

## Du proto-soi social au sujet moral: rupture ou continuité?

Fabrice CLÉMENT

### La posture naturaliste

Les sciences humaines ont pour habitude de considérer que l'apport des sciences naturelles n'est pas pertinent à l'avancement de leurs propres recherches. Cet *a priori* disciplinaire repose sur une croyance rarement explicitée: au cours de l'histoire naturelle, l'émergence de capacités tout à fait extraordinaires aurait pour ainsi dire poussé les sujets humains hors de l'ordre de la nature. Cette idée, qui fait de l'espèce humaine une espèce «à part», a l'avantage de flatter favorablement l'*ego* des humains qui, comme on le sait, ont beaucoup de peine à admettre leur nature animale (DECONCHY 1993). Par contre, en cédant à ce penchant, les sciences humaines et sociales se condamnent à fonctionner en vase clos, sans point de contact avec la science «en général».

Ce chapitre vise à défendre une autre manière de concevoir la pratique des sciences sociales en revendiquant une continuité, aussi bien ontologique qu'épistémologique, entre les sciences de la nature et les sciences de la culture. Cette tentative s'ancre dans un constat «métaphysique»: de nos jours, la nature des composants élémentaires de notre univers n'est plus définie par la philosophie ou la religion mais par les sciences naturelles, en particulier la physique, la chimie et la biologie<sup>1</sup>. Dans ce contexte, il paraît pour le moins étrange de s'obstiner à adopter deux poids deux mesures en accordant un traitement différent, «acausal», à la réalité humaine tout en admettant que les humains ne sont pas, en fin de compte, constitués d'autre chose que de matière.

Dans les pages qui suivent, nous allons proposer un point de vue sur le sujet humain et la moralité qui peut être qualifié de «naturaliste». Ce terme désigne toute «démarche philosophique consistant à harmoniser l'explica-

<sup>1</sup> «Nous vivons dans un monde entièrement composé de particules physiques se mouvant dans des champs de forces. Certaines sont organisées en systèmes. Certains de ces systèmes sont des systèmes vivants et certains de ces systèmes vivants ont acquis la conscience au cours de l'évolution. Avec la conscience vient l'intentionnalité, la capacité d'un organisme à se représenter des objets et des états de faits du monde lui-même.» (SEARLE 1996, p. 7, ma traduction)

tion philosophique avec les lois, les théories et les méthodes des sciences de la nature» (PROUST 2005). Dans un premier temps, nous allons présenter la conception «traditionnelle» qui tend à expulser le sujet humain de la nature. Ceci nous permettra de souligner la résistance à toute forme de naturalisme qu'entraîne le «point de vue du sujet». Nous exposerons ensuite brièvement l'avantage d'une démarche qui met le langage au coeur de la spécificité humaine. Une fois mis en évidence les problèmes posés par le paradigme linguistique, nous montrerons qu'il est possible d'enraciner le sujet moral dans la nature, en insistant sur trois caractéristiques essentielles de la morale: l'aspect normatif des préceptes moraux, l'exigence de réflexivité de la part du sujet moral et la prise en compte des intérêts d'autrui dans les actes «moraux».

La posture que nous allons adopter, pour peu que l'on s'attache à la première partie du mot composé «sciences sociales», semble en un sens complètement aller de soi. Elle revient de fait à inscrire notre compréhension de l'être humain dans le giron des autres disciplines et à tenter de faire avancer l'une des plus spectaculaires entreprises humaines: la science.

### Le sujet humain en apesanteur causale

La question morale n'est pas le domaine où la perspective naturaliste est la plus simple à adopter. D'un point de vue grammatical, l'action morale semble être indissociable d'une vision du sujet humain autonome, responsable de ses choix et de leurs conséquences. Cette conception est particulièrement bien illustrée chez un penseur qui a remarquablement bien étudié les ressorts de l'identité personnelle et de l'éthique: Paul RICŒUR. Pour lui, le sujet a un caractère premier qui s'impose ou préexiste à toute analyse et qui ne peut être «réduit» à une quelconque dimension matérielle<sup>2</sup>. Le sujet (l'Homme) ne peut pas, par conséquent, être «expliqué».

«Expliquer, c'est toujours ramener le complexe au simple. Appliquée à la psychologie, cette règle qui fait la noce des sciences de la nature, aboutit à construire l'homme comme une maison, c'est-à-dire à poser d'abord les assises d'une psychologie de l'involontaire et à couronner ces premiers étages de fonctions par un étage supplémentaire qu'on appelle

<sup>2</sup> On reconnaît ici une tendance très profonde qui, en un sens, appartient à l'arrière-plan inconscient de la plupart des philosophes. Sur la tendance à l'antipsychologisme en philosophie, on peut se référer à CLÉMENT 1997.

volonté. (...) la compréhension procède de haut en bas et non de bas en haut. Loin qu'on puisse dériver le volontaire de l'involontaire, c'est au contraire la compréhension du volontaire qui est première dans l'homme. Je me comprends d'abord comme celui qui dit «je veux». (RICŒUR 1983, pp. 8-9).

