

Les conditions de corporéité et d'intersubjectivité chez la personne morale

Post-scriptum — Le corps, ses représentations et le statut de la personne morale

Shaun Gallagher et Sonia Mansour-Robaey

Volume 12, numéro 1-2, 2004

Le Soi dans tous ses états

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011559ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011559ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gallagher, S. & Mansour-Robaey, S. (2004). Les conditions de corporéité et d'intersubjectivité chez la personne morale : post-scriptum — Le corps, ses représentations et le statut de la personne morale. *Théologiques*, 12(1-2), 135–164. <https://doi.org/10.7202/011559ar>

Tous droits réservés © Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Les conditions de corporéité et d'intersubjectivité chez la personne morale¹

Shaun GALLAGHER

Philosophy and Cognitive Sciences
University of Central Florida

Que signifie le fait d'avoir le statut de personne morale, c'est-à-dire d'avoir la capacité de responsabilité morale ? Dans un important essai sur la question, Dennett (1976) a proposé six conditions qui définissent ce concept. Premièrement, l'entité à laquelle nous attribuerions le statut de personne morale doit être douée de rationalité. Deuxièmement, elle doit être capable d'adopter la position intentionnelle — c'est-à-dire qu'elle doit être capable d'attribuer des intentions aux autres. Troisièmement, elle doit pouvoir être l'objet d'une certaine attitude (par exemple, le respect). Quatrièmement, elle doit être capable de réciprocité de manière à pouvoir répondre à cette attitude. Cinquièmement, elle doit être capable de communiquer avec les autres. Les troisième, quatrième et cinquième conditions, de façon explicite et significative, impliquent des dimensions sociales, bien que, pour Dennett, la nature précise de ces dimensions sociales demeure une question encore ouverte. Enfin, ces cinq premières conditions sont nécessaires pour la sixième : l'entité doit être capable de conscience de soi. La conscience de soi est comprise ici comme étant un processus mental d'un ordre supérieur, dont, ainsi que le suggèrent Dennett et d'autres (Frankfurt 1971 ; Wilkes 1988), les jeunes enfants sont incapables. Bien plus, dans une variété d'autres contextes, Dennett

1. Texte remanié d'une communication présentée au colloque « Le Soi dans tous ses états » (Montréal, 18-19 septembre 2003). Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jacques Julien et Jean Duhaime. Les citations tirées d'ouvrages en anglais ont également été traduites.

suggère qu'un cerveau dans un récipient ou dans un ordinateur pourrait être capable d'atteindre cette sorte de conscience de soi (voir Dennett 1982 ; 1991). Ceci implique que ces conditions ne dépendent pas de l'inscription corporelle de l'esprit, au sens fort, et en même temps cela soulève des questions au sujet de la notion du social impliqué dans certaines de ces conditions.

Je veux aborder la question du statut de personne morale à partir d'une approche aristotélicienne. Mon intention est d'expliquer de manière précise comment le statut de personne morale dépend de l'inscription corporelle aussi bien que sociale de l'existence humaine. Mon approche est aristotélicienne en deux sens. Premièrement, en accord avec l'idée d'Aristote que l'âme est la forme du corps, je soutiens que la personne capable d'action morale est pleinement incarnée et que cette incarnation donne forme à la nature même des possibilités morales. Deuxièmement, Aristote prétend que, sans la *phronèsis* ou « sagesse pratique », la vertu morale et l'excellence de l'action morale sont impossibles. Je soutiens que quelqu'un ne possède le statut de personne morale, c'est-à-dire qu'il n'a la capacité de réaliser une bonne ou une mauvaise action, que s'il est capable d'avoir (de pratiquer) la *phronèsis*.

Bien que mon argumentation soit aristotélicienne, mon approche s'appuie sur des études contemporaines — mon raisonnement est construit dans les termes d'un débat contemporain, et je fais appel à la science empirique récente pour appuyer mes conclusions. Le débat contemporain dans lequel je m'inscris peut sembler un étrange détour par rapport à la discussion sur le statut de personne morale (voir cependant un précédent chez Dreyfus et Dreyfus 1990). Ce débat porte sur l'expertise et sur la nature du savoir expert. Je ne prétends pas que la *phronèsis* soit une sorte d'expertise, au contraire ; mais je suggère qu'en pensant correctement la nature de l'expertise, on éclaire celle de la *phronèsis*. De façon spécifique, par ce détour, je veux suggérer que la *phronèsis* comporte une relation à soi implicite qui s'inscrit dans la corporéité et qui possède également, *de façon endogène*, une dimension sociale. La notion que le soi est social *de façon endogène* signifie qu'il n'est pas seulement contraint ou conditionné de l'extérieur par son environnement social, mais qu'il est social *dans sa structure interne*. Et c'est seulement en étant social dans sa structure interne, d'une manière primaire, qu'il est possible pour le soi d'être social dans sa structure externe et d'être sujet aux contraintes et aux conditions de la vie sociale.

1. Le débat sur l'expertise

Les débats récents au sujet de la notion d'expertise sont motivés à la fois par des préoccupations sociales et philosophiques. D'une part, dans les sociétés modernes, les experts sont traités comme des autorités, de sorte que les citoyens et même d'autres experts s'en remettent à eux et leur confient la prise des décisions. D'autre part, les experts sont traités avec suspicion, parce que leur point de vue est difficile à expliquer ou parce qu'il paraît contredire le sens commun. Cela suscite aussi bien des débats sur les critères appropriés pour certifier l'expertise que des questions d'ordre philosophique. Qu'est-ce que l'expertise? Que signifie le fait de posséder un savoir d'expert? Plusieurs auteurs soulignent que les questions épistémologiques sur la nature du savoir expert sont pertinentes quant il s'agit de traiter le problème de l'intentionnalité, les notions rationalistes et représentationnelles de la conscience, et le thème de l'intersubjectivité (Pappas 1994; Selinger et Crease 2002). Ces questions sont aussi directement rattachées à la possibilité de l'intelligence artificielle et de la création de systèmes experts. L'une des questions centrales qui surgit dans ce contexte est de savoir si l'intelligence experte peut exister de manière désincarnée.

Hubert Dreyfus est bien connu pour ses interventions sur ce point précis du débat. Pour lui, le jugement et l'agir experts sont des cas particuliers de performance humaine corporelle, qui s'inscrivent dans la continuité de pratiques de base touchant la vie et le monde:

Nous sommes tous experts dans plusieurs tâches et nous utilisons nos habiletés d'adaptation au quotidien avec souplesse et transparence de manière à être suffisamment dégagés pour pouvoir prendre conscience des autres aspects de nos vies dans lesquels nous ne sommes pas si habiles. (Dreyfus et Dreyfus 1990)

Dans son analyse, Dreyfus s'en prend à ceux qui veulent expliquer l'expertise en termes purement cognitifs ou propositionnels — réduisant ainsi le savoir expert à un ensemble de règles qu'on peut expliquer. Pour Dreyfus l'expertise est mieux définie comme un ensemble d'habiletés; selon la distinction de Dewey (1922) le savoir expert concerne le raisonnement pratique, le fait de « savoir-faire » plutôt que de « savoir quoi ». Le savoir-faire, contrairement à la connaissance propositionnelle, implique une pratique incarnée plutôt qu'une délibération cognitive — l'exer-

cice d'habiletés dont une personne ne peut rendre compte complètement ou qu'elle ne peut articuler pleinement.

Dreyfus fait appel à la notion de « corps vécu » de Merleau-Ponty (1962), et aux concepts d'« arc intentionnel » et de « prise maximale » — des activités pratiques contrôlées par des ajustements schématiques du corps et qui servent de base aux pratiques expertes (Dreyfus 2002). Les habiletés motrices de base sont évidemment nécessaires pour plusieurs sortes d'expertise et de façon plus générale, le savoir expert porte sur la manière de faire les mouvements, quel que soit le jeu auquel on s'adonne ou la profession qu'on exerce. La compréhension nécessaire pour exécuter de tels mouvements prend sa source dans des pratiques du corps (sensori-motrices) qui constituent la base à partir de laquelle se fait l'apprentissage d'où résulte une interaction en souplesse avec le monde environnant. Pour décrire notre manière primaire de nous engager dans le monde, Dreyfus emprunte aussi à Heidegger la notion de contextes pragmatiques — ces contextes, précisément, dans lesquels l'expertise se pratique. De plus, toujours d'après Heidegger, la réflexion d'un ordre supérieur sur la façon dont on fait ce qu'on fait ne se produit qu'à partir du moment où les choses ou les procédures cessent de fonctionner de façon efficace. Ainsi, selon l'exemple de Heidegger, le marteau que le charpentier a en main est considéré comme une sorte d'extension de son schéma corporel, et non une partie du monde objectif, jusqu'à ce qu'il se brise et que le regard réflexif se tourne vers l'instrument plutôt que vers le projet qui implique de clouer avec le marteau (Heidegger 1968, §15).

