

# RAISONNEMENT MORAL ET ÉTATS CORPORELS AFFECTIFS

*Morgane Paris*  
*Université de Rennes-1*

La relation entre évaluation et prescription constitue l'un des problèmes-clés de la philosophie morale. On peut le formuler de la manière suivante : comment un énoncé comme « le racisme est une mauvaise chose » peut-il, comme simple évaluation, impliquer une réaction, qui plus est spécifiquement morale, de la part de l'agent qui entretient une telle croyance ? Qu'est-ce qui nous *pousse* à travers cet énoncé à condamner en pratique les comportements racistes et à choisir de ne pas les adopter soi-même ? De manière générale en effet, juger d'un comportement qu'il est mauvais implique de façon immédiate qu'il ne faut pas l'adopter. Or cette force prescriptive paraît absente du domaine esthétique par exemple (considérer qu'une œuvre est belle ou laide n'implique pas directement qu'il faille l'exposer ou s'en débarrasser), ou dans des énoncés comme « ce joueur est talentueux » ou « ce comportement est surprenant » qui restent purement descriptifs. Cependant les liens très étroits entre évaluation et prescription que nous observons ainsi dans le domaine moral ne sont pas totalement spécifiques à ce dernier. D'autres jugements de valeur sont directement prescriptifs : ceux qui sont relatifs à nos intérêts personnels, et qui sont du type « cette chose est bonne (ou mauvaise) pour moi ».

Mais il est justement fréquent que nos prescriptions morales aillent à l'encontre de nos intérêts personnels. Il est possible de considérer une chose comme tout à la fois « bonne pour nous », au sens où elle pourrait être utile à l'accomplissement de nos intérêts, et « mauvaise » dans l'absolu, parce que cette chose est immorale. Ainsi, si je commets une infraction et ai la possibilité de prendre la fuite, cette fuite constituera une bonne option sur un plan purement personnel, et une mauvaise option sur le plan moral. La question de savoir pourquoi je peux préférer un tel dénouement moral illustre ainsi la très grande force de la prescriptivité attachée aux valeurs morales. Comment cette

double qualification – « bon pour moi » mais « mauvais en général » - est-elle possible sans contradiction ? Et surtout, pourquoi considérons-nous l'évaluation morale comme meilleure ?

Nous avons tendance à considérer, traditionnellement, que nos évaluations morales présentent plus de poids que nos évaluations égoïstes, justement parce qu'elles seraient plus détachées que ces dernières de nos préférences affectives ; elles seraient plus raisonnables, plus rationnelles, et moins passionnelles. Pourtant il apparaît en pratique que nos jugements moraux présentent eux aussi une forte coloration émotionnelle. Un agent coupable d'une infraction et prenant la fuite ne sera pas simplement jugé condamnable à une peine quelconque : il sera désapprouvé, blâmé, *condamné* au sens affectif du terme. La désapprobation morale est, comme telle, fortement entachée d'affectivité, bien que nous ayons tendance à croire que nos émotions, dans le cadre d'un jugement, devraient au contraire être bâillonnées, afin de ne pas nuire à la qualité et à l'objectivité de nos conclusions.

En fait, cet aspect affectif paraît constituer une bonne piste quant aux liens qu'entretiennent évaluation et prescription morales. Il s'agit donc de voir comment il est possible de prendre en compte le poids affectif qui accompagne nos jugements moraux, et même d'y trouver les moyens de comprendre que nous puissions préférer un comportement moral à tout autre.

## 1. ÉMOTIONS ET ÉVALUATION

### 1.1. PRENDRE EN COMPTE LE CARACTÈRE ÉMOTIONNEL DE NOS JUGEMENTS MORAUX

Vouloir prendre en compte le caractère émotionnel lié à nos jugements moraux peut mener à l'adoption d'une conception radicale, dite *émotiviste*. Cette dernière revient à considérer nos jugements axiologiques, c'est-à-dire nos évaluations, comme l'expression déguisée d'une réaction émotionnelle.