La prise de position sans ambages de RICŒUR est symptomatique de toute une tradition pour laquelle le soi (le *self*) se situe bel et bien en-deçà – ou au-delà – de toute causalité matérielle: le sujet s'autodétermine dans un geste qui serait «hors nature». Ainsi, pour RICŒUR, «la conscience n'est pas un phénomène naturel» (RICŒUR 1983, p. 67).

Cette perspective, qui suscite l'accord tacite du sens commun, est moins évidente qu'il n'y paraît de prime abord. Tout d'abord, elle se heurte à une difficulté philosophique de taille, appelée le «problème de l'homoncule». La personne semble mue par une instance interne qui dirige le comportement de l'organisme qu'elle habite: un homoncule. Mais qu'est-ce qui, au sein de cet homoncule, est responsable des décisions? On ne peut qu'imaginer un autre homoncule, et ainsi de suite à l'infini! Bref, le recours à une instance interne susceptible d'être à l'origine des décisions individuelles n'est pas très satisfaisant d'un point de vue ontologique (DENNETT 1991). Par ailleurs, d'un point de vue épistémologique, elle semble ruiner tout espoir de recherche scientifique «objective». En effet, le sujet, par essence 'subjectif', n'est accessible qu'à la première personne du singulier et ne peut donc être appréhendé du point de vue de la troisième personne, extérieure et impersonnel, de l'observateur (MCGINN 1991). Or, si l'on acceptait cette perspective subjectiviste, les sciences de l'Homme seraient condamnées à une forme de «mystérianisme», la compréhension des ressorts psychologiques des individus échappant à l'emprise de toute étude scientifique objective (CLÉMENT & MALERSTEIN 2003).

### Le langage comme «objet» des sciences humaines

Afin d'échapper aux affres du subjectivisme, les sciences humaines ont vu émerger un modèle susceptible de leur assurer un sol ontologique plus solide: le langage. Celui-ci présente à première vue plusieurs avantages. D'une part, il possède un ensemble de propriétés qui permettent de sortir de l'impasse «subjectiviste». En un sens, il préexiste en effet aux individus qui le parlent et peut donc être étudié de l'«extérieur», de manière objective. On peut ainsi prendre pour objet la sémantique d'une langue (les dictionnaires) ou sa syntaxe (les grammaires). Dans le même temps,

le langage assure à l'humanité une unicité à laquelle nous semblons tenir plus que tout. Car le langage, en tant que système de signes muni d'une part d'une sémantique qui attribue aux mots un sens fixé par la communauté linguistique et d'autre part d'une syntaxe qui permet de combiner ces signes en ensemble significatifs, est une «œuvre d'art» (ROUSSEAU 1990) dont la maîtrise est réservée aux humains (TERRACE 1979). Le langage semble ainsi apporter aux sciences humaines cet «observable» dont elles ont tant besoin tout en préservant l'unicité du sujet humain.

A ce stade, il convient d'apporter une précision conceptuelle: le langage peut être envisagé de deux manières différentes. Tout d'abord, pour reprendre une définition du *Grand Robert*, on peut le considérer comme «une fonction d'expression verbale de la pensée, soit intérieure, soit extérieure». Cette conception, que l'on pourrait qualifier d'*instrumentale*, a des ambitions théoriques relativement modestes et il ne vaut guère la peine de s'y arrêter car elle ne résout en rien la problématique du sujet (celui qui s'exprime, justement, au moyen du langage). Par contre, il existe une conception beaucoup plus ambitieuse, que l'on pourrait qualifier de *structurelle*. Selon cette conception, le langage constitue un système de renvoi qui, pour nous autres humains, médiatise notre rapport au monde: «Le fait que dans mes explications concernant le langage, je suis bien obligé d'user du langage entier (non pas d'un préparatoire, provisoire) indique à lui seul que je ne puis produire quelque chose d'extérieur quant au langage» (WITTGENSTEIN 1990, § 120). Cette conception «totalisante» du langage a connu un succès considérable dans les sciences humaines, et elle a connu son acmé avec les ethno-linguistes Edward SAPIR et Benjamin LEE WHORF qui, fascinés par les langues amérindiennes, furent convaincus que l'esprit humain se confond en fait avec la langue «qui le parle». Pour WHORF, nous disséquons la nature en suivant les contours dessinés par les langages de nos communautés. L'esprit, grâce auquel nous organisons le flux kaléidoscopique de nos impressions sensorielles, est ainsi ramené aux systèmes linguistiques qui l'habitent (WHORF 1956). Cette perspective, qui fait de la langue un médium, un filtre qui non seulement nous met en contact avec le monde mais constitue notre univers, a connu dans les sciences humaines et sociales un succès considérable. Les travaux de FOUCAULT en histoire («*episteme*»), de GEERTZ en anthropologie (envisager les «cultures comme des textes»), de DERRIDA en philosophie («intertextualité»), sans oublier le fameux «l'inconscient est structuré comme un langage» de LACAN, montrent bien combien le langage est devenu pour beaucoup l'étalon épistémologique des sciences de l'Homme.

