

La morale humaine et les sciences

Préface de
Luc **Faucher**

Nicolas Baumard
Christine Clavier
Florian Cova
Philippe Descamps
Alberto Masala
Hichem Naar
Ruwen Ogien
Jérôme Ravat
Alex Rosenberg

Sous la direction de
Alberto **Masala**
Jérôme **Ravat**



Collection
Sciences
& Philosophie
Éditions
Matériologiques
materielogiques.com

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Depuis *Les Fondements naturels de l'éthique*, datant de 1993 et dirigé par Jean-Pierre Changeux, aucun ouvrage collectif publié en France n'a présenté les travaux interdisciplinaires qui ont pour but, depuis plusieurs décennies, d'appliquer les connaissances scientifiques à la moralité humaine. Pourtant, ces travaux sont très nombreux et touchent à plusieurs domaines : biologie évolutionniste, sciences cognitives, anthropologie culturelle, psychologie morale, éthique expérimentale, etc. Ils ont accompli des avancées considérables et apportent des informations précieuses sur les origines, le développement, et les fondements des normes et valeurs humaines. Il offre à un large public (scientifiques, chercheurs en philosophie des sciences et en philosophie morale, mais également de tous ceux intéressés par les relations entre sciences et morale) une synthèse des questions abordées par les travaux contemporains. Le projet de naturalisation de la morale a bien souvent eu mauvaise presse en France : la réputation sulfureuse de l'évolutionnisme, du darwinisme social et de la sociobiologie ont ainsi longtemps soulevé une réticence certaines quant à la possibilité et à la légitimité de l'application du discours scientifique à la morale humaine. Nous montrons donc que, par delà les polémiques, le projet de naturalisation de la morale permet de reconsidérer nombre de problèmes classiques, susceptibles d'éveiller tout autant la curiosité du néophyte que celle du scientifique chevronné : conflit entre universalisme et relativisme, usage des vertus morales, rapport entre déterminisme et liberté, question de l'inné et de l'acquis, lien entre faits et valeurs, etc. A l'heure où les biotechnologies commencent à modifier la configuration génétique de l'espèce humaine, jusqu'à quel point la nature humaine constitue-t-elle encore un modèle permettant d'évaluer décisions individuelles et choix politiques ? Quelles sont les possibilités et les limites de la connaissance scientifique de la nature humaine dans le domaine de la bioéthique et de l'éthique appliquée ? Voici les nombreuses interrogations, parmi tant d'autres, auxquelles ce livre se propose d'apporter des éléments de réponse. La rareté des ouvrages en langue française portant sur les rapports entre sciences contemporaines et moralité humaine le rend particulièrement utile.

Alberto Massala (codirecteur du volume) est chercheur post-doctoral à l'université Paris IV. **Jérôme Ravat** (codirecteur du volume) est ATER à l'université Paris IV. **Luc Faucher** (préfacer) est professeur au département de philosophie de l'UQAM (Québec).

materiologiques.com
ISBN : 978-2-919694-00-6
12 euros



Sous la direction de

Alberto Masala & Jérôme Ravat

La morale humaine et les sciences

Préface de Luc Faucher

ÉDITIONS MATÉRIOLOGIQUES
Collection « Sciences & Philosophie »
materialogiques.com

[AVERTISSEMENTS AUX LECTEURS]

Il est conseillé de lire ce PDF en mode double page en vis-à-vis.

Dans votre logiciel de lecture PDF (nous vous conseillons Adobe Reader, gratuit), aller dans le menu « Affichage » > « Affichage de pages » : cochez « Deux pages en continu », puis « Afficher les blancs entre les pages » et enfin « Afficher la page de couverture (option Deux pages) ». Ainsi, ce document aura l'aspect d'un livre habituel et préservera votre confort et votre agrément de lecture.

Ce PDF contient des liens hypertextes, permettant d'accéder par un simple clic à des sites internet ; ainsi, le lecteur aura à sa disposition, le cas échéant, de nombreux compléments tels que des notices biographiques, des textes sources, des articles connexes, une iconographie, etc.

Ces liens sont signalés par un cadre bleu ou une arrobasse bleue.

Il suffit de cliquer dessus et d'attendre l'ouverture du navigateur.

⤴ ⤴ ⤴ ⤴ ⤴ ⤴ Notre maison d'édition ne vivant que des ventes de ses livres numériques, merci de penser à la pérennité de notre activité en ne dispersant pas aux quatre vents les fichiers pdf que vous avez acquis sur notre site. Il y va de notre survie et de notre possibilité de faire exister des ouvrages que nous souhaitons les plus originaux possibles.

La morale humaine et les sciences

ISBN : 978-2-919694-00-6

© **Éditions Matériologiques**, février 2011.

c/o François Pépin, 233, rue de Crimée, F-75019 Paris

materiologiques.com

contact@materiologiques.com

Conception graphique, maquette, PAO, composition : Marc Silberstein

Photos de couverture et de l'intérieur : © Marc Silberstein. La sculpture des pages 192-193 est une œuvre de Christine Vergnaud, « Luxe, calme et volupté » (2000).

Table des matières

page 11 ➞ **Luc Faucher : Préface – L'éthique et le tournant naturaliste**

page 35 ➞ **Jérôme Ravat : Introduction**

- 1] Pourquoi s'intéresser à la naturalisation de la morale ?
- 2] Naturaliser la morale : un projet philosophique et scientifique
- 3] La naturalisation de la morale, du descriptif au normatif
- 4] Présentation des contributions

Première partie.

Regards scientifiques sur la moralité humaine

page 49 ➞ **chapitre 1 Florian Cova : Psychologie morale et philosophie morale**

- 1] Qu'est-ce que la psychologie morale ?
- 2] Le paradigme intuitionniste en psychologie morale
- 3] Principes universels ?
- 4] Émotions et intuitions morales
- 5] Raisonnement et intuitions morales
- 6] Les intuitions au sujet de la liberté et du déterminisme
- 7] Implications philosophiques, acte I : corriger l'usage philosophique du sens commun
- 8] Implications philosophiques, acte II : utiliser la méthode généalogique
- 9] Implications philosophiques, acte III : l'argument en faveur du scepticisme moral

10] Conclusion

Références bibliographiques

page 79 ➞ **chapitre 2 Hichem Naar : Le nativisme moral**

- 1] La question de l'inné
- 2] Délimiter le domaine moral
- 3] Variété de nativismes moraux
- 4] Conclusion

Références bibliographiques

page 95 ➞ **chapitre 3 Nicolas Baumard : La morale comme organe de l'esprit. Des philosophes des Lumières à la psychologie contemporaine**

- 1] Une disposition spécifique
 - 1.1] La morale, une passion parmi d'autres
 - 1.2] Le sens de l'honneur
- 2] Une disposition autonome
 - 2.1] Jugements moraux et intuitions morales
 - 2.2] Intuitions morales et réflexions morales
- 3] Une disposition universelle
 - 3.1] La variabilité, produit de la diversité des situations et des croyances
 - 3.2] Diversité observée et diversité réelle
- 4] Une disposition innée
- 5] La compétition des passions
- 6] Le sens moral comme adaptation
 - 6.1] Fonctionnalité et modularité
 - 6.2] Causes efficientes et causes finales
- 7] Conclusion

Références bibliographiques

Deuxième partie. **Questions spécifiques**

page 141 ➞ **chapitre 4 Christine Clavien : Trois sortes d'altruisme et leur rapport à la morale**

- 1] Altruisme biologique (Ab)
- 2] Altruisme comportemental (Ac)
- 3] Altruisme psychologique (Ap)
- 4] Liens entre les trois formes d'altruisme
- 5] Liens avec la morale
- 6] Conclusion

Références bibliographiques

page 169 ➞ **chapitre 5 Philippe Descamps : Naturaliser la morale, moraliser la nature : le tournant bioéthique de l'éthique de la discussion**

page 195 ➞ **chapitre 6 Alberto Masala : Excellence et spécialisation morales**

- 1] La justification classique du modèle généraliste de la vertu : de l'intellectualisme socratique aux théories intuitionnistes de la vertu
- 2] Le modèle intuitionniste : la psychologie de la compétence d'après Dreyfus
- 3] Au-delà de l'intuitionnisme : psychologie de la compétence et de l'expertise
- 4] La fragmentation de l'excellence morale

Références bibliographiques

Troisième partie. **Perspectives critiques et conséquences philosophiques**

page 225 ➞ **chapitre 7 Ruwen Ogien : Un naturalisme moral improuvable et irréfutable**

- 1] La thèse de l'unité des intuitions morales
- 2] Deux conceptions des intuitions morales
- 3] Peut-on établir empiriquement la distinction entre

intuition morale et jugement moral réfléchi ?

- 4] La distinction entre intuition morale et jugement moral réfléchi peut-elle reposer sur une conception ouverte des modules ?
- 5] Les hypothèses sur nos intuitions morales de base sont-elles réfutables ?

Références bibliographiques

page 241 ➞ **chapitre 8 Jérôme Ravat : Désaccords moraux et critique du réalisme moral naturaliste : vers un pluralisme moral naturaliste**

- 1] Le réalisme moral naturaliste : fondements et portée
 - 1.1] Connaissance morale et connaissance scientifique
 - 1.2] L'ignorance, mère de tous les vices
 - 1.3] La résolution des désaccords moraux dans des conditions idéales
 - 1.4] Le fonctionnalisme moral de William Casebeer: une application évolutionniste du réalisme moral naturaliste
 - 2] Limites du réalisme moral naturaliste
 - 2.1] La désunion du réalisme moral évolutionniste
 - 2.1] Les désaccords moraux fondamentaux
 - 2.1.1] La naturalisation de la personne morale et ses limites
 - 2.1.2] Les désaccords moraux interculturels: le cas de la justice
 - 3] Du réalisme moral naturaliste au pluralisme moral naturaliste
 - 3.1] La question des désaccords moraux à la lumière du discontinuisme moral
 - 3.2] Le pluralisme moral naturaliste
 - 3.3] Principes pour l'application du pluralisme moral naturaliste
 - 4] Conclusion
- Références bibliographiques

page 271 ➞ **chapitre 9 Alex Rosenberg : Le nihilisme à visage humain**

- 1] Le nihilisme moral: ce qu'il est, ce qu'il n'est pas
- 2] Le problème de la fondation de l'éthique et le défi du nihilisme
- 3] Deux étapes dans la voie du nihilisme

[TABLE DES MATIÈRES]

- 4] Le caractère adaptatif de la morale de base
- 5] Pourquoi sommes-nous bienveillants? Le tit for tat
- 6] Le noyau moral de base
- 7] Si le noyau de la moralité est bon, et bon pour nos gènes, alors pourquoi le nihilisme?

page 309 ➔ **Les auteurs**

LLERIE







Facebook : La culture ne s'hérite pas, elle se conquiert

Préface **Luc Faucher** **L'éthique et le tournant naturaliste**

Imaginez la situation suivante : au milieu des années 1980, un philosophe, spécialiste de l'éthique et curieux du futur de sa discipline, décide d'utiliser les techniques disponibles de cryoconservation. Il passe ainsi les trente années suivantes dans un congélateur placé au milieu de son département (les étudiants venaient autrefois célébrer ce philosophe qui avait sacrifié sa vie et sa famille pour connaître le futur, mais ils avaient fini par l'oublier et se servaient du dessus du congélateur pour remiser leurs livres, ignorants tout de son précieux contenu – ce qui n'était pas sans rappeler le triste *Un artiste de la faim* de Kafka). Un jour, peut-être en raison de coupes budgétaires, le directeur de son département décida que l'expérience avait assez duré et qu'il était temps de réveiller notre philosophe de son sommeil givré. Une fois réchauffé par son premier café, le philosophe se précipita sur sa revue favorite, *Ethics*, pour voir ce qui a bien pu changer pendant son absence. À première vue, rien ne semblait avoir changé. Les philosophes débattaient des mêmes problèmes que ceux qui les occupaient il y a trente ans : l'objectivisme en éthique, l'éthique de la vertu, les droits humains, la responsabilité, le rationalisme moral, le respect, l'autorité, etc. Un peu déçu de trouver le champ dans l'état où il l'avait laissé (« La philosophie est-elle condamnée à ressasser les mêmes problèmes de la même manière ? », se dit-il à lui-même), il pose son regard sur les dernières acquisitions en éthique de la bibliothèque de son département. Quelques titres

attirent son attention : les trois volumes de *Moral Psychology*¹, qui est une collection d'articles dirigée par Walter Sinnott-Armstrong, *The Moral Psychology Handbook*², *The Primate and the Philosophers: How Morality Evolved*³, *The Evolution of Morality*⁴, *The Emotional Construction of Morals*⁵, *Experiment in Ethics*⁶, un numéro spécial de la revue *Terrain*, intitulé «La morale»⁷, *Neuroethics*⁸.

En feuilletant rapidement le contenu de ces livres, il remarqua un certain nombre de choses. D'abord, il découvrit qu'il existe un groupe de philosophes qui ne semblent pas avoir honte d'utiliser les résultats provenant de différentes branches de la science, que ce soit les neurosciences, la psychologie (cognitive, développementale, sociale, etc.), la psychiatrie, l'économie expérimentale, la sociologie, l'anthropologie ou la biologie (principalement la théorie évolutionniste), pour nourrir leurs réflexions. Il constata également qu'un intérêt semble exister dans ces sciences pour les problèmes typiquement philosophiques («Ah non !, se dit-il, les scientifiques sont-ils en train de remplacer les philosophes comme cela s'est produit dans d'autres domaines du savoir?»). Il découvrit aussi que des philosophes collaborent avec des scientifiques pour résoudre des questions proprement philosophiques. Finalement, son attention fut attirée par une espèce particulière de philosophes qui se livrent à l'inimaginable : ils délaissaient l'analyse conceptuelle traditionnelle pour une forme d'enquête mi-sociologique, mi-psychologique.

Se tournant vers l'un de ses jeunes collègues fraîchement embauché et spécialiste lui aussi de l'éthique, il lui dit : «De mon temps, il y avait bien quelques philosophes qui s'intéressaient aux sciences, mais la plupart s'intéressaient à la biologie. Ils étaient marginaux

-
1. W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, MIT Press, 2008 @.
 2. J. Doris & The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 2010 @.
 3. F. de Waal, *Primates and Philosophers : How Morality Evolved*, Princeton University Press, 2006 @.
 4. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006 @.
 5. J. Prinz (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press @.
 6. K. Appiah, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, 2008 @.
 7. N. Baumard & D. Sperber, « La Morale », *Terrain*, n° 48, Maison des Sciences de l'Homme, 2007 @.
 8. N. Levy, *Neuroethics*, Cambridge University Press, 2007 @.

et avaient des positions que la plupart d'entre nous ne prenions pas au sérieux. Si nous les mentionnions, c'était généralement par souci de décrire de façon exhaustive les positions possibles en éthique, pas parce que nous avions quelques considérations pour leurs positions. Mais ces nouveaux philosophes, disait-il en pointant du doigt la pile de livres tout près de lui, semblent appartenir à une espèce différente. Est-ce que je me trompe?»

Son jeune collègue était trop heureux de trouver une oreille attentive. Il venait tout juste de donner un cours où il avait présenté un panorama de la question. Si ça ne le gênait pas trop, il pourrait en reprendre quelques éléments pour lui. «Bien sûr», lui répondit-il. «Je serai bon public et je tâcherai de ne pas t'interrompre.»

Le jeune collègue lui proposa donc l'explication suivante.

Au début des années 1980, la philosophie du langage ordinaire a connu un déclin – tu pourras lire l'excellent texte de Kitcher⁹ à ce sujet. La philosophie, au début du xx^e siècle, avait pris un *tournant linguistique*, tu t'en souviens. Dans ce cadre, une grande partie de l'activité philosophique consistait en analyse de concepts. Les années 1980 ont été marquées par un rapprochement avec les sciences (que l'on doit en grande partie à la réception des thèses de Quine sur la naturalisation de l'épistémologie¹⁰) et par un abandon progressif de l'analyse conceptuelle. L'épistémologie et la philosophie de l'esprit d'abord, puis peu à peu toutes les autres disciplines de la philosophie (dont l'éthique) ont pris ce que l'on pourrait nommer le *tournant naturaliste*. Il est peut-être un peu difficile pour toi de comprendre de quelle nature est ce tournant en éthique puisque comme tu l'as mentionné tout à l'heure, déjà à l'époque où tu travaillais, certains philosophes (et scientifiques) réclamaient l'ouverture des vannes entre la philosophie et les sciences. Laisse-moi donc rappeler à ta mémoire ce que ceux-ci soutenaient; cela me permettra de monter les différences entre leurs positions et celles de ces nouveaux philosophes qui t'intéressent.

Avant de présenter les positions des deux groupes, il faut rappeler une distinction importante concernant l'éthique. L'éthique, comme

9. P. Kitcher, « The Naturalists Return », *Philosophical Review*, 101, n° 1, 1992, 53-114 @.

10. W.V.O. Quine, "Epistemology Naturalized", in W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969, 69-90.

l'épistémologie, comporte deux composantes : une composante *descriptive-généalogique* et une composante *normative*. La partie descriptive-généalogique a, entre autres tâches, celle de décrire et d'expliquer l'origine des capacités et dispositions des humains pertinentes pour la morale, telles que la sympathie, l'empathie ou l'égoïsme. Elle explique comment les gens en viennent (à la fois du point de vue du développement et du point de vue de l'évolution) à sentir, penser et agir de la façon dont ils le font concernant les affaires morales. Une explication complète des capacités et dispositions devrait inclure une description des mécanismes proximaux sous-tendant ces capacités et dispositions (en gros, une explication psychologique et neurologique), une description de la façon dont ce processus a évolué (s'il a évolué, bien sûr ! Si c'est le cas, on peut également se demander si c'est une adaptation et si oui, à quoi) et une explication de l'état actuel des mécanismes faisant référence à l'environnement physique et culturel de l'agent et à son développement dans ce contexte.

La partie normative de l'éthique tente pour sa part d'établir lesquelles, parmi les normes qui pourraient guider notre comportement, sont bonnes et lesquelles sont mauvaises, mais aussi d'expliquer pourquoi certaines sont meilleures que d'autres. Elle tente de déterminer non pas comment nous nous comportons moralement, mais plutôt comment nous *devrions* nous comporter et *pourquoi*. Sa fonction est donc essentiellement *normative* et *justificative*.

Le point de vue habituel sur ces questions consiste à soutenir que la composante descriptive-généalogique peut être naturalisée, mais pas la partie normative. La plupart des philosophes acceptent en effet le verdict de Hume selon lequel il existe un fossé infranchissable entre «être» et «devoir», entre le descriptif et le normatif. C'est cette affirmation quant à l'immunité présumée de l'éthique aux recherches empiriques que mettent en doute les naturalistes. Mais comme tu sais, il y a plusieurs types de naturalisme. Celui qu'incarnaient les philosophes de ton époque – je soupçonne que tu faisais allusion à Ruse et Wilson – était le pendant éthique de la position épistémologique de Quine (du moins d'une interprétation forte de sa thèse¹¹). On pourrait dire qu'il représente une forme radicale du naturalisme en éthique.