Ainsi, il faudrait traduire des énoncés du type « le racisme est une mauvaise chose » par des exclamations comme « le

racisme, pouah ! » ou « à bas le racisme ! », exprimant donc simplement un dégoût<sup>1</sup>. Le caractère prescriptif des énoncés moraux est alors aisément explicité : c'est parce que le racisme suscite mon dégoût ou ma colère que je serai naturellement disposé à agir contre lui. Malheureusement, cette transformation implique également la suppression de la force explicative et descriptive qui était celle du jugement originel. Dans des énoncés du type « à bas le racisme ! », il n'est plus question d'attacher une propriété, en l'occurrence celle d'être mauvais, à un objet, ici le racisme donc. Eluder totalement cette caractéristique de nos jugements moraux et les faire passer du statut de croyance à celui de pures expressions d'une réaction affective revient à laisser dans l'ombre leur rôle évaluatif, et avec lui cette objectivité et cette universalité pourtant censées caractériser les valeurs morales. Ainsi, les limites d'une telle conception apparaissent nettement lorsque nous cherchons à attribuer une croyance « affectivement interprétée » au locuteur : celui-ci dirait en effet soit « je pense que le racisme est à abattre », ce qui revient à nouveau à une évaluation, soit « le racisme me dégoûte », énoncé auquel échappe totalement l'aspect moral du jugement exprimé.

Mais je soutiens justement qu'il n'est pas besoin d'aller jusqu'à adopter une conception émotiviste pour tenir compte avec efficacité des aspects à la fois prescriptifs et émotionnels de nos jugements moraux.

## 1.2. LA THÉORIE DE DAMASIO

Pourtant il nous faut comprendre ce qui peut bien attacher à une croyance axiologique comme telle, jouant plutôt le rôle d'un constat, telle que « cet homme est dangereux », un élan prescriptif comme, par exemple, le désir immédiat d'éviter ou de fuir un tel homme. Il semble en fait que ce soit parce que j'ai le *sentiment* du danger que cet homme constitue pour les autres, que j'agirai en conséquence ; autrement, le jugement n'aurait pas plus de poids que n'importe quel autre type de constat. Or il apparaît que la nature d'un tel sentiment peut être éclairée par

---

<sup>1</sup> Cf. Ogien, 1999, p. 35-39, pour l'exposition de cette thèse par opposition à celle du réalisme moral, qui consiste à soutenir, au contraire, que les jugements axiologiques présentent des valeurs de vérité, ce qu'une telle transformation rendrait impossible.

l'hypothèse du neurologue Antonio R. Damasio, telle qu'il la développe dans *L'erreur de Descartes*.

Celui-ci décrit en effet le processus émotionnel de la manière suivante : à nos *représentations mentales*, comprises comme des images au sens large, c'est-à-dire impliquant les cinq sens, et pouvant être aussi bien directement perceptives qu'imaginaires, seraient naturellement associées des manifestations affectives, nos émotions donc ; ces dernières, en tant que telles, sont soit positives soit négatives, c'est-à-dire soit agréables soit désagréables, comme le sont respectivement la joie et la peur, et cette bipolarité est ainsi directement corrélée au contenu de nos représentations.

A celles-ci sont associées, selon cette hypothèse, différentes réactions, prenant place dans le corps. Ces réponses sont variées : changement d'expression faciale, adoption de certaines postures corporelles, ralentissement ou accélération du rythme cardiaque, mais également sécrétion d'hormones, changeant le profil chimique du milieu interne, ou de peptides (comme l'endorphine), décharge de neurotransmetteurs (libérés par les neurones situés dans l'hypothalamus, le télencéphale basal et le tronc cérébral) modifiant le mode de travail de nombreux circuits neuronaux (et influant ainsi sur l'efficacité du traitement cérébral de l'information), etc. Toutes ces réponses sont la conséquence d'un processus en trois étapes, se déroulant comme suit :

Premièrement, l'organisme est « mis en route » par un inducteur émotionnel, qui peut être

un objet particulier traité visuellement, d'où résultent les représentations visuelles de l'objet.