Une façon de résumer la position de Dreyfus est de dire que l'expertise est une affaire d'intuition et non d'intellectualisation : « L'action devient plus facile et moins stressante [quand l'expert] voit simplement ce qui doit être fait et n'a pas besoin d'utiliser une procédure de calcul pour opérer une sélection parmi plusieurs possibilités » (Dreyfus 2002, 231). Non seulement l'expert *voit* ce qui doit être fait, mais il sait aussi comment y arriver *sans délibération*, immédiatement — de manière non réflexive, en reconnaissant la ressemblance entre une situation nouvelle et d'autres qu'il a déjà rencontrées, et en sachant intuitivement « quoi faire sans recourir aux règles ». L'expert reconnaît des caractéristiques essentielles, malgré les variations qu'elles prennent dans divers contextes (Dreyfus et Dreyfus 1986). Ainsi, l'expertise se manifeste *dans la pratique*, et l'expert est avant tout un praticien.

Une partie du problème de l'expertise porte sur le passage de la pratique pré-réflexive à l'identification consciente des règles suivies au cours d'actions spécifiques — la transition du raisonnement pratique au raisonnement théorique, du « savoir-faire » au « savoir que ». Selon Dreyfus, quand on explique le savoir expert de cette façon, en utilisant un savoir propositionnel à la troisième personne, on déforme l'expérience incarnée à la première personne — la « forme de vie » — qui constitue l'expertise (Dreyfus et Dreyfus 1986 ; voir aussi Seelinger et Crease 2002 pour un bon résumé de ces aspects). De là vient également l'objection soulevée par Dreyfus contre la création artificielle et informatique de l'expertise.

C'est sur cet aspect précisément que porte la contribution de Doug Lenat au débat (voir Lenat et Guha 1990 ; Hayes-Roth *et al.* 1983). Lenat, abordant la question sous l'angle de la philosophie classique des sciences (Selinger et Crease 2002), considère que l'expertise peut se réduire à des règles rationnelles (informatiques) et à un savoir propositionnel. En tant que telle, l'expertise peut être reconstruite rationnellement comme un phénomène qui est d'abord d'ordre mental intellectuel. Lenat plaide pour une sorte d'expertise que Dreyfus exclut — celui de l'expert qui connaîtrait de nombreux faits propositionnels au sujet de X, mais qui n'aurait jamais fait ou expérimenté X (ainsi que Collins [2004] le signale ; cela rappelle l'expérience mentale de Frank Jackson au sujet de Mary, la scientifique de la couleur [Jackson 1996]). L'expert n'a pas besoin d'être praticien. Cette sorte d'expertise peut être désincarnée et générée dans un ordinateur.

Lenat réfère à Madeleine, une femme décrite par Oliver Sacks (1985), comme un exemple de quelqu'un qui a une expertise purement intellectuelle et désincarnée. Selon Sacks, Madeleine était née aveugle et impotente. Elle était devenue si dépendante des autres qu'elle n'était même pas capable de se servir de ses mains pour lire le Braille, ou pour accomplir toute autre tâche — elle fut totalement *inactive* pendant toute sa jeunesse. Néanmoins, Madeleine acquit une connaissance du monde à partir des livres qui lui étaient lus par d'autres. Elle était capable de parler « facilement, même de façon éloquente [...] se révélant être une femme très éveillée, d'une intelligence et d'une culture exceptionnelles, avec une imagination constamment alimentée, pour ainsi dire, par les images des autres, images véhiculées par le langage, par la *parole* » (Sacks 1985, 56 ; 59). Pour Lenat, cela signifie que Madeleine avait une connais-

sance propositionnelle, mais non incarnée, du monde, et aurait certainement pu atteindre un savoir expert.

Harry Collins (1996; 1998; 2000; 2004) a développé une explication sociale de l'expertise qui constitue une position intermédiaire entre celles de Dreyfus et de Lenat. Comme Lenat, Collins pense que Dreyfus insiste trop sur l'incarnation; comme Dreyfus, il pense que Lenat insiste trop sur la connaissance propositionnelle. Les deux explications ignorent l'importance de l'interaction sociale. Dans une explication qui prend sérieusement en compte les dimensions sociales, l'expertise est pensée comme « distribuée » — inscrite dans des pratiques sociales et des milieux concrets (des laboratoires et des réseaux sociaux), reflétée dans des technologies uniformisées et promue par des moyens rhétoriques spécifiques de recrutement d'experts professionnels (Mialet 1999).

Collins (2004), poursuivant dans la même veine, défend l'idée d'une sorte d'expertise que Dreyfus exclut — une sorte de savoir expert que l'on peut obtenir grâce à des procédures sociales d'apprentissage — notamment des processus linguistiques et communicatifs. Mais, contrairement à l'interprétation proposée par Lenat, cette expertise, selon lui, n'est pas fondée sur une connaissance propositionnelle — elle est le résultat d'un processus de socialisation qui demande une interaction conversationnelle avec quelqu'un autre.

Ce que je dis, c'est qu'il est possible d'apprendre à dire tout ce qu'on peut dire sur le cyclisme, la conduite automobile ou l'usage d'une canne par un aveugle, sans avoir jamais fait de bicyclette, conduit une auto ou avoir été aveugle et avoir utilisé une canne. Quelqu'un pourrait apprendre à passer les tests de Turing correspondants, simplement en passant assez de temps à en parler avec des praticiens de divers domaines sans, de fait, en avoir exercé la pratique. Mais ce n'est pas la même chose que d'être capable de rendre le savoir explicite ou d'être capable de l'encoder dans un programme informatique (Collins 2004, 3).

Collins se cite lui-même en exemple. En tant que sociologue des sciences, il doit posséder un minimum d'expertise dans le domaine qu'il étudie, celui de la physique des ondes gravitationnelles. Ce n'est ni en apprenant une série de propositions scientifiques ni en devenant un praticien de cette science que Collins acquiert cette expertise, mais en se tenant avec des scientifiques, en conversant avec eux, en regardant ce qu'ils font, etc., au point qu'il arrive à s'exprimer couramment dans le langage des ondes gravitationnelles: il parvient non seulement à soutenir

la conversation, mais aussi à faire des suggestions susceptibles de faire avancer la science — bien qu'il ne soit pas un praticien.

Pour Collins, l'expertise est comme un langage ou un jeu de langage. Il cite l'exemple de Wittgenstein à propos du lion qui parle. Même si le lion parlait un langage qui nous était familier, nous ne pourrions pas comprendre le lion parce qu'il configure son monde d'une manière qui ne correspond pas au monde des humains. Une chaise, par exemple, est un objet qui n'a pas la même fonction pour nous que pour le lion. Dreyfus dirait que nous avons, contrairement au lion, un corps qui peut se servir d'une chaise pour s'asseoir, de sorte que le mot « chaise », s'il existait dans le vocabulaire du lion, signifierait quelque chose de différent. Cependant, Collins soutient, contre Dreyfus, que si le lion se tenait avec des humains pendant assez longtemps, il en viendrait à connaître le sens du mot « chaise », même s'il est doté d'une structure corporelle différente. Ainsi, « le langage d'une communauté, incarné d'une certaine façon, peut être acquis par des individus ayant une structure corporelle différente, et qui, par conséquent, ne peuvent pas prendre part aux activités de cette communauté » (Collins 2004, 6; voir Collins 1996; 2000). Collins en conclut donc que la corporéité contribue peu à l'acquisition de l'expertise.

Ceci conduit Collins à proposer une interprétation différente du cas de Madeleine, pour montrer que, par une réception passive de l'information (elle a acquis la plus grande partie de son savoir grâce à quelqu'un qui lui faisait la lecture) et par la conversation — par conséquent, par le médium de la parole dite et entendue — Madeleine pouvait facilement être experte sur un sujet X. Et ce, en dépit du fait que « Madeleine avait un "corps" minimal, pratiquement incapable de participer aux activités normales des membres de la société environnante » (Collins 2004, 8). Madeleine n'est praticienne de rien, mais elle pourrait devenir un expert linguiste-communicateur en quelque chose. Dreyfus a ignoré cette possibilité parce qu'en survalorisant l'incarnation, il ignore les possibilités qu'offre la vie sociale.

Le fait que Dreyfus ignore les aspects sociaux de l'expertise a été aussi critiqué d'une manière légèrement différente. Iris Young (1998), de même que Maxine Sheets-Johnstone (2000), reprochent à Dreyfus de supposer que le corps qui acquiert une habileté n'a pas de biographie, genre, race ou âge appropriés. Elles mettent l'accent sur le fait que le corps est plongé dans une culture. Cette approche rend bien compte des

limites externes que les facteurs culturels imposent à l'expertise et elle dit beaucoup sur les facteurs sociaux et politiques qui limitent les processus incarnés; cependant, en elle-même, elle ne fournit aucune explication positive sur la manière dont l'expertise se développe, si ce n'est en ajoutant ces limitations externes à l'explication proposée par Dreyfus. De plus, Selinger et Crease (2002) signalent que Dreyfus a bien une place pour l'idée que les « styles culturels » affectent la manière dont les savoir-faire sont appris (Dreyfus 2000), mais que cette notion n'est tout simplement pas développée :

Du point de vue de Dreyfus, quelqu'un développe le comportement affectif et la capacité intuitive d'un expert seulement par l'immersion dans la pratique; on assume que le corps qui acquiert le savoir-faire est capable, en principe du moins, de devenir un lieu d'intuition, sans l'intervention de forces externes à la pratique qu'on est en train d'apprendre (Selinger et Crease 2002, 260-261).