11. «Lorsque Quine soutient que l'épistémologie naturalisée étudie la relation entre "l'entrée mince" de stimuli venus de l'extérieur et la "sortie torrentielle" de nos

Ruse et Wilson considéraient que ce qu'ils nommaient péjorativement le «philosophisme» avait caractérisé l'éthique jusqu'à eux. Le philosophisme est, selon eux, cette position métaphilosophique qui considère que les problèmes éthiques appartiennent à un domaine distinct de celui de l'empirie et qu'ils doivent être traités à l'aide des méthodes propres à la philosophie (Kant pourrait être vu comme l'incarnation suprême de cette position, lui qui se faisait l'avocat d'une métaphysique de la morale complètement isolée des disciplines empiriques qui étudiaient la nature humaine).

Selon eux, cette doctrine doit être abandonnée. Comme ils l'écrivaient: «Pour une bonne partie de ce siècle, la philosophie morale a été contrainte par la supposition d'un fossé absolu entre être et devoir, et par la croyance conséquente que les faits de la vie ne pouvaient par eux-mêmes mener à un plan éthique [*ethical blueprint*] pour l'action future. Pour cette raison, l'éthique a eu une vie nébuleuse largement à l'écart de la science. Ces interprètes les plus respectés croient toujours que le raisonnement à propos du bien et du mal peut se faire sans connaissance du cerveau, de l'organe humain où se prennent toutes les décisions à propos du bien et du mal. Les prémisses éthiques sont traitées typiquement à la manière des propositions mathématiques: comme des directives supposément indépendantes de l'évolution humaine. [...] Le temps est venu de transformer la philosophie morale en science appliquée [...], cent ans sans Darwin, c'est suffisant.¹²»

théories au sujet de la nature, il dit que cette relation est une relation causale, qu'il importe seulement de décrire, mais que cela ne fait pas partie du rôle de l'épistémologie de dire en quoi, ou à quel degré l'entrée "justifie" la sortie, de dire comment une irradiation de la rétine rend "rationnel" pour le sujet d'émettre certaines réponses en termes de représentations et de théories. Quine entend remplacer le sujet traditionnel de la théorie de la connaissance par une étude scientifique de la relation de l'homme, comme être naturel, à son environnement. *Ce naturalisme radical* nie simplement qu'il y ait une discipline philosophique autonome qu'on appellerait "épistémologie" ou "théorie de la connaissance". Il n'y a que la science » (P. Engel, *Philosophie et psychologie*, Gallimard, 1996, p. 345). Certains philosophes, dont Stich ("Naturalizing Epistemology : Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism" @, in C. Hookway & D. Peterson (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, 1993) et Kim ("What is 'Naturalized Epistemology' ?", *Philosophical Perspectives*, 2, 1988 @) soutiennent cependant que Quine a également défendu une version moins forte ou radicale de la naturalisation.

12. M. Ruse M. & E.O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, 61,

Ils proposèrent donc de naturaliser l'éthique, c'est-à-dire de la faire sortir de son isolement et d'utiliser les connaissances scientifiques provenant de la neurologie et de la biologie évolutionniste pour résoudre les problèmes qui lui sont propres. Le naturalisme qu'ils proposèrent est, comme je l'ai dit plus haut, une forme de naturalisme fort. En effet, ils soutiennent non seulement que les sciences peuvent contribuer à la composante descriptive ou explicative, mais également à la composante justificative en la faisant disparaître (un peu comme pour Quine, la partie justificative de l'épistémologie devait disparaître).

Rappelons ce qu'ils proposent comme programme. La notion centrale autour de laquelle il se construit est la notion de « règles épigénétiques », c'est-à-dire de processus de développement, à base génétique, qui prédisposent les individus qui les possèdent à adopter un ou un nombre restreint de comportements (ou de propensions). La thèse des sociobiologistes, appliquée au domaine de la moralité, est donc la suivante : « Nous pensons moralement parce nous sommes sujets à des règles épigénétiques appropriées. Elles nous prédisposent à penser que certaines actions sont bonnes et que d'autres actions sont mauvaises.¹³ »

Tu te souviens sûrement qu'un des exemples favoris de l'influence que sont supposées exercer les règles épigénétiques sur la formation des codes moraux était celui de l'inceste. Selon les sociobiologistes, il semble qu'au cours du développement ontogénique, les individus développent une aversion à l'égard des relations sexuelles incestueuses entre frères et sœurs. Dans une étude sur les préférences sexuelles réalisée dans les années 1970, Shepher avait découvert que les individus sans liens de parenté, mais élevés ensemble pendant leur enfance dans les kibboutz, ne deviennent pas sexuellement attirés les uns par les autres¹⁴. Cette absence d'attirance entre individus élevés ensemble semblait également confirmée par d'autres données provenant des mariages entre mineurs à Taiwan (mais aussi

1986 @. Repris in *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.), The MIT Press, 1993, p. 421.

13. *Ibid.*, p. 426.

14. Ces résultats ont depuis lors été contestés. Voir L. Faucher, « Les émotions morales à la lumière de la psychologie évolutionniste : Le dégoût et l'évitement de l'inceste » @, in *Morale et évolution biologique*, C. Clavien (dir.), PPUR, 2007 @, pour un survol de la question et la présentation d'études plus récentes sur le sujet.

de travaux sur les mœurs sexuelles de certains singes et oiseaux). Il semblait donc exister un mécanisme ou une disposition concernant les préférences sexuelles dont les paramètres seraient fixés dans les premières années de la vie, et qui provoquerait une inhibition automatique à l'âge adulte à l'égard d'une activité sexuelle avec ceux avec qui un individu a été élevé dans les premières années de sa vie. On postula donc que c'était à cause de cette disposition que la fréquence de l'inceste (entre proches parents) était faible. Cette disposition serait sélectivement avantageuse puisqu'elle éviterait la combinaison d'allèles récessifs délétères, même si elles génèrent quelques erreurs dans des situations qui ne sont pas écologiquement valides (comme dans le cas de kibboutz ou des mariages entre mineurs). Pour les sociobiologistes, les tabous concernant l'inceste ne seraient ainsi que l'expression de cette hostilité programmée à l'endroit de l'accouplement avec les proches. Comme l'écrivent Ruse et Wilson : « Les tabous formels concernant l'inceste sont des renforcements culturels d'une inhibition spontanée, un exemple de la façon dont la culture est formée par la biologie.¹⁵ »

L'interdit portant sur l'inceste n'est donc pas un pur produit de la culture, mais un produit de la culture contrainte par les gènes. Cela est si vrai que « même si, par hypothèse, une société pouvait repartir de zéro en instituant comme norme l'inceste frère-sœur, il est probable qu'une opposition culturelle contre cette pratique se développerait au bout d'une ou deux générations. Et, par la suite, la société en cause réintroduirait le tabou de l'inceste sous la forme de rites ou de récits mythiques, pour justifier ou renforcer l'aversion qui se serait développée. Autrement dit, le lien entre la culture et les gènes agit comme une laisse : il ramène la culture dans le droit chemin.¹⁶ »

Ruse et Wilson nous expliquaient ainsi l'origine et les mécanismes sous-tendant nos capacités morales ainsi que les normes culturelles qui en émanent. Cette explication correspond, on le voit, au type d'in-

15. M. Ruse M. & E.O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, 61, 1986 @. Repris in *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.), The MIT Press, 1993, p. 429.

16. C. Lumsden & E.O. Wilson, *Le Feu de Prométhée. Réflexions sur l'origine de l'esprit*, Mazarine, 1984, p. 82.

terrogations caractéristiques de la composante descriptive-généalogique de l'éthique dont nous parlions plus haut.

Mais Ruse et Wilson pensaient que l'éthique scientifique telle qu'ils la concevaient avait également des conséquences sur les questions méta-éthiques ou sur l'éthique normative. Comme l'écrivait Ruse¹⁷, «je dirais qu'une fois que l'on voit que l'éthique normative est simplement une adaptation mise en place par la sélection naturelle pour faire de nous des êtres sociaux, on peut voir aussi toute la naïveté qu'il y aurait à penser que la morale (c'est-à-dire la morale normative) possède un fondement. La morale est plutôt une illusion collective des gènes, mise en place, pour nous rendre "altruistes". *La moralité, en tant que telle, n'a pas un statut plus justificateur que n'importe quelle autre adaptation, comme les yeux, les mains ou les dents*».

On qualifie parfois cette position de «démystifiante» (*debunking*) parce qu'elle soutient qu'en levant le voile sur l'origine de la moralité, elle fait disparaître l'illusion que celle-ci pourrait avoir un quelconque fondement objectif ou rationnel. On peut comprendre ce qu'avancait Ruse ainsi : la moralité sous sa forme humaine n'est qu'un accident cosmique : les conditions auraient-elles été différentes, nos sentiments moraux auraient bien pu prendre une autre forme ou d'autres objets¹⁸. La conséquence est donc que la forme (et le contenu) de nos sentiments moraux et de nos interdits moraux est dictée par l'évolution particulière de notre espèce (on peut donc rejeter toute ten-

17. M. Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in *Fondements naturels de l'éthique*, J.-P. Changeux (dir.), Odile Jacob, 1993, p. 58-59 (je souligne).

18. « Il est facile de concevoir une espèce intelligente qui aurait une règle évoluée que ses membres considèrent comme hautement morale, mais qui serait répugnante pour les êtres humains, telle que le cannibalisme, l'inceste, l'amour de la noirceur et de la pourriture, le parricide et la consommation mutuelles des excréments. Plusieurs espèces animales pratiquent quelques-unes ou toutes ces choses, avec plaisir et de manière à survivre. Si les humains descendaient d'un groupe différent de celui des hommes-singes habitant les savanes, bipède et carnivore, nous éprouverions peut-être le sentiment que de tels comportements sont naturels et corrects. En bref, les prémisses éthiques sont le produit de notre histoire génétique, et elles ne peuvent être comprises seulement que comme mécanismes qui sont adaptatifs pour les espèces qui les possèdent. [...] Aucun principe moral abstrait n'existe à l'extérieur de la nature particulière des espèces individuelles » (M. Ruse M. & E.O. Wilson, "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, 61, 1986 @. Repris in *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, E. Sober (ed.), The MIT Press, 1993, p. 431).

tative de fondement de la morale dans une « surnaturalité », qu'elle soit divine ou humaine). Par exemple, si nous considérons l'inceste comme immoral, ce n'est pas parce que Dieu nous l'interdit ou parce que la raison nous intime de le considérer ainsi, mais plutôt parce qu'elle est délétère pour les individus de *notre* espèce. Ceci impliquerait, selon Ruse, qu'il n'existe pas de faits éthiques définitifs et absolus qui nous permettraient de juger nos normes, donc qu'il n'y a pas de fondements ultimes à la moralité. En d'autres mots, il soutient « qu'une vraie éthique évolutionniste darwinienne pose *qu'il n'y a pas de justification méta-éthique de l'éthique normative*¹⁹ ».

Comme on le voit, Ruse et Wilson sont en faveur d'une forme de naturalisme fort en éthique : le domaine de celle-ci n'étant plus *grosso modo* que la description des règles épigénétiques et de la façon dont elles génèrent les institutions culturelles pertinentes. Toute question normative est évacuée dans ce cadre. Si nous avons les règles éthiques que nous avons, c'est parce que l'évolution l'a voulu ainsi. Et ces règles sont meilleures que d'autres uniquement parce qu'elles nous permettent de survivre (comme on le voit, la question méta-éthique n'est pas tout à fait évacuée, contrairement à ce que soutenaient Ruse et Wilson). Il ne reste plus qu'une illusion d'un fondement objectif qui est elle-même produite par les gènes de façon à ce que nous ne violions pas les prescriptions provenant de nos gènes.

Ce programme a reçu de nombreuses critiques. Certains, dont Bernard Williams²⁰ et Philip Kitcher²¹ ont critiqué le programme descriptif généalogique alors que le même Kitcher²², ainsi que Sober²³, se sont attaqué à la position méta-éthique (une forme de subjectivisme) adoptée par les sociobiologistes. Ces critiques, sans sonner la fin de l'éthique évolutionniste (et du naturalisme fort), ont cependant fait

19. M. Ruse, « Une défense de l'éthique évolutionniste », in *Fondements naturels de l'éthique*, J.-P. Changeux (dir.), Odile Jacob, 1993, p. 60.

20. B. Williams, "Evolution, Ethics, and the Representation Problem" @, in *Evolution from Molecules to Men*, Cambridge University Press, 1983.

21. P. Kitcher, "Developmental Decomposition and The Future of Human Behavioral Ecology", *Philosophy of Science*, 57, 1990 @.

22. P. Kitcher, "Four Ways of 'Biologize' Ethics", in *Conceptual Issues in Philosophy of Biology*, E. Sober (ed.), MIT Press, 1993.

23. E. Sober, "Prospects for an Evolutionary Ethics", in *From a Biological Point of View*, Cambridge University Press, 1994.

en sorte de rendre le programme moins attrayant pour les philosophes (s'il l'a jamais été).

Je ne veux pas dire que les philosophes ont abandonné l'idée que l'on pouvait produire une explication évolutionniste de la moralité. Non. De fait, plusieurs continuent de se livrer à cette entreprise et on pourrait même dire qu'elle fleurit aujourd'hui, bien que sous différentes formes (s'inscrivant le plus souvent dans la composante descriptive-généalogique de l'éthique). En effet, et ici je suis Machery et Mallon²⁴, on peut distinguer trois formes d'éthique évolutive. La première tente d'expliquer certaines composantes de la moralité à la lumière de l'évolution. On tentera d'identifier par exemple, les sources phylogénétiques de notre sens de l'équité²⁵ ou de certaines émotions morales comme la honte²⁶ ou le dégoût²⁷. Une deuxième fait de la moralité un sous-domaine d'une compétence générale à la normativité. Ainsi propose-t-on que nous posséderions une capacité innée à apprendre des normes (*toutes* les formes de normes), ainsi que des capacités à faire respecter ces normes (tendances à punir ceux qui ne les suivent pas, etc.²⁸). L'explication des normes morales devrait se faire dans ce cadre (note que ce que cela semble impliquer est que les normes morales n'ont aucun statut spécial). La troisième et dernière forme considère que la moralité est une espèce bien particulière de capacité normative et qu'elle est une adaptation pour une fonction particulière, par exemple une fonction prosociale (elle permettrait la coopération dans des grands groupes²⁹).

J'ai dit que les philosophes s'intéressant à ces questions voulaient parfois s'en tenir à la composante descriptive-généalogique de l'éthi-

24. E. Machery & R. Mallon, "Evolution of Morality", in J. Doris & The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 2010 @.

25. S.F. Brosnan & F. de Waal, "Monkeys reject unequal pay", *Nature*, 425, 2003 @.

26. D. Fessler, "From Appeasement to Conformity : Evolutionary and Cultural Perspectives on Shame, Competition, and Cooperation" @, in J.L. Tracy et al. (eds.), *The Self-Conscious Emotions : Theory and Research*, Guilford Press, 2007 @.

27. D. Kelly, Yuk ! *The Nature and Moral Significance of Disgust*, MIT Press, 2011 @.

28. C. Stripada & S. Stich, "A Framework for the Psychology of Norms", in P. Carruthers et al. (eds.), *Innateness and the Structure of the Mind* (vol. 2), Oxford University Press, 2006 @.

29. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006 @.

que (nous verrons dans un instant pourquoi). Tous ne sont cependant pas de cet avis. En effet, certains pensent qu'à partir de la connaissance de la fonction de nos capacités morales – par exemple, notre indignation morale ou nos pratiques de sanctions pourraient permettre d'assurer une certaine stabilité sociale, etc. –, nous pourrions être mieux à même d'évaluer leur pertinence morale (cette connaissance pourrait être pertinente pour l'évaluation morale des capacités en question³⁰). D'autres, comme Joyce³¹, adoptent les positions «démystifiantes» des sociobiologistes et suggèrent que la connaissance de l'origine biologique de nos capacités morales suggère une forme de scepticisme : l'explication évolutionniste de nos capacités morales ne suggérerait nulle part que celles-ci dépendent de la vérité de nos jugements moraux.

Je ne veux pas trop longtemps t'entretenir de ces développements, parce que je veux plutôt te proposer des exemples qui feront ressortir plus clairement la différence entre le projet des sociobiologistes et celui des philosophes naturalisants actuels.

Il ressortait des critiques que les philosophes avaient adressées au programme de Ruse et Wilson que la tâche de passer du «être» au «devoir» est singulièrement difficile, sinon impossible. Ceci impliquait-il que la psychologie et la biologie (et les autres sciences) ne devaient pas avoir de pertinence pour l'éthique ? Une façon d'évaluer cette pertinence est de poser une question au sujet d'une relation logique peut-être plus intéressante que celle entre «être» et «devoir», c'est-à-dire celle entre «devoir» et «pouvoir». C'est Bernard Williams qui le premier, à ma connaissance, proposa cette forme de naturalisme faible où la contribution de la psychologie et de la biologie consiste à poser les contraintes de la réalisabilité psychologique aux normes éthiques. Il écrit, au sujet de la relation entre devoir et pouvoir, qu'elle «sous-tend quelques arguments négatifs importants qui en mentionnant certaines hypothèses indiquant que les humains ne peuvent pas, comme on pourrait le supposer, vivre d'une certaine façon, mènent à la conclusion que certains buts ou idéaux éthiques sont irréalistes et doivent être révisés. Par des arguments de cette sorte, des arguments biologiques ou autres pourraient de façon cohérente

30. J. D'Arms, "Self-Rightous Anger : A Case Study in Evolutionary Ethics", manuscrit.

31. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006 @.

fournir des contraintes sur les buts sociaux, les idéaux personnels, les institutions possibles et ainsi de suite³²».

Cette idée a été développée au début des années 1990 par Owen Flanagan sous le nom de «principe du réalisme psychologique minimal» (PRPM). Selon ce principe, «lorsqu'on construit une théorie morale ou qu'on projette un idéal moral, on doit s'assurer que le caractère, le traitement des décisions et le comportement prescrits sont possibles, ou perçus comme possibles, pour des êtres ordinaires comme nous³³».

Ce principe, selon Flanagan, est autant descriptif que prescriptif puisqu'il isole une aspiration présente dans la plupart des théories morales (elles se veulent pour la plupart réalisables psychologiquement), mais qu'il constitue également un critère permettant d'évaluer les théories en fonction de cette aspiration. Ainsi, «en dépit du fait que la psychologie ne détermine pas entièrement la morale, *la psychologie est profondément pertinente* en philosophie morale. [...]

