

HYLOMORPHISME ET NEURONOMISME : LA CONCEPTION DE LA DÉFICIENCE INTELLECTUELLE ET DE L'AUTISME, DE PLATON ET D'ARISTOTE À L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE

Marco O. Bertelli, Annamaria Bianco, Daniela Scuticchio, Veronica Boniotti

CREA (Centre de Recherche et de Consultations Cliniques), Fondation San Sebastiano de la Misericordia de Florence, Florence, Italie

Ce chapitre examine la pensée de Platon et d'Aristote en relation avec la construction du handicap intellectuel et de l'autisme. Les éléments clés de leurs philosophies sont analysés pour leur pertinence dans la formation et la réponse sociale au handicap intellectuel et à l'autisme dans les sociétés occidentales. En particulier, sont considérés l'« échelle des êtres »; les exigences de la vertu et ce qui constitue une « bonne personne »; et la relation entre raison, responsabilité et statut moral et légal. L'objectif est de démontrer que l'exclusion des personnes ayant des déficiences intellectuelles et de l'autisme est inhérente à l'épistémologie occidentale et que seul un changement fondamental à ce niveau pourra garantir une véritable égalité pour ceux étiquetés comme ayant des déficiences intellectuelles ou étant autistes.

L'introduction de l'intelligence artificielle (IA) apporte une nouvelle dimension à cette réflexion. En redéfinissant ce que signifie être intelligent, elle remet en question les critères traditionnels d'évaluation des capacités humaines. L'IA peut offrir des outils susceptibles de contribuer à identifier et à dépasser certains biais existants, tout en ouvrant de nouvelles perspectives pour promouvoir une inclusion plus complète et équitable des personnes avec des handicaps intellectuels et des personnes autistes. De plus, l'IA peut transformer les paradigmes en place, en assurant une reconnaissance et un traitement justes et égaux pour tous, indépendamment de leurs capacités intellectuelles ou de leur autisme.

Plus largement, l'IA contribue à interroger les frontières traditionnelles de l'intelligence humaine et invite à reconsidérer la diversité des fonctionnements cognitifs au-delà d'une conception exclusivement fondée sur la rationalité logico-déductive.

Raison et valeur humaine : les racines philosophiques de l'exclusion

Un paradigme central dans la construction négative de la déficience intellectuelle et de l'autisme dans la société occidentale est que la valeur humaine est directement associée à la raison humaine.

Ce paradigme se manifeste de diverses manières : du principe ontologique de base selon lequel on doit posséder un certain degré ou type de raison pour être considéré humain dans un sens moralement significatif, à l'incarnation politique où un degré ou type de raison insuffisant exclut une personne de la citoyenneté ou d'un statut légal significatif. La même association entre raison et valeur peut être observée dans différentes formes d'échelles, où l'accès à certaines ressources et

droits, par exemple le droit d'avoir et d'élever des enfants, est ordonné en fonction des degrés perçus d'intelligence. Toutes ces idées se trouvent au cœur de la tradition intellectuelle occidentale, dans les œuvres de Platon et d'Aristote.

Dans ce chapitre, nous explorons la nature de cette association entre raison et valeur dans les travaux de Platon et d'Aristote, qui peut avoir une pertinence pour la construction actuelle et historique de la déficience intellectuelle et de l'autisme. Bien que quelques références soient faites à l'influence spécifique que ces idées ont eue, l'objectif principal ici est plus modeste : simplement exposer quelques-unes des idées clés ayant une pertinence potentielle pour la construction et la réponse sociale à la déficience intellectuelle et à l'autisme dans les sociétés occidentales. Les praticiens ou les universitaires appliqués peuvent se demander quelle pertinence cela a pour la scène contemporaine. Comme nous cherchons à le démontrer, les débats actuels dans le domaine, tels que ceux sur le consentement et la capacité, les tests prénatals, l'avortement des fœtus handicapés, l'accès aux traitements, l'euthanasie, la citoyenneté et l'autodétermination, ont tous au cœur cette association entre raison et valeur, et cette association trouve ses racines intellectuelles dans la pensée classique.

Bien que Platon et Aristote aient été réinterprétés et souvent mal interprétés au cours des siècles suivants, ils restent les principaux précurseurs de ce paradigme de base. Il s'ensuit donc que si nous voulons remettre en question certaines de ces idées, il est important de comprendre leur nature et leur centralité dans l'épistémologie occidentale.

Nous examinons initialement la philosophie naturelle de Platon et d'Aristote et l'« échelle des êtres » basée sur la capacité rationnelle. À partir de là, nous pouvons considérer leurs écrits sociaux, politiques et éthiques concernant la vertu, la bonté et la responsabilité, et comment ces idées ont influencé le concept et la réponse sociale envers les personnes ayant une déficience intellectuelle et l'autisme, ainsi que leur influence sur les débats actuels. Enfin, nous proposons quelques suggestions brèves sur la nature du débat, qui doivent être poursuivies si nous voulons aller au-delà de cette association fondamentale entre raison et valeur.

La centralité de la raison apparaît encore plus clairement dans *La République*, où Platon conçoit l'âme comme composée de trois parties: rationnelle, irascible et désirante, dont l'harmonie dépend du gouvernement de la raison. La justice n'est pas seulement un ordre politique, mais également un ordre intérieur: une âme juste est une âme dans laquelle la partie rationnelle dirige les autres composantes. La rationalité devient ainsi bien plus qu'une faculté cognitive; elle constitue le principe organisateur de l'être humain et le fondement même de la vertu. Cette identification entre gouvernement de la raison et accomplissement humain exercera une influence durable sur la tradition philosophique occidentale.

L'échelle des êtres : rationalité, humanité et hiérarchies naturelles

L'un des thèmes les plus récurrents dans l'histoire sociale des personnes ayant des déficiences intellectuelles et de l'autisme a été de mettre en question leur humanité même et leur association avec les animaux. Maudsley (1873), l'un des pères de la psychiatrie britannique, a écrit sur divers exemples d'idiots ressemblant à des singes, des moutons et des oies, notant que « Sans doute, de tels traits animaux sont des marques d'une dégénérescence humaine extrême... la dégénérescence se produit selon la loi, et est aussi naturelle que la loi naturelle peut l'être » (pp. 48-53). Cela implique l'existence d'une hiérarchie des êtres, avec les humains au sommet, une position détenue grâce à leur capacité de raisonner. Par conséquent, ceux qui sont soupçonnés de manquer de raison sont considérés comme des formes dégénérées d'êtres. Bien que l'expression la plus extrême de cette idée ait eu lieu à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, c'est un thème constant dans la pensée occidentale, fermement enraciné dans les écrits biologiques et psychologiques de Platon et Aristote. Ces derniers s'intéressaient tous deux à la nature de l'être ou de l'âme, et aux attributs qui définissent et différencient les entités vivantes. L'utilisation du terme « âme » est quelque peu différente de notre usage contemporain: il se réfère à « ce en vertu de quoi quelque chose est vivant » ou au principe de vie (Lawson-Tancred, 1986, p. 12). Bien que Platon soit beaucoup moins catégorique qu'Aristote en ce qui concerne la différenciation et la hiérarchie des êtres, il existe de solides preuves suggérant que Platon impliquait une échelle basée sur la raison (Solmsen, 1955). À la fin du *Timée* (version de Hamilton, 1961), Platon présenta une sorte de darwinisme inversé, où il notait que les hommes lâches ou menant des vies injustes étaient transformés en femmes, les oiseaux étaient créés à partir d'hommes innocents et légers... les animaux sauvages... [proviennent de ceux] qui n'avaient pas de philosophie [et] qui ont cessé d'utiliser les voies de la tête [siège de la partie rationnelle de l'âme], mais ont suivi la guidance des aspects animés de l'âme [courage, passion, amour du conflit].