Comment, dans cette conception, aborde-t-on le problème du sujet? Essentiellement en montrant qu'il correspond à une «place» au sein d'un système. Le sujet, c'est en fait l'occupant de la place du «je» dans un système linguistique. Les individus sont «appelés» par la langue dans laquelle ils grandissent à occuper cette première personne du sujet et à se produire, dans un mouvement dialogique, comme le complément d'un «tu» à la deuxième personne du singulier. Les sujets, dans la mesure où ils se construisent *de facto* en interaction, sont en quelque sorte inscrits dans la grammaire d'une langue<sup>3</sup>. C'est en apprenant une langue que l'on se trouve «invité» («contraint»?) à prendre les places qui nous sont assignées, notamment par les pronoms personnels. Sans langage, pas de sujet. Et sans sujet, pas de morale.

### Le défi naturaliste

Si le paradigme linguistique comporte pour le spécialiste des sciences sociales l'avantage de pouvoir adopter une démarche de type objective, il présente une grosse difficulté pour la perspective naturaliste. En misant sur le langage, on réintroduit en effet un fossé entre l'Homme et le reste de l'univers puisque cette capacité symbolique est réservée à l'espèce humaine. Si l'on tient à poser la question morale en termes naturalistes, il convient par conséquent de relativiser quelque peu l'importance du langage dans la constitution du sujet. Autrement dit, si nous sommes les seuls êtres vivants (à notre connaissance) à être doués d'une capacité langagière, le défi naturaliste consiste alors à montrer qu'un certain nombre de caractéristiques présentées comme consubstantielles au langage sont – au moins partiellement – présentes auprès d'êtres dénués de langage, qu'il s'agisse de nos proches cousins les primates, ou de ceux qui ne maîtrisent pas encore le système linguistique, les enfants.

Quelles sont donc les propriétés dont nous avons besoin pour écrire une préhistoire *a-langagière* du sujet moral? Afin de les déterminer, on peut se tourner vers l'indispensable *vade-mecum* proposé par Christine CLAVIEN (introduction à ce volume). Tout en nous précisant combien il est difficile de définir la morale, celle-ci énumère un certain nombre de composants permettant de circonscrire cette notion complexe. Schématiquement, cette complexité peut être réduite en ramenant ces composants à trois grandes classes. D'une part, la morale renvoie à des *normes* de conduite.

<sup>3</sup> «Quelle est donc la réalité à laquelle se réfère *je* ou *tu*? Uniquement une «réalité de discours», qui est une chose très singulière. (BENVENISTE 1966, p. 252).

Ces dernières sont acceptées par un grand nombre de personnes dans un groupe donné, qui s'attendent à ce qu'elles soient suivies par chacun. Leur non-respect est ressenti – émotionnellement – comme une violation des droits d'autrui. D'autre part, la moralité est associée à un acte *réflexif*, à une délibération sur le cours d'action à suivre. Les comportements ne sont pas donc conçus comme étant mécaniquement déterminés: c'est ce «jeu» délibératif – au sens où l'on dit que deux pièces d'une machine «ont du jeu» – qui permet de considérer que les agents moraux sont responsables de leurs actions. Une fois un cours d'action accompli, il est donc présumé que les agents moraux auraient eu la possibilité d'agir différemment: leur comportement n'était pas soumis à une causalité externe déterminante, ou *causé* par des mécanismes qui resteraient impénétrables à la conscience. Enfin, la morale est intrinsèquement liée aux *intérêts d'autrui*, ou du moins de ceux qui sont considérés comme nos semblables (SPERBER 1993). C'est sous cet angle que l'on peut qualifier les actions de moralement «justes» (respect de l'équité) ou «bonnes» (prise en compte du bien-être d'autrui).