En résumé, Lenat nie que l'incarnation joue un rôle quelconque et met l'accent sur un modèle cognitif-informatique conséquent avec les points de vue traditionnels sur l'expertise en tant que phénomène mental ou intellectuel. Cette approche est rejetée à la fois par Dreyfus et par Collins. Ce dernier, comme Lenat, accorde peu d'importance à l'incarnation; il avance plutôt un modèle d'expertise socialement contextualisée. Ce modèle est d'abord un modèle linguistique-communicatif. Dreyfus critique les modèles traditionnel et informatique, mais il ignore les dimensions sociales et privilégie, comme fondements de l'expertise, les savoir-faire préreflexifs incarnés.

2. Quelques conditions nécessaires à l'acquisition de la raison pratique

Je n'ai pas l'intention de faire du concept de *phronèsis* (sagesse pratique), tel que défini par Aristote (– 350), l'équivalent du concept d'expertise. Permettez-moi de laisser de côté pour le moment la question de savoir comment ils se rapportent l'un à l'autre (je reviendrai sur cette question) et de les considérer comme deux cas de raison pratique. En ce sens, la *phronèsis* s'apparente à l'expertise. De plus, une étude de la notion de *phronèsis* peut s'inspirer largement des questions débattues à propos de l'expertise. Par exemple, Aristote affirme clairement que la *phronèsis* n'est pas la même chose que la *theoria* — c'est-à-dire, une connaissance théorique propositionnelle qui peut être acquise de façon purement intel-

lectuelle. La *phronèsis* ne peut pas être programmée dans un ordinateur. Elle ne peut pas être ramenée à un ensemble de règles. Il s'agit plutôt, comme Dreyfus le dit de l'expertise, d'une sorte de « savoir-faire ». Une personne bonne, une personne douée de *phronèsis*, voit de façon immédiate quoi faire et fait la bonne chose d'une façon quasi automatique, comme si c'était une seconde nature chez elle.

Pour Aristote, l'une des questions les plus importantes au sujet de la *phronèsis* est de préciser comment elle s'acquiert. Sur ce point, Aristote adopte une position semblable à celle de Collins sur l'expertise. D'après Aristote, on acquiert la *phronèsis* grâce à une bonne éducation, ce qui veut dire en se tenant avec des personnes adéquates — de bonnes personnes qui donnent de bons exemples de bonnes actions. Cependant, ce n'est pas suffisant. Pour s'approprier la *phronèsis*, il faut aussi *agir* de manière bonne. Ce ne serait pas assez de se contenter d'observer des personnes bonnes ou de converser avec elles. Il faut qu'on les imite, qu'on agisse comme elles le font, qu'on fasse le genre de choses qu'elles font. Ceci semble plus près de l'importance que Dreyfus accorde au fait d'être un praticien. Ceci suggère que, pour une compréhension correcte de la *phronèsis*, et peut-être pour une compréhension correcte de l'expertise, il n'est pas nécessaire d'éliminer la corporéité et l'action pratique qu'elle permet, pour faire place à une dimension sociale. Il n'est pas nécessaire non plus d'éliminer les dimensions sociales pour prendre compte le rôle de la corporéité.

Je veux proposer ici un modèle alternatif qui s'appuie sur une conception *interactive* de l'intersubjectivité incarnée². Ce modèle reconnaît l'existence d'une dimension sociale *intérieure*, ou *endogène*, aux pratiques incarnées qui constituent un savoir pratique. Il prend en compte l'aspect social, non seulement en tant que phénomène communicatif-linguistique ou en tant que limite socioculturelle extérieure pour les pratiques incarnées, mais aussi comme une dimension constitutive de l'action incarnée. Ce modèle repose sur les acquis de la recherche dans trois

-
2. Collins (2004) qualifie d'« interactif » son modèle d'expertise, pour souligner l'interaction communicative qui est requise pour l'acquisition de l'expertise. Mon utilisation légèrement différente du terme « interactif » est tirée d'un débat en théorie de l'esprit. Dans ce contexte, on a proposé l'expression « théorie interactive » comme une alternative aussi bien à la « théorie théorie » qu'aux travaux sur l'intersubjectivité fondés sur une théorie de la simulation. Voir Gallagher 2001 ; 2004.

domaines pertinents : les neurosciences, la psychologie du développement et la phénoménologie.

2.1. Neurosciences

Si nous considérons que l'acquisition de la raison pratique (*phronèsis*, expertise) implique l'action et l'imitation d'actions, les recherches récentes en imagerie cérébrale ont clairement démontré que l'acquisition d'une connaissance pratique repose sur une base neurale. Il a été établi que des aires spécifiques du cerveau (dans les aires pré-frontales, pré-motrices, le cortex pariétal inférieur, et d'autres aires) sont activées non seulement quand un sujet *agit*, mais quand ce sujet *perçoit* une autre personne en train de réaliser une action intentionnelle. Ces aires de « représentations neurales partagées », qui se chevauchent, sont également activées quand le sujet *s' imagine* en train de réaliser une action et quand il *se prépare à imiter* l'action de quelqu'un d'autre (Decety et Sommerville 2003 ; Grèzes et Decety 2001 ; Jeannerod 1997). Ces études et d'autres semblables constituent un complément et une extension des travaux portant sur les neurones miroirs — ces neurones, qu'on trouve dans le cortex pré-moteur du singe macaque et de l'humain, sont activés à la fois quand nous accomplissons certaines actions intentionnelles (par ex. atteindre, saisir) et quand nous observons d'autres personnes qui se livrent à de telles actions (Rizzolati *et al.* 1996 ; Gallese 2001 ; Fadiga *et al.* 1995).

Chaque fois que nous regardons quelqu'un qui accomplit une action, en plus de l'activation des différentes aires visuelles, il se produit une activation simultanée des circuits moteurs qui sont sollicités lorsque nous accomplissons nous-mêmes l'action. [...] Notre système moteur s'active *comme si* nous étions en train d'exécuter l'action que nous observons. [...] Observer une action implique qu'on la simule également [...] *notre système moteur* commence à simuler *sans qu'on s'en rende compte* les actions de l'agent qui est observé (Gallese 2001, 37 ; italiques ajoutées).

Quand on voit une autre personne agir, du moins de façon assez nette, notre propre système moteur vibre à cette action. Jusqu'à quel point cette activité neurale est-elle la base de l'empathie ? C'est là une question théorique non résolue. Mais il paraît clair que ce genre de processus neuronal est impliqué dans l'imitation, l'apprentissage et la compréhension des autres. De telles activités mettent en oeuvre des processus

neuraux implicites et endogènes au système moteur du soi incarné, lorsqu'il entre dans des relations intersubjectives avec d'autres.

2.2. *Psychologie du développement*

On peut trouver une corroboration de ce point de vue dans le domaine de la psychologie du développement. Les notions d'intersubjectivité primaire et secondaire, proposées par Colwyn Trevarthen (1979), sont directement pertinentes à la question de l'acquisition de la raison pratique. La notion d'intersubjectivité primaire renvoie aux processus émotionnels et perceptifs, inscrits corporellement, qui constituent notre habileté primaire et continue à comprendre les autres; ces processus caractérisent le comportement humain dès l'enfance (Gallagher 2001). L'intersubjectivité primaire comprend l'habileté de l'enfant à percevoir de la signification dans le comportement de l'autre. Avant l'âge de trois ans, les enfants ont déjà un sens de ce que signifie le fait de vivre des expériences en tant que sujet et ils perçoivent, dans leur environnement, que certaines sortes d'entités (mais pas d'autres) sont effectivement de tels sujets. L'imitation à laquelle se livrent les nouveau-nés en est une preuve. Le nourrisson est en effet capable de distinguer entre les objets inanimés et les personnes (en tant qu'agents), et il peut réagir d'une façon particulière aux visages humains, c'est-à-dire d'une façon différente de celle dont il réagit à d'autres objets (voir Legerstee 1991; Johnson 2000; Johnson *et al.* 1998). Ce sens des autres est déjà implicite, du moins d'une façon primitive, dans le comportement du nouveau-né. Les expériences menées par Meltzoff et Moore (1977; 1994) démontrent que, depuis la naissance, l'action du nourrisson et l'action qu'il perçoit chez l'autre personne sont codées dans le même « langage », selon un système transmodal qui s'accorde directement avec les actions et gestes d'autres humains (Gallagher et Meltzoff 1996). Comme le notent Gopnik et Meltzoff, « de façon innée, nous répertorions les mouvements des autres, perçus visuellement, d'après nos propres sensations kinesthésiques » (1997, 129).