Dans le cas de ces derniers animaux, la distance par rapport au sol était déterminée par le « degré de folie ». Enfin, il y a les « habitants de l'eau », faits des « plus insensés et ignorants de tous » (Plato, 1961, *Timée*, 90–92). Plus tôt dans le *Timée*, il affirmait la même chose avec moins de détails mais ajoutait comment on pouvait inverser le processus et « par cette victoire de la raison sur l'irrationnel [être] retourné à la forme de son premier et meilleur état » (Plato, 1961, *Timée*, 42b–c).

La déclaration conclusive de Platon laisse peu de doutes sur le rôle de la raison dans la détermination de notre position dans l'échelle des êtres : « Telles sont les lois par lesquelles tous les animaux se transforment les uns dans les autres, maintenant comme au début, changeant à mesure qu'ils perdent ou gagnent en sagesse ou en folie. » Dans la dernière ligne du dialogue, nous avons également une indication de ce qui se trouve au-dessus de l'homme : « Le Dieu sensible qui est l'image de l'intellectuel, le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus parfait » (Plato, 1961, *Timée*, 92c). Cela fait écho à un passage précédent où il est dit que Dieu réfléchit au fait que « nulle création dépourvue d'intelligence prise dans son ensemble ne pourrait jamais être plus belle que la création intelligente prise dans son ensemble » (Plato, 1961, *Timée*, 30b). Aristote a écrit plusieurs textes

concernant la philosophie naturelle, explorant la nature biologique des plantes, des animaux et des êtres humains. Dans *De Anima* (De l'Âme), il a défini l'âme à travers quatre fonctions de base: l'âme nutritive, commune à tous les organismes vivants et liée à l'auto-alimentation de base; l'âme sensitive, commune aux êtres humains et aux animaux, caractérisée par la capacité de percevoir à travers la vue et l'ouïe et d'éprouver du plaisir et de la douleur; l'âme locomotive, présente chez les êtres humains et certains animaux, qui s'occupe du mouvement; et l'âme rationnelle, caractérisée par la capacité de cognition, présente uniquement «chez l'homme et chez toute autre créature qui lui serait semblable ou supérieure» (Aristote, 1986, *De Anima*, 414b). L'idée que la raison soit une caractéristique partagée avec des êtres supérieurs est significative dans les arguments d'Aristote sur ce qui constitue une vie bonne. Le philosophe a suggéré que la partie rationnelle de l'âme ne fait pas partie de l'actualité du corps mais constitue une entité distincte de celle-ci, non pas seulement une partie de l'âme. C'est cette âme distincte, ou partie de l'âme, qui fait d'un être humain ce qu'il est (Cooper, 1986). Comme l'a noté Sorabji (1993), à de nombreuses reprises, Aristote niait aux autres animaux la raison, le raisonnement, la pensée, l'intellect ou la croyance. Cette idée que les êtres humains se différencient des autres êtres mortels en vertu de leur rationalité soulève ce qui est peut-être la question cruciale pour notre propos : ceux qui manquent, ou sont en quelque sorte dépourvus de capacité rationnelle, sont-ils moins humains ou pas humains du tout ? C'est essentiellement cette question qui sous-tend le débat sur l'humanité des personnes ayant des déficiences intellectuelles et de l'autisme. L'introduction du néoplatonicien Porphyre aux *Catégories* d'Aristote est ici la source la plus influente ; elle fut adoptée directement par Augustin puis, plus tard, par les scolastiques médiévaux, et l'interprétation néo-aristotélicienne, était que « l'homme est un animal rationnel », impliquant une caractéristique essentielle propre à l'espèce. L'interprétation d'Aristote était beaucoup moins catégorique, affirmant seulement que l'homme « est un animal capable de raison » (Goodey, 1996, p. 400). Selon Aristote, il existe fondamentalement deux manières de situer au sein de l'espèce humaine les personnes ayant une capacité rationnelle déficiente ou incomplète. La première, et la plus problématique, passe par la logique du schéma biologique d'Aristote. Goodey (1996) a soutenu qu'Aristote n'alignait pas sa logique avec sa psychologie ou sa biologie ; par conséquent, on peut être humain en logique sans l'être dans la nature, par exemple dans les cas de handicap. À l'inverse, quelqu'un ayant une déficience intellectuelle peut être humain dans la nature sans l'être selon la logique animale/rationnelle. La seconde manière d'intégration se fait à travers le concept de cas pathologiques. En discutant de la locomotion, Aristote affirmait : « La nature ne fait rien en vain et n'omet aucune des choses nécessaires, sauf dans les cas de difformité et d'incomplétude » (Aristote, 1986, *De Anima*, II.10, 432b). Ces « cas pathologiques » ne sont pas inclus dans l'évaluation générale de l'appartenance à l'espèce ni dans l'échelle des êtres qui en découle, et laissent donc intact le schéma de base de la rationalité comme caractéristique clé. Cependant, ce sont des cas pathologiques, ce qui accentue l'écart négatif par rapport à la norme.

Bien que la discussion précédente suggère que les personnes ayant un déficit perçu de raison ne doivent pas être exclues de l'appartenance à l'espèce, la question demeure de savoir si, sur des bases

purement naturelles (plutôt qu'éthiques), il existe une hiérarchie au sein de l'espèce basée sur le degré auquel on possède des caractéristiques spécifiques à l'espèce (c'est-à-dire un certain type ou degré de rationalité). L'argument d'Aristote (1981) sur les « esclaves naturels » suggère une certaine classification intra-spécifique basée sur la raison. Dans une section très controversée de la *Politique* (1981), Aristote a soutenu que les esclaves le sont par nature plutôt que par coercition ou convention, et que les esclaves ne possèdent pas la capacité de raisonner mais sont capables de comprendre. Mais pourquoi, alors, ne sont-ils pas classés comme des animaux ? Pour répondre à cette question, il a fait une distinction subtile : « Car l'esclave par nature... est celui qui participe à la raison au point de la reconnaître mais non de la posséder (tandis que les autres animaux obéissent non à la raison mais aux émotions) » (Aristote, 1981, *Politique*, 1254b). Cette distinction s'applique également à la compréhension de l'autisme et de la déficience intellectuelle, en soulignant comment la rationalité a été historiquement utilisée pour classer et hiérarchiser les êtres humains.