1/ La psychologie fournit une *image générale* de la façon dont les individus sont faits [...], une image de l'architecture fondamentale de l'esprit, [...] qui délimite entre autres les capacités cognitives de base, les traits modulaires, les relations de réseau, les principes d'apprentissage, la sensibilité aux stimuli, les régularités du développement, etc. 2/ En nous offrant cette image générale, la psychologie nous aide dans la tâche qui consiste à fixer des *limites* aux conceptions que nous avons des types de personnes possibles. [...] 3/ En rapport avec cette contribution, la psychologie peut aussi nous aider à comprendre le *degré de difficulté* associé à la réalisation de diverses personnalités morales parmi les possibilités existantes. [...] 4/ Il existe une distinction connexe entre les traits psychologiques naturels et les traits psychologiques sociaux ou étroits. Bien que cette distinction, comme beaucoup d'autres, ne soit pas absolue, elle est néanmoins utile. Nombre de traits psychologiques naturels sont actuellement plus difficiles à réprimer ou à éliminer que des traits étroits, et cela signifie qu'ils représentent pour nos théories éthiques des contraintes empiriquement plus résistantes que des traits psychologiques étroits

32. B. Williams, "Evolution, Ethics, and the Representation Problem" @, in *Evolution from Molecules to Men*, Cambridge University Press, 1983, p. 556.

33. O. Flanagan, *Psychologie morale et éthique*, PUF, 1996, p. 42.

(ce qui ne veut pas dire que les traits étroits soient plus faciles à éliminer une fois acquis)³⁴».

Je pense qu'une bonne partie (mais pas l'entièreté, comme tu le verras dans un instant) du travail philosophique récent en éthique naturaliste peut être vu comme la conséquence de la reconnaissance de ce principe. Je pourrais te donner de nombreux exemples de l'application de ce principe, mais parce que je crains que tu sois un peu fatigué, laisse-moi t'en donner deux.

Prenons d'abord celui des émotions morales. Un des changements les plus importants à être survenu en philosophie de l'esprit et en philosophie morale pendant ton sommeil est le retour des émotions sur le devant de la scène philosophique. Occultées pour diverses raisons, elles ont maintenant retrouvé le droit de citer. Associé à ce retour, on a vu renaître le sentimentalisme de ses cendres. Le sentimentalisme a une longue histoire que je ne te rappellerai pas³⁵, te mentionnant seulement qu'il s'oppose au rationalisme qui stipulait que la vérité de nos jugements moraux (par exemple, le fait que tuer un innocent est une mauvaise chose) était établie non pas par l'expérience, mais était découverte par le biais de l'exercice de la raison. Les sentimentalistes soutenaient plutôt, comme Hume, que les faits moraux excitaient les passions et que c'étaient elles qui produisaient ou empêchaient certaines réponses à ceux-ci. La raison était simplement impotente dans ce domaine. Pour les sentimentalistes, les règles de la moralité n'étaient pas des conclusions de la raison, elles étaient plutôt fondées sur des réactions émotionnelles (fondées sur des anticipations de plaisir ou de douleur). Le nouveau sentimentalisme reprend cette idée, mais plutôt que s'appuyer sur des analyses philosophiques, il s'inspire de travaux en psychologie sur la moralité (par exemple, du type de ceux des psychologues du développement comme Turiel³⁶ et de spécialistes travaillant sur les psychopathes³⁷).

34. *Ibid.*, p. 71-72.

35. Voir M. Gill, "Moral Rationalism vs Moral Sentimentalism : Is Morality More Like Math or Beauty ?", *Philosophical Compass*, 2, 1, 2007 @.

36. E. Turiel, "The Development of Morality", in N. Eisenberg (ed.), *Handbook of Child Psychology*, vol. 3, Wiley, 1998 @.

37. R.J.R. Blair, "A Cognitive Developmental Approach to Morality : Investigation the Psychopath", *Cognition*, 57, 1995 @.

Le nouveau sentimentalisme³⁸ est différent de son incarnation historique précédente. Il soutient bien que la composante émotionnelle joue un rôle essentiel dans la constitution de la moralité. Mais selon lui, les normes morales ne dépendent pas uniquement de nos réactions émotionnelles, elles reposent également sur le fonctionnement d'un mécanisme général dont le rôle est d'apprendre et de faire respecter les normes. Ce qui donnerait aux normes morales leur particularité ou leur saillance serait le fait d'être en quelque sorte appuyées sur les réactions affectives à la douleur ou à la détresse d'autrui (par comparaison aux règles de l'étiquette, par exemple). Une autre forme de sentimentalisme est défendue par Jesse Prinz³⁹. S'inspirant de diverses expériences menées en psychologie (dont celle de Wheatley et Haidt⁴⁰ qui consistait à induire le dégoût chez des gens et à observer l'effet sur le jugement moral – ceux chez qui le dégoût était induit avaient tendance à considérer comme pires des transgressions morales que lorsqu'ils n'étaient pas dégoûtés, mais également ils considéraient des faits banals et sans pertinence morale comme moralement condamnables) et certaines données provenant des neurosciences⁴¹, Prinz suggère que les jugements moraux comportent une composante émotionnelle essentielle et que le concept de mal (*wrong*) est constitué par des émotions négatives. Ce dernier propose la thèse audacieuse que nous dérivons nos obligations de nos jugements moraux, qui eux-mêmes dérivent de nos émotions morales. En effet, juger qu'une action est mauvaise, c'est juger qu'il vaut mieux s'abstenir de la poser (parce qu'elle génère des émotions négatives aux effets désagréables). La conclusion d'une telle thèse est que puisque les réactions émotionnelles varient entre individus (et entre cultures), la

38. Voir entre autres S. Nichols, *Sentimental Rules : On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, 2004 @ et "Sentimentalism Naturalized" @, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology* (vol. 2), MIT Press, 2008 @.

39. J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, 2007a @ et "Can Moral Obligations Be Empirically Discovered ?" @, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 31, 2007b.

40. T. Wheatley & J. Haidt, "Hypnotically Induced Disgust Makes Moral Judgment More Severe", *Psychological Science*, 16, 2005 @.

41. J. Green et al., "An fMRI Investigation of emotional Engagement in Moral Judgment", *Science*, 293, 2001 @ ; J. Moll et al., "The Cognitive Neuroscience of Moral Emotions" @, in W. Sinnott-Armstrong (eds.), *Moral Psychology* (vol. 2), MIT Press, 2008 @.

vérité des jugements moraux devrait varier entre individus (et entre cultures). Prinz assume pleinement la conséquence relativiste de sa position et suggère que l'on devrait reconsidérer l'éthique normative comme une forme d'auto-anthropologie. Elle ne pourrait guère être autre chose.

Passons à un autre exemple, celui du racisme. Les philosophes qui écrivent sur ce phénomène sous un angle moral ont tendance à penser que la psychologie ne leur apprendra pas grand-chose. Comme l'écrit un des philosophes importants dans ce champ, Jorge Garcia: «Les explications psychoculturelles ont peu de chance de nous révéler des vérités (logiquement) nécessaires à propos du racisme.⁴²» Aux données des sciences, Garcia préfère ainsi l'analyse conceptuelle qui devrait nous révéler ce qu'est le racisme. Que révèle cette analyse? Que pour qu'une personne puisse être dite raciste, il est nécessaire qu'elle éprouve de la haine ou du mépris envers les gens appartenant à d'autres races (une forme de malveillance à leur égard). Faucher et Machery⁴³ ont tenté de montrer que cette caractérisation était trop étroite. Utilisant d'abord les données de la psychologie⁴⁴, ils ont proposé que la haine devait être conçue comme composée de plusieurs éléments (dégoût, mépris, colère) qui ne sont pas toujours présents simultanément. Reprenant ensuite les résultats des études de Cottrell et Neuberg⁴⁵, ils ont montré comment ces divers sentiments pouvaient être produits par une évaluation des différents dangers (réels ou imaginaires) que représentent les différents groupes raciaux pour le groupe d'un agent. Ces évaluations sont basées sur l'attribution de caractéristiques aux membres d'un groupe (sous forme de stéréotypes), évaluations qui sont le plus souvent transmises par le biais de l'interaction et de la communication (souvent indirecte) entre individus. La présence combinée de ces stéréotypes et des sentiments négatifs particuliers à un groupe racial expliquerait la configuration particulière que prend le

42. J. Garcia, "The Heart of Racism", *Journal of Social Philosophy*, 27, 1996, p. 29 @.

43. L. Faucher & E. Machery, "Racism : Against Jorge Garcia's Moral and Psychological Monism" @, *Philosophy of Social Sciences*, 39, 1, 2009.

44. R. Sternberg, "A Duplex Theory of Hate : Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide", *Review of General Psychology*, 7, 2003.

45. C. Cottrell & S. Neuberg, "Different Emotional Reactions to Different Groups : A Sociofunctional Threat-Based Approach to 'Prejudice'" @, *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 2005.

racisme dans des cultures différentes (elle exige une forme de psychologie morale du racisme située qui tient compte du milieu culturel et social dans lequel prend place le préjugé). Elle expliquerait également certaines actions, produites inconsciemment, qui sont interprétées par ceux qui en sont les victimes comme du racisme (par exemple, pour un blanc américain, le fait d'identifier plus rapidement une arme sur un noir que sur un blanc et de décider de tirer plus rapidement⁴⁶). La psychologie et la neurologie se sont penchées sur les façons dont les préjugés et les stéréotypes sont appris et peuvent constituer de précieuses alliées quand vient le temps de tenter de se débarrasser de ceux-ci. Comme le montrent Kelly, Faucher et Machery⁴⁷, la tâche risque d'être complexe et contrairement à ce que pensaient certains philosophes comme Zack⁴⁸, il ne suffira probablement pas uniquement de disséminer de l'information sur l'inexistence des races et sur les méfaits du racisme pour le faire disparaître. En effet, le racisme tel qu'on le connaît dans nos sociétés dépend de nombreux mécanismes cognitifs et affectifs qui demandent à être soit modifiés, soit contrôlés et qui sont imperméables à la connaissance toute théorique que les philosophes supposent suffisante pour éradiquer ce mal.

Comme tu peux le constater, le fait de considérer les travaux en psychologie permet de produire une image plus fine de la personnalité morale «raciste». Il permet également de participer au projet de caractérisation morale du racisme. Dans le cas présent, les travaux que ces auteurs ont considérés plaident en faveur d'un pluralisme au niveau des motivations des racistes et forcent le philosophe à produire une analyse différenciée des différents maux moraux produits par ces différentes formes de racisme. Il suggère également des avenues pour se débarrasser du mal moral qu'est le racisme.

Si les philosophes ont donc emprunté beaucoup du contenu des sciences pour éclairer les problèmes qui les intéressaient (ce qu'on pourrait nommer, après Prinz, la «philosophie empirique»), ils sont plus récemment passés de simples consommateurs de la science à

46. K. Payne, "Weapon Bias : Split-Second Decisions and Unintended Stereotyping" @, *Current Directions in Psychological Science*, 15, 2006.

47. D. Kelly, L. Faucher & E. Machery, "Getting Rid of Racism : Assessing Three Proposals in Light of Psychological Evidence", *Journal of Social Philosophy*, 41, 3, 2010 @.

48. N. Zack, "Reparation and Rectification of Race", *The Journal of Ethics*, 7, 1, 2003 @.

participants actifs (pour reprendre l'expression de Levy⁴⁹). La démarche de ceux qui pratiquent ce que l'on nomme la « philosophie expérimentale » est intéressante et vaut la peine d'être expliquée. Le philosophe de ton époque, lorsqu'il analysait les concepts, testait souvent son analyse sur des intuitions, généralement les siennes, qu'il supposait être partagées par tous. Ainsi, par exemple, le philosophe de la connaissance pouvait-il avancer que la connaissance n'était pas seulement affaire de croyances vraies, en montrant, à l'aide d'histoire d'agents ayant des croyances vraies placées dans leur esprit par un neurologue bienfaisant, que ce concept ne correspondait pas à ce que l'on considère, *intuitivement*, comme de la connaissance. Mais Stich⁵⁰ montra que la validité de cette méthode était peut-être plus limitée que l'on pensait, les intuitions épistémiques du philosophe n'étant pas nécessairement partagées par tous. En effet, pour certains Orientaux, ce que nous ne considérons pas comme des connaissances, mais d'heureux hasards, sont des exemples de connaissance. Nos intuitions concernant la connaissance s'avèrent donc être relatives à notre culture, quand ce n'est pas à notre classe sociale ou aux gens d'une certaine orientation politique⁵¹.

Les philosophes qui se sont intéressés à appliquer la philosophie expérimentale au domaine de la moralité se sont beaucoup intéressés à la question de la responsabilité et ils ont développé, au fil de leurs études sur les intuitions des sujets, une position qu'ils ont nommée « variantiste » sur les attributions de responsabilité⁵². Le variantisme suggère que nos attributions de responsabilité ne se font pas sur une base uniforme (ce que soutiendrait l'invariantiste), mais que leurs bases changent dépendant de l'évaluation morale de l'action (est-ce que l'action est bonne ou mauvaise ?) du caractère concret ou abstrait de la description (parle-t-on d'un monde possible ou parle-t-on de ce qui s'est passé ce matin près de chez moi ?), de la connaissance et du

49. N. Levy, "Empirically Informed Moral Theory : A Sketch of the Landscape", *Ethical Theory and Moral Practice*, 12, 2009 @.

50. S. Stich, « Philosophie et psychologie cognitive », in E. Pacherie & J. Proust (dir.), *La Philosophie cognitive*, Éditions Ophrys, 2004.

51. Voir J. Haidt, "The Emotional Dog and its Rational Tail" @, *Psychological Review*, 108, 2001, pour des exemples de ce type dans le cas de la moralité.

52. J. Knobe & J. Doris, "Responsibility", in J. Doris & The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 2010 @.

rapport que j'ai avec les individus à qui je dois attribuer la responsabilité (suis-je en bon terme ou en mauvais terme avec ma compagne ou mon compagnon?). Ces philosophes ont également démontré que, contrairement à ce que croyaient plusieurs philosophes, les gens pouvaient très bien accepter qu'un comportement d'un agent soit complètement déterminé et juger que cet agent est responsable de son action⁵³. Les travaux continuent dans ce domaine (on a affaire à une véritable petite industrie) et certains s'intéressent désormais à voir si ces intuitions varient ou pas selon les cultures⁵⁴.

Comme tu vois, la nouvelle éthique naturalisée ne met pas en péril la philosophie. Elle ne demande pas que l'on remplace cette dernière par la science. Elle ne met pas les philosophes au chômage. Au contraire, elle élargit leurs perspectives en leur demandant de tenir compte de deux choses. Premièrement, la philosophie empirique propose que, dans la mesure du possible, l'on tienne compte de ce que nos meilleures théories scientifiques nous disent sur l'esprit quand nous élaborons nos théories morales et éthiques. Deuxièmement, la philosophie expérimentale nous demande de faire preuve d'un peu plus de rigueur au niveau méthodologique. Désormais, lorsque nous ferons appel aux intuitions du commun dans nos expériences de pensée ou dans nos analyses conceptuelles, il ne suffira plus de stipuler que celles-ci sont telles et telles. Il faudra s'assurer qu'il en est bien ainsi. Il faudra également vérifier si celles-ci sont stables (ou si elles varient en fonction des descriptions de la situation que nous faisons). Il faudra finalement voir si ces intuitions sont communes à tous les groupes culturels ou si elles ne se retrouvent que dans certains groupes bien circonscrits. Dans le dernier cas de figure, les conclusions que tirent les philosophes à partir de leurs intuitions seront interprétées comme ayant une portée limitée.

Bon, j'espère que je n'ai pas été trop long. Si tu veux, nous pouvons aller prendre un café pour te réchauffer un peu et continuer notre

53. E. Nahmias *et al.*, "Surveying Freedom : Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility" @, *Philosophical Psychology*, 18, 2005 ; pour un survol de la question, voir T. Sommers, "Experimental Philosophy and Free Will", *Philosophy Compass*, 5, 2, 2010 @.

54. H. Sarkissian *et al.*, "Is Belief in Free Will A Cultural Universal ?" @, *Mind and Language*, vol. 35, 3, 2010.

discussion sur les perspectives qu'offre ce nouveau tournant qu'a pris la philosophie pendant ton absence.

Le lecteur qui, on l'espère, n'aura pas passé les dernières années dans un congélateur, pourra quant à lui se faire une idée de cette nouvelle philosophie naturalisée dans les pages qui suivent. Il aura l'occasion, encore trop rare en langue française, de lire sur ce domaine en pleine ébullition. Qu'il ne s'attende cependant pas à trouver dans celles-ci la défense d'une doctrine uniforme, mais plutôt une variété de projets différents, de visions, de points de vue provenant des multiples points de contact entre la science et la morale. Qu'il soit un enthousiaste de la naturalisation ou qu'il soit sceptique quant à la capacité de la science d'informer la morale, le lecteur y trouvera assurément de quoi réfléchir.

☉Références bibliographiques☉

A

APPIAH K. (2008), *Experiments in Ethics*, Harvard, Harvard University Press.

B

BAUMARD N. & D. SPERBER (2007), «La Morale», *Terrain*, n° 48, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

BLAIR R.J.R. (1995), "A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigation the Psychopath", *Cognition*, 57, 1-29.

BROSNAN S.F. & F.B. DE WAAL (2003), "Monkeys reject unequal pay", *Nature*, 425, 297-299.

C

COTTRELL C. & S. NEUBERG (2005), "Different Emotional Reactions to Different Groups: A Sociofunctional Threat-Based Approach to 'Prejudice'", *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 770-789.

D

D'ARMS J. (ms.), "Self-Righteous Anger: A Case Study in Evolutionary Ethics".

DE WAAL F. (2006), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press.

DORIS J. & THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP (eds.) (2010), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford, Oxford University Press.

E

ENGEL P. (1996), *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.

F

FAUCHER L. (2007), «Les émotions morales à la lumière de la psychologie évolutionniste: Le dégoût et l'évitement de l'inceste», in *Morale et évolution biologique*, sous la direction de Christine Clavien, Presses polytechniques universitaires romandes.

FAUCHER L. & E. MACHERY (2009), "Racism: Against Jorge Garcia's Moral and Psychological Monism", *Philosophy of Social Sciences*, 39, 1, 41-62.

FESSLER D. (2007), "From Appeasement to Conformity: Evolutionary and Cultural Perspectives on Shame, Competition, and Cooperation", in J.L. Tracy, R. Robins & J. Tangney (eds.), *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, Guilford Press.

FLANNAGAN O. (1996), *Psychologie morale et éthique*, Paris, PUF.

G

GARCIA J. (1996), "The Heart of Racism", *Journal of Social Philosophy*, 27, 1, 5-45.

GILL M. (2007), "Moral Rationalism vs Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?", *Philosophical Compass*, 2, 1, 16-30.

GREEN J., R. SOMMERVILLE, L. NYSTROM, J. DARLEY & J. COHEN (2001), "An FMRI Investigation of emotional Engagement in Moral Judgment", *Science*, 293, 105-108.

H

HAIDT J. (2001), "The Emotional Dog and its Rational Tail", *Psychological Review*, 108, 814-834.

J

JOYCE R. (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge, MIT Press.

K

KELLY D. (2011), *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Cambridge, MIT Press.

KELLY D., L. FAUCHER & E. MACHERY (2010), "Getting Rid of Racism: Assessing Three Proposals in Light of Psychological Evidence", *Journal of Social Philosophy*, 41, 3, 293-322.