À mesure que le nourrisson se développe, plusieurs autres aptitudes interactives précoces contribuent à la constitution de l'intersubjectivité primaire. Celles-ci comprennent l'habileté à détecter les intentions des autres. Baldwin et ses collègues ont démontré que le nourrisson de dix à onze mois est capable de décoder l'intentionnalité de certains types d'action continue (Baldwin et Baird 2001; Baldwin *et al.* 2001). L'enfant de

dix-huit mois peut saisir ce qu'une autre personne a l'intention de faire : lorsqu'un sujet interrompt le geste qu'il a amorcé dans un but donné, l'enfant de cet âge qui l'observe est capable non seulement de reproduire ce geste, mais aussi de le compléter (Meltzoff 1995 ; Meltzoff et Brooks 2001). Baron-Cohen (1995) considère cela comme une capacité innée qui permet au nourrisson d'interpréter un mouvement corporel comme un mouvement intentionnel dirigé vers un but. Le nourrisson, en fait, est capable de percevoir d'autres personnes comme des agents. Il s'agit d'une capacité perceptuelle qui est, comme le suggèrent Scholl et Tremoulet, « rapide, automatique, irrésistible et mue principalement par les stimuli » (2000, 299).

L'enfant apprend aussi à suivre les yeux, et il perçoit vraisemblablement les différents mouvements de la tête, de la bouche, des mains, et divers mouvements du corps comme significatifs ou orientés vers un but. De telles perceptions jouent un rôle important dans la compréhension des intentions et dispositions d'autres personnes, de même que dans le renforcement social (Allison *et al.* 2000) ; elles sont opérationnelles vers la fin de la première année (Baldwin 1993 ; Johnson 2000 ; Johnson *et al.* 1998).

Le nourrisson est capable de coordination affective et temporelle avec une autre personne, aussi bien dans le geste que dans l'expression. Le nourrisson arrive « à faire des vocalises et des gestes qui sont apparemment "sur la même longueur d'onde" [au plan affectif et temporel] que les vocalises et les gestes de l'autre personne » (Gopnik et Meltzoff 1997, 131). À cinq ou sept mois, le nourrisson est capable de déceler des correspondances entre les informations visuelles et auditives qui spécifient l'expression des émotions (Walket 1982). Les nourrissons repèrent la nature émotionnelle d'un mouvement humain et peuvent même le percevoir dans les contours dessinés par des points lumineux attachés à différentes articulations du corps (Moore *et al.* 1997). Lorsqu'on lui présente de tels schémas, le nourrisson, dès l'âge de cinq mois, dirige son attention de préférence vers les formes et les mouvements humains (Bertenthal *et al.* 1984).

Trevarthen emploie la notion d'*intersubjectivité secondaire* pour indiquer que le nourrisson ne fait pas qu'observer les autres ; il interagit avec les autres et, ce faisant, il développe une capacité plus poussée, celle de l'attention partagée ou conjointe, qui commence à se développer entre le neuvième et le quatorzième mois (Trevarthen et Hubley 1978).

L'enfant alterne entre l'observation du regard de l'autre et de ce que l'autre est en train de regarder ; il vérifie pour s'assurer que l'autre continue à regarder la même chose. Le nourrisson âgé de neuf à dix-huit mois qui cherche de l'aide pour interpréter un événement ambigu regarde aussi les yeux de l'autre personne (Phillips *et al.* 1992). Ainsi, vers l'âge d'un an, le nourrisson dépasse l'immédiateté de la relation de personne à personne et peut se situer dans un contexte d'attention ou de situation partagée dans lequel il apprend la signification et le but des choses.

Le trait qui définit l'intersubjectivité secondaire est le fait qu'un objet ou un événement puisse devenir un point focal *entre* des personnes. On peut communiquer au sujet d'objets et d'événements. [...] les interactions du nourrisson avec une autre personne commencent à porter sur les objets qui se trouvent dans leur environnement (Hobson 2002, 62).

Ce type particulier d'activités paraît essentiel non seulement pour comprendre les autres, mais aussi pour apprendre comment agir et comment se sentir par rapport à telle ou telle action, en un mot pour acquérir la raison pratique, aussi bien du point de vue corporel que social ; loin de disparaître au cours des développements ultérieurs, il se poursuit et s'améliore constamment, à mesure que se multiplient et se diversifient les expériences humaines à caractère intersubjectif et social.

2.3. *Phénoménologie*

Le concept développemental d'intersubjectivité secondaire élaboré par Trevarthen est déjà anticipé par les analyses phénoménologiques de Heidegger (1968) et de Gurwitsch (1931), qui ont été également reprises par Dreyfus. On comprend la signification d'un objet ou d'un instrument en rapport avec des contextes pragmatiques. Heidegger et Gurwitsch donnent tous les deux priorité à la pragmatique comme fondement du social : les autres personnes ne prennent leur signification qu'en fonction de contextes pragmatiques. Gurwitsch dit à ce propos que « nos contacts avec d'autres êtres humains se produisent toujours sur un horizon déterminé. [...] » (1931, 36). « C'est dans ces situations à horizon spécifique que les autres "co-inclus" apparaissent. Le fait qu'ils *surgissent dans cette situation* et non pas "autour" ou "simplement en marge" d'elle, signifie que, dans les rôles et les fonctions spécifiques qu'ils remplissent, ils nous semblent appartenir à cette situation » (p. 97). Gurwitsch suggère ici que notre compréhension des autres est élaborée dès le départ en fonction du

rôle qu'ils jouent dans nos projets. « Il n'est toujours question d'une personne que *dans son rôle*. C'est à partir de la situation que la compréhension est façonnée; elle est, par conséquent, limitée à ce qui lui est inhérent » (p. 114).

Comme on l'a vu plus haut, Dreyfus, dans son analyse de l'expertise, privilégie aussi l'aspect pragmatique par rapport à l'aspect social³.

Cependant, pour Trevarthen et pour plusieurs phénoménologues (autres que Heidegger, Gurwitsch et Dreyfus), l'intersubjectivité secondaire dépend du développement de l'intersubjectivité primaire. L'intersubjectivité primaire caractérise l'enfance, certes, mais elle conserve aussi, par la suite, une importance primordiale dans notre façon d'interagir avec d'autres personnes. Nous percevons les intentions des autres — et leur signification — dans la manière dont elles se manifestent corporellement par des mouvements, des gestes, des expressions faciales, et ainsi de suite. Ces processus d'intersubjectivité primaire sont basés sur ce que Merleau-Ponty (1962) appelle l'*intercorporalité* — une interaction naturelle des corps qui produit du sens en autant que nous voyons les intentions des autres dans leurs mouvements expressifs. L'idée est formulée aussi par Husserl, dans des termes phénoménologiques qui correspondent assez bien aux données des neurosciences des représentations partagées. Il décrit la réverbération kinesthésique (motrice) qui, se produisant dans notre propre corps quand nous observons le comportement des autres, nous aide à comprendre ce dont ils font l'expérience. Ces aspects interactifs ou intercorporels de l'incarnation montrent clairement qu'elle possède une *dimension sociale endogène (ou au moins intersubjective)*, qu'il ne faudrait pas ignorer lorsqu'on parcourt son analyse de l'acquisition du raisonnement pratique, sous forme d'expertise ou de *phronèsis*.

Ces aspects intercorporels sont aussi bien *incarnés* qu'*intersubjectifs* de manière primaire — et, spécifiquement, d'une manière qui rend possible la contextualisation secondaire de l'action dans des cadres sociaux, ce qui est nécessaire aussi bien pour le développement de l'expertise que pour l'acquisition de la *phronèsis*.

3. Pour une critique de Gurwitsch et de Heidegger sur ce point, voir Gallagher 2004.

3. La *phronèsis* et le statut de personne morale

Dans la section précédente, nous avons examiné quelques capacités qui opèrent vraisemblablement comme des conditions nécessaires à l'acquisition de l'expertise et de la *phronèsis*. Le modèle d'interaction développé ici requiert à la fois l'incarnation et l'intersubjectivité pour permettre à ces capacités de fonctionner dans diverses situations contextualisées par des facteurs sociaux et pragmatiques. Pour que quelqu'un puisse acquérir une compréhension et une capacité d'agir dans le genre de situations contextualisées qui aide à définir un savoir ou des habiletés d'expert, il a besoin de ces capacités primaires intersubjectives (intercorporelles) pour comprendre et interagir avec les autres. On peut dire à peu près la même chose à propos de la *phronèsis*; mais il faut également préciser la différence entre la *phronèsis* et l'expertise. J'évite ici de parler d'« expertise éthique », ou d'identifier le « savoir faire » éthique à l'expertise (contrairement à ce que font Dreyfus et Dreyfus 1990). Aristote fait une distinction entre la *phronèsis* et l'intelligence, comme il fait une distinction entre l'action vertueuse et la *technè* (1105a22); il est clair qu'on devrait différencier également la *phronèsis* et l'expertise. Tout comme quelqu'un pourrait être un criminel intelligent, quelqu'un pourrait être un terroriste expert. Ni dans un cas, ni dans l'autre, cependant, l'on ne pourrait parler de *phronèsis* ou d'une quelconque sagesse morale pratique.