Afin d'illustrer la manière d'aborder la question du sujet moral dans une perspective naturaliste, nous nous proposons de tenter de débusquer, sans prétendre à l'exhaustivité, quelques-uns des composants élémentaires susceptibles de sous-tendre ces composants essentiels de la morale. Tout d'abord, pour ce qui est de la dimension réflexive, nécessaire à la constitution du sujet moral, nous allons proposer une conception de la conscience de soi dont les bases ne sont pas essentiellement linguistiques. La dimension normative des actions morales sera ensuite abordée en montrant que la détection et la prise en compte de la normalité existent aussi bien chez les très jeunes enfants que chez les primates. Enfin, nous rattacherons la prise en compte des intérêts d'autrui aux travaux menés sur l'empathie et les neurones miroirs.

### La conscience de soi

Au sein de la perspective naturaliste, la notion de «sujet» n'a pas vraiment bonne presse. Lorsqu'on y regarde de plus près, on s'aperçoit en effet que ce concept est assez mystérieux. Son étymologie elle-même (lat. *subjectum*, part. pas. de *subjicere*, jeter dessous) suggère la présence d'une entité persistante qui serait à la source des actions d'un organisme capable de s'exprimer et d'agir à la première personne du singulier. De quel «bois» cette instance souveraine pourrait-elle bien être faite alors que le corps (et donc le cerveau) est, à la manière du bateau de Thésée, continuellement modifié? De quelle nature pourrait bien être cet étrange

«fantôme dans la machine» accompagnant l'individu tout au long de son existence?

Ces dernières années, l'explosion des recherches sur la conscience, thème longtemps tabou en raison de sa dimension subjective, laisse toutefois espérer que l'on y verra bientôt un peu plus clair. La conscience, comme en témoignent l'intérêt accru des neurosciences et la naissance de revues scientifiques telles que *The Journal of Consciousness Studies* ou *Consciousness and Cognition*, est aujourd'hui admise dans le champ du «scientifiquement correct»<sup>4</sup>. C'est donc plutôt par l'intermédiaire du phénomène de la conscience que l'on peut tenter d'éclaircir quelque peu l'interrogation qui sous-tend ce chapitre: peut-il y avoir un soi sans langage?

Commençons par une importante distinction d'ordre philosophique proposée par Ned BLOCK (1995). La notion de conscience est en effet quelque peu polymorphe. BLOCK propose de distinguer «conscience phénoménale», «conscience accès» et «conscience de soi».

La *conscience phénoménale* désigne «l'effet que cela fait» d'éprouver tel ou tel état de conscience (par exemple, lorsque vous percevez quelque chose de rouge, ou mangez un éclair au chocolat). Les philosophes analytiques de langue anglaise utilisent le terme «qualia» pour désigner ces états conscients qualitatifs. Il est communément admis qu'une grande part du monde animal possède ce type de conscience; pensons à un chat qui se fait marcher sur la patte, ou à un chien qui, dégoûté, s'éloigne de son écuelle remplie de nourriture périmée. La conscience phénoménale n'implique donc pas le langage.

La *conscience accès* désigne non pas l'aspect qualitatif d'une représentation, mais son contenu informationnel. Comme l'avaient déjà bien mis en évidence les phénoménologues, la conscience est toujours «conscience de» et les états mentaux conscients «portent sur» quelque chose d'autre qu'eux-mêmes: ils sont dits intentionnels. Dans ce contexte, les objets mentaux sont qualifiés de *conscients* lorsqu'ils peuvent être recrutés par l'organisme dans une sorte d'«espace de travail» interne où ils vont influencer aussi bien les types d'inférence effectués que l'élaboration des décisions d'action. Là encore, il fait assez peu de doute que de telles représentations, bien que souvent «envahies» par le langage chez les humains adultes, exis-

tent au sein d'autres espèces animales. Imaginez un chat qui, par exemple, ronronne et tente d'amener son maître vers l'armoire où est renfermée sa nourriture. L'explication la plus économique de ce phénomène est de dire qu'il a accès à une représentation de ce qu'il désire (qui n'est donc pas un simple objet de sa perception) et que c'est celle-ci – avec d'autres – qui organise son comportement. Encore une fois, le langage ne semble pas indispensable au fait de pouvoir convoquer mentalement certaines représentations afin d'être en mesure de planifier – sommairement – une action. Et même si l'on met en doute la possession par les animaux de telles représentations, celles-ci semblent rendre compte du comportement de très jeunes enfants qui sont bien loin encore de maîtriser le langage (CLÉMENT 2007; CLÉMENT & MALERSTEIN 2003). Ce dernier ne semble donc pas requis pour attribuer à un organisme une conscience accès.