Reconnaître la déficience intellectuelle et l'autisme comme des expressions différentes du fonctionnement cognitif humain remet en question ces conceptions traditionnelles fondées sur une hiérarchie unique de la rationalité et invite à une compréhension plus large de la diversité des capacités humaines. Bien que les esclaves soient naturellement tels en raison de leur déficit de raison, ils possèdent néanmoins la capacité cognitive de formuler des jugements basés sur des réponses émotives et de reconnaître la raison. Ce sont ces capacités cognitives qui les séparent des autres animaux. Cependant, leur incapacité à délibérer en raison de leur déficit de capacité rationnelle leur confère une infériorité naturelle au sein du règne humain (Fortenbaugh, 1977). Un argument similaire est avancé concernant les enfants et les femmes, où la présence ou la qualité de la partie rationnelle ou délibérative de l'âme détermine une infériorité naturelle. En discutant de la domination des hommes libres sur les esclaves, des mâles sur les femelles et des hommes sur les enfants, Aristote notait : « Bien que les parties de l'âme soient présentes en chacun, la distribution est différente. Ainsi, la partie délibérative de l'âme n'est pas du tout présente chez l'esclave; chez une femme, elle est présente mais inefficace; chez un enfant, elle est présente mais non développée. » (Aristote, 1981, *Politique*, I.xiii, 1260a). Bien qu'il soit tentant de suggérer que les esclaves naturels d'Aristote représentaient des personnes ayant des déficiences intellectuelles, il n'existe aucune preuve pour soutenir cette hypothèse. Cependant, l'implication importante est qu'une infériorité naturelle dans la raison se traduit par une infériorité naturelle dans la société.

La manière dont nous percevons ces différences et y répondons est fondamentale pour construire une société qui reconnaît une valeur et une dignité égales pour tous les individus, indépendamment de leurs capacités rationnelles. Dans la section précédente, j'ai examiné le rôle de la raison dans la détermination d'une hiérarchie naturelle des êtres et comment Aristote justifiait les positions sociales inférieures en affirmant qu'elles étaient la conséquence naturelle d'une raison inférieure. Mais quel est le rôle de l'intellect dans la détermination de la possibilité d'une vie bonne ou d'être une personne vertueuse, deux préoccupations centrales de la philosophie éthique de Platon et d'Aristote?

Intelligence, vertu et agentivité morale

Une autre question concerne l'effet qu'un déficit intellectuel pourrait avoir sur le statut légal et moral en termes de responsabilité et de citoyenneté, des questions qui restent hautement pertinentes aujourd'hui. Ci-dessous, la discussion se concentre sur la manière dont l'intelligence est corrélée aux conceptions d'une vie bonne, de la personne vertueuse et de l'idée d'agentivité morale et légale.

Platon qualifiait l'ignorance de difformité de l'âme (Plato, 1961, *Sophiste*, 228); de vide de l'âme, qui est comblé par la sagesse (Platon, 1974); et de « chose la plus honteuse », opposée à la sagesse, qui est la plus belle (Plato, 1961, *Hippias Majeur*, 296). D'autre part, la raison est le roi du ciel et de la terre (Plato, 1961, *Philèbe*, 28c) et l'intelligence est la vertu suprême pour un homme d'État tel que le législateur (Plato, 1961, *Lois*, III, 688). Tout comme le parent gouverne l'enfant et l'esclave se soumet au maître, « le précepte suprême de tous prescrit que c'est à l'ignorant de suivre et au sage de prendre le commandement et de gouverner... Je l'appellerais le décret de la nature » (Plato, 1961, *Lois*, III, 690b–c).

Il n'est pas difficile de déduire de cela que Platon n'était pas particulièrement bienveillant envers ceux qui possédaient des degrés inférieurs d'intelligence, ou qu'il croyait qu'ils devaient occuper un rôle subordonné dans la société. Cependant, nous devons comprendre exactement ce que Platon entendait par ignorance, car celle-ci avait plusieurs usages dans ses œuvres. Dans la première citation, concernant l'ignorance comme une difformité de l'âme, il clarifie une distinction entre les types de « mal » dans l'âme. Puisque l'âme, selon Platon, ne peut être naturellement ignorante de rien, une âme non intelligente doit être considérée comme difforme. Il définissait la difformité comme un « manque de mesure » et ajoutait « ce qui est toujours désagréable » (Plato, 1961, *Sophiste*, 228a–d). Cela s'oppose au vice, qu'il définissait comme une maladie de l'âme, traçant une analogie avec une maladie du corps. Ainsi, il semblerait possible que cette difformité de l'âme corresponde aux « cas pathologiques » abordés précédemment.

Dans une autre section des *Lois*, Platon discute de deux types d'ignorance : l'ignorance pure et simple, et l'ignorance accompagnée de la « vanité de sa propre sagesse », cette dernière étant la plus coupable (Plato, 1961, *Lois*, IV, 863c), suggérant que l'ignorance pure et simple ou celle de l'âme difforme ne sont pas l'état le plus condamnable. L'analyse de Goodey (1992) soutient cette interprétation. Il a identifié trois types d'« invalides intellectuels » chez Platon: les simples, ce qui dans le langage de Platon équivaut à prendre les choses au pied de la lettre, ce que Platon appelait l'ignorance sincère (Plato, 1961, *Sophiste*, 268a) et qui est la moins grave des trois « formes d'ignorance ». Le deuxième type, Goodey l'a qualifié d'ignorance du citoyen, qui concerne les types d'intelligence nécessaires pour fonctionner en tant que citoyens, fixer des limites et comprendre ce qu'exige une bonne conduite envers l'État, la famille ou soi-même. Elle représente un manque de la vertu intellectuelle nécessaire pour développer la tempérance, le courage ou la justice. Enfin, le pire type d'ignorance est réservé au type mentionné précédemment (c'est-à-dire la vanité de sa propre

sagesse). Cette dernière forme d'ignorance, lorsqu'elle est couplée au pouvoir, représente pour Platon le pire type d'ignorance (Goodey, 1992). Ainsi, bien que les deux premiers types d'ignorance, plus directement liés à un déficit de la capacité rationnelle, ne puissent pas être le pire type de mal, ils sont tout de même un mal de l'âme. Par conséquent, si l'ignorance est un mal, quelle est la possibilité de vertu chez ceux qui manquent d'un certain type ou degré de raison? Platon pensait que les vraies croyances, celles qui correspondent à la vertu, pouvaient être rappelées de vies antérieures et que nous pouvions distinguer les vraies croyances des fausses. De plus, avec une éducation morale appropriée, incluant l'éducation non cognitive, ces vraies croyances deviendraient stables et mèneraient ainsi à une habitude de vertu (Plato, 1961, Lois, II, 653b). Cela suggérerait que l'on peut développer la vertu par l'habitude, indépendamment de la capacité cognitive.