Puis

des signaux consécutifs au traitement de l'image de l'objet activent tous les sites neuronaux qui sont prêts à répondre à la classe particulière d'inducteur à laquelle appartient l'objet.

En conséquence,

Les sites d'induction de l'émotion déclenchent un certain nombre de signaux vers d'autres sites du cerveau [...] et vers le corps.<sup>2</sup>

Ces trois étapes combinées ont pour résultat

---

<sup>2</sup> Cf. Damasio 1999, p. 75.

un ensemble momentané et approprié de réponses aux circonstances qui sont à l'origine de la commotion toute entière.<sup>3</sup>

Autrement dit, la représentation d'une personne aimée par exemple, que cette dernière soit directement perçue ou seulement imaginée, provoquera globalement un certain type de réaction corporelle – en l'occurrence une réaction agréable ; nos expressions courantes traduisent grossièrement certaines sensations de ce type, comme « avoir le cœur serré » ou « l'estomac noué ». Ce sont précisément ces réactions physiologiques que Damasio appelle « émotions » ; elles sont ensuite saisies comme telles par le cerveau, et deviennent alors seulement ce qu'il appelle des « sentiments ». Ces derniers ne sont pas nécessairement conscients ; ils le seront dans le cas d'une émotion suffisamment intense pour attirer notre attention. Mais ils peuvent également constituer la simple sensation de ce que Damasio appelle les « émotions » ou plutôt « états d'arrière-plan », qui constituent une sorte d'état de fond ; jamais trop positifs, ni trop négatifs, ils sont

l'état du corps tel qu'il se présente *entre* des émotions.<sup>4</sup>

Ce ne sont pas à proprement parler des humeurs, mais ces dernières peuvent justement être décrites comme un état de fond restant du même type suffisamment longtemps.

Les états affectifs, de manière générale, sont donc ce que Damasio appelle des « marqueurs somatiques », c'est-à-dire des bouleversements physiologiques associés à nos représentations. Ces marqueurs somatiques joueraient selon Damasio un rôle actif dans nos raisonnements pratiques, dans la mesure où ils constituent une forme de signal positif ou négatif, c'est-à-dire agréable ou désagréable, et conscient ou non, activé par l'élaboration d'une représentation mentale. Bien entendu l'association d'un certain type de marqueur à une certaine représentation n'est pas arbitraire. Elle peut être pré-enregistrée, c'est-à-dire innée ; ce sont les cas où l'apparition de l'émotion résulte d'une stimulation primaire. Par exemple, la perception d'un grondement fort et soudain, comme le tonnerre, peut provoquer une peur instinctive. Mais la plupart de nos

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>4</sup> Cf. Damasio 1994, p. 208.

associations sont acquises, au point même que nos capacités d'association par l'expérience peuvent contrevenir à nos associations primitives : si le tonnerre peut encore nous faire sursauter à l'âge adulte, nous avons appris à ne plus en avoir peur depuis longtemps. Autrement dit, il existe des critères de rationalité présidant à nos associations affectives.

L'intérêt de cette hypothèse pour le problème qui nous intéresse réside dans le fait qu'elle établisse tout à la fois un rapport de causalité qui va dans le sens d'une influence de nos représentations sur l'émergence d'émotions, ce qui rend bien compte des aspects intentionnels de nos réactions affectives, tout en conférant à ces deux dernières, comme manifestations essentiellement phénoménales, une valeur informative irremplaçable. Damasio tire en effet ses hypothèses de l'étude de patients eux-mêmes presque totalement privés d'émotion à la suite de lésions cérébrales. Or ces patients présentent corrélativement ce que l'on pourrait appeler des lacunes motivationnelles. L'un d'entre eux en particulier fait l'objet d'une anecdote significative, illustrant comment les émotions peuvent constituer un véritable apport informatif autrement inaccessible. Au moment de choisir une date pour un futur rendez-vous, ce patient s'avère incapable de trancher entre plusieurs possibilités également ouvertes. Il ne cesse de peser le pour et le contre pour chaque date, chaque horaire, sans mesurer ni le manque d'intérêt d'un tel dilemme, si surtout l'impatience qu'il suscite chez ceux à qui il l'impose.<sup>5</sup> C'est finalement à un *manque de rationalité pratique* qu'aboutit la privation d'émotion.