Tout ceci étant dit, on en arrive à une question philosophique très difficile. Qu'est-ce, exactement, qui rend la *phronèsis* si différente de l'expertise, outre le fait que la *phronèsis* porte sur le bien moral? Pourquoi ne pas dire, par exemple, que la *phronèsis* est l'expertise dans ce qui constitue la vie morale? Il ne s'ensuivrait pas nécessairement, par exemple, que quelqu'un pourrait parvenir à une telle expertise en suivant un cours d'éthique, puisque que, selon tous les points de vue sur l'expertise, sauf celui de Lenat, la sorte de savoir propositionnel qu'une personne est susceptible d'acquérir dans un cours d'éthique ne suffirait pas pour en faire un expert. Selon le modèle d'expertise proposé par Collins, il n'est aucunement assuré que l'interaction de quelqu'un avec des personnes bonnes en fera nécessairement quelqu'un de moralement bon. C'est ce dont se plaint Platon dans le *Ménon* — un fils, élevé par de bons parents, et à qui on a donné la meilleure éducation possible dans la meilleure société qui soit, peut encore tourner mal. Selon le modèle d'expertise de Dreyfus, la personne doit pratiquer son habileté, ce qui semble assez en

accord avec la notion de *phronèsis*. Mais quelle est précisément cette habileté que quelqu'un pratique quand il possède la *phronèsis* ?

Si l'on comprend l'expertise selon le modèle interactif, qui voit l'action incarnée (la pratique) et l'intersubjectivité (le social, ou au moins une base importante du social) comme des aspects essentiels de l'expertise, on pourrait prétendre que la *phronèsis* est l'expertise en ce qui concerne la manière de vivre la vie bonne en compagnie des autres. On pourrait prétendre que l'expertise d'un expert en relations humaines, par exemple, un conseiller matrimonial, est vraiment une sorte de *phronèsis*. Le problème auquel on n'échappe pas, cependant, est que quelqu'un peut bien demeurer un conseiller matrimonial expert mais, pour quelque motif pervers, donner intentionnellement des conseils qui vont détruire le mariage de ses clients. L'expertise mise en œuvre pour améliorer des vies, qui peut être identique à celle qu'on utilise pour détruire des vies, ne peut tout simplement pas être identifiée à la *phronèsis*. Au contraire, la *phronèsis* est précisément la chose qui vous empêcherait d'utiliser votre expertise à de mauvaises fins.

Ce qui rend la *phronèsis* différente de l'expertise, même de celle qui consiste à savoir comment mener la vie bonne, est, à mon sens, l'objet ou le but particulier qui est en cause. Une manière de dire cela est de rappeler la distinction, faite jadis par Gabriel Marcel (1935 ; 1962), entre un problème et un mystère. Un problème, c'est quelque chose qu'on peut définir en termes objectifs, d'une façon complète, et pour lequel il existe une réponse précise (qu'on la connaisse déjà ou non). Un problème peut se traiter comme quelque chose d'objectif et de complet parce qu'il est entièrement externe à l'expert. Par exemple, lorsqu'une machine se brise, le mécanicien qui a l'expertise pour la réparer le fera sans pour autant devenir impliqué existentiellement par rapport à elle. À l'inverse, comme le suggère Marcel, l'être humain ne peut pas établir une distance objective entre lui-même et le mystère, parce que sa propre existence y est impliquée. Être amoureux, par exemple, est un mystère plutôt qu'un problème. À chaque fois que vous tentez de l'analyser d'une manière objective, il cesse d'être ce qu'il est. Marcel suggère que le corps propre à quelqu'un (« le corps vécu ») est un mystère plutôt qu'un problème (même si, du point de vue de votre médecin, il peut être un problème), puisque nous sommes incapables d'en sortir pour en obtenir une vue objective (scientifique ou technique). Il se peut que je sois un expert en ce qui concerne le corps humain, et même que je puisse adopter un point

de vue objectif sur mon corps et le traiter comme un problème. Mais, selon la définition de Marcel, je ne peux jamais traiter mon propre corps comme un simple corps objectif, ou exclusivement comme un problème, puisque je suis mon corps et qu'il y a toujours, dans cette appartenance, quelque chose qui échappe à mon objectivation.

En me servant de cette distinction, je soumets que la vraie différence entre l'expertise et la *phronèsis* est la suivante: tandis que l'expertise s'applique aux problèmes, la *phronèsis*, pour sa part, s'applique à un mystère. Le mystère auquel la *phronèsis* s'applique est son propre soi⁴. De plus, il est impossible de posséder une expertise au sujet de son propre soi puisque le soi, c'est-à-dire ce que je suis, déborde toujours ce que je peux en objectiver. Mon expertise de conseiller matrimonial ne se ramène peut-être pas facilement à un ensemble de règles ou d'affirmations, mais elle implique un effort pour voir en termes objectifs l'ensemble de la situation que j'analyse. Certes, on pourrait aussi dire que cela peut dépendre de mon habileté à éprouver de l'empathie envers mes clients, ou de me mettre à leur place. À cet égard, le soi n'est pas totalement coupé de l'expertise. Notre habileté à éprouver de l'empathie et à simuler le point de vue de l'autre dépend précisément des capacités discutées dans la section précédente, lesquelles conditionnent à la fois l'expertise et la *phronèsis*, et sont doublement pertinentes dans les domaines d'expertise qui concernent les affaires humaines.

La *phronèsis*, contrairement à l'expertise, implique qu'une personne prenne des décisions à propos de ses propres actions et qu'elle identifie la meilleure option dans une situation où elle se trouve elle-même impliquée.

4. Aristote (– 350): « On qualifie aussi de sagesse pratique, en particulier, la forme qu'elle prend lorsqu'elle concerne l'homme lui-même — l'individu; on donne à cela le nom général de "sagesse pratique". » (*Éthique à Nicomaque* 1141b28) Aristote explique ensuite que ce n'est pas le caractère des actions qui les rend vertueuses, mais le caractère de l'agent: « L'agent doit aussi être dans une certaine condition quand il pose ces actions: d'abord, il doit posséder le savoir; deuxièmement il doit choisir les actions en fonction de leur valeur propre; troisièmement, son action doit procéder d'un caractère ferme et immuable. » (1105a31) Dreyfus et Dreyfus (1990) estiment que la deuxième condition est problématique, parce qu'elle semble nécessiter une réflexion abstraite sur l'action, plutôt qu'une décision pragmatique à un niveau pré-réflexif. Je suis d'accord avec eux, cependant, pour dire qu'une interprétation non-intellectualiste de cette condition est également possible. Pour une conception de la réflexion pragmatique qui ne soit pas la sorte d'intellectualisme que Dreyfus et Dreyfus veulent éviter, voir Gallagher et Marcel (1999).

S'il est souvent difficile d'expliquer les règles directrices de l'expertise, il peut être impossible de le faire dans le cas de la *phronèsis* parce qu'il n'y a pas de règles qui définissent cette dernière. Bien qu'il puisse y avoir des règles morales qui indiquent ce qu'on doit faire dans une situation particulière, ces règles sont générales, et la situation de chaque individu, inscrit dans son contexte spatial, temporel et social, a toujours quelque chose d'unique. La *phronèsis* implique, pour une part, la capacité de reconnaître qu'on se trouve dans une situation particulière, à laquelle des règles peuvent s'appliquer ou non. Selon la notion aristotélicienne de *phronèsis*, les décisions sont prises au cas par cas, sans qu'on puisse trouver une réponse toute faite dans un code quelconque. Il existe certes des manuels concernant divers champs d'expertise; mais il n'y en pas en ce qui concerne le soi d'une personne ou les situations uniques dans lesquelles elle se trouve.

La *phronèsis* implique donc une connaissance pratique au sujet de soi-même qui va de *l'intérieur vers l'extérieur* de la personne et qui part de la situation particulière dans laquelle elle se trouve. Il ne s'agit pas d'une perspective externe et objective, qui conviendrait à n'importe qui, dans n'importe quelle situation. Cette connaissance pratique de soi, qui va de l'intérieur vers l'extérieur, se fonde précisément sur ces capacités inscrites dans la corporéité et l'intersubjectivité que nous avons analysées dans la section précédente. La connaissance de soi qui caractérise la *phronèsis* n'est pas un savoir théorique ou propositionnel, mais un savoir que nous acquérons à mesure que nous vivons nos actions situées et incarnées. Bien plus, même si c'est une connaissance qui s'acquiert de l'intérieur vers l'extérieur, ce n'est pas une connaissance purement subjective puisque de l'intérieur, et depuis la naissance, nous sommes engagés dans des rapports intersubjectifs avec autrui⁵.