La question du langage se pose de manière beaucoup plus aiguë dans le cas de la *conscience de soi*. Cette dernière renvoie à la possibilité qu'a l'individu de porter son attention sur sa propre personne, de se prendre lui-même comme objet de pensée. Pour les partisans d'une conception langagière du soi, on a typiquement affaire ici à des objets mentaux qui se mettent en place au sein d'échanges dialogiques où l'usage des pronoms personnels («je», «tu», etc.) engagerait les individus sur les voies de la subjectivité. Une fois encore, on peut se demander s'il n'est pas possible d'emprunter une partie de ce chemin en l'absence du langage. Plusieurs éléments expérimentaux vont en tout cas dans ce sens. Tout d'abord, il est en un sens évident qu'un certain «sens du soi» existe chez le nourrisson dès sa naissance (si ce n'est plus tôt). Une expérience de HESPOS et ROCHAT (1997) a par exemple montré que les nouveau-nés réagissent différemment lorsqu'une stimulation de la zone qui entoure leur bouche est effectuée par eux-mêmes ou, au contraire, par une autre personne (allo-stimulation vs autostimulation). Ce type d'expériences montre que le nouveau-né n'est pas, comme on l'a longtemps cru, dans un état originel d'indifférenciation: les informations qui proviennent de son corps, lieu physique de la sensualité, sont discriminées par rapport à celles qui lui proviennent de l'environnement (ROCHAT 2002). Par ailleurs, il est plus que probable que ces expériences initiales soient connotées émotionnellement. L'état d'incomplétude des nouveau-nés humains donne en effet à l'apprentissage une importance cruciale. Or, pour apprendre, il faut être en mesure de retenir les bonnes et mauvaises conséquences de ses actes passés. Schématiquement, les comportements qui ont des conséquences positives pour la survie de l'individu sont associés à des sensations agréables, alors que ceux

<sup>4</sup> Parmi ceux qui ont définitivement fait admettre la problématique de la conscience dans le champ scientifique, on peut citer Antonio DAMASIO, Francis CRICK et Christoph KOCH, Francisco VARELA, Michael GAZZANIGA, Gerald EDELMAN, ou encore Jean-Pierre CHANGEUX.

qui tendent à mettre l'organisme en danger déclenchent au contraire des émotions négatives (FRIJDA 1989). L'aspect émotionnel est donc indissociable de la vie des humains en général, et des bébés en particulier. Ceci conduit DAMASIO (1999) à penser que le soi primordial émerge du «dialogue» entre l'organisme et son milieu – dialogue qui n'est donc pas de nature linguistique. Certes, il ne s'agit là que de l'ébauche d'un soi, encore bien peu réflexif. Pour parler véritablement de «soi», il faudrait au moins que l'enfant soit en mesure de se constituer une représentation de ses caractéristiques plus ou moins permanentes. Ce moment clé où le soi est identifié et reconnu a été mis en évidence par une série d'expériences classiques qui font usage d'un miroir (LEWIS & BROOKS-GUNN 1981). L'expérience la plus fameuse consistait à appliquer, complètement à leur insu, une marque rouge sur le front de jeunes enfants, qui étaient ensuite placés face à un miroir. En général, lorsque ces enfants ont moins de 18 mois, ils effectuent une simple exploration de ce qu'ils voient, comme si l'image qui est en face d'eux renvoyait à une autre personne. Quelques semaines plus tard, par contre, l'enfant confronté à son image spéculaire porte rapidement la main à son front. Cette réaction montre bien que les petits sujets constatent à ce moment un «écart» entre l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes et leur reflet renvoyé par le miroir. Les enfants semblent donc bien posséder dès ce moment une représentation permanente d'eux-mêmes – une représentation indépendante de l'occurrence d'un stimulus donné. Autrement dit, un enfant de 18 mois disposerait déjà d'un concept de lui-même.

On pourrait certes nous rétorquer qu'un enfant de cet âge est plongé depuis un an et demi dans un univers de langage. Certes, mais c'est oublier l'origine de cette expérience, qui a tout d'abord été effectuée par GALLUP sur des chimpanzés adultes (1980). Ces derniers, que l'on avait anesthésiés avant de les affubler d'une tache rouge entre leurs sourcils, touchaient immédiatement, une fois réveillés et placés en face d'un miroir, cette étrange modification de leur apparence. Ils semblaient donc également capables de se reconnaître dans le miroir et posséder l'équivalent d'un concept du soi. Or on sait, au moins depuis les travaux de Herbert TERRACE et son équipe sur le singe Nim Chimsky, que les primates non humains ne posséderont jamais un langage comparable au nôtre (TERRACE 1979). Par conséquent, il ne semble pas exagéré de dire que, décidément, le langage n'est pas requis pour acquérir cette forme de conscience de soi.

