mon point de départ moral. C'est en partie ce qui donne à ma vie sa particularité morale.

Cela peut paraître étrange et surprenant du point de vue individualiste moderne, selon lequel je suis ce que je choisis d'être. Je peux toujours, si je le désire, remettre en question les caractéristiques sociales purement contingentes de mon existence. Je peux être biologiquement le fils de mon père, mais je ne peux être tenu responsable de ce qu'il a fait à moins de choisir, explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Je peux être légalement citoyen d'un certain pays, mais je ne peux être tenu responsable de ce que fait mon pays à moins de choisir, explicitement ou non, d'accepter cette responsabilité. Cet individualisme est celui de ces Américains d'aujourd'hui qui nient toute responsabilité pour les effets de l'esclavage sur les noirs, en disant: «Je n'ai jamais eu d'esclaves.» Plus subtilement, c'est aussi le point de vue de ceux qui acceptent une responsabilité calculée au plus juste, mesurée selon les bienfaits que, en tant qu'individus, ils ont reçus indirectement de l'esclavage. Dans les deux cas, «être Américain» n'est pas considéré comme faisant partie de l'identité morale de l'individu. Cette attitude n'est évidemment pas l'apanage des Américains d'aujourd'hui: c'est aussi celle de l'Anglais qui dit « Je n'ai jamais rien fait à l'Irlande, pourquoi revenir sur ces vieilles histoires comme si cela avait un rapport avec moi» ou du jeune Allemand qui, parce qu'il est né après 1945, pense que ce que les Nazis ont fait aux juifs n'a aucune pertinence morale pour ses relations avec les juifs d'aujourd'hui. Selon eux, le soi est détachable de ses rôles et statuts historiques et sociaux. Ainsi détaché, ce soi est parfaitement à l'aise dans les perspectives de Sartre ou de Goffman. C'est un soi qui ne peut avoir d'histoire. Le contraste est net avec la vision narrative du soil L'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et la possession d'une identité sociale coıncident. La rébellion contre mon identité est toujours une façon de l'exprimer.

Le soi doit trouver son identité morale dans et à travers son appartenance à des communautés comme la famille, le quartier, la ville et la tribu: cela n'implique pas qu'il doive accepter les limitations morales de la particularité de ces formes de communauté. Sans ces particularités morales comme point de départ, on ne saurait où commencer; mais c'est à s'éloigner de cette particularité que consiste la quête du bien, de l'universel. La particularité ne peut cependant jamais être abandonnée ou oblitérée. L'idée de s'en échapper vers un royaume de maximes entièrement universelles propres à l'homme, sous sa forme kantienne au XVIII^e siècle ou dans la présentation de certaines morales analytiques modernes, est une illusion aux conséquences pénibles. Quand les hommes identifient trop aisément ou trop complètement leurs causes en réalité partielles et particulières à la cause d'un principe universel, ils se conduisent plus mal encore qu'ils n'en ont l'habitude.