Il existe cependant certains problèmes avec cette approche. En premier lieu, les vertus de l'habitude sont un type inférieur de vertu, adaptées aux citoyens sujets de la République, mais elles ne sont pas équivalentes à la vertu complète, qui requiert la sagesse ou la connaissance (Irwin, 1995; Plato, 1961, République, 619c; Sorabji, 1977). Pour être véritablement vertueuse, une personne doit être capable d'expliquer pourquoi elle choisit d'agir vertueusement et, de plus, doit être capable de choisir la vertu pour elle-même plutôt que pour des raisons instrumentales (Irwin, 1995). Comme noté précédemment, la sagesse est perçue comme la vertu prééminente pour les gouvernants de la République ; la sagesse semblerait donc être non seulement nécessaire à la vertu, mais aussi la forme la plus haute de vertu. Ce n'est pourtant pas aussi clair qu'il y paraît, car la connaissance et la sagesse sont des vertus associées à la partie rationnelle de l'âme, dont la fonction est de réguler les autres aspects non cognitifs. Pour être véritablement vertueux, il doit y avoir une « concorde » dans l'âme, un équilibre entre les aspects non cognitifs et les aspects rationnels. En ce sens, il s'agit moins d'une question de supériorité intrinsèque de la partie rationnelle que d'une nécessité instrumentale si l'on veut atteindre une concorde de l'âme. Par conséquent, une intelligence supérieure combinée à une âme désordonnée n'est pas préférable à une personne ayant une âme bien ordonnée (Plato, 1961, Lois, 689c6–e2), mais cela n'implique pas que la raison et la connaissance ne soient pas nécessaires à la vraie vertu. Le récit de Platon sur qui peut atteindre la sagesse et donc devenir vertueux diffère dans la *République* et dans les *Lois*. Dans la première, il n'attribuait la sagesse, et donc la vertu complète, qu'à quelques philosophes-gouvernants. Dans les *Lois*, généralement considérées comme une œuvre plus pratique et tardive, il suggérerait que même les citoyens des classes inférieures soient éduqués de manière à être guidés par leur âme rationnelle et, ainsi, à atteindre la sagesse et la vertu (Irwin, 1995).

Cette perspective ouvre une réflexion contemporaine essentielle: la valeur morale d'une personne ne peut être réduite au degré de développement de certaines fonctions cognitives. La déficience intellectuelle et l'autisme obligent ainsi à distinguer la diversité des fonctionnements humains de toute hiérarchie de valeur entre les individus. La sagesse et la vertu ne devraient pas être perçues comme exclusivement liées à la capacité cognitive, mais plutôt comme des qualités qui peuvent être

cultivées à travers une formation morale appropriée et une compréhension inclusive des différentes capacités humaines.

Ce qui précède suggère que Platon ne peut pas être interprété comme le défenseur de l'idée que ceux qui ne possèdent pas une intelligence suffisante puissent atteindre la sagesse ou la vertu. Ils peuvent développer certaines vertus de l'habitude, mais la vraie vertu exige toutes les vertus cardinales au sein d'une âme harmonieuse. D'autre part, l'égalité n'est pas réellement une préoccupation de Platon et, par conséquent, on pourrait suggérer que rien chez Platon ne place ceux qui manquent de certaines capacités rationnelles dans une position pire que la majorité des gens dans sa société idéale de la *République* ou des *Lois*.

En ce qui concerne la responsabilité, Platon adopte une vision plutôt compréhensive envers les fous (Plato, 1961, Phèdre, 244). Bien que la responsabilité demeure pour les torts commis en raison de la « folie, ou lorsqu'on est tellement perturbé par la maladie, si extrêmement âgé, ou d'un âge si tendre, qu'on est virtuellement fou » (Plato, 1961, Lois, IX, 864d), ces personnes reçoivent une punition plus légère que pour les torts commis sans de telles circonstances atténuantes. Bien que le degré auquel cela s'applique aux personnes ayant une déficience intellectuelle soit discutable, cela suggère une association entre la capacité rationnelle et la responsabilité et, par extension, une agentivité morale et légale diminuée. Platon a également noté dans les Lois qu'« aucun fou ne sera laissé libre dans la communauté » (Plato, 1961, Lois, 934c–d) et que les proches sont tenus d'en prendre soin à la maison ou de payer une amende. Ce passage concerne spécifiquement les dommages causés aux autres et à la communauté, et implique que, sur cette base, la liberté des personnes peut être légitimement restreinte. En ce sens, cela est étroitement lié aux arguments eugénistes du début du XXe siècle pour le contrôle des personnes ayant une déficience intellectuelle. La section précédente semblerait placer Platon fermement dans le camp du paternalisme rigide. De toute évidence, ceux qui manquent d'un certain degré ou type d'intelligence ne peuvent pas être considérés comme pleinement vertueux, mais d'un autre côté, ils ne constituent pas « la pire » menace pour la société. Sur le plan légal et moral, ils doivent être traités avec un certain degré de clémence, mais au détriment de leur agentivité. Cette position est presque identique à celle suivie en Occident depuis lors, aujourd'hui plus communément appelée « évaluation de la capacité mentale », qui dicte l'étendue de l'agentivité morale et légale d'une personne.

La rationalité aristotélicienne entre accomplissement humain et exclusion

Dans l'Éthique à Nicomaque (Aristote, 1976), Aristote se concentre sur l'épanouissement humain, le bonheur, le bien et la vertu. Il définit deux catégories de vertus : les vertus morales, telles que la tempérance, le courage, la libéralité et la magnificence, et les vertus intellectuelles, qui incluent l'art ou habileté technique (techné), la raison pratique (phronesis), l'intelligence ou intuition (nous) et la sagesse (sophia). Ces trois dernières se distinguent principalement par leurs objets. La phronesis concerne la capacité de délibérer sur ce qui est bon ou mauvais pour soi-même et pour les êtres humains en général. Le nous a trait à la capacité de comprendre les premiers principes, de former des jugements sur les universaux, tandis que la phronesis s'occupe de ce qui est variable. Enfin, la

sophia, ou sagesse, est à la fois la connaissance des premiers principes et de tout ce qui en découle ; par conséquent, la phronesis et le nous sont tous deux nécessaires à la sagesse (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1140a–1141b). Tout comme Platon, Aristote concevait les êtres humains comme étant dotés à la fois d'un aspect désirant et d'un aspect rationnel, le premier étant gouverné par le second. Il s'ensuit que l'épanouissement humain requiert tant les vertus morales que les vertus intellectuelles, et c'est cette conception qu'Aristote suivait dans l'*Éthique à Eudème* (Aristote, 1982) et, pour la majeure partie, dans l'*Éthique à Nicomaque* (Cooper, 1986). Cependant, deux questions se posent : étant donné cette conception bipartite des êtres humains et de leur bien, jusqu'à quel point sont-ils divisibles ? Par exemple, est-il possible de posséder les vertus morales sans les vertus intellectuelles et de s'épanouir malgré tout ? Deuxièmement, existe-t-il une priorité d'un type de vertu sur l'autre ? Pour répondre à la première question, Aristote, dans la *Politique*, attribuait certaines vertus morales aux esclaves, aux femmes et aux enfants (Aristote, 1981, *Politique*, I.xii), qui, selon lui, manquaient d'une capacité rationnelle pleinement développée. Cela suggérerait que la vertu ne requiert pas une capacité rationnelle entièrement développée. Cependant, il est tout à fait clair que la vertu accessible à ces groupes n'est pas la même que celle des gouvernants. Comme noté précédemment lors de la discussion sur les esclaves naturels, tout en reconnaissant l'humanité des esclaves et des femmes ainsi que leur capacité à participer à la raison, Aristote considérait ces personnes comme ayant des formes de raison naturellement inférieures, et c'est cette division qui distingue les vertus inférieures accessibles aux esclaves, aux femmes et aux enfants de celles des citoyens libres.