KIM J. (1988), "What is 'Naturalized Epistemology'?", *Philosophical Perspectives*, 2, 381-405.

KITCHER P. (1990), "Developmental Decomposition and The Future of Human Behavioral Ecology", *Philosophy of Science*, 57, 96-117.

KITCHER P. (1992), "The Naturalists Return", *Philosophical Review*, 101, n° 1, 53-114.

KITCHER P. (1993), "Four Ways of 'Biologize' Ethics", in *Conceptual Issues in Philosophy of Biology*, sous la direction de E. Sober, Cambridge, MIT Press.

KNOBE J. & J. DORIS (2010), "Responsibility", in J. Doris & the Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 321-354.

L

LEVY N. (2007), *Neuroethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEVY N. (2009), "Empirically Informed Moral Theory: A Sketch of the Landscape", *Ethical Theory and Moral Practice*, 12, 3-8.

LUMSDEN C. & E. O. WILSON (1984), *Le Feu de Prométhée. Réflexions sur l'origine de l'esprit*, Mazarine.

M

MACHERY E. & R. MALLON (2010), "Evolution of Morality", in J. Doris & the Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford University Press, 3-46.

MOLL J., R. DE OLIVEIRA-SOUZA, R. ZAHN & J. GRAFMAN (2008), "The Cognitive Neuroscience of Moral Emotions", in W. Sinnott-Armstrong (eds.), *Moral Psychology* (vol. 2), Cambridge, MIT Press, 1-17.

N

NAGEL T. (1979), *Moral Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.

NAHMIAS E., S. MORRIS, T. NADELHOFFER & J. TURNER (2005), "Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility", *Philosophical Psychology* 18, 5, 561-584.

NICHOLS S. (2004), *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York, Oxford University Press.

NICHOLS S. (2008), "Sentimentalism Naturalized", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology* (vol. 2), Cambridge, MIT Press, 255-274.

P

PAYNE K. (2006), "Weapon Bias: Split-Second Decisions and Unintended Stereotyping", *Current Directions in Psychological Science*, 15, 287-291.

PRINZ J. (2007a), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press.

PRINZ J. (2007b), "Can Moral Obligations Be Empirically Discovered?", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 31, 271-291.

Q

QUINE W.V.O. (1969), "Epistemology Naturalized", in W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 69-90.

R

RUSE M. (1993), «Une défense de l'éthique évolutionniste», in *Fondements naturels de l'éthique*, sous la direction de J.-P. Changeux, Paris, Odile Jacob, 35-64.

RUSE M. & E.O. WILSON (1986), "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy*, 61. Repris in *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, sous la direction d'Elliott Sober, Cambridge, The MIT Press, 1993.

S

SARKISSIAN H., A. CHATTERJE, F. DE BRIGARD, J. KNOBE, S. NICHOLS & S. SIRKER (2010), "Is Belief in Free Will A Cultural Universal?", *Mind and Language*, vol. 35, 3, 346-358.

SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed.) (2008), *Moral Psychology*, 3 vols., Cambridge, MIT Press.

SOBER E. (1994), "Prospects for an Evolutionary Ethics", in *From a Biological Point of View*, Cambridge University Press.

SOMMERS T. (2010), "Experimental Philosophy and Free Will", *Philosophy Compass*, 5, 2, 199-212.

STERNBERG R. (2003), "A Duplex Theory of Hate: Development and Application to Terrorism, Massacres, and Genocide", *Review of General Psychology*, 7, 299-328.

STICH S. (1993), "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism", in C. Hookway & D. Peterson (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Royal Institute of Philosophy, supplement 34, Cambridge University Press, 1-17.

STICH S. (2004), «Philosophie et psychologie cognitive», in E. Pacherie & J. Proust (dir.), *La Philosophie cognitive*, Paris, Éditions Ophrys, 55-70.

STRIPADA C. & S. STICH (2006), "A Framework for the Psychology of Norms", in P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (eds.), *Innateness and the Structure of the Mind* (vol. 2), New York, Oxford University Press.

T

TURIEL E. (1998), "The Development of Morality", in N. Eisenberg (ed.), *Handbook of Child Psychology*, vol. 3, New York, Wiley, 863-932.

W

WHEATHLEY T. & J. HAIDT (2005), "Hypnotically Induced Disgust Makes Moral Judgment More Severe", *Psychological Science*, 16, 780-784.

WILLIAMS B. (1983), "Evolution, Ethics, and the Representation Problem", in *Evolution from Molecules to Men*, Cambridge, Cambridge University Press, 555-566.

Z

ZACK N. (2003), "Reparation and Rectification of Race", *The Journal of Ethics*, 7, 1.

A close-up photograph of a stone wall. The wall is constructed from various types of stone blocks. At the top, there are several rows of small, dark grey rectangular stones. Below these is a single row of reddish-brown rectangular bricks. The main part of the wall is made of larger, light grey rectangular stone blocks. The word "LIBE" is carved in large, bold, black serif capital letters across the middle of the wall, spanning two blocks. Below the word, there is another row of light grey stone blocks. At the bottom left, there is a horizontal blue-painted metal bar or ledge. A small, blue, flower-shaped decorative object is attached to the center of this bar. The bottom right corner of the image shows more of the stone wall and a small portion of a dark, possibly wooden, structure.

LIBE





Mademoiselle L'arbre n'est pas elle se désagrége.

Introduction **Jérôme Ravat**

Naturaliser la morale

1 ➞ Pourquoi s'intéresser à la naturalisation de la morale ?

Cet ouvrage est né d'un rêve, datant de plusieurs années : celui de rendre accessible à un lectorat le plus étendu possible (qui n'est pas nécessairement composée de spécialistes, mais qui demeure résolument intéressée par les avancées scientifiques les plus récentes) un ensemble de travaux de recherche contemporains touchant à ce que l'on nomme la « naturalisation de la morale. » Depuis les *Fondements naturels de l'éthique*, sous la direction de Jean-Pierre Changeux¹, aucun ouvrage collectif publié en France n'avait offert un état des lieux des différents domaines de recherche ayant pour ambition, depuis plusieurs décennies, d'appliquer la connaissance scientifique aux phénomènes moraux. Or, ces travaux s'avèrent extrêmement nombreux. Des avancées considérables, en effet, ont été accomplies dans des secteurs aussi divers que la biologie de l'évolution, les sciences cognitives, la psychologie morale, ou encore ce que l'on a récemment nommé l'« éthique expérimentale ». Ces travaux apportent des informations extrêmement précieuses sur les origines, le développement et le fondement des normes et des valeurs morales propres à l'espèce humaine. Refléter, autant que possible, toute la richesse de ces données empiriques, ainsi que leurs multiples implications philosophiques, tel est donc le but du présent ouvrage.

Cette démarche a par conséquent pour horizon l'instauration d'un dialogue, fécond, mais sans concessions, entre science et philosophie.

1. J.-P. Changeux (dir.) *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

Le lecteur l'aura compris, il s'agira ici de faire le pari de l'interdisciplinarité. Mais d'une interdisciplinarité effective, et non fictive. En effet, bien souvent, l'interdisciplinarité demeure un vœu pieu. En théorie, bien évidemment tout le monde (ou presque) s'accorde pour en dresser l'éloge inconditionnel. Mais en pratique, chacun sait qu'il en va le plus souvent bien autrement : rares sont les confrontations et encore moins les collaborations interdisciplinaires. Chose, qui, s'agissant d'un sujet aussi complexe que la moralité, ne peut qu'être déploré. Le présent ouvrage, précisément, se fixe pour but de déroger à cette règle.

Les contributions réunies ici regroupent trois catégories de chercheurs. Chercheurs qui, bien que travaillant dans des secteurs de prime abord dissemblables, ont bel et bien, en dernier ressort, un seul et unique objet d'investigation : la moralité. Une première catégorie appartient à ce que nous pourrions nommer la « philosophie morale informée ». Conscients du rôle prégnant que revêtent les investigations scientifiques dans le débat éthique contemporain, ils ne craignent pas de se référer à ces dernières, que ce soit pour appuyer leurs raisonnements ou au contraire dans une perspective critique. Une deuxième catégorie regroupe les philosophes des sciences qui s'intéressent, entre autres sujets, aux bases biologiques et psychologiques de la moralité, aux relations entre inné et acquis, à la question du déterminisme génétique, bref à toute une série d'interrogations, désormais classiques, de l'histoire des sciences. Enfin, une troisième catégorie de chercheurs est constituée par les scientifiques eux-mêmes, travaillant patiemment dans les laboratoires, procédant à des expérimentations, forgeant les théories qui constituent le matériau à partir duquel le philosophe est à même de bâtir sa réflexion.

Une précision cruciale, ici, doit impérativement être faite. Affirmer que les sciences ont leur mot à dire en matière de moralité, ce n'est nullement affirmer que le savoir scientifique a réponse à tout, qu'il serait à même de régler l'intégralité des dilemmes et des désaccords moraux. Pareille affirmation nous conduirait sur la voie d'un positivisme suranné dont les scientifiques contemporains, fort heureusement, ont su se départir. Et du reste, nous le verrons, plusieurs contributions, au sein de cet ouvrage, n'hésitent à aborder sur une tonalité critique la naturalisation de la morale. Préalablement à la présentation détaillée de ces contributions, toutefois, il importe de définir notre objet d'étude : qu'est-ce que la naturalisation de la morale ?

2 ➞ Naturaliser la morale : un projet philosophique et scientifique

Il n'est guère aisé, d'emblée, de fournir une définition univoque de la naturalisation de la morale. La raison à cela est que le terme de «naturalisme», à maints égards, se présente comme polysémique. En témoigne le fait que des auteurs défendant des positions fort dissimilaires, voire opposées, sont tout à fait susceptibles de s'en réclamer ! En dépit de cette équivocité sémantique, l'expression «naturaliser la morale» revêt, *mutatis mutandis*, deux acceptions principales.

En un sens large, «naturaliser la morale» signifie rendre cette dernière tributaire de processus, d'entités, d'objets que l'on considérera comme «naturels» dans la mesure où il est possible d'en développer une connaissance empirique. Ici, «naturel» signifie donc «empiriquement accessible». «Naturel», dans ce contexte, s'oppose à «surnaturel», ou encore à «non-naturel». C'est ainsi que dans une perspective platonicienne, le «Bien» moral est une propriété «non naturelle», puisqu'il échappe à toute saisie empirique. Considéré à l'aune de cette première acception, le projet de naturalisation de la morale s'avère en définitive fort ancien : on en retrouve des traces chez les matérialistes antiques (Épicure, Lucrèce), rattachant la moralité au plaisir. De même, des auteurs tels que Hume (qui faisait dériver la moralité de la dynamique des passions) ou encore Nietzsche (qui, en vertu de l'approche généalogique, enracine la moralité dans les instincts vitaux) illustrent à leur manière le projet de naturalisation de la morale. Songeons également aux tenants de l'école du «*moral sense*» (Shaftesbury, Hutcheson), affirmant le caractère inné du sens moral, le rendant par là-même dépendant de la nature humaine. Ce n'est donc aucunement un hasard, bien évidemment, si les auteurs précédemment cités sont bien souvent évoqués par nombre de scientifiques contemporains.

Le second volet de la naturalisation de la morale, justement, est d'ordre scientifique : il s'agit d'examiner, au moyen tout particulièrement de l'expérimentation et de la modélisation, la manière dont apparaît, s'épanouit et se pérennise la moralité. Pour beaucoup d'auteurs, par ailleurs, il n'y a guère d'opposition entre naturalisme philosophique et naturalisme scientifique. De l'un à l'autre subsiste le même champ d'investigation. Seule la méthodologie change, en

particulier avec l'introduction de la méthode expérimentale dans l'étude des phénomènes moraux.

Dans le sillage de la théorie darwinienne de l'évolution, la naturalisation scientifique de la morale concerne actuellement une multiplicité de domaines de recherches dans lesquels, une fois encore, l'interdisciplinarité règne. Ces travaux se sont fixés pour objet l'étude de la morale, de son mode d'émergence, de ses origines biologiques, des mécanismes cognitifs qui génèrent les phénomènes moraux et font de l'homme un « animal moral » pour reprendre le titre d'un ouvrage récent². Sans aucune prétention à l'exhaustivité, mentionnons ici quelques uns de ces domaines de recherche principaux.

- La biologie de l'évolution, la primatologie et la psychologie évolutionniste se focalisent sur les conditions d'apparition de la moralité au cours de l'évolution des espèces, et tout particulièrement de l'espèce humaine.

- Les neurosciences examinent les bases cérébrales de la moralité et s'intéressent à des questions telles que l'articulation entre émotions et sens moral, ou encore à la question des psychopathologies.

- La psychologie morale aborde, au moyen de nombreuses expériences, le traitement psychologique des dilemmes moraux et envisage plus généralement tous les processus psychologiques qui président à l'internalisation des jugements moraux.

- Enfin, pour clore cette liste, citons la psychologie de la personnalité, la psychologie sociale et la psychologie de l'expertise qui toutes trois à leur manière étudient les conditions de possibilité du développement d'un caractère moralement vertueux.

3 ➤ La naturalisation de la morale, du descriptif au normatif

Qu'il s'exprime sur le mode philosophique ou scientifique, le projet de naturalisation de la morale n'a pas eu seulement pour vocation la simple description ou l'explication des phénomènes moraux. Nombre d'auteurs ont en effet soutenu que la connaissance scientifique de la nature humaine revêtait une autre fonction : enraciner, de manière directe ou indirecte, normes et valeurs. Le projet naturaliste, en ce sens, n'aurait pas pour seul horizon la détermination des origines de

2. R. Wright, *L'Animal moral. Psychologie évolutionniste et vie quotidienne* [1994], Gallimard, 2005.

la moralité. Il permettrait d'en élaborer les *fondements*. Ce passage de l'éthique descriptive à l'éthique normative, nous le savons, n'a pas manqué d'alimenter une pléthore de polémiques et de controverses au cours de l'histoire. Ce qui n'a pas empêché pour autant, depuis plusieurs décennies, sa résurgence.

Le présent ouvrage, bien évidemment, ne pouvait manquer de présenter les illustrations contemporaines de cette démarche. Mais il ne s'agira pas pour autant de défendre de manière inconditionnelle ce projet normatif, loin s'en faut. Il conviendra également d'en mettre en évidence les limites, ou du moins les difficultés qui l'accompagnent. Seront ainsi soulevées de multiples questions faisant l'objet de débats contemporains. Quel crédit accorder, par exemple, à l'autorité normative du concept de nature humaine, dans le contexte actuel de développement exponentiel des biotechnologies ? La biologisation du droit et de la morale, au cœur de la bioéthique, n'engendre-t-elle pas autant de problèmes qu'elle pourrait en résoudre ? Plus généralement, dans quelle mesure faits et valeurs peuvent-ils, ou non, être mis en relation ? À ces questions fondamentales, nous tenterons d'apporter des éléments de réponse.

La naturalisation de la morale, nous l'apercevons, constitue donc un projet éminemment polémique et continue de recevoir un accueil pour le moins hostile de la part de la communauté philosophique, et plus généralement de la part des sciences humaines. Pour expliquer ce phénomène, deux raisons principales peuvent être évoquées. D'une part, la naturalisation de la morale s'est souvent trouvée associée à un terme qui, en dépit de son acception véritable, finit bel et bien aujourd'hui par résonner comme une insulte : celui de *réductionnisme*. L'épouvantail réductionniste est ainsi souvent agité par de nombreux chercheurs en sciences humaines et en sciences sociales, craignant de voir les naturalistes empiéter sur leur terrain d'investigation. Un des signes les plus flagrants de cette situation peut être trouvé dans les innombrables critiques qui se sont abattues sur une des théories ayant remis au goût, il y a une trentaine d'années, le projet naturaliste : la sociobiologie. Dans la lignée des ouvrages de E.O. Wilson (*Sociobiology*, 1975) et de Richard Dawkins (*Le Gène égoïste*, 1976) la sociobiologie se fixait pour ambition de procéder à une explication du comportement humain en se focalisant tout particulièrement sur un facteur essentiel : la maximisation du patrimoine génétique.

Véritables « machines à perpétuer leurs gènes », les humains seraient déterminés biologiquement, la culture n'étant pour les sociobiologistes qu'une expression plus ou moins étendue d'un déterminisme biologique. Ainsi s'expliqueraient les phénomènes sociaux et moraux, de la religion la guerre, sans oublier, bien évidemment, la moralité. Dire que la sociobiologie n'a pas été acceptée par les sciences humaines serait faire usage d'un doux pléonasme. Honnie, vilipendée, accusée d'alimenter xénophobie et racisme, la sociobiologie n'a jamais véritablement trouvé sa place dans le paysage intellectuel, certains n'hésitant pas, du reste, à la qualifier de pseudoscience.

Que répondre, en substance, aux critiques afférentes au projet de naturalisation de la morale ? Premièrement, il s'avère capital de nuancer quelque peu la dimension réductionniste des travaux naturalistes. La critique du réductionnisme, en effet, s'avère bien souvent elle-même réductionniste. Elle ne fait pas justice à la multiplicité des travaux contemporains concernant la moralité humaine. Depuis l'époque de la sociobiologie, en effet, que d'avancées, malheureusement inconnues du grand public, ont été accomplies !

Ces travaux, pour qui les considère de manière détaillée, et contrairement peut être aux apparences, ne se caractérisent aucunement par leur unité thématique ou idéologique. C'est ce qui fait, d'ailleurs, leur richesse et leur intérêt. Ainsi, au sein même du courant naturaliste, il existe un débat, souvent virulent, et nourri d'arguments pertinents de part et d'autre sur le caractère inné du sens moral. Ce dernier est-il une adaptation biologique, sélectionnée en tant que tel, ou s'est-il greffé sur des aptitudes prémorales ? Concernant ce sujet, les naturalistes eux-mêmes sont divisés, et il y a fort à parier qu'ils ne pourront jamais se réconcilier. Rappelons par exemple, si besoin était, que Darwin lui-même (et c'est ce qui le distingue grandement des tenants du « darwinisme social », et tout particulièrement de Herbert Spencer³) n'a jamais défendu l'idée que l'évolution biologique était moralement bonne. Pour qui les a lus, les écrits de Darwin en la matière sont clairs. Même s'il affirmait bien évidemment que l'évolution biologique

3. Dans *Data of Ethics*, publié huit ans après *La Filiation de l'homme*, Herbert Spencer affirme en effet que l'émergence de la moralité s'inscrit dans un processus plus large de complexification du monde naturel. Dans la théorie spencérienne, plus un être est biologiquement complexe, plus il est moral. De sorte que Spencer soutenait que l'évolution biologique avait pour corollaire le progrès moral.

avait conduit à l'apparition du sens moral chez l'homme, Darwin ne soutenait pas pour autant que la dynamique évolutionnaire possédait une quelconque valeur morale et que nous pouvions en extraire quelque conclusion que ce soit en ce qui concerne nos devoirs moraux. Et du reste, on peut constater que pour de nombreux philosophes contemporains, c'est précisément parce que la moralité trouve ses racines dans l'évolution biologique que les normes et valeurs ne sauraient être objectivement fondées en nature.