Toutefois, bien que ces recherches semblent suggérer l'existence d'une forme de conscience de soi qui n'est pas reliée de manière *nécessaire* au langage, il convient de relever que ce «soi» est encore assez sommaire.

Peut-on véritablement parler, pour un enfant de 2 ans ou un chimpanzé, de «réflexivité», propriété qui constitue, on l'a vu, l'une des dimensions essentielles de la morale? Afin de faire preuve d'un jugement moral, il ne suffit – malheureusement – pas d'être surpris lorsque, au réveil, une tache rouge est apparue sur son front. En fait, il faut que le sujet moral puisse comparer des comportements (passés ou présents) à des valeurs ou des principes considérés comme «bons» ou «justes». Schématiquement, il faut donc, d'une part, être en mesure de se représenter soi-même comme étant un même individu à travers le temps et, d'autre part, de comparer ses actes à des standards normatifs. De telles activités impliquent la possibilité de recruter et d'activer des méta-représentations, c'est-à-dire des représentations qui portent sur d'autres représentations (SPERBER 2000). Or de nombreuses recherches tendent à montrer que cette capacité n'émerge que vers l'âge de 4 ans, en même temps que la mémoire dite autobiographique (BARTH; POVINELLI & CANT 2004).

Quel rôle joue le langage dans l'émergence de cette capacité qui semble propre à l'homme? C'est une question qui est en cours de discussion, en particulier par les recherches qui interrogent les origines de la «Théorie de l'esprit» (voir BAUMARD, ce volume). Ces interrogations contemporaines – qui mettent notamment en avant l'avantage évolutionniste lié au fait de pouvoir se représenter les représentations d'autrui, en particulier dans les cas de tromperie (BYRNE & WHITEN 1988) – sont fascinantes mais ce chapitre est trop court pour leur rendre justice.

### Langage et comportements pro-sociaux

La seconde méta-catégorie que nous avons dérivée de l'analyse conceptuelle de Christine CLAVIEN renvoie à l'aspect *normatif* de la morale. Les défenseurs du paradigme langagier, on s'en doute, jugent le langage indispensable à l'établissement des régulations qui définissent les comportements jugés appropriés par le groupe (POULSHOK 2004). Certes, il faut bien qu'il y ait des actes instituant certaines règles, définissant par là même les prescriptions qui vont «compter comme» des normes comportementales pour les membres du groupe (CLÉMENT & KAUFMANN 2005). De plus, le langage va jouer un rôle essentiel dans la transmission de ces règles (voir ERARD, ce volume). Enfin, c'est également le langage qui va permettre, grâce à l'imposition de nouvelles catégories sur des groupes originellement fondés sur une parenté génétique, la constitution de «nous» élargis reposant sur des relations de «parenté virtuelle» (POULSHOK 2004, p. 121). Bref, ce serait le langage qui permettrait de sortir d'une forme de coopération fondée uni-

quement sur la sélection de parentèle (*kin selection*), c'est-à-dire d'un système fondé sur des collaborations où les sacrifices des individus n'ont lieu qu'en faveur de ceux qui partagent un pourcentage élevé de gènes. En élargissant métaphoriquement les relations de parenté, le langage entraînerait la constitution de communautés plus vastes dépassant les seuls liens de sang.

Afin de lutter contre cette nouvelle rupture ontologique entre le monde naturel et le monde des hommes, plusieurs parcours sont envisageables. Toutes les tentatives naturalistes reposent sur une stratégie similaire: montrer qu'il peut y avoir quelque chose qui ressemble à des normes, ainsi que les sentiments associés à leur violation, mais qui ne serait pas médiatisé par le langage. Le défi naturaliste consiste ainsi à mettre en évidence des cas dans lesquels une forme de normativité est présente même en l'absence du langage. Revenons brièvement sur l'expérience du miroir. Philippe ROCHAT a, de manière tout à fait ingénieuse, introduit une «petite» modification aux conditions expérimentales classiques. Il convient au préalable de mentionner un fait crucial: lorsque les enfants sont en possession du «concept de soi» (soit vers 18 mois), ils paraissent être extrêmement gênés lorsqu'ils se voient dans le miroir affublés d'une tache de couleur sur le front; leurs yeux se baissent et ils rougissent en vérifiant que cette bizarrerie passe inaperçue aux yeux des autres. L'idée de ROCHAT a été d'installer subrepticement un autocollant sur le front d'un enfant hors de la salle où jouaient ses camarades. Pendant son absence, des autocollants similaires furent ouvertement collés sur chacun des enfants. Lorsque le sujet rentra dans la pièce, il se trouva avant même d'apercevoir ses camarades devant un miroir. En se voyant, gêné, il scruta rapidement l'environnement et s'aperçut que tout le monde partageait sa particularité. Son sentiment de gêne s'effaça immédiatement et il reprit son activité habituelle, son autocollant sur le front (ROCHAT *et al.* 2002). Ce petit exemple, où le langage ne joue aucun rôle causal, montre bien l'extrême sensibilité des petits d'homme à la normativité: personne n'a dit à ces enfants que la norme était, ou n'était pas, d'arborer un autocollant de couleur sur le front. Et pourtant, la détection de l'état de choses «normal» entraîne des réactions émotionnelles bien différentes suivant le degré de conformité ressenti par les sujets<sup>5</sup>.