### 1.3. L'ASPECT MOTIVANT DES ÉMOTIONS

Ainsi, si nous suivons la théorie de Damasio, nous pouvons montrer pourquoi et comment l'apport informatif de ces émotions est bel et bien irréductible.

Cet apport informatif est donc lié à l'aspect motivant des émotions. Comme l'illustre l'exemple du patient de Damasio qui ne voit aucun problème à perdre son temps en spéculations oiseuses, les marqueurs somatiques sont ce sans quoi nous perdons notamment notre sens de l'urgence, et plus

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 265.

généralement notre implication dans le cours de notre existence. Et comme sensations polarisées accompagnant nos représentations, elles constituent une forme d'indicateur premier de ce qui est « bon » ou « mauvais pour moi ». De la sorte, les marqueurs somatiques attachés à nos représentations constituent tout à la fois une pulsion à agir et un indice de valeur irremplaçables.<sup>6</sup>

C'est ici que se situe le lien entre évaluation et prescription qui nous manquait : dans l'hypothèse que l'émotion, loin d'être provoquée par l'entretien d'une croyance axiologique, c'est-à-dire par un jugement de valeur construit antérieurement à la manifestation émotionnelle, est au contraire ce qui permet l'accès aux valeurs. C'est parce que je ressens une sensation négative d'un certain type, et plus ou moins intense, que je juge une tâche inintéressante, ou dégradante, etc., et non l'inverse ; à la représentation de cette tâche, c'est-à-dire à son évocation, vient alors s'adjoindre tout à la fois mon dégoût de m'y atteler, et de ce fait même, la valeur qui lui correspond, à savoir son inintérêt pour moi. Ainsi, cette sensation me poussera à ne pas remplir cette tâche parce que je la saisirai comme mauvaise. Toutefois, je peux choisir d'envisager également les conséquences de cette tâche ; si elles sont particulièrement positives, je pourrais alors décider de passer outre mon manque premier d'intérêt. Plutôt que d'établir, tel notre patient choisissant un rendez-vous avec autant de difficulté, une interminable liste d'avantages et d'inconvénients, et de me lancer dans un calcul coût/bénéfice interminable, je me contente de confronter diverses évocations, différentes représentations, chacune marquée positivement ou négativement, et plus ou moins intensément.

Les marqueurs somatiques confèrent ainsi à mes représentations un poids prescriptif qui permet de les mettre en balance. Présager de l'avenir, prendre en compte les possibilités

---

<sup>6</sup> Le rôle évaluatif des marqueurs somatiques *découlerait* de leur rôle prescriptif, au sens où c'est *d'abord* parce que j'ai une sensation négative, jouant un rôle directement répulsif quant à l'objet considéré, que je vais évaluer cet objet comme mauvais. Nos émotions nous permettraient donc, non de révéler des valeurs déjà acquises par ailleurs, comme le pense Pierre Livet (2002), mais de *saisir* directement des informations axiologiques autrement inaccessibles. En cela, l'hypothèse de Damasio pourrait bien constituer une confirmation de la thèse de Christine Tappolet (2000), qui soutient que les émotions président à la saisie des valeurs.

futures encore inexistantes, doit passer par cette saisie plus ou moins approximative du sentiment qui sera le mien une fois le choix effectué, la situation accomplie. C'est pourquoi les patients de Damasio ont perdu cette capacité en perdant la plus grande partie de leur faculté émotionnelle, et effectuent des choix irrationnels surprenants au vu de leurs personnalités antérieures. Il ne peuvent en effet ressentir de motivation pour leur avenir, ni envisager clairement la valeur de leurs actes.

Quelles sont les conséquences d'un tel ensemble d'hypothèses pour le domaine moral ?