En bref, malgré leurs divergences ou leurs oppositions, en termes d'orientation philosophique ou de conclusion normative, les différentes contributions réunies dans cet ouvrage ont un dénominateur commun. Toutes s'accordent en effet pour affirmer que par-delà l'extrême disparité des codes moraux, par-delà la pluralité des systèmes culturels, il existe bel et bien une nature humaine au sujet de laquelle un discours pertinent peut être développé. Reconnaissons-le humblement toutefois : la nature humaine, en dépit des multiples enquêtes qui la prennent pour objet, demeure encore entachée de mystère. Quelle est la nature de la nature humaine ? À cette question, le présent ouvrage ne saurait apporter de réponse définitive. Aucun autre, peut être, ne le pourra jamais. Mais il est toutefois possible, plus modestement, de mettre en évidence, à la lumière des données empiriques, les nombreuses théories, hypothèses ou simples interrogations qui gravitent autour du concept de nature humaine. En cela, cet ouvrage s'inscrit bel et bien dans la continuité d'une démarche qui est tout aussi ancienne et vénérable que la philosophie elle-même.

4 ➞ Présentation des contributions

PREMIÈRE PARTIE

Regards scientifiques sur la moralité humaine

Florian Cova (Institut Jean-Nicod)

« Psychologie morale et philosophie morale »

Florian Cova se fixe pour but de présenter de manière synthétique un des secteurs les plus fondamentaux du projet de naturalisation de la morale : la psychologie morale. Pour cela, il distingue quatre axes de recherche. Le premier concerne l'attribution d'une action et de la responsabilité morale de cette action à un agent : de nombreux travaux ont abordé de manière empirique les concepts d'ac-

tion intentionnelle et de liberté de l'action. Le second, s'inscrivant dans le cadre d'une psychologie morale intuitionniste, consiste à établir une théorie complète des intuitions automatiques et infra-rationnelles qui sont à l'origine de nos jugements. Le troisième vise à comprendre le rôle possible joué par les processus de haut niveau (comme le raisonnement) dans notre vie morale, si celle-ci est avant tout dirigée par des mécanismes inconscients. Enfin, un quatrième et dernier domaine, le moins développé, consiste à se pencher sur la « métaéthique naïve » du sens commun, et sur la façon dont les individus considèrent leurs jugements moraux comme différents de leurs jugements de goûts. Florian Cova tente de montrer, pour chacun de ces domaines, comment la recherche psychologique prend ses racines dans la tradition philosophique et comment cette dernière est susceptible d'être enrichie en retour.

Hichem Naar (Manchester)

« Le nativisme moral »

Dans son essai, Hichem Naar se concentre sur le débat entre nativistes et empiristes au sujet des origines de la morale : la morale serait-elle innée, là depuis la naissance, ou serait-elle un produit de la culture, acquise par le biais d'un conditionnement social ? Nous verrons que cette question soulève d'importants problèmes conceptuels, notamment celui de savoir ce que l'on entend ici par « morale ». Des considérations méthodologiques seront également soulevées : quels types de données peuvent montrer que le nativisme (ou empirisme) moral est vrai ? Quelle forme une théorie nativiste doit-elle prendre afin de rendre compte de la complexité du phénomène moral ? En conclusion, Naar suggère qu'étant donné le caractère double de la morale (à la fois produit de l'évolution et de la culture), il serait peut-être envisageable de laisser tomber la bonne vieille dichotomie entre inné et acquis.

Nicolas Baumard (attaché à l'Université d'Oxford)

« La morale comme organe de l'esprit. Des philosophes des Lumières à la psychologie contemporaine »

Enfin, dans le cadre de son chapitre, Nicolas Baumard considère les théories mutualistes de la morale du point de vue naturaliste. Rappelons que la théorie mutualiste considère, à la suite des philosophes du contrat (Hobbes, Rousseau, Kant, Rawls), que le sens moral vise au respect mutuel des intérêts de chacun.

Nicolas Baumard présente d'abord les éléments fondamentaux d'une théorie naturaliste et mutualiste, ainsi que la façon dont elle se distingue des principales théories naturalistes (altruistes et continuistes). Il précise ensuite comment, dans l'environnement ancestral, le respect mutuel des intérêts de chacun donnait un avantage aux individus sur le marché de l'entraide. Il explicite enfin les mécanismes psychologiques qui sous-tendent la logique mutualiste du sens moral.

DEUXIÈME PARTIE

Questions spécifiques

Christine Clavien (Université de Lausanne)

Trois sortes d'altruisme et leurs rapports à la morale

Christine Clavien procède à l'examen d'une des notions les plus débattues actuellement par les partisans de la naturalisation de la morale : l'altruisme. Comme le précise Christine Clavien, la notion d'altruisme se rattachait initialement, et exclusivement (aussi bien pour les philosophes que pour les psychologues), au champ de la morale. Mais depuis quelques décennies, souligne-t-elle, il est également devenu un objet de recherche dans d'autres sciences. Ainsi, depuis le milieu des années 1960, un grand nombre de biologistes se sont intéressés à l'altruisme chez les espèces animales sociales (y compris les fourmis !). Plus récemment, l'altruisme est devenu une notion importante en économie expérimentale et en anthropologie évolutionniste. L'hétérogénéité des disciplines étudiant l'altruisme en a fait une notion extrêmement complexe et difficile à saisir. Christine Clavien propose précisément de dénouer en quelque sorte l'enchevêtrement des explications de cette notion et la place occupée par cette dernière dans les débats propres aux différentes sciences qui l'utilisent. Il s'agit pour elle de montrer comment l'altruisme est traité par diverses sciences empiriques et théoriques et quels liens peuvent être tissés entre les différentes analyses proposées. Au passage, Christine Clavien entreprend également de réfléchir aux rapports qu'entretiennent ces différentes formes d'altruisme avec la morale.

Philippe Descamps (CNRS)

« Naturaliser la morale, moraliser la nature : le tournant bioéthique de l'éthique de la discussion »

Philippe Descamps procède à une analyse critique de ce que l'on peut considérer comme une forme récente de naturalisation de la morale et du droit : la théorie de Jürgen Habermas, telle qu'elle se présente en particulier dans l'ouvrage *L'Avenir de la nature humaine*. S'intéressant aux transformations profondes induites par les biotechnologies sur l'homme, Habermas soutient que les avancées biotechnologiques nous incitent à repenser la *nature* de l'homme, du fait des changements que la technique y introduit ; évaluer les bouleversements de la *condition* de l'homme qui pourraient en résulter ; prévoir et prévenir l'incidence de ces changements sur les fondements de la morale et de la politique.

Il souligne que la démarche de Habermas comporte certains dangers, dont un des premiers n'est autre que l'introduction du concept d'espèce humaine dans le domaine du droit. Il affirme que, d'une part, c'est un nouveau sujet du droit qui se dessine à la faveur des critiques adressées aux biotechnologies. D'autre part, prévient Philippe Descamps, la démarche de Habermas se rattache à de nouvelles modalités d'immixtion de l'État dans la considération et la détermination de l'individu. Enfin, il s'interroge sur l'identité de l'agent moral qui est esquissée par ce nouveau paradigme, lié à la double exigence de moraliser la nature et de naturaliser la morale.

Alberto Masala (Université Paris 4)

« Excellence et spécialisation morale »

Alberto Masala, quant à lui, a recours aux données de la psychologie de l'expertise pour remettre en question une conception répandue dans la tradition philosophique : le modèle « généraliste » ou « globaliste ». Déjà au cœur de la philosophie grecque, ce modèle assimile le fait d'être vertueux à celui d'être expert dans plusieurs domaines de la vie morale. Pour les partisans du globalisme, être vertueux c'est être expert dans la gestion de situations dange-reuses (vertu du courage), dans la redistribution de ressources et de mérites (vertu de la justice), dans l'aide à autrui (vertu de la générosité). À l'encontre du modèle globaliste, Alberto Masala souligne que l'excellence morale, loin d'être une capacité globale,

constitue bien plutôt une forme de *spécialisation* dans un nombre limité de vertus. Il soutient que, quel que soit le domaine, atteindre un niveau d'excellence demande beaucoup de temps et engendre des transformations psychophysiques profondes : en bref, il est rare d'être expert ne serait-ce que dans deux domaines.

TROISIÈME PARTIE

Perspectives critiques et conséquences philosophiques

Ruwen Ogien (CNRS)

« Un naturalisme moral improuvable et irréfutable »

À l'instar de Philippe Descamps, Ruwen Ogien développe lui aussi une conception critique à l'égard de la naturalisation de la morale. Il soutient en effet que, dans l'état présent du débat, il n'existe aucun argument décisif en faveur de l'unité psychologique des intuitions relatives à l'extension du domaine de l'éthique, ni même en faveur de la distinction entre intuitions et rationalisations morales. Cette dernière, rappelons-le, est à la base de l'analyse psychologique de la morale et du projet de naturaliser la morale en général. Il s'agira donc, pour Ruwen Ogien, de porter un regard critique sur une des formes plus récentes de la naturalisation scientifique de la morale.

Jérôme Ravat (Université Paris IV-La Sorbonne)

« Désaccords moraux et critique du réalisme moral naturaliste : vers un pluralisme moral naturaliste »

En prenant appui sur la question des désaccords moraux, j'examine et je procède à l'analyse critique d'une des formes contemporaines de naturalisation de la morale : le réalisme moral naturaliste. Selon les défenseurs de cette position, il serait possible de fonder objectivement la morale au moyen d'une analyse naturaliste des phénomènes moraux. Ainsi, les philosophes de l'« école de Cornell » (Richard Boyd, Nicholas Sturgeon, David Brink) soutiennent qu'une approche naturaliste de la morale pourrait mettre un terme à la très grande majorité des désaccords moraux, en identifiant ces derniers à des désaccords portant sur des faits connaissables empiriquement, notamment au moyen des sciences naturelles. Je soulignerai dans un premier temps les limites du réalisme moral naturaliste. Pour ce faire, je mettrai d'abord l'accent sur le fait qu'il existe des désaccords moraux *fondamentaux*, c'est-à-dire des désac-

cords typiquement moraux, impossibles à dissiper au moyen des analyses naturalistes. Je montrerai également, contre le réalisme moral naturaliste, qu'il est possible de rendre compte de la *convergence morale* sans affirmer pour autant que cette dernière résulte de la découverte de faits moraux objectifs et de vérités morales s'y rattachant. Enfin, je soutiendrai que la connaissance scientifique de la nature humaine permet de défendre ce que nous pourrions nommer un «*pluralisme moral naturaliste*» dans le domaine de l'éthique normative : en vertu de cette position, si les investigations empiriques relatives à la nature morale de l'homme ne sauraient fonder de manière absolue un système normatif univoque, et donc résoudre de manière définitive l'intégralité des désaccords moraux, elles permettent néanmoins de légitimer une pluralité (mais non une infinité) de codes moraux compatibles avec la nature humaine.

Alex Rosenberg (Université de Duke)

« Le nihilisme à visage humain »

C'est sous l'angle métaéthique qu'Alex Rosenberg considère les applications de la théorie darwinienne au champ de la moralité. Il soutient qu'une approche naturaliste darwinienne de l'émergence, de la persistance et du raffinement du noyau moral commun à l'ensemble ou à la majorité des sociétés humaines finit inévitablement par évacuer l'idée que les normes morales possèdent un quelconque fondement. Cette conception nihiliste, soutient Rosenberg, semble dépourvue d'attrait pour la majorité des naturalistes. Pourtant, aucun d'entre eux n'a trouvé de moyen de l'invalider. Pour lui, les choses sont donc claires : la conclusion nihiliste, pour les naturalistes, paraît très délicate à éviter. Mais le nihilisme moral, comme le soutient Alex Rosenberg, n'invalidé pas pour autant la possibilité de formuler des jugements moraux et n'a aucunement les conséquences catastrophiques qu'une grande partie de la tradition philosophique lui a attribué.

Première partie.

**Regards scientifiques
sur la moralité humaine**



Chapitre 1 **Florian Cova** **Psychologie morale et philosophie morale**

Car désormais la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels. Nietzsche, Par-delà bien et mal, § 23

Dans ce chapitre, notre objectif sera double : tout d'abord fournir une introduction à partir de quelques exemples aux recherches menées en psychologie morale, ensuite éclairer l'intérêt de ce type de recherches pour la philosophie et plus précisément pour l'éthique normative.

1 ➞ Qu'est-ce que la psychologie morale ?

Commençons donc par présenter ce qu'est la psychologie morale. La psychologie morale peut être définie comme *l'étude des processus qui nous conduisent à formuler des jugements moraux* et sa question centrale peut être formulée de la façon suivante : quelles sont les étapes psychologique nécessaires à l'élaboration d'un jugement moral ?

Pour clarifier le sens de cette question, on peut la comparer à un autre exemple de question psychologique : comment faisons-nous pour comprendre un mot à voix haute ? La psychologie cognitive répond à cette question en tentant de proposer un modèle de traitement de l'information partant de la perception du mot en question pour aboutir à la prononciation du mot en question. Les étapes intermédiaires pourront être (par exemple) la réception du stimulus visuel,

le traitement des caractéristiques les plus basiques de ce stimulus, puis une analyse plus précise de la forme visuelle de chaque lettre (voire du mot en entier), suivi d'une étape de conversion de chaque graphème en phonème et enfin d'une programmation de la réponse motrice (cf. **figure 1**).

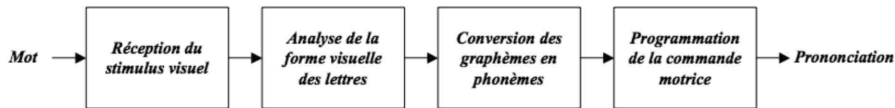


Figure 1. Un modèle cognitif simplifié de la lecture d'un mot à voix haute.

La psychologie morale s'inspire du paradigme cognitif et a pour but de répondre à la question qu'elle pose en détaillant *les différentes étapes de traitement de l'information* nécessaire à l'élaboration d'un jugement moral. Ce projet suscite à son tour de nouvelles questions et en particulier celle de savoir quels sont les mécanismes psychologiques impliqués dans ce traitement de l'information et la formation des jugements moraux. S'agit-il uniquement de processus généraux ou certains sont-ils spécifiques à la morale ? Quel est l'impact de notre environnement sur eux ? Telles sont les questions dont s'occupe la psychologie morale.

Certaines questions demeurent, mais n'appartiennent pas uniquement à la psychologie morale. La psychologie morale peut ainsi interagir avec la *psychologie développementale* lorsqu'il s'agit d'étudier le développement de ces mécanismes au cours de l'ontogenèse et avec la *psychologie évolutionniste* lorsque l'on se demande comment ils sont apparus au cours de l'évolution. On peut aussi se demander comment ces mécanismes sont physiquement implémentés dans le cerveau (c'est le domaine des *neurosciences*) et comment ils sont susceptibles d'être affectés par différentes lésions cérébrales (c'est le domaine de la *neuropsychologie*). La psychologie morale n'est donc pas la seule discipline à étudier d'un point de vue psychologique le jugement moral, mais le rôle qu'elle joue est central.

2 ⇨ Le paradigme intuitionniste en psychologie morale

Au tout début du ^{xxi}e siècle, la psychologie morale a connu un important changement de paradigme : elle est devenu massivement *intuitionniste*, en opposition à un paradigme *rationaliste*.

Pour bien comprendre cette opposition, il faut commencer par distinguer entre deux types de processus mentaux : tandis que certains processus mentaux sont contrôlés par le sujet, volontaires, conscients et demandent beaucoup de ressources cognitives, d'autres sont automatiques, involontaires, inconscients et le sujet ne perçoit que leur résultat. Prenons par exemple la multiplication : « 17x31 ». Pour faire cette multiplication, vous devez volontairement « vous y mettre », faire des efforts, et vous êtes conscients des diverses étapes nécessaires pour réaliser l'opération (du moins de certaines d'entre elles). C'est un exemple du premier type de processus mental. Prenez maintenant le mot suivant : « philosophie ». Une fois que celui-ci est entré dans votre champ visuel, vous ne pouvez pas vous empêcher de le lire, et vous n'avez pas été conscient de toutes les étapes nécessaires pour le décoder. Il s'agit là d'un processus mental du second type.

Les jugements moraux sont-ils la plupart du temps des jugements du premier ou du second type ? Selon le paradigme *rationaliste*, amorcé par Jean Piaget et représenté en particulier par Lawrence Kohlberg, les jugements moraux appartiennent au premier type : nous avons directement accès aux règles morales que nous suivons et nous parvenons à une conclusion morale en appliquant consciemment ces règles aux cas particuliers. C'est ainsi que Piaget et surtout Kohlberg se sont principalement intéressés, dans leurs études, aux justifications données par les sujets, en supposant que ces justifications reflétaient véritablement les principes guidant les jugements des gens.

C'est cette idée que le paradigme *intuitionniste* rejette. Selon les intuitionnistes, la plupart de nos jugements moraux sont engendrés par des mécanismes mentaux du second type : nous sommes conscients du produit final de ces processus, c'est-à-dire de nos évaluations morales, mais pas des différentes étapes de traitement ni des principes qui guident ces évaluations. Dans ces conditions, les justifications des gens sont la plupart du temps des constructions *a posteriori* qui ont peu de chances de refléter nos véritables principes moraux¹.

1. J.A. Haidt, "The emotional dog and its rational tail : A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, n° 108, 2001 @.

À l'appui de leurs positions, les intuitionnistes peuvent citer un phénomène psychologique étonnant : *l'ahurissement moral* (traduction de l'anglais *moral dumbfounding*). Il y a ahurissement moral quand les gens prennent conscience qu'ils ne connaissent pas les raisons qui les ont poussés à formuler tel ou tel jugement. Prenons un exemple : le « problème du trolley ». Le fameux « problème » en question vient de la comparaison entre deux dilemmes (**figures 2 et 3**). Soit le premier dilemme :

DÉTOURNER – *Un train vide, sans passager ni conducteur, se dirige à vive allure vers une voie de chemin de fer. Cinq ouvriers travaillent sur cette*

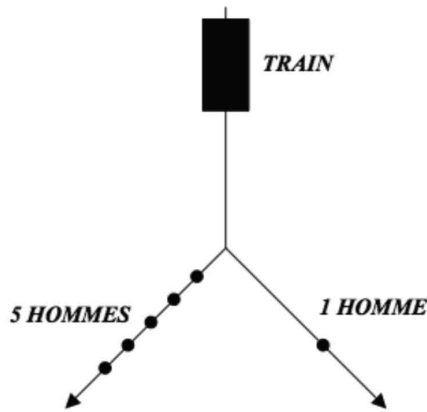


Figure 2. Le cas DÉTOURNER

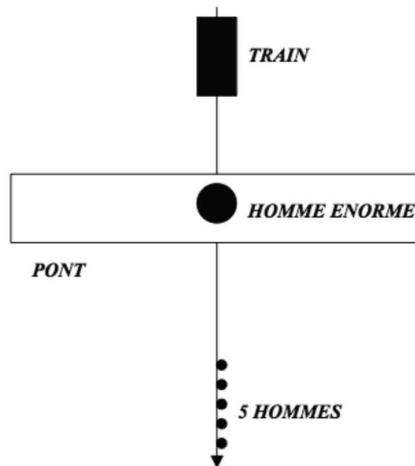


Figure 3. Le cas POUSSER

voie. Sur une autre voie se trouve un sixième ouvrier. Si rien n'est fait, le train poursuivra sa trajectoire sur la première voie et causera la mort des cinq ouvriers.