Ayant ainsi clarifié le concept de *phronèsis*, nous pouvons maintenant revoir les conditions du statut de personne morale telles qu'elles ont été esquissées par Dennett et les préciser de la manière suivante.

-
5. Une fois de plus, Dreyfus et Dreyfus (1990) ne voient pas l'importance de l'intersubjectivité, comme le démontre leur glose sur le concept de soin (*care*) proposé par Gilligan: ils identifient ce concept à la capacité d'agir intuitivement et de « faire spontanément ce qu'exige une situation donnée » (254). Selon eux, le modèle adéquat pour comprendre la notion de soin est celui proposé par Heidegger lorsqu'il parle du « soin authentique ».

1. — La sorte de rationalité impliquée dans la personnalité morale n'est pas de celles que peuvent capter les modèles informatiques; il s'agit plutôt de la sorte de rationalité pratique qui est impliquée dans la *phronèsis*. Même s'il était possible de réduire l'expertise à un ensemble de règles et à un corpus désincarné de connaissances propositionnelles, comme le suggère Lenat, cela serait impossible dans le cas de la *phronèsis*.

2. — La capacité d'adopter une position intentionnelle — c'est-à-dire d'attribuer des intentions aux autres — existe depuis la petite enfance chez les enfants qui se développent normalement. L'habileté à décoder l'action intentionnelle peut se trouver chez de très jeunes nourrissons; c'est un aspect de l'intersubjectivité primaire qui continue de se développer dans des situations contextualisées d'intersubjectivité secondaire. Cette capacité constitue clairement une condition au développement de la *phronèsis* dans la mesure où, en amorçant une compréhension des autres qui met en œuvre nos propres réverbérations motrices (celles qui concernent l'agir), elle fournit la base à partir de laquelle nous pouvons comprendre et former nos propres intentions.

3. — L'intersubjectivité primaire est caractérisée par une affectivité très riche; dans ce contexte, il est certainement possible pour le nourrisson (tout autant que pour l'animal non humain) d'être l'objet d'une certaine attitude émotionnelle.

4. — Il est clair, également, que les nourrissons normaux (et quelques animaux non humains) sont capables de réciprocité émotionnelle. Cette interaction émotionnelle structure notre sens du soi, dans un effet de miroir intersubjectif qui constitue le fondement nécessaire de la vie sociale et de la possibilité d'une pratique morale. Gallese (2001), par exemple, cherche à étendre le système de miroir neural pour y inclure l'émotion et la possibilité de l'empathie. Un phénoménologue comme Scheler (1970), qui met l'accent sur la nature perceptuelle de la compréhension intersubjective, parle de notre habileté à « voir » la joie sur le visage de l'autre. Les nourrissons regardent les gestes de leur mère pour se rassurer lorsqu'ils rencontrent une situation ou un objet nouveau⁶. Ces interactions émotionnelles font clairement partie de ce qu'Aristote iden-

6. Voir Hobson (2002) pour une revue de la littérature.

tifiait comme la source de la *phronèsis* : ne pas être seulement avec les autres et les observer, mais agir avec leur confirmation ou caution émotionnelle et en venir à savoir quelles actions sont bonnes et lesquelles sont mauvaises.

5. — La cinquième condition de Dennett implique l'habileté à communiquer avec les autres. La communication nécessaire pour atteindre le statut de personne morale, cependant, implique non seulement le transfert oral ou écrit d'une connaissance propositionnelle, mais la capacité de saisir et de comprendre l'expression non verbale des autres. La communication des intentions et des sentiments s'effectue non seulement dans le discours verbal mais aussi dans des interactions à caractère corporel et perceptuel. La sorte de connaissance qui résulte d'une telle communication ne peut pas toujours être résumée sous forme propositionnelle. Encore une fois, il peut s'agir de quelque chose qu'une personne répercute d'une façon intuitive dans son propre système d'action et qui, comme tel, forme la base du sens intuitif qu'elle a de ce que l'autre attend ou approuve.

6. — La condition finale de Dennett est la conscience de soi. La conscience de soi, au sens où l'entend Dennett, implique l'habileté à prendre envers soi une attitude volitionnelle de second degré — c'est-à-dire d'avoir envers soi l'attitude qu'on aurait envers une autre personne (Dennett 1976, 193). On peut raisonnablement penser qu'une conscience de soi réflexive d'un ordre supérieur est nécessaire pour qu'on puisse prendre des décisions morales explicites ; cependant, dans la conception qu'Aristote se fait de la *phronèsis*, il n'est pas clair que l'action morale responsable implique toujours cette sorte de conscience de soi. La *phronèsis*, en autant qu'elle implique quelque chose comme une seconde nature, conduit souvent à une action qui est certes intentionnelle, mais aussi assez proche de l'automatisme. La personne bonne sait intuitivement ce qu'elle doit faire et elle le fait sans beaucoup de délibération. Une telle action intentionnelle, cependant, n'est pas faite de manière inconsciente. Des phénoménologues comme Husserl et Merleau-Ponty estiment que l'action intentionnelle s'accompagne toujours d'une conscience de soi préréflexive — une conscience de soi qui est implicite à l'expérience elle-même. De ce point de vue, nous pourrions dire que la personne douée de *phronèsis* sait ce qu'elle fait à un niveau implicite, qui s'exprime, au mieux, non par des propositions réflexives ou théoriques abstraites, mais

par des descriptions au plus haut niveau pragmatique du discours (Gallagher et Marcel 1999). La personne qui agit moralement ne décrira pas ses actions par des abstractions de type réflexe, comme s'il s'agissait d'un exercice musculaire ou d'un programme moteur, ni comme faisant « une action moralement bonne », mais en des termes inscrits dans un contexte — « Je conduis ma fille à l'école ». Cette sorte de conscience de soi préréflexive se développe à l'intérieur des dimensions définies par une interaction intersubjective primaire et secondaire dans laquelle notre système moteur entre en résonance avec les actions des autres. Je fais le genre de choses que j'ai vu les autres faire et je les interprète intuitivement comme des actions appropriées dans ce contexte. Expliquer ce qui les rend appropriées peut exiger qu'on y réfléchisse un peu plus longuement, et cela peut être difficile à exprimer ou à justifier, mais avant même de s'être livrée à cet exercice réflexif, la personne douée de *phronèsis* est déjà convaincue, à un niveau préréflexif, que son action est juste. En principe, ce n'est pas le genre de chose qu'on pourrait générer dans une machine désincarnée ou dans un cerveau enfermé dans un récipient.

Il est donc possible de définir la personnalité morale par sa capacité de *phronèsis*. Selon cette définition, la personnalité morale requiert une existence incarnée et intersubjective dans laquelle la rationalité en cause est d'ordre pratique plutôt que théorique et se caractérise par une conscience de soi préréflexive, émotivement informée par des résonances partagées, endogènes à nos propres systèmes d'action. La capacité de quelqu'un à agir comme agent moral (c'est-à-dire à agir de façon morale ou immorale, responsable ou irresponsable) est précisément cette capacité à agir d'après une saisie intuitive qui se passe au fond de soi-même, mais qui est complètement imbriquée dans ses relations avec les autres.

Post-scriptum

Le corps, ses représentations et le statut de la personne morale

Sonia MANSOUR-ROBAEY

Département de philosophie

Université du Québec à Montréal

Centre de recherches

de l'hôpital Douglas

Université McGill

Shaun Gallagher propose une approche originale du concept de personne morale. Il énumère les conditions qui décrivent le statut de personne morale selon Daniel Dennett pour les réfuter comme insuffisantes à la fin de l'article car elles ne précisent pas la nature de la communication sociale sur lesquelles elles s'appuient. Contrairement à Dennett, Gallagher considère que cette communication ne peut pas être attribuée à des machines. Il va donc préciser la nature de la dimension sociale de la personne morale en empruntant à Aristote son concept de *phronesis* ou de sagesse pratique qui implique l'existence d'une interaction entre la *dimension sociale endogène* au corps de la personne morale, qui est interne, et les éléments de la communication sociale inhérente au statut de la personne morale, qui sont externes.

Gallagher s'inspire de Merleau-Ponty pour étayer son idée de la « dimension sociale endogène du corps ». Toutefois, pour Gallagher, cette dimension s'actualise par la pratique dans le contexte social. Le premier degré de la pratique corporelle dans un contexte social est l'expertise. À la querelle autour du concept d'expertise, présentée dans un cadre classique indéfiniment renouvelable, celui de l'inné contre l'acquis, de la connaissance *a priori* contre la connaissance *a posteriori* et de la connaissance propositionnelle contre la connaissance empirique, Gallagher propose une solution interactionniste qui positionne le corps comme un outil pour la personne morale et un point de convergence qui intègre les dimensions biologiques et sociales. Cet outil est potentiellement social

car, pour s'exprimer adéquatement, ses capacités innées doivent s'actualiser en fonction du contexte social dans lequel elles s'expriment. Cette actualisation n'est en fait qu'un apprentissage par imitation. Dans la gamme d'actions potentielles, seules celles qui sont effectivement pratiquées par les autres sont programmées et perfectionnées par le corps.