## 2. MORALITÉ ET EMPATHIE

### 2.1. L'EMPATHIE : SE PLACER « DU POINT DE VUE D'AUTRUI »

Il est clair qu'un individu qui manque de motivation pour son propre avenir ainsi que pour les conséquences de ses actes, sort déjà sensiblement du domaine de la moralité ; *a fortiori* en effet, comment pourrait-il se soucier du sort d'autrui et des conséquences de ses actes envers lui ?

L'individu privé d'émotion est incapable de saisir ce qui est bon ou mauvais pour lui-même ; il ne peut ressentir l'objet de sa représentation comme positif ou négatif. Nous avons vu que l'énervement et l'impatience que son attitude provoque chez ses interlocuteurs échappent totalement au patient de Damasio. Il est dans l'incapacité, contrairement à nous, de comprendre quel genre d'émotion les traverse. Comment y parvenons-nous pour notre part ? Il semble que ce soit en nous mettant à la place d'autrui, c'est-à-dire par ce qu'on appelle l'empathie.

L'empathie est le fait d'envisager la situation de quelqu'un d'autre *de son propre point de vue*, par opposition à la sympathie, qui consiste à envisager cette même situation en conservant notre propre point de vue. Par exemple, si j'ai un ami qui est licencié, je peux faire preuve de sympathie, c'est-à-dire imaginer qu'il m'arrive la même chose, et de la sorte saisir quelle serait ma réaction émotionnelle dans ce cas ; je peux également imaginer que *je suis* mon ami, et que j'ai été licencié. Dans ce cas d'empathie, la réaction affective imaginaire que j'envisagerai tendra à simuler au mieux celle de mon ami. Je tâcherai de tenir compte de ce que je connais de sa propre



personnalité et de ses expériences passées ; j'essaierai véritablement de me mettre à sa place. En ce sens d'ailleurs, ni la sympathie, ni l'empathie ne sont à proprement parler des émotions ; elles sont plutôt une certaine catégorie d'émotions, couvrant tout le champ possible des réactions affectives, et ayant pour caractéristique spécifique soit, dans le cas de la sympathie, de se rattacher à la représentation de la situation d'un autre comme si c'était la mienne, soit, dans le cas de l'empathie, de se rapporter à cette même situation sous le point de vue de celui qui la vit effectivement. On pourrait en fait parler de « peur empathique » ou de « joie empathique » par exemple, c'est-à-dire d'une peur ou d'une joie éprouvées sous ce mode particulier.

Il serait en fait difficile d'expliquer l'apparition d'une émotion empathique par l'entretien d'une croyance du type « je crois que x croit que ce chien est dangereux » ; l'empathie est justement un cas soulignant bien les limites d'une conception associant en général l'apparition d'une émotion à l'entretien d'une croyance axiologique. En réalité, l'empathie comme telle constitue plutôt l'application de la croyance qu'autrui et moi-même possédons le même mode de fonctionnement rationnel et affectif. En effet, je ne pourrais me considérer comme capable de simuler les réactions d'autrui, si je ne le croyais pas dans une certaine mesure identique à moi-même. C'est justement parce que nous possédons une base commune de fonctionnement organique, biologique, mais également intellectuelle ou comportementale, que je peux, malgré nos différences de réactions en pratique, envisager quelles peuvent être celles d'un autre. Cette croyance peut être grossièrement mais commodément exprimée sous la forme de l'égalité : « un homme = un homme ». Et ainsi l'empathie apparaît comme le seul moyen pratique de *ressentir*, et donc de nous sentir concernés, par cette égalité. Car si nous suivons l'hypothèse de Damasio, en élaborant une représentation mentale comme sous le point de vue d'autrui, nous ressentons nécessairement un marqueur somatique corrélatif. C'est de cette manière que l'égalité de nature entre autrui et nous-même prend un poids prescriptif, et à terme moral, qui ne peut être trouvé ailleurs.