Jean se trouve près des voies et comprend ce qui est en train de se passer. Il se trouve près d'un aiguillage qui peut orienter le train vers la deuxième voie. Jean voit qu'il peut éviter la mort des cinq ouvriers en actionnant l'aiguillage, ce qui orientera le train vers la deuxième voie. Mais ce faisant, le train percutera le sixième ouvrier, ce qui causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de détourner le train sur la deuxième voie ?

Ce dilemme est le résultat du travail conjoint de deux philosophes : Philippa Foot et Judith Jarvis Thomson². Selon elles, vous devriez avoir l'intuition que Jean a moralement le droit de détourner le train. Comparons maintenant avec un autre cas :

POUSSER – *Un train vide, sans passagers ni conducteur, se dirige à vive allure sur une voie de chemin de fer. Cinq ouvriers travaillent sur cette voie. Si rien n'est fait, le train poursuivra sa trajectoire et causera la mort des cinq ouvriers.*

Il est possible d'éviter ces cinq morts. Jean se trouve sur un pont au-dessus de la voie de chemin de fer et comprend qu'il peut éviter la mort des cinq ouvriers en freinant le train avec un objet très lourd. Un homme énorme se trouve sur le pont à côté de Jean. La seule façon de freiner le train consiste à pousser cet homme sur la voie. Mais, ce faisant, le train le percutera et causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de pousser l'homme énorme depuis le pont ?

Dans ce cas, la plupart des philosophes considèrent que, dans ce cas, Jean n'a pas moralement le droit de pousser le piéton depuis le pont. Ils s'attendent d'ailleurs à ce que la plupart des gens partagent leur intuition. Ces deux scénarios très semblables susciteraient ainsi des intuitions très différentes.

Sous la direction de Marc Hauser³, des psychologues ont effectivement soumis ces deux dilemmes à de véritables sujets, et ont

2. P. Foot, "The problem of abortion and the doctrine of double effect", in *Vertus et Vices*, Basil Blackwell, 1978 ; J.J. Thomson, "The trolley problem", *Yale Law Journal*, 94, 1985.

3. M.A. Hauser *et al.*, "A dissociation between moral judgment and justifications", *Mind and Language*, n° 22(1), 2007 @.

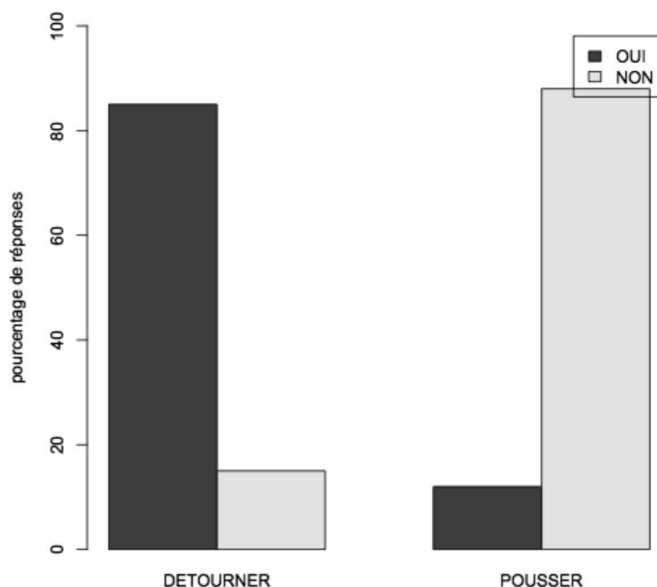


Figure 4. Réponses pour les cas **DÉTOURNER** et **POUSSER**

confirmé les prédictions faites par les philosophes : la plupart des gens trouvent acceptable de causer la mort d'une personne pour sauver la vie de cinq autres dans le premier cas (85 %), mais pas dans le second cas (seulement 12 % – voir **figure 4**). Mais ce qui intéresse les intuitionnistes, c'est qu'ils ont aussi pu vérifier que rares étaient les sujets capables de justifier de façon satisfaisante cette différence : la plupart ont soit renoncé à donner une justification soit donné une justification qui ne marchait pas parce qu'elle contredisait l'une de leurs réponses (par exemple : « Il faut favoriser le plus grand nombre » ou « On n'a pas le droit de sacrifier une personne pour en sauver d'autres »). Cela montrerait que nous n'avons pas directement accès à tous les principes qui guident nos jugements moraux.

C'est cette position qui est devenue dominante dans la psychologie morale contemporaine : nos véritables principes moraux demeurent cachés et ne sont pas accessibles par pure introspection⁴. L'un des buts de la psychologie morale sera donc de les découvrir.

4. Notez que cette idée était déjà adoptée plus ou moins implicitement et depuis de nombreuses années par les psychologues travaillant dans le domaine de la psychologie sociale.

Pour finir, on peut noter que cette idée est en fait partagée par de nombreux philosophes moraux. Il existe en effet une grande tradition philosophique (déjà présente chez Platon) consacrée à chercher les principes moraux qui se cachent derrière nos intuitions morales. La méthode utilisée par ces philosophes consiste à mettre nos intuitions morales à l'épreuve de cas artificiels (d'expériences de pensée), ce qui permet d'opérer des changements minimaux dans des facteurs qui pourraient se révéler cruciaux. C'est cette même méthode que nombre de psychologues moraux vont reprendre à leur compte.

3 ➞ Principes universels ?

Outre le fait de fournir un argument aux intuitionnistes, les résultats obtenus sur les cas **DÉTOURNER** et **POUSSER** ont des implications intéressantes pour la psychologie morale. En effet, ces résultats semblent valables universellement : tout au cours de l'étude, cette asymétrie a été retrouvée quels que soient le niveau d'éducation, le niveau socio-économique, le sexe, l'âge et la religion des participants. L'asymétrie entre les deux situations a même été récemment observée chez des enfants de l'âge de 3 ans⁵. Tout cela porte à croire qu'il s'agit là d'intuitions universelles et apparaissant très tôt. Comme les situations décrites sont inhabituelles et ont peu de chances d'être rencontrées par l'enfant tôt dans sa vie, nombreux sont les scientifiques à supposer qu'il s'agit là de l'expression de principes innés. Comprendre quels sont les principes à l'œuvre dans ces cas permettrait ainsi de mettre le doigt sur des principes moraux universels (au sens de partagés par tous).

Mais quelles sont les différences pertinentes entre les deux scénarios ? Certains chercheurs (en particulier le biologiste Marc Hauser et le philosophe John Mikhail) ont remarqué que, dans le cas de **DÉTOURNER**, la mort de la victime n'est qu'un *effet secondaire* du sauvetage alors que, dans le cas de **POUSSER**, elle intervient comme un *moyen*. Ces mêmes chercheurs ont suggéré que le principe que nous suivrions sans en avoir conscience serait semblable à la *doctrine du double effet* de Thomas d'Aquin, selon laquelle il est acceptable de commettre un mal en cherchant à atteindre un (plus grand) bien à

5. S. Pellizzoni *et al.*, "The contact principle and utilitarian moral judgments in young children", *Developmental Science*, 45, 2009 @.

la seule condition que ce mal constitue un effet secondaire de notre action, et non le moyen par lequel nous accédons à ce plus grand bien. Cette hypothèse peut être testée au moyen d'une paire encore plus minimale, dans laquelle seul le statut de la mort de la victime (moyen ou effet de secondaire) varie d'un scénario à l'autre. Dans les deux cas, un train vide se dirige à vive allure sur cinq ouvriers travaillant sur les rails. Il est possible à un agent témoin de la scène d'activer un levier qui détournera le train sur une voie secondaire. Néanmoins, cette voie secondaire rejoint la voie principale juste avant l'endroit où se trouvent les cinq ouvriers, ce qui fait que détourner le train sur la boucle ne suffit pas à sauver les ouvriers. L'intérêt du détournement est que sur la voie secondaire se trouve un obstacle qui arrêtera le train avant que celui-ci n'atteigne la voie principale et les cinq ouvriers. Dans un premier cas, cet obstacle est un énorme rocher. Hélas, un homme se trouve devant. Détourner le train sur la voie permet donc d'arrêter le train grâce au rocher, mais cela aura pour *effet secondaire* de causer la mort de l'homme (**figure 5**). Dans un deuxième cas, cet obstacle est un homme énorme. Dans ce cas, l'homme est utilisé comme *moyen* pour arrêter le train (**figure 6**). Dans le premier cas, 72 % des gens ont dit que l'agent avait moralement le droit de détourner le train, contre 56 % dans le second cas – une différence assez petite (qui n'a même pas été retrouvée dans d'autres études⁶) loin d'être suffisante pour expliquer la différence entre **DÉTOURNER** et **POUSSER**. S'il reste possible que certaines personnes utilisent sans le savoir la doctrine du double effet, leur nombre est probablement restreint.

D'autres personnes ont suggéré que la différence clé entre les deux scénarios proviendrait du fait que, dans **POUSSER**, l'agent est spatialement proche de sa victime et entre en contact avec elle, ce qui n'est pas le cas dans **DÉTOURNER**⁷. Ce serait le facteur crucial. Mais cette hypothèse ne semble pas non plus en mesure d'expliquer l'énorme différence entre les deux scénarios. Le philosophe John Mikhail a mis au point un scénario semblable à **POUSSER** mais dans lequel il n'y a ni contact ni

6. Cf. J.D. Greene *et al.*, "Pushing moral buttons : The interaction between personal force and intention in moral judgment", *Cognition*, 111, 2009 @.

7. Cf. C. Clavier, « Évolution, société, éthique : darwinisme social *versus* éthique évolutionniste », in T. Heams *et al.* (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Syllepse, 2009 (épuisé ; réédition aux Éditions Matériologiques en 2011).

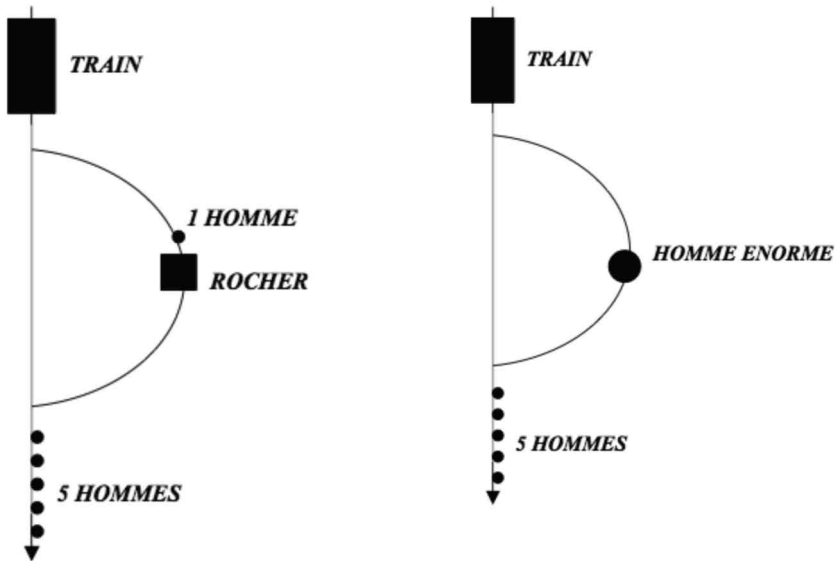


Figure 5, à gauche. Premier cas (EFFET SECONDAIRE)

Figure 6, à droite. Deuxième cas (MOYEN)

proximité spatiale : l'homme énorme est jeté depuis le pont sur la voie parce qu'il se trouve sur une trappe qu'il est possible d'activer à distance. Dans ce cas, il n'y a ni contact ni proximité spatiale. Néanmoins, seuls 37 % des participants considèrent qu'il est moralement acceptable d'activer la trappe pour faire tomber l'homme sur la voie. C'est certes plus que dans le cas de **POUSSER**, mais pas beaucoup plus⁸.

Il est possible que la différence entre **POUSSER** et **DÉTOURNER** ne dépende pas d'un seul facteur. Dans tous les cas, la recherche du (ou des) facteur(s) pertinent(s) continue. Peut-être un jour serons-nous en mesure de comprendre quels sont ces principes que nous partageons tous et qui constituent peut-être le cœur d'un sens moral universel.

4 ➤ Émotions et intuitions morales

Dans les sections précédentes, nous avons parlé d'*intuitions*. Par ce mot, nous entendons ces évaluations morales qui nous viennent d'elles-mêmes à l'esprit sans pour autant que nous en connaissions

8. J. Mikhail, "Universal moral grammar : Theory, evidence and the future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007 @.

immédiatement les raisons (et qui, selon l'intuitionnisme, sont la cause de la plupart de nos jugements moraux). Une question que peut se poser le psychologue moral est celle de la nature de ces intuitions. Selon les *émotivistes*, les intuitions morales sont la plupart du temps des émotions. Nos jugements moraux prendraient avant tout racine dans nos émotions.

Les études que nous venons de présenter fournissent un puissant argument contre l'idée selon laquelle les jugements moraux seraient la plupart du temps le produit de processus conscients et transparents. Mais elles ne prouvent en aucun cas que les jugements moraux sont le produit de nos émotions. En effet, tous les processus du second type (*i.e.* inconscients, automatiques, etc.) ne sont pas forcément de nature émotionnelle. Par exemple, la compréhension du langage et la perception visuelle font partie de cette catégorie mais ne sont en aucun cas des processus émotionnels. Les émotivistes ont besoin d'un autre argument.

Cet argument nous sera fourni par l'étude d'une population «pathologique»: les psychopathes. Les psychopathes sont connus pour leur comportement profondément antisocial: ils sont typiquement manipulateurs et ne s'embarrassent pas de remords. Nul doute que leur conduite morale pose problème mais, comme nous allons le voir, le trouble est plus profond: ce sont leurs jugements moraux mêmes qui sont atteints⁹.

Mais comment mesurer que quelque chose cloche dans les jugements moraux d'une personne? De quel droit évaluer comme déviant le contenu d'un jugement moral? Pour le comprendre, nous allons devoir faire un petit détour par un domaine qui a fait l'objet de nombreuses études en psychologie morale: notre capacité à distinguer les *règles morales* des *règles conventionnelles*¹⁰. Des exemples typiques de règles morales sont: ne pas frapper autrui, ne pas tuer, etc. Des exemples typiques de règles conventionnelles sont: lever le doigt avant de parler en classe, boire la soupe à même le bol sans utiliser une cuillère, etc. Ces deux types de règles ont différentes caractéristiques:

9. S. Nichols, "How psychopaths threaten moral rationalism: Is it irrational to be amoral?", *The Monist*, 85, 2002 @.

10. E. Turiel, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press, 1983 @.

Universalité. Tandis que les règles morales sont valables partout, les règles conventionnelles ont une validité purement locale et peuvent varier d'un endroit à l'autre. (Par exemple : frapper quelqu'un est mal partout, mais parler sans lever le doigt est obligatoire uniquement dans les écoles où cette règle a cours.)

Dépendance à l'autorité. Tandis que les règles morales sont intangibles, les règles conventionnelles peuvent être créées et annulées par les autorités compétentes. (Par exemple : ce n'est pas parce que le professeur vous dit qu'il est permis de frapper vos camarades que ça l'est ; par contre, si elle vous dit que vous avez le droit de parler sans lever le doigt, cela n'est plus mal.)

Gravité. Typiquement, les transgressions de règles morales sont considérées comme plus graves que celles de règles conventionnelles.

Des études suggèrent que cette distinction se retrouve dans toutes les sociétés et que les enfants sont capables de la faire dès l'âge de 4 ans. Voilà par exemple quelques extraits d'un entretien avec une petite fille de 4 ans interrogée à propos d'événements venant juste de se produire dans sa classe de maternelle :

Règle morale : *Tu as vu ce qui s'est passé ? Oui, ils étaient en train de jouer et Jean l'a tapé très fort. Est-ce que c'est quelque chose qu'on peut faire ou quelque chose qu'on ne peut pas faire ? Non, pas si fort, ça fait mal. Est-ce qu'il y a une règle pour ça ? Oui. C'est quoi comme règle ? On ne doit pas taper trop fort. S'il n'y avait pas de règle, est-ce qu'on pourrait taper fort ? Non. Pourquoi pas ? Parce qu'il peut avoir mal et alors il pleure.*

Règle conventionnelle : *Tu as vu ce qui s'est passé ? Oui, ils faisaient du bruit. Est-ce que c'est quelque chose qu'on peut faire ou quelque chose qu'on ne peut pas faire ? Quelque chose qu'on ne peut pas faire. Est-ce qu'il y a une règle pour ça ? Oui. C'est quoi comme règle ? On doit être calme. S'il n'y avait pas de règle, est-ce qu'on pourrait faire du bruit ? Oui. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas de règle.*

Le psychologue Elliot Turiel, auteur de cette distinction, a ainsi montré que les enfants font la différence entre ce qui est socialement prescrit et ce qui est mal et peuvent considérer certains comportements comme immoraux quand bien même ils sont autorisés par les adultes (par exemple : frapper un autre enfant). Turiel et ses collègues ont mené certaines de ces expériences dans des cultures très religieuses comme celles des amish-mennonites et les juifs orthodoxes. Dans les deux cas, ils ont demandé aux enfants s'il serait

permis de changer le jour du culte ou de voler si Dieu le décidait. Tous les enfants considéraient que Dieu pouvait changer le jour du culte, en revanche l'immense majorité refusait de considérer le vol comme moral, même si Dieu le déclarait tel¹¹.

Ainsi, la distinction entre règles morales et règles conventionnelles semble être un fait universel émergeant très tôt dans le développement. Elle ne porte pas sur le contenu des jugements moraux, mais sur la compréhension de ce qu'est véritablement un jugement moral : c'est un jugement qui est valable universellement et dont la validité est indépendante d'une quelconque autorité.

Or, il se trouve que les psychopathes adultes se révèlent... tout simplement incapables de faire cette distinction. Autrement dit, il leur est impossible de distinguer règles morales et règles conventionnelles alors que des enfants de 4 ans en sont capables. Pour eux, tout est valable universellement et indépendant de l'autorité. De plus, alors que, face à des transgressions de règles morales, la plupart des sujets sains (enfants, adultes, criminels non psychopathes) justifient leur réponse en faisant appel au bien-être de la victime, les psychopathes ont plus tendance à se justifier en faisant appel à l'autorité et à la convention¹². Ainsi, il ne semble pas exagéré de dire que les psychopathes souffrent véritablement d'un déficit du jugement moral. Mais quelle est la source de ce déficit ?