L'imitation est une manifestation de la « dimension sociale endogène du corps ». Pour appuyer l'aspect endogène de cette dimension, Gallagher puise dans les données en neurosciences. Ces données montrent que les régions cérébrales qui s'activent quand on réalise une action précise sont les mêmes qui s'activent quand on regarde cette action réalisée par d'autres. L'imitation n'est donc pas uniquement une manifestation externe au corps, elle est aussi interne. En fait, on peut bien être immobile en regardant d'autres agir tout en les imitant mentalement. Plus encore, l'imitation constitue une forme d'*intersubjectivité primaire* qui semble apparaître tôt au cours du développement. Le fait que les nouveau-nés soient capables de distinguer les objets animés des objets inanimés semble, pour l'auteur, un indicateur de la capacité endogène des enfants à imiter. Cette capacité constitue la base sur laquelle s'effectue le développement subséquent de l'intersubjectivité secondaire et de l'expérience phénoménale.

Gallagher réexamine ensuite la notion d'expertise qu'il a mise en oeuvre au début de son argumentation à la lumière du concept de *phronesis*. Il constate que même si on ne peut affirmer que l'expertise est de la sagesse pratique, on peut par contre estimer que la *phronèsis* est une forme d'expertise sur la manière de savoir comment mener une vie bonne et que cette expertise est à la fois endogène au corps et acquise par les interactions sociales. Cependant, la *phronèsis* ne peut jamais être réduite à de l'expertise pure. L'expertise est un savoir qui permet de trouver la solution de problèmes extérieurs à soi alors que la *phronèsis* s'applique à ce *mystère* qu'est son propre soi. Ce soi-même n'est pas totalement objectivable ; il « déborde toujours ce que je peux en objectiver ».

La première remarque que je ferais sur le projet de Gallagher concerne le statut normatif de la conception de la morale telle qu'elle existe chez la personne morale dont il décrit l'élaboration. Le projet de l'auteur ne semble pas concerné par les préoccupations normatives liées à une théorie de la morale. En effet, qu'est-ce qui distingue le comportement de *phronèsis* que je viens d'acquérir, avec mes capacités corporelles endogènes et par imitation, des autres comportements ? La réponse de Gallagher

est de désigner les comportements de sagesse pratique comme des pratiques ayant pour objet la personne morale. Mais contrairement aux problèmes que les expertises ordinaires sont censées résoudre, la sagesse pratique, nous dit-il, est tournée vers un mystère. Or, la résolution d'un mystère fait appel à des références secrètes qui ne peuvent être connues que de quelques initiés, puisqu'un mystère ne peut être expliqué ni à partir de lois de la nature, ni par le raisonnement.

Ma deuxième remarque est alors de considérer le projet de Gallagher comme une tentative d'ancrer la morale dans la dimension subjective et intimiste de la conscience de soi. Cette conscience intime, personnelle et singulière, n'en est pas moins tournée vers les autres dans la mesure où elle est considérée comme une expertise acquise par l'exemple.

Une troisième remarque porte sur la difficulté à cerner l'origine de la *phronèsis* avec une telle approche. La *phronèsis* est une expertise spécifique qui est acquise sur la base d'une capacité endogène permettant d'imiter les autres. Si l'on suppose que, dans un même contexte social, les individus ont tous également la capacité endogène d'acquérir, par l'imitation et par l'exemple, la sagesse pratique, on est en droit d'assumer : (1) que la *phronèsis* est une capacité commune à tous les individus ou (2) que la *phronèsis* naît d'un contexte social particulier. Toutefois, l'auteur ne nous dit rien sur les critères ou les particularités du contexte social qui favorise la pratique de la sagesse. De plus, il semble défendre une conception innée de l'origine de la *phronèsis*, un peu à l'image de la vertu dans la philosophie morale d'Aristote. La seule option qui reste est que la *phronèsis* est une capacité innée qui a besoin d'une certaine forme d'*hérédité sociale*⁷ pour s'actualiser car elle se réalise essentiellement dans un contexte de communication entre générations. C'est dans ce cadre que la position de Gallagher peut être clarifiée. En effet, sa présentation des données sur le développement des capacités d'imitation chez l'enfant montre que les capacités d'intersubjectivité *corporelle et primaire*, qui sont innées, servent de substrat au développement de l'intersubjectivité *secondaire et phénoménale*, de construction acquise et purement sociale. Ce point aurait cependant dû bénéficier d'une discussion plus détaillée, en particulier sur les différents éléments d'interaction entre les capacités innées de l'enfant et le cadre social ainsi que leur déploiement dans le

7. *Hérédité sociale* est un terme emprunté à James Mark Baldwin chez qui il désigne la transmission culturelle.

temps. On reconnaît par exemple que le contrôle de la capacité d'imitation de l'enfant subit une intériorisation progressive révélatrice des rôles sociaux probablement différents des comportements d'imitation et de leurs impacts sur la personne. L'imitation, qui est au centre de la théorie interactionniste de Gallagher, mériterait donc un traitement plus approfondi.

Dans *Soi-même comme un autre*, le philosophe français Paul Ricoeur (1990) défend une dimension corporelle et sociale du Soi en centrant son analyse sur l'action et le discours narratif comme éléments pratiques mais normatifs de la construction de la personne morale. L'idée de Gallagher n'est donc pas nouvelle. Cependant, le traitement qu'il fait de cette idée et son argumentation sont tout à fait nouveaux. Son approche ne prétend pas apporter une solution normative et objective au statut de la personne morale. Bien au contraire, Gallagher semble vouloir ancrer le statut de la personne morale dans le corps et ses capacités ainsi que dans la perception que nous avons, à travers les représentations phénoménologiques et sociales du corps, de notre identité morale.

Références

- ALLISON, T., Q. PUCE et G. MCCARTHY (2000), « Social Perception from Visual Cues: Role of the STS Region », *Trends in Cognitive Science*, 4/7, p. 267-278.
- ARISTOTE (- 350), *Nicomachean Ethics* / trad. par W.D. Ros, dans R. McKEON, dir., *The Basic Works of Aristotle*, New York, Random House, 1941.
- BALDWIN, D.A. (1993), « Infants Ability to Consult the Speaker for Clues to Word Reference », *Journal of Child Language*, 20, p. 395-418.
- BALDWIN, D.A. et J.A. BAIRD (2001), « Discerning Intentions in Dynamic Human Action », *Trends in Cognitive Science*, 5/4, p. 171-178.
- BALDWIN, D.A., J.A. BAIRD, M.M. SAYLOR et M.A. CLARK (2001), « Infants Parse Dynamic Action », *Child Development*, 72, p. 708-717.
- BARON-COHEN, S. (1995), *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge, MIT Press.
- BERTENTHAL, B.I., D.R. PROFFITT et J.E. CUTTING (1984), « Infant Sensitivity to Figural Coherence in Biomechanical Motions », *Journal of Experimental Child Psychology*, 37, p. 213-230.

- COLLINS, H.M. (1990), *Artificial Experts: Social Knowledge and Intelligent Machines*, Cambridge, MIT Press.
- (1995), «Humans, Machines, and the Structure of Knowledge», *Stanford Humanities Review*, 4/2, p. 67-83.
- (1996), «Embedded or Embodied: Hubert Dreyfus's What Computers Still Can't Do», *Artificial Intelligence*, 80/1, p. 99-117.
- (2000), «Four Kinds of Knowledge, Two (or maybe Three) Kinds of Embodiment, and the Question of Artificial Intelligence», dans J. MALPAS et M.A. WRATHALL, dir., *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol. 2, Cambridge, MIT Press, p.179-195.
- (2004), «Interactional Expertise as a Third Kind of Knowledge», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3/2, p. 125-143.
- COLLINS, H.M. et M. KUSCH (1998), *The Shape of Actions: What Humans and Machines Can Do*, Cambridge, MIT Press.
- DECETY, J. et J.A. SOMMERVILLE (2003), «Shared Representations between Self and Other: a Social Cognitive Neuroscience View», *Trends in Cognitive Sciences*, 7/12, p. 527-533.
- DENNETT, D. (1976), «Conditions of Personhood», dans A. RORTY, dir., *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, p. 175-196.
- (1982), «Where Am I», dans D.R. HOFSTADTER et D. DENNETT, dir., *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, London, Penguin, p. 217-229.
- (1991), *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, and Company.
- DEWEY, J. (1922), *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, London, George Allen and Unwin.
- DREYFUS, H. (1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, MIT Press.
- (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, MIT Press.
- (2000), «Could Anything Be More Intelligible than Everyday Intelligibility? Reinterpreting Division I of *Being and Time* in the Light of Division II», dans J. FAULCONER et M. WRATHALL, dir., *Appropriating Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 155-170.
- (2002), «Intelligence without Representation Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation», *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, p. 367-383.
- DREYFUS, H. et S. DREYFUS (1985), «From Socrates to Expert Systems: The Limits of Calculative Rationality», dans C. MITCHAM et A. HUNING, dir.,