Les très jeunes enfants semblent donc disposer d'une capacité à détecter, en «scannant» le comportement de leurs semblables, ce qui relève d'une normalité que l'on pourrait qualifier de «fréquentialiste». La réac-

tion émotionnelle qui résulte de la prise de conscience d'une forme d'«anormalité» montre combien les enfants sont sensibles aux manières de faire et d'être de ceux qui les entourent. Cette sensibilité peut être conçue comme une forme de compétence sociale élémentaire puisque, en identifiant un trait majoritairement partagé, elle pourrait servir à détecter ce qu'il «convient de faire» dans un contexte social donné. Quant aux normes morales, il n'est pas impossible qu'elles fassent elles aussi l'objet d'une détection précoce et universelle – et donc non dépendante du langage. C'est du moins la thèse d'Elliot TURIEL (1983) qui, prolongeant les travaux de Lawrence KOHLBERG (1981), différencie certes les normes morales des normes conventionnelles mais en insistant justement sur le caractère universel des premières, qu'il juge fondées en nature (TURIEL 1983).

Toutefois, ceux qui pensent que le langage est nécessaire à l'émergence de la morale pourraient accepter les arguments qui précèdent et avancer un autre pion argumentatif. Ce qui précède montrerait certes qu'il existe des mécanismes permettant de détecter la normativité mais ceux-ci n'impliqueraient en rien que le langage ne soit pas nécessaire à l'établissement des règles, des prescriptions et des obligations sociales qui s'imposent ensuite aux membres d'un groupe. Pour contrecarrer cet argument, il convient donc de donner quelques exemples de comportements qui, bien qu'ayant lieu au sein de sociétés dépourvues de langage, semblent bel et bien relever d'une forme de *prescription*.

C'est bien entendu auprès des sociétés de primates supérieurs que nous avons le plus de chance de détecter de tels comportements «normatifs». Les observations et les expérimentations menées par Frans DE WAAL (1989) et son équipe avaient notamment pour objectif de détecter de telles régularités comportementales. Ainsi, une des expériences menées au centre d'étude de Yerkes consista à proposer, alternativement, aux chimpanzés composant ce groupe, des paquets constitués de branchages et de feuilles solidement reliés; les primates avaient donc la possibilité, lorsque c'était eux qui recevaient cette nourriture, de la garder pour eux. En fait, l'observation de 7000 interactions impliquant 9 individus a montré que les échanges entre les dyades qui s'étaient formées étaient égalitaires. De plus, ces «trocs» ne portaient pas uniquement sur de la nourriture. En effet, les chimpanzés qui n'avaient pas reçu beaucoup de nourriture de la part des gardiens arrivaient cependant à en obtenir de la part de leurs congénères à condition qu'ils aient auparavant passé du temps à les épouiller. L'épouillage servirait dans ce cas de «monnaie d'échange». Ceux qui n'avaient pas sacrifié à ce rituel étaient par contre rudement mis à l'écart lorsqu'ils

<sup>5</sup> Cette sensibilité aux normes présentes au sein d'un groupe est également soulignée par BOYD et RICHERSON (1998).

quémandaient de la nourriture. Dans une autre expérience, BOSNAN et DE WAAL (2003) ont démontré que les chimpanzés réagissent négativement lorsqu'une distribution se fait de manière non équitable. Ainsi, lorsqu'ils voient un expérimentateur distribuer de la nourriture plus appétissante (du raisin) à un congénère en échange d'un objet alors qu'ils viennent de recevoir une récompense moins satisfaisante (une tranche de concombre), ils diminuent leurs interactions d'échange avec l'expérimentateur. Il existe même des situations où une attente déçue (refus de coopérer ou de partager) débouche sur des comportements de vengeance. TRIVERS (1971) parlait d'ailleurs d'«agression morale» (*moralistic aggression*) pour désigner ce type d'action punitive. Enfin, il faut noter l'existence d'actes de réconciliation, qui empêchent la situation de dégénérer et de rendre plus fragile l'ensemble du groupe. Il arrive même que des actes de médiation soient effectués par un individu (pas forcément un mâle dominant, d'ailleurs, en fait c'est généralement une femelle) afin de diminuer l'agressivité susceptible d'envenimer les rapports entre certains individus du groupe. Dans ce genre de situations, il est important de souligner que le médiateur peut réagir de manière impartiale: il intervient sans prendre parti, ni pour des membres de sa famille, ni pour des alliés (DE WAAL 1996).