Le rationalisme moral nous dit que la source de nos jugements moraux est la «raison», ou, en termes psychologiques, le raisonnement conscient. Dans ce cas, on devrait s'attendre à ce qu'un déficit au niveau des jugements moraux soit expliqué par un trouble du raisonnement. Un rationaliste devrait donc s'attendre à ce que les psychopathes aient un problème de raisonnement. Mais tel n'est pas le cas : les psychopathes n'ont aucun trouble du raisonnement, ils sont aussi intelligents que la moyenne. En revanche, des patients atteints du syndrome de Down (la trisomie 21) et qui ont un QI et des capacités de raisonnement inférieurs à la moyenne se révèlent capables de faire cette différence. Il semble donc que l'aptitude à

11. L. Nucci & E. Turiel, "God's word, religious rules, and their relation to christian and jewish children's concept of morality", *Child Development*, 64, 1993 @.

12. R. Blair, "A cognitive developmental approach to morality : investigating the psychopath", *Cognition*, 57, 1995 @.

porter des jugements moraux ne dépendent pas crucialement de nos facultés de raisonnement.

Qu'en est-il maintenant des émotions ? Des études psychologiques révèlent chez les psychopathes certains déficits émotionnels, comme l'incapacité à réagir émotionnellement à la souffrance d'autrui. Face à des stimuli présentant d'autres personnes en train de souffrir, les psychopathes ne semblent ressentir aucune émotion. À l'inverse, cette absence de réaction n'est pas observée chez patients atteints du syndrome de Down¹³. La thèse selon laquelle le déficit moral des psychopathes provient d'un déficit émotionnel semble donc plausible. Cela suggère que les émotions sont une condition nécessaire des jugements moraux, et donc que les intuitions qui sont à l'origine de nos jugements moraux sont avant tout de nature émotionnelle.

5 ➡ Raisonnement et intuitions morales

Les données que nous avons présentées jusqu'ici dessinent un tableau des jugements moraux comme trouvant leur origine dans des émotions générées automatiquement par des principes moraux auxquels nous n'avons pas consciemment accès. Cela signifie-t-il que le raisonnement ne joue aucun rôle ? Aucun intuitionniste ne nie la possibilité que nos jugements moraux puissent être influencés par un raisonnement, mais les plus pessimistes d'entre eux limitent cette possibilité à des cas exceptionnels représentés, entre autres, par les rares personnes qui pratiquent la philosophie morale. D'autres, comme Joshua Greene, sont plus optimistes et pensent que, chez la plupart des gens, émotions et raisonnements influent tous deux nos jugements moraux, quitte à entrer parfois en conflit. Il suppose d'ailleurs que c'est un tel conflit qui est à l'origine de l'asymétrie entre **DÉTOURNER** et **POUSSER**.

Sa théorie est la suivante¹⁴ : dans ces deux dilemmes, les réponses utilitaristes (sacrifier une personne pour en sauver plus) sont le produit de systèmes du premier type consacrés au raisonnement

13. R. Blair, L. Jones, F. Clark & M. Smith, "The psychopathic individual : A lack of responsiveness to distress cues", *Psychophysiology*, 34, 1997 @.

14. J.D. Greene, "The secret joke of Kant's soul", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol. 3 : *The Neuroscience of Morality : Emotion, Disease and Development*, MIT Press, 2007 @.

abstrait, tandis que les réponses non utilitaristes sont l'expression de réactions émotionnelles. L'asymétrie entre les deux scénarios viendrait ainsi du fait que, dans le cas de **POUSSER**, la mort de l'homme suscite une émotion plus forte que dans le cas de **DÉTOURNER**. Il en résulte qu'il est plus difficile d'inhiber la réaction émotionnelle non utilitariste dans le cas de **POUSSER**, et donc que la plupart des gens répondent de façon non utilitaristes. Greene généralise son hypothèse à l'histoire de la philosophie : selon lui, les déontologistes se fieraient en fait à leurs émotions, tandis que les utilitaristes utiliseraient essentiellement des principes rationnels.

Quelles données Greene apporte-t-il à l'appui de sa thèse ? Elles sont au nombre de quatre.

Premièrement, Greene et ses collègues¹⁵ ont fait passer à des sujets sous IRM fonctionnelle des scénarios semblables soit à **DÉTOURNER** (ce qu'ils ont appelé « scénarios impersonnels »), soit à **POUSSER** (les « scénarios personnels »). Ils ont observé que, dans les scénarios personnels, les gens prenaient significativement plus de temps à répondre de façon utilitariste, ce qui indiquerait que, dans le cas de ces scénarios, les réponses non utilitaristes reposent sur des réactions rapides et les réponses utilitaristes sur des processus plus lents.

Deuxièmement, la même expérience a révélé que les scénarios semblables personnels engendraient plus d'activation dans les zones cérébrales liées aux émotions, tandis que les scénarios semblables impersonnels engendraient plus d'activation dans les zones liées au raisonnement. L'activation de zones émotionnelles corrélait ainsi avec les réponses non utilitaristes tandis que la mise en jeu du raisonnement corrélait avec les réponses utilitaristes.

Troisièmement, dans une autre expérience¹⁶, Greene a donné les mêmes scénarios à des participants en condition « normale » et à des sujets en condition « sous charge » (c'est-à-dire des sujets qui devaient exécuter une deuxième tâche en même temps, ce qui leur rendait plus difficile l'accès aux ressources cognitives). Pour les scénarios similaires personnels, les réponses utilitaristes prenaient plus de temps

15. J.D. Greene *et al.*, "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", *Science*, 293, 2001 @.

16. J.D. Greene *et al.*, "Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment", *Cognition*, 107, 2008 @.

«sous charge» que en condition «normale», mais pas les réponses non utilitaristes. Cela montrerait que les réponses utilitaristes utilisent beaucoup de ressources cognitives (comme la mémoire de travail) et ne seraient pas de simples réactions automatiques, contrairement aux réponses non utilitaristes.

Quatrièmement, l'étude de patients frontaux semble aller dans le sens de l'hypothèse de Greene. Il s'agit de personnes qui, suite à une lésion cérébrale au cortex préfrontal, changent de personnalité et se mettent à se comporter de façon socialement inappropriée. Si l'on creuse un peu, on s'aperçoit qu'ils n'ont aucun problème de raisonnement, mais bien un déficit émotionnel : présenté à des images violentes ou dégoûtantes, ils rapportent ne plus rien ressentir, alors même qu'ils ont conscience qu'ils devraient ressentir quelque chose. C'est à ces patients que des neuropsychologues¹⁷ ont soumis des dilemmes personnels et impersonnels. Ils ont observé que, contrairement aux gens «ordinaires», ces patients se révélaient être massivement utilitaristes dans les deux cas. Greene interprète ces résultats comme indiquant que, chez ces patients, seule la réponse produite par le raisonnement subsiste, en l'absence d'émotions – la réponse «rationnelle» utilitariste.

Toutes ces données semblent aller dans le sens de la théorie de Greene : certains de nos jugements ne sont pas causés par nos émotions mais sont le produit d'une forme plus explicite de raisonnement. On appelle ces théories des modèles *duels* du jugement moral parce qu'ils postulent deux sources distinctes pour nos jugements moraux.

6 ➤ Les intuitions au sujet de la liberté et du déterminisme

Dans les sections qui précèdent, nous avons décrit de la façon suivante notre psychologie morale : nous possédons des principes et des règles morales auxquelles nous n'avons pas directement accès et dont certaines sont peut-être universelles. Ces principes sont appliqués de façon automatique et inconsciente et engendrent une évaluation qui devient consciente sous la forme d'une émotion qui engendre à son tour un jugement moral. Parallèlement, nous disposons de principes

17. M. Koenigs *et al.*, "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments", *Nature*, 446, 2007 @.

et de règles auxquelles nous avons un accès conscient et qui peuvent servir de prémisses à des raisonnements explicites. Ces deux types de principes et de processus peuvent entrer en conflit (cf. **figure 7**).

Revenons maintenant sur ces principes cachés. Bien que cela ne soit pas assez fréquemment fait en psychologie morale, il convient de distinguer trois types de principes différents, correspondant à trois type de jugements moraux différents :

- Certains jugements portent sur des événements. Un événement peut être moralement bon ou mauvais.
- Certains jugements portent sur la responsabilité des agents pour certains événements. Un agent peut être moralement responsable ou non de certaines conséquences.
- Certains jugements, enfin, peuvent porter sur les caractères et les dispositions des agents. Un agent peut par exemple être vertueux ou vicieux.

Ainsi, si deux agriculteurs ont travaillé autant l'un que l'autre, mais que la météo finit par détruire la récolte de l'un et pas de l'autre, on pourra juger qu'il s'agit là d'un événement injuste, mais il n'y aura aucun jugement à porter sur un quelconque agent qui en serait responsable. À l'inverse, on peut imaginer des cas dans lesquels nous portons des jugements sur le caractère de certains agents sans pour autant évaluer leur responsabilité pour un certain acte : si une connaissance nous fait part de ses opinions racistes, par exemple.

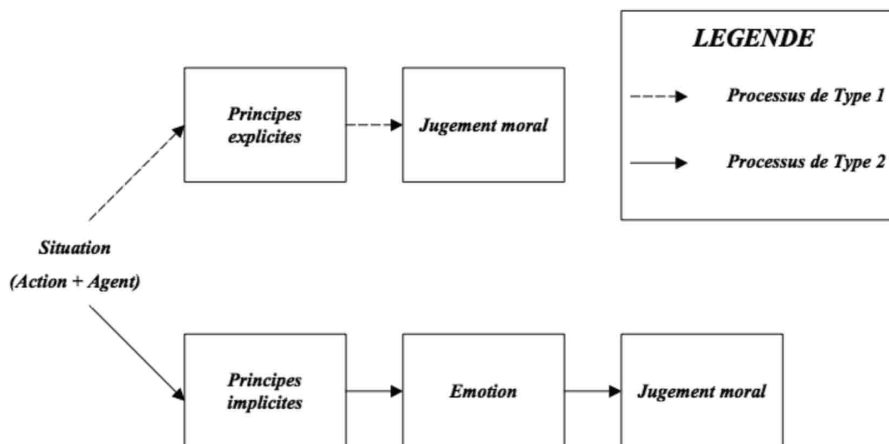


FIGURE 7. Un modèle dual de la cognition morale

Ainsi, une fois que l'on a jugé (sur la base de nos principes) qu'un événement est « mal », certaines étapes (et principes) supplémentaires sont encore nécessaires pour en attribuer la responsabilité à un agent. Par exemple, nous devons être capables de déterminer la nature volontaire ou non d'une action, et quelles étaient les intentions de l'agent en l'accomplissant. Pour cela, nous disposons d'une faculté appelée par les psychologues « théorie de l'esprit ». Un certain nombre de psychologues contemporains considèrent en effet que nous disposons d'une faculté spécialisée dont le rôle est de nous permettre de comprendre les états mentaux d'autrui. Une des approches dominantes de l'autisme aujourd'hui consiste d'ailleurs à considérer qu'un syndrome clé de l'autisme est un déficit en « théorie de l'esprit » – c'est-à-dire une incapacité à comprendre (à conceptualiser) ce qu'autrui ressent, croit et désire.

Le problème de savoir quels principes nous utilisons pour juger si quelqu'un est moralement responsable de ses actes rejoint le problème philosophique de la *liberté*. Dans le langage philosophique, être responsable de ses actes, c'est avant tout agir librement. On peut donc considérer qu'étudier nos jugements au sujet de la responsabilité, c'est aussi étudier notre concept de liberté.

En philosophie, la question de la liberté morale se pose principalement en relation avec la question du déterminisme : peut-on être encore libre, c'est-à-dire responsables de nos actes, si le monde est soumis au déterminisme, c'est-à-dire si chaque état du monde est entièrement causé par l'état du monde qui précède selon les lois de la nature ? On peut distinguer deux grands types de réponses à cette question. Les *compatibilistes* considèrent que la liberté comme responsabilité peut exister dans un monde soumis au déterminisme (voire, pour certains, ne peut exister *que* dans un monde déterministe). Les *incompatibilistes*, en revanche, pensent que la liberté comme responsabilité est strictement impossible dans un monde déterministe. Mais qu'en pensent les « gens », le « sens commun » ? Ou, autrement dit : les principes qui guident nos jugements au sujet de la responsabilité morale sont-ils compatibilistes ou incompatibilistes ?

Cette question a été abordée non par des psychologues mais par des philosophes rompus (fraîchement ou non) à la méthode expérimentale, qui se placent d'eux-mêmes sous la bannière « philosophie expérimentale » (en anglais : *Experimental Philosophy*). Les « philo-

sophes expérimentaux» ont pour objectif de sonder les intuitions des gens sur certains problèmes philosophiques. C'est ce qu'ont fait Eddy Nahmias et ses collègues¹⁸ au sujet de la question des rapports entre liberté et déterminisme. Par exemple, il a soumis le scénario suivant, décrivant un monde soumis à un déterminisme de type laplacien¹⁹, à un certain nombre de personnes :

Imaginons qu'au siècle prochain nous découvriions toutes les lois de la nature et que nous mettions au point un superordinateur capable de déduire à partir de l'ensemble de ces lois de la nature et de l'état actuel du monde ce qui se produira à n'importe quel moment dans le futur. Imaginez que cet ordinateur a la possibilité de voir tout ce qui se passe actuellement dans le monde et de prévoir à 100 % ce qui s'y produira par la suite. Supposons donc qu'un tel superordinateur existe et qu'il enregistre l'état du monde à un moment donné, soit le 25 mars 2150, vingt ans avant la naissance de Jérémie. De ces informations et des lois de la nature prises ensemble, le superordinateur en déduit que Jérémie braquera la Banque de la fidélité à 6 heures du matin le 26 juin 2195. Comme toujours, le superordinateur voit juste et Jérémie braque la Banque de la fidélité à 6 heures du matin le 26 juin 2195.

Question : En dévalisant la banque, Jérémie agit-il de son propre libre arbitre²⁰ ?

À cette question, 76 % des participants répondent oui. Dans une autre version (la version positive), «dévaliser la banque» est remplacé par «sauver un enfant» (68 % des participants répondent oui) et, encore dans une autre (la version neutre), par «aller faire du jogging» (79 % des participants répondent oui).

Certains participants recevaient une autre question :

Question : Jérémie est-il moralement responsable de son action ?

À cette question, les réponses positives représentent 83 % des réponses lorsque Jérémie «dévalise la banque» et 88 % des réponses dans le cas où il s'agit de «sauver un enfant».

18. E. Nahmias, S.G. Morris, T. Nadelhoffer & J. Turner, "Is incompatibilism intuitive ?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 2006, p. 28-53 @.

19. Un monde soumis à un déterminisme « laplacien » est un monde dans lequel un être infiniment intelligent pourrait déduire l'état du monde à $t + 1$ à partir d'une description de l'état du monde à t et des lois de la nature prises ensemble.

20. Dans le texte original anglais : « *free will* ».

Ces scénarios sont loin d'être les seuls à avoir été utilisés par Nahmias, mais, dans tous les autres cas, les réponses des participants pointaient vers la même conclusion que ceux-ci : la plupart des gens semblent avoir des jugements spontanés (et donc des principes) compatibilistes car ils sont prêts à juger responsables un agent vivant et agissant dans un monde déterministe.

7 ➤ Implications philosophiques, acte I : corriger l'usage philosophique du sens commun

Maintenant, nous pouvons nous poser la question : qu'est-ce que cela prouve d'un point de vue philosophique ? Au-delà de l'intérêt purement psychologique, en quoi est-ce pertinent pour le problème de la liberté et de la responsabilité morale ? Après tout, la « physique naïve » (la représentation que se font spontanément du monde physique les personnes non éduquées) n'a aucun intérêt pour le travail du physicien. De même, il serait absurde qu'un philosophe travaillant sur l'ontologie des mathématiques aille demander aux gens ce qu'ils pensent de l'existence des catégories mathématiques. À notre avis, il existe au moins deux manières de défendre l'intérêt de ces résultats pour le problème philosophique du libre arbitre : une façon *faible* et une façon *forte*.

La *façon faible* consiste à partir de l'observation suivante. D'un point de vue ontologique, la thèse incompatibiliste est en mauvaise posture quand on la compare à la thèse compatibiliste : la thèse compatibiliste est en effet compatible avec l'ontologie des sciences de la nature et le naturalisme, tandis que la thèse incompatibiliste fait appel à un certain nombre d'entités supplémentaires. Typiquement, la thèse incompatibiliste (si elle est couplée avec la thèse selon laquelle nous sommes libres) fait appel à des notions d'agent et de « causalité agentive²¹ » qui ne sont pas assimilables à des objets naturels (voire même à des états psychologiques), ni même à la causalité

21. Alors qu'il est classique en philosophie (du moins depuis Hume) de considérer la relation de causalité comme une relation entre deux événements (la cause et l'effet), les tenants de la « causalité agentive » estiment que, dans le cas des actions humaines, c'est l'agent pris comme un tout (et non tel ou tel état mental de cet agent) qui est la cause de l'action, donnant ainsi lieu à un type particulier de relation de causalité qui lie un événement (l'effet) et un agent (la cause). La causalité entrant en jeu dans le cadre de l'action humaine serait ainsi fondamentalement différente

telle qu'on la rencontre dans les sciences de la nature. Quels sont alors les avantages de la position incompatibiliste qui lui permettent de contrebalancer ces défauts ? Classiquement, incompatibilistes et compatibilistes s'accordent pour dire que la position incompatibiliste est la plus « intuitive », au sens où elle serait la position par défaut du « sens commun », ce qui augmenterait sa plausibilité.

Maintenant, si l'on considère que les résultats présentés ci-dessus montrent que l'incompatibilisme n'est pas intuitif en ce sens, mais que c'est le compatibilisme qui l'est, alors la balance va pencher en faveur du compatibilisme, qui peut revendiquer l'avantage d'être à la fois métaphysiquement moins coûteux (puisque, contrairement à l'incompatibilisme, il ne prête pas à l'homme une capacité quasi surnaturelle d'échapper aux lois de la nature ni un type spécial de pouvoir causal) et plus intuitif. Et dans ce cas, quel argument reste-t-il à l'incompatibilisme ?

La *façon forte* consiste à remonter à la source même du problème de la responsabilité morale. L'objection faite ci-dessus par analogie avec la physique laisse entendre qu'il y a quelque chose comme la liberté qui existe indépendamment des intuitions que nous avons à son sujet – que la liberté est une sorte de fait objectif dans le monde au sujet duquel nos intuitions pourraient être complètement erronées. Mais est-ce vraiment le cas ?

1) Imaginons que les critères qui font *réellement* qu'un homme est moralement responsable de ses actions n'ont en fait rien à voir avec ceux que nous utilisons réellement. Ces critères auraient-ils véritablement une réelle importance pour nous ? Il semble que non. On peut dire que ce qui nous importe, c'est de savoir si les hommes sont moralement responsables au sens *intuitif* (apparent ?) du terme.

2) De plus, si l'on remonte à la façon dont se pose la question philosophique du libre arbitre, elle peut être formulée de la façon suivante : étant donné que nous disposons d'un concept de responsabilité morale (ou plutôt d'un ensemble d'intuitions au sujet de la responsabilité morale), est-il possible à un homme d'être responsable en ce sens dans un monde parfaitement déterministe ?

de celle qui a lieu dans la nature (et qui consiste toujours dans une relation entre deux événements).