Pour tous, il est nécessaire de participer aux vertus morales, mais de manières différentes, selon les besoins de chacun pour sa fonction appropriée. Le gouvernant doit donc posséder la vertu morale dans son intégralité... et les autres doivent en avoir une quantité appropriée à chacun. Il est donc évident que chacune des classes discutées doit posséder la vertu morale, et que l'autocontrôle [l'une des vertus morales] n'est pas le même chez un homme et chez une femme, tout comme ne le sont ni la justice ni le courage, contrairement à ce que pensait Socrate ; l'un est le courage du gouvernant, l'autre le courage du serviteur, et il en va de même pour les autres vertus (Aristote, 1981, *Politique*, I, 1260a). Dans ce passage, Aristote a avancé deux points clés. Premièrement, bien qu'il soit possible de posséder certaines vertus morales sans une raison pleinement développée, ces vertus seront d'un type inférieur. Le second point est que, bien que la préoccupation porte ici sur les vertus morales, il est clair qu'une forme de raison est nécessaire pour les atteindre. Dans son analyse du rôle de l'intellect dans la vertu, Sorabji (1977) a soutenu que la vertu requiert un choix, et que le choix requiert la délibération et la rationalité. Il a en outre soutenu que la phronesis concerne la délibération non seulement sur ce qui est requis par des objectifs particuliers, mais aussi sur la vie bonne en général, avec une vision de ce qui est le mieux et tend vers le bonheur. Bien que les vertus du caractère ne soient pas situées dans la partie rationnelle de l'âme, elles sont soumises au contrôle de cette dernière ; ainsi, les vertus du caractère requièrent la phronesis pour déterminer où se trouve la juste mesure, la détermination essentielle dans la définition aristotélicienne de la vertu morale. Enfin, bien qu'Aristote reconnût l'existence de concepts tels que la vertu naturelle et soutînt que les

vertus du caractère peuvent être acquises par l'habitude et l'éducation, il s'agit là de formes inférieures de vertu. Il a clarifié ce point dans l'Éthique à Nicomaque (Aristote, 1976, Éthique à Nicomaque, VI.xii), où il a reconnu qu'il peut exister des dispositions naturelles vers les vertus, mais : « ce qui est bon au sens strict est quelque chose de différent, et les qualités morales s'acquièrent d'une autre manière; car les dispositions naturelles se trouvent chez les enfants et les animaux, cependant, sans intelligence, elles s'avèrent dangereuses. Cela semble être un fait observé : tout comme l'homme robuste, privé de la vue, est enclin à chuter lourdement lorsqu'il se déplace, parce qu'il ne peut pas voir, il en va de même dans la sphère morale ; mais si le sujet acquiert de l'intelligence, il devient exceptionnel dans sa conduite, et sa disposition, au lieu de simplement ressembler à la vertu, sera désormais la vertu au sens plein. ... Ainsi ... dans le caractère moral, il y a deux qualités, la vertu naturelle et la vertu au sens plein ; et parmi celles-ci, la seconde implique la prudence (phronesis). »

Aristote a ensuite affirmé que, bien que l'on puisse posséder certaines vertus naturelles à des degrés différents, la phronesis est nécessaire pour « permettre à une personne d'être qualifiée de bonne sans restriction » et a ajouté que lorsque l'on possède la phronesis, on possède également toutes les autres vertus (Aristote, 1976, Éthique à Nicomaque, VI, 1144b–1145a). L'implication est donc ici qu'une personne sans capacité intellectuelle suffisante ne peut pas devenir véritablement bonne, et que même les vertus qu'elle possède sont d'un type inférieur et peuvent, en fait, s'avérer dangereuses. Enfin, Aristote a précisé que devenir un homme bon exige un effort intellectuel considérable (Sorabji, 1980). Cette conception aristotélicienne montre combien l'association entre rationalité, vertu et valeur humaine a profondément marqué la pensée occidentale. Elle constitue précisément le paradigme que les approches contemporaines de la déficience intellectuelle, de l'autisme et de la neurodiversité invitent aujourd'hui à dépasser.

Dans le dixième livre de l'Éthique à Nicomaque, Aristote affirme clairement que le bien dépend de la découverte de ce qui est uniquement humain, en maximisant notre qualité divine, c'est-à-dire notre raison (Aristote, 1976, Éthique à Nicomaque, 1177b–1178a). Aristote a déclaré que la vie intellectuelle était « la vie la meilleure et la plus agréable pour l'homme » et la vie morale comme « heureuse à un degré secondaire » (Aristote, 1976, Éthique à Nicomaque, 1178a). Bien que cela ne signifie pas que la vie morale exclue les vertus intellectuelles, il est clair qu'il attribue une priorité aux vertus intellectuelles et indique en outre que la « vie la meilleure » pour l'homme est une vie contemplative de l'intellect, même au détriment de la vie émotionnelle (Cooper, 1986). En ce qui concerne la responsabilité, les positions d'Aristote sur la capacité rationnelle réduite sont assez complexes. Il a soutenu que pour qu'un acte soit blâmable, il devait être volontaire. Il a également reconnu deux facteurs qui excusent un acte, le rendant involontaire : la force extérieure et l'ignorance (Aristote, 1976, Éthique à Nicomaque, III, 1109b–1110a). La difficulté réside dans l'identification de ce qui compte comme ignorance ou comme contrainte. Aristote est clair sur le fait que si l'ignorance est causée par la personne elle-même, comme dans le cas de l'ivresse, cela ne constitue pas une circonstance atténuante. De plus, il a précisé au Livre III qu'il doit s'agir d'une