En effet, en lui-même, le fait de savoir qu'un homme est semblable à un homme n'implique absolument aucune conséquence comportementale. « Un homme = un homme »,

comme tel, n'exprime qu'une égalité arithmétique et une communauté de fonctionnement ; pas un commandement moral. Il est vrai que nous donnons justement aussi un sens moral fort au terme d'égalité ; mais pourquoi cette égalité implique-telle justement plus pour nous que la simple reconnaissance d'une ressemblance biologique ? Pourquoi considérons-nous que cette ressemblance implique certaines conséquences comportementales ? Il semble que ce soit parce que non seulement autrui, en raison de cette communauté de fonctionnement biologique, est naturellement susceptible de plaisir et de douleur dans les mêmes conditions que moi, mais également parce ce que je suis par là-même capable d'endosser, même si c'est de manière imaginaire et faillible, son plaisir ou sa douleur.

Bien entendu, la simulation empathique est loin de présenter l'intensité d'une douleur ou d'un plaisir ressentis dans des conditions réelles. Et de la même manière, reconstituer l'état affectif d'autrui ne revient pas à partager exactement, aussi bien qualitativement que quantitativement, les émotions qui sont effectivement les siennes. Il ne s'agit donc pas d'accorder au processus empathique une plus grande fiabilité que celle qui est réellement la sienne. Non seulement nous pouvons nous tromper, et le faisons même assez souvent, lorsque nous élaborons une représentation mentale comme du point de vue d'autrui et tâchons d'y associer les mêmes réactions affectives que lui, mais les marqueurs qui s'y adjoignent, les émotions que nous saisissons par ce biais faillible, sont naturellement beaucoup moins intenses que ne l'est la réaction affective réelle d'autrui.

L'empathie est loin d'être un processus fiable ; mais, comme moyen, naturellement partagé par tous, de ressentir en pratique mon identité de nature avec autrui, elle est ce qui nous permet de nous sentir *concernés* et *motivés* par son sort, comme nous le sommes par le nôtre, au moins le temps de l'élaboration de la représentation.<sup>7</sup> Si la croyance qu'autrui est mon semblable a un

---

<sup>7</sup> En effet, cette représentation va être accompagnée d'exactly le même type de sensations corporelles que celles qui accompagneraient une représentation qui nous concernerait directement ; et en tant qu'elles sont agréables ou désagréables, elles vont nous pousser à agir, tout particulièrement dans le cas où l'émotion ainsi endossée est une émotion négative. Que l'on pense par exemple aux cas où nous avons « mal » en

poids moral, si affirmer qu'il est mon égal implique que je tiens compte de cette égalité sur un plan moral, c'est parce que nous pouvons *reconnaître affectivement* les conséquences d'une telle égalité.<sup>8</sup>

## 2.2. RACISME ET INDIFFÉRENCE

Cette hypothèse permet non seulement d'expliquer comment nous pouvons nous sentir concernés par le sort d'autrui, et conférer un poids prescriptif à une croyance du type « faire souffrir autrui est mal », mais elle permet également de comprendre par contraste les comportements immoraux et de

---

écoutant quelqu'un nous raconter une blessure particulièrement douloureuse, alors que nous n'en avons jamais vécu l'équivalent. Certes la douleur ainsi « reconstituée » est qualitativement très différente de la douleur réelle ; c'est juste une sensation désagréable. Mais nous avons justement parfaitement conscience de cette différence qualitative ; et l'information (quant à la valeur « négative » de la blessure) est tout de même passée. De la même manière, la souffrance morale de nos amis ou d'un personnage de fiction peut nous émouvoir aux larmes, assister à un accident nous « toucher » profondément, etc. Toutes ces réactions seraient donc à comprendre d'une part comme provoquées par une représentation mentale du point de vue de la personne directement concernée par la situation douloureuse ; et d'autre part comme ce qui va justement nous permettre de ressentir littéralement la situation d'autrui comme douloureuse.