Tout se passe ainsi comme si une forme rudimentaire de justice était à l'œuvre dans les sociétés de primates. Ce type de résultats tend par conséquent à corroborer l'idée selon laquelle le sentiment d'injustice serait profondément enraciné dans notre héritage phylogénétique. Or qui dit justice dit normes comportementales: certains types de comportements sont attendus des membres de la société et, en cas de transgression, des émotions négatives de réprobation, voire de vengeance et de remise à l'ordre émergent au sein du groupe. Il paraît par conséquent assez raisonnable d'admettre qu'il existe dans la nature des proto-normes en l'absence du langage.

### Le souci des autres

Le troisième critère que nous avons retenu pour circonscrire la difficile notion de «morale» est lié à une forme de prise en compte de l'intérêt d'autrui. Un comportement est typiquement qualifié d'immoral lorsqu'il apporte un bénéfice au détriment d'autrui, qui est atteint dans son intégrité physique ou psychologique («morale»). Réécrit sous la forme d'une maxime déontique, cette prise en compte de bien-être de l'autre est bien résumée par la Règle d'Or: «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait» (RICOEUR 1990). Cette formule classique met donc au centre de la morale la question du souci de l'autre.

Pour s'imposer comme un précepte moral, cette formule implique deux types de capacités de la part des êtres moraux. D'une part, il faut que les individus soient en mesure de déterminer, dans une certaine mesure, si ce qui est subi par autrui est accompagné de plaisir ou de déplaisir. D'autre part, on peut se demander si la Règle d'Or n'est pas «relayée» par des mécanismes psychologiques qui tendraient à diminuer les comportements entraînant une souffrance auprès d'autrui, voire même favoriseraient les actes altruistes. Cette dimension de la morale semble ainsi liée à une dimension *empathique*. Une question se pose alors, de manière analogue aux cas envisagés précédemment: cette capacité «à se mettre à la place de l'autre», à ressentir par procuration ses émotions et à agir en conséquence, est-elle réservée au seul Sujet humain qui, grâce à un univers intérieur enrichi par le langage et à une longue expérience dialogique, serait en mesure d'adopter le point de vue de l'autre?

La stratégie naturaliste, une fois encore, consiste à se demander si les processus qui sous-tendent les phénomènes d'empathie ne sont pas présents, du moins sous une forme simplifiée, auprès d'organismes moins complexes et dépourvus de langage. Dans ce contexte, d'intéressantes recherches sur les pleurs des bébés ont été effectuées. SAGI et HOFFMAN (1976) ont ainsi montré que les enfants «âgés» de 34 heures crient significativement plus en réponse aux cris d'un autre enfant qu'au silence ou à des cris synthétiques. GRACE MARTIN et RUSSELL CLARK (1982) ont répliqué puis prolongé ces résultats; ils ont pu mettre en évidence que les enfants calmes se mettent à pleurer lorsqu'ils entendent un enregistrement sonore d'un autre enfant en pleurs. Ils ont également pu mettre en évidence des résultats complémentaires intéressants: (a) les enfants en train de pleurer qui entendent un enregistrement de leurs propres pleurs cessent presque complètement de pleurer, et (b) les enfants calmes ignorent les pleurs d'un chimpanzé, et même ceux d'un enfant plus âgé! Ces éléments tendent à prouver qu'une forme d'empathie peut être considérée comme un «réflexe» émotionnel largement inné qui se déclenche de manière spécifique en présence de pairs confrontés à une situation potentiellement douloureuse. D'ailleurs, au cours de la seconde année, l'empathie se mue en «sympathie» et des comportements de réconfort émergent lorsque les enfants sont confrontés au spectacle de la douleur d'autrui. Cette aide devient de moins en moins égocentrique et se mue en ce qui peut être dénommé l'empathie cognitive (HOFFMAN 2002). Il est également intéressant de noter, à l'adresse de ceux qui pensent que la possession du langage est indispensable à la création d'un «nous» de solidarité, que cette force empathique ne