- Philosophy and Technology II: Information Technology and Computers in Theory and Practice*, Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 111-130.
- (1986), *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, New York, Free Press.
- (1990), «What is Morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise», dans D. RASMUSSEN, dir., *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, MIT Press, p. 237-264.
- FADIGA, L., et al. (1995), «Motor Facilitation During Action Observation: A Magnetic Stimulation Study», *Journal of Neurophysiology*, 73, p. 2608-2611.
- FRANKFURT, H.G. (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, 68, p. 5-20.
- GALLAGHER, S. (2001), «The Practice of Mind: Theory, Simulation, or Interaction?», *Journal of Consciousness Studies*, 8/5-7, p. 83-107
- (2004), «Situational Understanding: A Gurwitschean Critique of Theory of Mind», dans L. EMBREE, dir., *Gurwitsch and Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer, p. 25-44.
- (Sous presse) «Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition: The Aron Gurwitsch Memorial Lecture, 2003», *Husserl Studies*.
- GALLAGHER, S. et A.J. MARCEL (1999), «The Self in Contextualized Action», *Journal of Consciousness Studies*, 6/4, p. 4-30.
- GALLAGHER, S. et A.N. MELTZOFF (1996), «The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies», *Philosophical Psychology*, 9, p. 213-236.
- GALLESE, V. (2001), «The “Shared Manifold” Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy», *Journal of Consciousness Studies*, 8/5-7, p. 33-50.
- GOPNIK, A. et A.N. MELTZOFF (1997), *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge, MIT Press.
- GREZES, J. et J. DECETY (2001), «Functional Anatomy of Execution, Mental Simulation, Observation, and Verb Generation of Actions: A Meta-Analysis», *Human Brain Mapping*, 12, p. 1-19.
- GURWITSCH, A. (1931), *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin, Walter de Gruyter, rééd. 1977. Trad. anglaise: *Human Encounters in the Social World* / trad. par F. Kersten, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1978.

- HAYES-ROTH, F., D.A. WATERMAN et D.B. LENAT (1983), « An Overview of Expert Systems », dans F. HAYES-ROTH, D.A. WATERMAN, et D.B. LENAT, dir., *Building Expert Systems*, Reading, Addison-Wesley.
- HEIDEGGER, M. (1968), *Being and Time* / trad. par J. Macquarrie et E. Robinson, New York, Harper and Row.
- HOBSON, P. (2002), *The Cradle of Thought*, London, Macmillan.
- JACKSON, F. (1986), « What Mary Didn't Know », *Journal of Philosophy*, 83, p. 291-295.
- JEANNEROD, M. (1997), *The Cognitive Neuroscience of Action*, Oxford, Blackwell Publishers.
- JOHNSON, S.C. (2000), « The Recognition of Mentalistic Agents in Infancy », *Trends in Cognitive Science*, 4, p. 22-28.
- JOHNSON, S. *et al.* (1998), « Whose Gaze Will Infants Follow ? The Elicitation of Gaze-Following in 12-month-old Infants », *Developmental Science*, 1, p. 233-238.
- LEGERSTEE, M. (1991), « The Role of Person and Object in Eliciting Early Imitation », *Journal of Experimental Child Psychology*, 51, p. 423-433.
- LENAT, D.B. et R.V. GUHA (1990), *Building Large Knowledge Based Systems*, Reading, Addison Wesley.
- MARCEL, G. (1935), *Être et avoir*, Paris, Aubier.
- (1962), *Homo Viator* / trad. par E. Craufurd, New York, Harper and Row.
- MELTZOFF, A.N. (1995), « Understanding the Intentions of Others: Re-enactment of Intended Acts by 18-month-old Children », *Developmental Psychology*, 31, p. 838-850.
- MELTZOFF, A.N. et R. BROOKS (2001), « “Like Me” as a Building Block for Understanding Other Minds: Bodily Acts, Attention, and Intention », dans B.F. MALLE *et al.*, dir., *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, Cambridge, MIT Press, p. 171-191.
- MELTZOFF, A.N. et M.K. MOORE (1977), « Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates », *Science*, 198, p. 75-78.
- (1994), « Imitation, Memory, and the Representation of Persons », *Infant Behavior and Development*, 17, p. 83-99.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962), *Phenomenology of Perception* / trad. par C. Smith, London, Routledge and Kegan Paul.

- MIALET, H. (1999), « Do Angels Have Bodies ? Two Stories about Subjectivity in Science: The Cases of William X and Mister H. », *Social Studies of Science*, 29, p. 551-582.
- MOORE, D.G., R.P. HOBSON et A. LEE (1997), « Components of Person Perception: An Investigation with Autistic, Non-autistic Retarded and Typically Developing Children and Adolescents », *British Journal of Developmental Psychology*, 15, p. 401-423.
- PAPPAS, G. (1994), « Experts », *Acta Analytica*, 9/12, p. 7-17.
- PHILLIPS, W., S. BARON-COHEN et M. RUTTER (1992), « The Role of Eye-Contact in the Detection of Goals: Evidence from Normal Toddlers, and Children with Autism or Mental Handicap », *Development and Psychopathology*, 4, p. 375-383.
- RICÉUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (Points Essais).
- RIZZOLATTI, G. *et al.* (1996), « Localization of Grasp Representations in Humans by PET, 1. Observation versus Execution », *Experimental Brain Research*, 111, p. 246-252.
- SACKS, O. (1985), *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, London, Duckworth.
- SCHELER, M. (1970), *The Nature of Sympathy* / trad. par P. Heath, Hamden, Archon Books. Éd. originale: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Verlag Friedrich Cohen, 1923. Réédité dans: *Collected Works VII*, Bern, Francke Verlag, 1973.
- SCHOLL, B.J. et P.D. TREMOULET (2000), « Perceptual Causality and Animacy », *Trends in Cognitive Science*, 4/8, p. 299-309.
- SELINGER, E. (2003), « The Necessity of Embodiment: The Dreyfus-Collins Debate », *Philosophy Today*, 47/3, p. 266-279.
- SELINGER, E.M. et R.P. CREASE (2002), « Dreyfus on Expertise: The Limits of Phenomenological Analysis », *Continental Philosophy Review*, 35, p. 245-279.
- SHEETS-JOHNSTONE, M. (2000), « Kinetic Tactile-Kinesthetic Bodies: Ontogenetical Foundations of Apprenticeship Learning », *Human Studies*, 23, p. 343-370.
- TREVARTHEN, C. (1979), « Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity », dans M. BULLOWA, dir., *Before Speech*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 321-347.

- TREVARTHEN, C. et P. HUBLEY (1978), « Secondary Intersubjectivity : Confidence, Confiding and Acts of Meaning in the First Year », dans A. LOCK, dir., *Action, Gesture and Symbol: The Emergence of Language*, London, Academic Press, p. 183-229.
- WALKER, A. S. (1982), « Intermodal Perception of Expressive Behaviors by Human Infants », *Journal of Experimental Child Psychology*, 33, p. 514-535.
- WILKES, K. V. (1988), *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford, Clarendon Press.
- YOUNG, I. (1998), « Throwing like a Girl », dans D. WELTON, dir., *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, Oxford – Malden, Blackwell Publishers, p. 259-273.

Résumé

Selon l'auteur, le statut de personne morale dépend de l'inscription corporelle aussi bien que sociale de l'existence humaine. Il soutient, avec Aristote, que quelqu'un peut réaliser une bonne ou une mauvaise action seulement s'il est capable de mettre en oeuvre la sagesse pratique, la *phronèsis*. Dans une perspective contemporaine inspirée de la recherche en neurosciences, en psychologie du développement et en phénoménologie, il propose un modèle de personnalité morale qui requiert une conception interactive de l'intersubjectivité incarnée. La rationalité en cause ici est d'ordre pratique, caractérisée par une conscience de soi préréflexive, émotivement informée par des résonances partagées, endogènes à nos propres systèmes d'action. La capacité de l'agent moral est précisément cette capacité à agir d'après une saisie intuitive qui se passe au fond de soi-même, mais qui est complètement imbriquée dans ses relations avec les autres.

Abstract

According to the author, moral personhood depends on both embodied and social aspects of human existence. He argues, with Aristotle, that a person has the capacity to do the right or wrong action, only if he or she is capable of using practical wisdom, phronesis. Appealing to recent research in neuroscience, developmental psychology, and phenomenology, he proposes a model of moral personhood that relies on an interactive conception of embodied intersubjectivity. The rationality at stake here is practical, characterized by a pre-reflective self-consciousness emotionally informed by shared reverberations endogenous to our own action systems. One's capacity to act as a moral agent is just this capacity to act on an intuitive insight into one's own self in a way that is fully implicated in our relations with others.