ignorance des circonstances particulières, et non du juste et du faux en général (par exemple, quelqu'un qui donne par mégarde du poison à un autre en croyant à tort que cela lui sauvera la vie). Enfin, il a soutenu que l'agent doit exprimer des remords une fois qu'il a reconnu les conséquences de l'acte (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1111a). Ces critères semblent très restrictifs, laissant peu de place à la prise en compte des questions relatives à une capacité rationnelle réduite. En fait, il a noté dans un passage ultérieur que « les actes commis par ignorance, mais non dus à l'ignorance, sinon à une réaction innaturelle et sous-humaine, sont impardonnables » (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1136a). Cela inclurait probablement, comme cela a été souligné, ceux qui manquent d'un degré ou d'un type suffisant de capacité rationnelle. Aristote excuse toutefois les handicaps physiques et sensoriels s'ils ne sont pas causés par l'ignorance de la personne ; ceux-ci, suggère-t-il, seraient plutôt des objets de pitié que de blâme (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1114a). En relation avec la contrainte, bien qu'Aristote ait précisé que celle-ci doit provenir de l'extérieur, elle semble également dépendre d'un certain degré de raison. Dans la discussion sur l'involonté dans l'*Éthique à Eudème*, il a écrit que « nous ne disons pas qu'un enfant agit, ni une bête ; seulement quelqu'un qui fait déjà des choses découlant du raisonnement » (Aristote, 1982, *Éthique à Eudème*, 1224a). Ici, il semble donc nier que ceux qui manquent d'un certain type ou degré de raison puissent faire autre chose que d'être contraints, et, par conséquent, leurs actions ne peuvent être qu'involontaires. En ce sens, ils ne peuvent être tenus pour responsables de leurs erreurs, mais, là encore, cela se fait au détriment de leur agentivité morale. Cela semble cohérent avec sa discussion sur l'incontinence au Livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, où il affirme que la bestialité « tombe dans tous les cas en dehors des frontières du vice » (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1148b–1149a), et plus loin dans cette section, il précise que « ceux qui sont congénitalement incapables de raisonner... sont bestiaux » (Aristote, 1976, *Éthique à Nicomaque*, 1149a).

Nous voyons donc comment Aristote considérerait un certain degré et type d'intelligence comme un prérequis à la bonté et à la vraie vertu chez un être humain. Son point suivant est, dans une certaine mesure, encore plus critique : à savoir que même si quelqu'un a certaines dispositions naturelles vers la vertu, celles-ci ne sont pas véritablement « bonnes » et peuvent en fait s'avérer dangereuses. Sa position sur la responsabilité et l'agentivité morale est très proche de l'approche occidentale dominante des quatre derniers siècles, plaçant les brutes en dehors des frontières normales de la justice et tenant compte du degré d'ignorance dans l'évaluation de la responsabilité et de la punition due. L'autre face de la médaille est, cependant, qu'ils ne possèdent aucune agentivité positive pour consentir, contracter ou recevoir les droits ou le statut légal habituels des autres hommes.

L'héritage occidental de l'association entre raison et valeur

Dans ce chapitre, l'objectif a été d'articuler certaines des idées clés de la pensée de Platon et d'Aristote pertinentes pour la construction de la déficience intellectuelle. Dans les deux cas, il existe une association claire entre la raison et la valeur humaine, l'agentivité morale et, en fait, l'humanité elle-même. Beaucoup de ces idées n'étaient évidemment pas limitées à Platon et Aristote, ni même aux seuls Grecs. À la fin du VI^e siècle av. J.-C., Alcéméon différenciail l'homme des animaux sur la base

du fait que « lui seul a la compréhension » (Sorabji, 1993, p. 9). Les Stoïciens associaient la responsabilité morale à la capacité de rendre un compte rationnel, et les Épicuriens pensaient que la justice ne s'étendait qu'à ceux capables de contracter (Sorabji, 1993, pp. 7-8). L'influence, directe ou indirecte, que ces idées ont eue sur les structures épistémologiques de la modernité occidentale et, à travers elles, sur la construction et la réponse sociale à la déficience intellectuelle n'a pas encore été examinée ici. Bien qu'une analyse détaillée de ce type dépasse le cadre du présent travail, quelques exemples peuvent aider à établir la pertinence des analyses précédentes tant pour les débats historiques que contemporains. Les traditions théologiques sont souvent citées comme une alternative plus égalitaire, n'associant pas la raison et la valeur dans la même mesure (Veatch, 1986). Dans une certaine mesure, cela est vrai ; cependant, l'histoire dominante de la doctrine de l'Église suggère une association beaucoup plus forte qu'il ne paraît à première vue. Saint Augustin était lui-même un néoplatonicien qui, comme noté précédemment, adopta une approche plus rigide en associant rationalité et humanité (voir, par exemple, Augustin, 16.8, 1956). Il était également clair que, dans ce monde, il appartenait au « fou » de suivre le sage (Augustine, 1986).

Saint Thomas d'Aquin, le scolastique du XIII^e siècle, fut profondément influencé par Aristote et accepta l'ordre naturel aristotélicien entre les hommes basés sur la raison : « Il y a un ordre à trouver parmi les hommes eux-mêmes ; car les hommes d'une intelligence extraordinaire commandent naturellement, tandis que ceux qui sont moins intelligents mais d'une constitution plus robuste semblent destinés par la nature à servir ; comme Aristote le souligne dans la Politique. » (Aquin, *Summa Contra Gentiles*, Livre III, Chap. 81, 1959).

Dans les deux cas, Augustin et Thomas d'Aquin offrent une vision plus nuancée à travers la doctrine de la grâce et de la charité, bien que cela n'implique pas l'égalité sociale immédiate dans ce monde. Luther suivit une ligne de pensée similaire en différenciant les types de raison. Cependant, la raison reste considérée comme « le plus grand des dons de Dieu aux hommes » (Althaus, 1966, p. 65). C'est cet espace créé par la division entre la « cité de Dieu » et la « cité des hommes » qui permettait, par exemple, à certains souverains avec des limitations cognitives d'être légitimés par le droit divin plutôt que par leurs capacités terrestres.

Cette centralité de la raison trouve une formulation décisive dans la philosophie moderne avec René Descartes. À travers le *cogito* (Descartes, 1637, *Discours de la méthode*, IV ; Descartes, 1641, *Meditationes de Prima Philosophia*, II), la pensée devient le fondement de la certitude, de la connaissance et de la subjectivité. Si Platon et Aristote faisaient de la raison le principe organisateur de l'être humain, Descartes fait de l'acte même de penser le point de départ de toute certitude sur l'existence du sujet. Cette évolution contribue à renforcer durablement l'identification entre rationalité, subjectivité et pleine humanité.

Sur le plan politique, John Locke souligne que la raison est souvent posée comme une précondition à l'égalité légale : « Mais si, en raison de défauts hors du cours ordinaire de la Nature, quelqu'un

n'atteint pas un degré de raison suffisant pour connaître la loi... il ne sera jamais capable d'être un homme libre... » (Locke, 1690/1924, p. 145).

Toute l'ère de l'eugénisme était, bien évidemment, explicitement fondée sur l'idée que les personnes jugées mentalement déficientes étaient non seulement inférieures, mais constituaient également un danger clair et présent pour la communauté. Cette évolution historique a également contribué à structurer les politiques modernes du handicap intellectuel et les réponses institutionnelles apportées aux personnes présentant des limitations cognitives (Ryan, 1987).