<sup>8</sup> On m'a demandé ce qu'il en est des cas où nous compatissons à la souffrance des animaux : ne pouvons-nous pas, dans ce cas également, endosser leur souffrance malgré notre différence de nature ? Deux choses sont à préciser à ce propos : d'une part, l'hypothèse de Damasio présente des aspects évolutionnaires impliquant que nous partageons effectivement avec les animaux le même système émotionnel ; les animaux associent comme nous des marqueurs à leurs représentations. Nous pouvons donc tâcher de simuler au mieux ces associations. D'autre part, le fait que nous possédions ce que Damasio considère comme un niveau de régulation biologique supplémentaire (en plus des niveaux homéostatique et affectif communs aux animaux), à savoir nos facultés rationnelles, est tout à la fois ce qui va nous permettre notamment, contrairement aux animaux, d'entrer dans un processus empathique complexe (le fait d'élaborer des représentations d'un autre point de vue que le nôtre implique de pouvoir élaborer des méta-représentations, ce dont les animaux sont justement incapables), et d'autre part de subir une marge d'erreur plus lourde encore dans les cas où nous élaborons des représentations « du point de vue d'un animal », au point de succomber facilement à la tentation de l'anthropomorphisme. Malgré cela, notons que notre saisie empathique ne sera pas pour autant totalement fautive, si elle est menée en tenant compte en particulier de ce genre de nuances ; simplement elle sera toujours « vague ». Cf. Damasio 1999, p. 63.

déceler ce qui les distingue précisément des comportements moraux. En effet, si le processus empathique constitue la reconnaissance en pratique de la similarité de nature qui me lie à autrui, à l'inverse les comportements immoraux semblent justement caractérisés par l'absence d'un tel processus.

Ainsi le racisme, qui nie explicitement cette similarité. Un individu raciste entretient envers le groupe d'individus victimes de son racisme des croyances comme « ces gens-là ne pensent pas comme nous », ou même « ils ne valent pas mieux que des animaux », etc. En fait, ce qui est nié à travers ce refus de considérer autrui comme son égal, c'est la capacité de ce dernier à ressentir la même chose que nous dans les mêmes conditions ; c'est tout particulièrement notre similarité de fonctionnement affectif. Plutôt que de dire « ces gens-là ne pensent pas comme nous », le raciste pourrait tout aussi bien dire « ces gens-là ne *ressentent* pas les mêmes choses que nous ». Tout se passe comme s'il n'y avait tout simplement pas de commune mesure entre le comportement du groupe d'individus jugés et celui de l'individu raciste. De manière directe, cette incommensurabilité supposée théoriquement se traduit en pratique par une déficience du processus empathique quand il s'applique à ce groupe de personnes. « Ils ne pensent pas comme nous », donc je ne peux pas me mettre à leur place. L'individu raciste n'élabore pas de représentation mentale *correcte* du point de vue de ces personnes qu'il croit d'une autre nature que la sienne. Il leur attribue des intentions différentes des siennes, et leur supposera des associations affectives erronées, comme d'imaginer qu'ils puissent prendre plaisir à faire du mal par exemple. Il leur supposera une manière de ressentir radicalement éloignée de la sienne, et par là-même un système de valeur totalement différent.

Ce type de comportement est étroitement lié à un autre que je crois en fait au cœur de tout comportement immoral. Il s'agit de l'*indifférence*. Par là j'entends précisément le fait de ne même pas chercher à entrer dans un processus empathique. C'est à ce genre de comportement que l'individu raciste tendra, puisqu'il considérera les personnes qui font l'objet de son racisme comme naturellement indignes de sa compréhension. Mais cette indifférence peut également être partagée par des individus qui n'entretiennent pas le même genre de croyances que celle de l'individu raciste. Ainsi les personnes considérées

comme coupables d'une forme de complicité « passive », qui peuvent être par exemple non racistes (du moins explicitement), témoins de crimes racistes, et impassibles malgré tout. Nous les jugerons justement coupables d'indifférence.

### 2.3. CHOISIR DE SERVIR UN AUTRE INTÉRÊT QUE LE MIEN : L'EXEMPLE DE L'ACCIDENT

Un exemple va me permettre de rendre plus accessible ce genre de faiblesse morale tout en illustrant clairement le rôle fondamental que j'attribue selon ces modalités au processus empathique.

Prenons le cas d'un automobiliste qui vient de renverser un piéton. Nous considérons sans conteste que la réaction correcte dans ce cas est de porter secours sans attendre à la victime. Mais taxerons-nous pour autant d'« anormal » le comportement du conducteur qui choisirait au contraire de s'enfuir ? En réalité, même si nous blâmons cet individu, nous devons admettre qu'il nous est au fond possible de comprendre sa réaction. Nous sommes en effet typiquement dans un cas où l'intérêt personnel de l'individu et sa moralité sont en conflit. En fait, en ne portant pas secours à la victime, il semble que le chauffard se rende coupable d'indifférence. Dans une situation où « l'appel à l'empathie », si l'on veut, est clairement perceptible, c'est-à-dire dans une situation de détresse manifeste, le conducteur, submergé lui-même par de violentes réactions affectives, refuse de se mettre à la place de la personne renversée. Il est probable qu'il n'envisage en fait que son propre intérêt, c'est-à-dire les conséquences pour lui-même de son imprudence ; quoiqu'il en soit, il ne semble entrer à aucun moment dans le processus empathique qui devrait pourtant s'imposer à lui et le conduire directement à porter secours à la victime. C'est cette négation de la douleur et de la détresse d'autrui, ou plutôt son oubli, qui est immoral. C'est sur cet oubli que porte le blâme et c'est lui qui provoque notre indignation. En effet, lorsque nous évoquons nous-mêmes la situation, nous n'avons pour notre part aucun mal à saisir la douleur de la victime. Elle nous paraît à ce point perceptible que nous tendons même à qualifier d'inhumain le comportement du chauffard, bien qu'il soit, au fond, accessible lui aussi à notre compréhension.

On voit ici que, de manière très directe, faire preuve de moralité revient à mettre ses intérêts de côté, en oubliant son propre point de vue pour la personne qui le réclame ; et faire preuve d'immoralité au contraire, c'est rester indifférent au sort d'autrui, en refusant d'adopter ce point de vue qui nous permettrait de partager son état affectif.

En conclusion, précisons que même si l'indifférence caractérise les comportements immoraux, elle est loin de leur être spécifique ; tout agent rationnel stratégiquement l'éprouve nécessairement, au moins dans une certaine mesure. Il est évident, en effet, que nous ne pouvons pas nous mettre à la place d'autrui d'une manière constante, et élaborer des saisies empathiques complètes à chaque occasion, pour tout un chacun. Nous avons de multiples occasions (notamment par le truchement des médias) d'entendre parler, avec plus ou moins de détails, de la souffrance d'autrui ; pour autant, nous n'allons pas partager systématiquement, et surtout constamment, cette douleur. En effet, simuler la douleur d'un autre peut revenir à saboter nos capacités stratégiques, que les états affectifs négatifs, depuis la tristesse jusqu'à la dépression, tendent à limiter. Damasio précise notamment que les états négatifs induisent certaines conséquences en retour, au niveau du traitement de l'information, en ralentissant nos capacités cognitives (les états positifs, comme l'exaltation, les accélérant au contraire). De manière générale, vouloir venir en aide à autrui réclame justement d'être en pleine possession de nos capacités stratégiques, en présentant notamment une confiance suffisante dans ces capacités et dans l'influence qu'elles pourront avoir sur le cours des choses. L'empathie, si elle semble être l'élan premier nécessaire à toute volonté d'agir moralement, et si elle apporte certaines informations sur l'état affectif d'autrui qui peuvent même être utiles stratégiquement, présente aussi des contreparties négatives. Au fond, il existe une forme de paradoxe entre le bon fonctionnement de notre rationalité stratégique, et le bon fonctionnement de notre rationalité morale. Et l'équilibre entre les deux semble ne pouvoir passer que par un minimum d'indifférence.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DAMASIO, A.R.

1994        *L'erreur de Descartes*, Odile Jacob, Paris

1999        *Le sentiment même de soi*, Odile Jacob, Paris

LIVET, P.

2002        *Emotions et rationalité morale*, PUF, Paris

OGIEN, R.

1999        « Qu'est-ce que le réalisme moral ? », dans *Le réalisme moral*, PUF, Paris

TAPPOLET, C.

2000        *Emotions et valeurs*, PUF, Paris