Bien qu'un lien direct avec Platon et Aristote soit forcé, l'idée de l'eugénisme est préfigurée dans les travaux de l'un et de l'autre (Plato, 1961, République, 460c–d; Aristotle, 1981, Politique, VII.xvi, 1335b). Plus fondamentale encore est l'association claire entre la rationalité – ou sa forme fonctionnelle kantienne la plus pure, l'autonomie – et la personne morale, qui est axiomatique dans une grande partie de la philosophie morale et politique occidentale. Ryle observait que le « comportement spécifiquement humain » est celui « qui n'est pas atteint par les animaux, les idiots et les nourrissons », tandis que Quinton, analysant la centralité de la rationalité chez l'être humain, notait que « les êtres humains défectueux qui ressemblent à des hommes et sont physiquement constitués comme eux... ne sont des êtres humains à part entière que de manière marginale ou par une sorte de prudence et de courtoisie humaine » (cité dans Goodey, 1992, p. 28fn). Les arguments controversés de Peter Singer sur les droits relatifs des animaux et des personnes en situation de handicap intellectuel constituent, de toute évidence, un exemple contemporain de ce même problème de fond.

Il existe, bien évidemment, des traditions alternatives (par exemple, de nombreuses doctrines chrétiennes et des visions postmodernes contemporaines) qui ne font pas cette association entre la raison et la valeur; cependant, un examen approfondi de celles-ci dépasse le cadre de ce travail. Il est possible de suggérer, néanmoins, que ces alternatives ont été, et restent en grande partie, en dehors du discours épistémologique dominant dans les sociétés occidentales. Ou bien, comme dans le cas de la tradition chrétienne dominante, elles se fondent sur une notion de charité plutôt que sur une notion d'égalité, du moins dans ce monde. Toutefois, il s'agit là évidemment d'une discussion qui requiert plus d'attention que ne le permet le présent travail. Pour en revenir au point de départ, ce sont ces idées sur la valeur et l'humanité des personnes considérées comme dépourvues d'un certain type ou degré de raison qui sous-tendent les débats actuels sur la citoyenneté et le statut moral. Cela suggère que, pour que ces débats soient résolus de manière à reconnaître la pleine égalité et la valeur de toute l'humanité, y compris des personnes ayant des déficiences intellectuelles, une réorientation fondamentale des structures cognitives dominantes de l'Occident est nécessaire. Certains progrès peuvent être accomplis grâce à des changements dans le discours normatif sur les droits et la citoyenneté (voir Stainton, 1994), mais, en fin de compte, un débat plus fondamental est requis sur la base d'un statut moral qui n'associe pas la raison et la bonté (cf. Edwards, 1997).

De l'hylémorphisme au neuronomisme : repenser l'intelligence à l'époque de l'IA

L'avènement de l'IA invite à envisager la substitution d'un « neuronomisme » — néologisme proposé par les auteurs de ce chapitre pour unir « neuro », relatif au système nerveux ou aux neurones, et « nomisme », une sorte de théorie ou de principe — à l'hylémorphisme, l'union consubstantielle de la matière et de la forme. La conception philosophique qui lie le plus la pensée aristotélicienne à celle de l'IA est probablement l'idée de téléologie et la théorie de la cause finale. Aristote considérait que chaque chose avait une cause finale, un objectif ou un but intrinsèque, qui en déterminait la fonction et le comportement. Ce concept peut être relié à l'IA, puisque les systèmes d'IA sont conçus avec des objectifs spécifiques et fonctionnent de manière à atteindre ces buts à travers des processus d'apprentissage et d'adaptation.

De plus, l'accent mis par Aristote sur la logique et la rationalité est directement pertinent pour l'IA. Les systèmes d'IA se fondent sur des algorithmes logiques et des capacités de traitement rationnel pour prendre des décisions et résoudre des problèmes. Sa distinction entre différents types d'intelligence, tels que la phronesis (raison pratique) et le nous (intellect ou intuition), peut être vue comme un parallèle aux différentes formes d'intelligence que l'IA cherche à émuler, comme l'intelligence analytique et la capacité d'apprentissage automatique. L'analyse des conceptions philosophiques de Platon et d'Aristote concernant la raison, la vertu et la dignité humaine, ainsi que les interprétations ultérieures de penseurs comme Augustin, Thomas d'Aquin et John Locke, éclaire les débats contemporains sur l'IA. Les implications éthiques et morales de la raison et de l'agentivité humaine se reflètent dans les défis posés par l'IA, en particulier dans le contexte de la déficience intellectuelle et de l'autisme. L'IA n'est pas un être concret ; elle ne peut être définie comme un substrat potentiel et indéterminé, ni comme un principe actualisateur qui confère de la détermination et de la spécificité à la matière. Selon Aristote, tout être concret est un synolon (sunolon) de matière et de forme, la forme étant ce qui définit l'essence et la fonction d'un objet ou d'un être vivant. La distinction entre capacité rationnelle et valeur humaine est fondamentale pour comprendre comment les sociétés modernes pourraient intégrer l'IA et y répondre. Si la raison est perçue comme un prérequis à une pleine participation sociale et légale, l'IA pourrait reconduire ces hiérarchies, risquant ainsi d'exclure davantage les personnes ayant des limitations cognitives. Cependant, une approche plus inclusive et orientée vers la diversité peut exploiter l'IA pour soutenir et valoriser toutes les capacités humaines, promouvant une société qui reconnaît la diversité intellectuelle et cognitive comme partie intégrante de notre humanité partagée. De cette manière, l'IA devient un outil pour surmonter les limites historiques et construire un avenir plus équitable et inclusif pour tous.

Au-delà de la raison : vers une conception plurielle de l'intelligence humaine

L'IA se concentre principalement sur les composantes logico-déductives de l'intelligence humaine, celles théorisées par Platon et Aristote comme la capacité de raisonnement et de délibération. Ce sont ces aspects de l'intelligence que l'IA cherche à émuler à travers des algorithmes avancés et des

modèles de machine learning. Toutefois, l'IA ne comprend pas les composantes émotives et spirituelles de l'intelligence humaine, ni les expressions corporelles qui sont essentielles à une interaction humaine complète.

Les émotions, la spiritualité et les expressions physiques sont des éléments profondément ancrés dans l'expérience humaine et ne peuvent être pleinement répliqués par des machines. Par conséquent, alors que l'IA peut exceller dans des tâches exigeant des calculs complexes et des analyses logiques, elle ne peut se substituer à la richesse des interactions humaines impliquant l'émotion, l'intuition et la connexion physique. Cette focalisation de l'IA sur les composantes logico-déductives implique une nécessaire redéfinition du concept même d'intelligence humaine (Bertelli, 2026).

Cette remise en question de l'identification entre intelligence et rationalité trouve un fondement philosophique majeur dans la phénoménologie du XXe siècle. En particulier, Maurice Merleau-Ponty montre que le corps ne constitue pas un simple support biologique de l'esprit, mais le lieu originaire de la perception, de l'intentionnalité et de la connaissance du monde. L'intelligence ne se réduit donc pas aux opérations logico-déductives : elle est également incarnée, pré-réflexive et relationnelle (Merleau-Ponty, 1945/2012). Cette perspective ouvre la possibilité de reconnaître les différentes modalités d'expérience des personnes présentant une déficience intellectuelle ou de l'autisme sans les réduire à un déficit par rapport à une norme cognitive unique.

Les recherches contemporaines en psychologie cognitive ont également contribué à remettre en question une conception unitaire de l'intelligence. Howard Gardner a proposé la théorie des intelligences multiples, selon laquelle les capacités humaines s'expriment à travers différentes formes d'intelligence, et non exclusivement à travers le raisonnement logico-mathématique (Gardner, 1983). Dans une perspective complémentaire, Reuven Feuerstein a développé le concept de modifiabilité cognitive structurelle, soutenant que l'intelligence n'est pas une caractéristique fixe mais un processus dynamique susceptible de se développer grâce à l'expérience médiatisée (Feuerstein et al., 2010). Ces approches invitent à considérer la diversité cognitive non comme une simple hiérarchie des performances, mais comme une pluralité de modes de fonctionnement humain.

Traditionnellement, l'intelligence a été perçue à travers le prisme de la raison et de la capacité à résoudre des problèmes complexes, comme le théorisaient Platon et Aristote. Pourtant, cette vision exclut les dimensions émotives, spirituelles et corporelles de l'intelligence, fondamentales pour une compréhension complète de l'expérience humaine. Par conséquent, la déficience intellectuelle et les capacités cognitives-relationnelles impliquées dans l'autisme doivent être réévaluées. Il ne s'agit plus seulement de mesurer la capacité de raisonnement logique, mais de reconnaître et de valoriser la diversité des intelligences humaines, y compris celles qui s'expriment à travers l'émotion, l'intuition et l'interaction sociale.

Les réflexions contemporaines sur l'intelligence artificielle conduisent également à reconsidérer la nature même de l'intelligence humaine. Des auteurs comme Shaun Gallagher, Evan Thompson et Alva Noë soutiennent que la cognition humaine ne peut être comprise comme un simple traitement computationnel de l'information. L'intelligence émerge d'une interaction constante entre le corps, l'environnement et les relations avec autrui (Gallagher, 2005; Thompson, 2007; Noë, 2009). Cette perspective permet de distinguer les performances computationnelles de l'intelligence artificielle de l'expérience vécue propre aux êtres humains, soulignant que la cognition est fondamentalement incarnée, située et relationnelle.

L'histoire de la philosophie occidentale a longtemps identifié l'intelligence à la rationalité logico-déductive. Pourtant, cette identification constitue un choix théorique spécifique plutôt qu'une définition universelle de l'intelligence. Les perspectives contemporaines invitent désormais à penser l'intelligence comme une réalité plurielle, incarnée, relationnelle et contextuelle. Dans cette perspective, les personnes présentant une déficience intellectuelle ou de l'autisme ne sont plus définies uniquement à partir d'un écart à une norme cognitive, mais comme porteuses de modalités singulières d'être-au-monde et d'entrer en relation.

Cette approche plus inclusive peut mener à une société qui apprécie et soutient toutes les formes d'intelligence, favorisant une plus grande équité et compréhension pour les personnes ayant des déficiences intellectuelles ou étant autistes.

RÉFÉRENCES

- Althaus, P. (1966). *The theology of Martin Luther* (R. Schultz, Trans.). Philadelphia: Fortress Press.
- Aquinas, T. (1959). *Summa contra gentiles* (J. G. Dawson, Trans.). In A. P. D'Entreves (Ed.), *Aquinas: Selected political writings*. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristotle. (1986). *De anima* (H. Lawson-Tancred, Trans.) London: Penguin.
- Aristotle. (1976). *The Nicomachean ethics* (J. A. K. Thomson, Trans.). Harmondsworth: Penguin.
- Aristotle. (1981). *The politics* (T. A. Sinclair, Trans., T. J. Saunders, Revisions). London: Penguin.
- Aristotle. (1982). *Eudemian Ethics: Books I, II, and VIII* (M. Woods, Trans.). Oxford: Clarendon.
- Augustine. (1956). *De Civitate Dei [City of God]*. In P. Schaff (Ed.), *A select library of the Nicene and Post-Nicene fathers of the Christian church* (First series, Vol. 2). Grand Rapids: Eerdmans.
- Augustine. (1986). *De utilitate credendi [The profit of believing]*. In P. Schaff (Ed.), *A select library of the Nicene and Post-Nicene fathers of the Christian church* (Vol. 3). Grand Rapids: Eerdmans.
- Bertelli, M. (2026). *L'intelligenza che non AI*. Trento: Il Margine.
- Cooper, J. M. (1986). *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett.
- Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. Leiden: Jan Maire.
- Descartes, R. (1641). *Meditationes de Prima Philosophia*. Paris: Michel Soly.
- Edwards, S. (1997). The moral status of intellectually disabled individuals. *Journal of Medicine and Philosophy*, 22, 29–42.
- Feuerstein, R., Feuerstein, R. S., & Falik, L. H. (2010). *Beyond Smarter: Mediated Learning and the Brain's Capacity for Change*. New York: Teachers College Press.
- Fortenbaugh, W. W. (1977). Aristotle on slaves and women. In J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle* (pp. 135–139). London: Duckworth.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, H. (1983). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Goodey, C. F. (1992). Mental disabilities and human values in Plato's late dialogues. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 74, 26–42.
- Goodey, C. F. (1996). On Aristotle's 'animals capable of reason.' *Ancient Philosophy*, 16, 389–403.
- Hamilton, E., & Cairns, H. (Eds.). (1961). *The collected dialogues of Plato*. Princeton: Princeton University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawson-Tancred, H. (1986). *Introduction and notes in Aristotle. De anima*. London: Penguin.
- Locke, J. (1924). *Two treatises of government*. London: Dent. (Original work published 1690).
- Maudsley, H. (1873). *Body and mind*. London: Macmillan.
- Merleau-Ponty, M. (1945/2012). *Phenomenology of Perception* (D. A. Landes, Trans.). London: Routledge.
- Noë, A. (2009). *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Plato. (1974). *The republic* (D. Lee, Trans.). Harmondsworth: Penguin.
- Ryan, J. (1987). *The politics of mental handicap*. London: Free Association Books.

- Solmsen, F. (1955). Antecedents of Aristotle's psychology and scale of beings. *American Journal of Philology*, 76, 148–165.
- Sorabji, R. (1977). Aristotle on the role of intellect in virtue. *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIV, 107–129.
- Sorabji, R. (1980). *Necessity, cause and blame: Perspectives on Aristotle's theory*. London: Duckworth
- Sorabji, R. (1993). *Animal minds and human values: The origins of the Western debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stainton, T. (1994). *Autonomy and social policy: Rights, mental handicap and community care*. Brookfield: Avebury.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Veatch, R. M. (1986). *The foundations of justice: Why the mentally retarded and the rest of us have claims to equality*. Oxford: Oxford University Press.