Compris de cette dernière façon, la question du libre arbitre peut-être reformulée en deux sous-questions :

1) D'après notre concept de (ou nos intuitions au sujet de la) responsabilité morale, quels critères sont nécessaires pour qu'un homme puisse être libre et moralement responsable de ses actes ? C'est *l'aspect philosophique* de la question.

2) Ces conditions sont-elles remplies dans le monde réel ? C'est *l'aspect scientifique* de la question, qui échappe à l'analyse conceptuelle de la philosophie.

Or, l'aspect philosophique de la question porte sur notre concept commun de responsabilité (ou sur les intuitions que nous partageons au sujet de la responsabilité). Il est donc absurde de penser que le philosophe parviendra mieux à répondre à cette question en sondant ses propres opinions plutôt qu'en allant tester directement les intuitions des gens. Ainsi, dans la mesure où certains arguments philosophiques partent de prémisses descriptives sur le «sens commun», la psychologie morale peut les évaluer en jugeant empiriquement du bien fondé de ces prémisses.

8 ➤ Implications philosophiques, acte II : utiliser la méthode généalogique

La leçon que nous avons tirée du cas de la responsabilité morale peut être généralisée à l'ensemble de la philosophie morale : dès lors que les arguments philosophiques font appel au «sens commun» ou aux «intuitions» que nous sommes censés partager, la psychologie morale a son mot à dire. Comme nous l'avons vu, elle peut permettre de déterminer quelles sont véritablement les intuitions du sens commun. Mais, pour certains, son rôle ne s'arrête pas là : la psychologie morale pourrait nous permettre de distinguer les «bonnes» intuitions des «mauvaises» en exposant leur origine et leur genèse²².

Reprenons la thèse de Greene qui distingue les réactions émotionnelles non utilitaristes «émotionnelles» des jugements utilitaristes «raisonnés». Selon Greene, ces résultats permettent de discréditer ou du moins de mettre en doute les intuitions non utilitariste. On peut au moins trouver deux types d'arguments en faveur de cette thèse. Le *premier* part de l'hypothèse selon laquelle les émotions

22. K.A. Appiah, *Experiments in ethics*, Harvard University Press, 2008 @.

«non utilitaristes» sont le résultat de l'histoire évolutive de l'espèce humaine. Pourquoi, se demande Greene, supposer que ces émotions atteignent une vérité morale indépendante de nous? L'évolution n'a sûrement pas pour but de nous rendre moralement meilleure et il faudrait donc supposer une convergence miraculeuse. Le *second* argument revient sur la différence entre théories utilitaristes et théories déontologiques. Selon Greene, les théories déontologiques, loin d'être un produit du raisonnement, ne sont que le produit de la *rationalisation*, c'est-à-dire de tentatives pour justifier *a posteriori* des intuitions qui sont le produit d'émotions. Or, rien ne prouve que l'on puisse trouver une théorie morale satisfaisante capable de rendre cohérentes des intuitions dépendantes de facteurs apparemment non moralement pertinents.

9 ➤ Implications philosophiques, acte III : l'argument en faveur du scepticisme moral

Mais on peut généraliser le premier argument de Greene à toute intuition morale : pourquoi supposer que nos intuitions morales nous délivrent une vérité morale? comment justifier cette idée selon laquelle les intuitions des gens au sujet d'une réalité (la morale) permettraient d'en connaître la véritable nature? On peut trouver au moins deux façons de défendre cette position dans l'histoire de la philosophie :

1) *La théorie des idées platoniciennes* : nos intuitions ne sont en fait le ressouvenir d'une contemplation directe de l'essence même de ces réalités.

2) *La théorie des idées innées combinée à l'hypothèse d'un Dieu véracé* : nous disposons d'idées innées dont nos intuitions sont le produit et ces idées sont vraies parce qu'elles ont été implantées en nous par un Dieu véracé.

Il s'agit de théories très coûteuses ontologiquement et que peu d'entre nous seraient prêts à adopter de nos jours. Mais sans de telles théories, il est difficile de justifier le fait de prendre les intuitions communes comme point de départ et critère de la bonne théorie en philosophie morale²³.

23. Du moins si l'on conçoit la philosophie morale comme la recherche de vérités morales, une position qui n'est pas partagée, par exemple, par les constructivistes

Il semble alors possible de se retrancher dans une position agnostique selon laquelle, bien qu'on ne connaisse pas la véritable nature du lien entre vérités morales et intuitions morales, il n'en reste pas moins qu'il est raisonnable de postuler ce lien, car les intuitions morales sont tout ce dont nous disposons. Mais cette position est instable : chaque progrès de la psychologie morale l'ébranle car, jusqu'ici, la psychologie morale n'a pas encore eu besoin de postuler l'existence de vérités morales pour expliquer nos intuitions et nos jugements moraux. Autrement dit, tout laisse présager que si nous arrivons à une explication complète de nos intuitions morales, cette intuition ne fera aucune référence à des vérités morales.

Pour mieux comprendre le problème, faisons une comparaison avec la psychologie de la perception visuelle : dans l'explication de la perception visuelle interviennent nécessairement un certain nombre d'entités et de faits extérieurs à cette perception même. Autrement dit, pour expliquer la perception visuelle, il faut faire référence à l'objet perçu. En revanche, pour expliquer les intuitions morales, il ne semble jamais nécessaire de faire référence à des faits et des entités morales qui seraient la « cause » de nos intuitions. Or, s'il n'existe aucun lien causal entre nos intuitions morales et de quelconques vérités morales, pourquoi supposer que nos intuitions sont des indicateurs fiables de ces faits moraux ? Une telle corrélation tiendrait du miracle.

C'est ainsi que l'une des conséquences les plus importantes de la psychologie morale semble être un scepticisme au sujet des intuitions morales. Ce scepticisme peut se prolonger en scepticisme quant à l'existence de faits moraux via l'argument suivant :

Scepticisme. Si les faits moraux n'ont pas d'influence causale sur nos intuitions, ni sur quoique ce soit d'autre, alors nous n'avons aucune preuve de leur existence.

Voire en antiréalisme (ou nihilisme) moral en poussant l'argument un cran plus loin :

Nihilisme. Si les faits moraux n'ont pas d'influence causale sur nos intuitions, ni sur quoi que ce soit d'autre, alors ces entités ne jouent aucun rôle explicatif dans nos théories. Le principe du « rasoir

comme J. Rawls ("Kantian constructivism in moral theory", *The Journal of Philosophy*, 77, 1980).

d'Ockham²⁴ » nous enjoint d'éliminer les entités inutiles. Il est donc plus raisonnable de considérer qu'il n'existe pas de faits moraux.

10 ➡ Conclusion

Pour terminer cette présentation, ce que l'on pourrait souhaiter, c'est que les philosophes fassent preuve de plus de réalisme psychologique dans les thèses qu'ils adoptent au sujet de nos intuitions morales. Comme on l'a vu, ces thèses peuvent être de trois sortes :

i) des thèses au sujet du contenu de nos intuitions morales (ce que le « sens commun » pense) ;

ii) des thèses au sujet de l'origine psychologique de nos intuitions (sont-elles le produit de processus émotionnels ? ou de systèmes de raisonnement ?) ;

iii) des thèses au sujet des relations entre ces intuitions et l'existence de potentiels faits moraux (ainsi, certains philosophes supposent que nos intuitions constituent une sorte de perception des vérités morales particulières).

Toute thèse appartenant à l'une de ces trois catégories est susceptible d'être largement remise en cause (ou confirmée) par les découvertes de la psychologie morale. Or, comme ces trois thèses touchent à la question de l'appel aux intuitions, qui est aujourd'hui l'une des méthodes dominantes de la philosophie morale, il n'est pas exagéré de dire que la psychologie morale est en position de chambouler les bases mêmes de nos pratiques en philosophie morale.

24. Il existe plusieurs formulations possibles du « rasoir d'Ockham » mais nous prendrons ici la suivante : « Si deux théories expliquent exactement les mêmes faits (et ont donc un *pouvoir explicatif* identique) mais que l'une des deux postule l'existence d'un type d'entités dont n'a pas besoin la seconde, alors la théorie qui fait appel à moins d'entité (la théorie la plus *économique*) est, *ceteris paribus*, une meilleure théorie que l'autre. » Ce principe peut être justifié de la façon suivante : toute introduction d'un nouveau type d'entité constitue en soi une nouvelle hypothèse qui a une certaine probabilité de se révéler fausse. Il en résulte ainsi que plus le nombre d'entités auquel fait appel une théorie est petit, plus le nombre d'hypothèses dont elle dépend sera faible, et plus la probabilité d'une erreur sera mince.

☉Références bibliographiques☉

A

APPIAH K.A., *Experiments in ethics*, Harvard, Harvard University Press, 2008.

B

BLAIR R., "A cognitive developmental approach to morality: investigating the psychopath", *Cognition*, 57, 1995, p. 1-29.

BLAIR R., JONES L., CLARK F. & SMITH M., "The psychopathic individual: A lack of responsiveness to distress cues", *Psychophysiology*, 34, 1997, p. 192-198.

C

CLAVIEN C., «Évolution, société, éthique: darwinisme social *versus* éthique évolutionniste», in T. Heams, P. Huneman, G. Lecointre & M. Silberstein (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009, p. 883-906.

F

FOOT P., "The problem of abortion and the doctrine of double effect", in *Vertus et Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 19-32.

G

GREENE J.D., "The secret joke of Kant's soul", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease and Development*, Cambridge, MIT Press, 2007.

GREENE J.D., SOMMERVILLE R.B., NYSTROM L.E., DARLEY J.M. & COHEN J.D., "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", *Science*, 293, 2001, p. 2105-2108.

GREENE J.D., MORELLI S.A., LOWENBERG K., NYSTROM L.E. & COHEN J.D., "Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment", *Cognition*, 107, 2008, p. 1144-1154.

GREENE J.D., CUSHMAN F.A., STEWART L.E., LOWENBERG K., NYSTROM L.E. & COHEN J.D., "Pushing moral buttons: The interaction between personal force and intention in moral judgment", *Cognition*, 111, 2009, p. 364-371.

H

HAIDT J.A., "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, n° 108, 2001, p. 814-834.

HAUSER M.A., CUSHMAN F.A., YOUNG L., KANG-XING JIN R. & MIKHAIL J., "A dissociation between moral judgment and justifications", *Mind and Language*, n° 22(1), 2007, p. 1-21.

K

KOENIGS M., YOUNG L., ADOPHS R., TRANEL D., CUSHMAN F., HAUSER M. & DAMASIO A., "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments", *Nature*, 446, 2007, p. 908-911.

M

MIKHAIL J., "Universal moral grammar: Theory, evidence and the future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007, p. 143-152.

N

NAHMAS E., MORRIS S.G., NADELHOFFER T. & TURNER J., "Is incompatibilism intuitive?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 2006, p. 28-53.

NICHOLS S., "How psychopaths threaten moral rationalism: Is it irrational to be amoral?", *The Monist*, 85, 2002, p. 285-304.

NUCCI L. & TURIEL E., "God's word, religious rules, and their relation to christian and jewish children's concept of morality", *Child Development*, 64, 1993, p. 1475-1491.

P

PELLIZZONI S., SIEGAL M. & SURIAN L., “The contact principle and utilitarian moral judgments in young children”, *Developmental Science*, 45, 2009, p. 289-295.

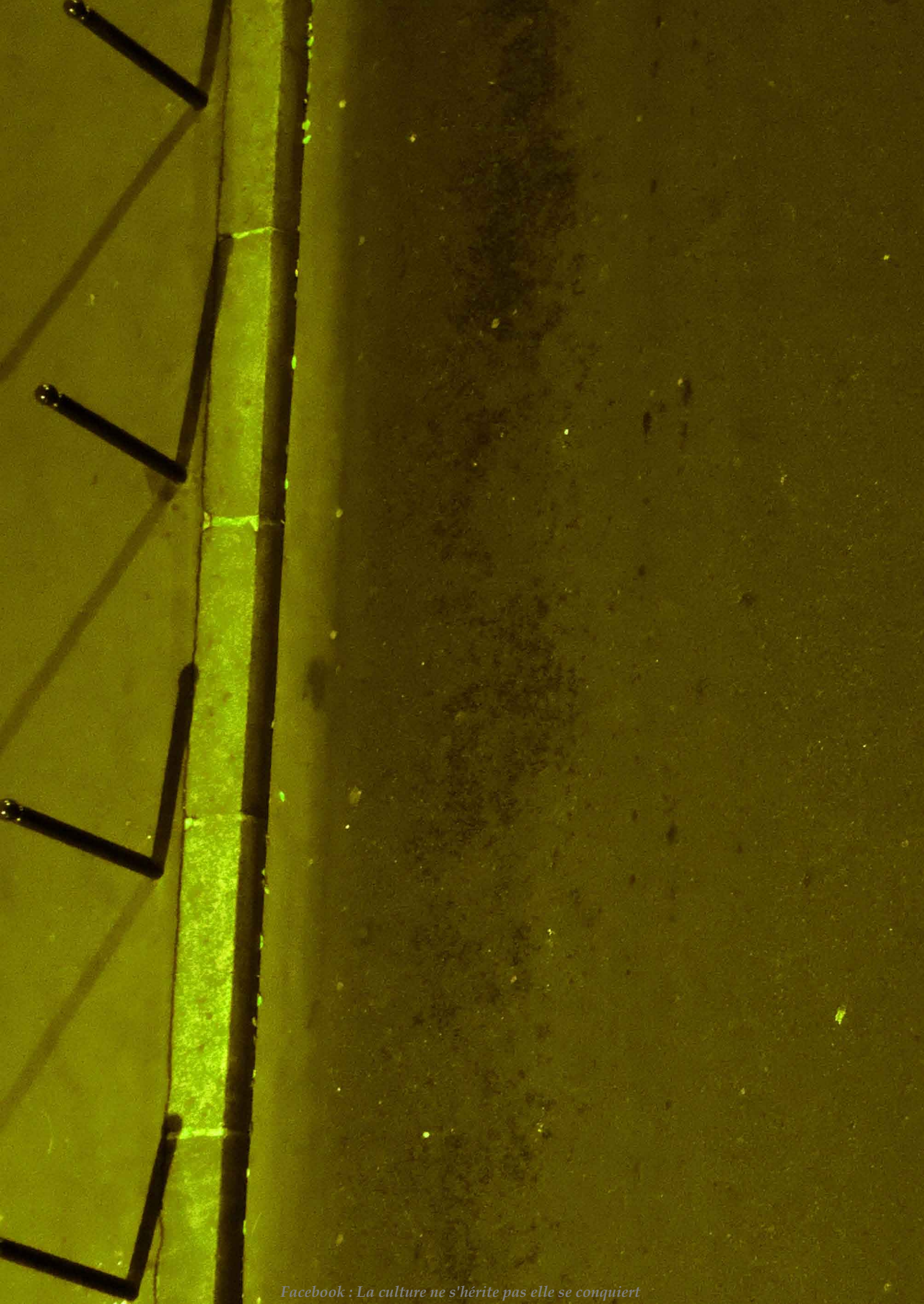
R

RAWLS J., “Kantian constructivism in moral theory”, *The Journal of Philosophy*, 77, 1980, p. 515-572.

T

THOMSON J.J., “The trolley problem”, *Yale Law Journal*, 94, 1985, p. 1395-1415.

TURIEL E., *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, New York, Cambridge University Press, 1983.



L
I
V
R
A
I
S
O
N



Chapitre 2 Hichem Naar

Le nativisme moral

Imaginez la simple situation suivante : Jeanne, une personne âgée, trébuche et tombe en pleine rue ; Mohammed, un passant, la voit et accourt pour la relever ; Jeanne le remercie ; Mohammed s'en va, content que Jeanne ne soit pas blessée. Bien que cette situation soit des plus banales, elle est représentative de trois dimensions essentielles en éthique. Tout d'abord, il y a la reconnaissance par un individu x qu'une situation S est une situation « morale » et, peut-être, que S requiert une action de la part de x (« Cette personne a besoin de mon aide »). Ensuite, il y a la motivation à agir en fonction du jugement de x (« Je vais l'aider »)¹. Pour finir, x , et aussi la personne que x a aidée, et *nous* observateurs, jugeons que l'action de x est moralement bonne. D'une manière assez schématique, la première dimension peut donc être décrite en termes de *normes morales*, la seconde en terme de *motivation morale* (essentiellement liée à l'*action morale*), et la troisième en terme de *jugements moraux*. Une explication de ce qu'on appelle « morale » peut constituer une explication d'une de ces dimensions, mais peut aussi être telle que toutes les dimensions soient d'une manière ou d'une autre expliquées

1. Un débat important en métaéthique contemporaine est le débat autour de la question de savoir si juger qu'une action est « moralement chargée » implique que le juge sera *motivé* à agir en conséquence. Dans cet essai, je ne me préoccuperai pas de cette question.

(par exemple en adoptant un niveau d'analyse assez général pour pouvoir y inclure toutes les dimensions morales en question).

Un processus de naturalisation du domaine de la morale peut se faire à plusieurs niveaux. Au niveau psychologique, on pourra peut-être dire que les jugements moraux sont des processus essentiellement émotionnels, rationnels (c'est-à-dire issus de processus de raisonnement), ou un mélange des deux. Au niveau dit «neuroscientifique», on pourra regarder quelles aires du cerveau sont impliquées lorsqu'on émet des jugements moraux. Au niveau anthropologique, on pourra s'intéresser aux processus culturels qui favorisent l'apparition de certaines normes morales. Pour finir, au niveau évolutionnaire, on pourra s'intéresser aux processus qui auraient permis l'apparition d'une capacité morale à travers l'histoire de l'humanité. On pourra s'intéresser aussi, entre autres, à la question de savoir si les êtres humains ont une capacité morale innée, ou peut-être même des normes morales qui seraient en quelque sorte «encodées» dans leurs gènes. En termes plus généraux, la question est de savoir si une explication en termes adaptatifs peut être invoquée afin de rendre compte de l'origine de la morale. Dans cet essai, je m'intéresserai à ce dernier niveau d'analyse, et m'efforcerai d'introduire quelques questions et idées clés autour du débat sur les processus biologiques à l'origine de la morale.

1 ➤ La question de l'inné

Si je vous disais que dans toutes les cultures du monde, il existe des normes morales qui souvent sont marquées par des thèmes similaires (justice, inceste, meurtre, etc.)², et qui sont parfois basées sur des principes d'action ayant la même structure³; si je vous disais aussi qu'il y a de fortes chances que des dispositions comme l'al-

2. C.S. Sripada, "Nativism and Moral Psychology : Three Models of the Innate Structure That Shapes the Contents of Moral Norms", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1 : *The Evolution of Morality : Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008 @.

3. Cf. par exemple S. Dwyer, "Moral Competence", in K. Murasugi & R. Stainton (eds.), *Philosophy and Linguistics*, Westview Press, 1999 ; M.D. Hauser, *Moral Minds : How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Press, 2006 @ ; J. Mikhail, "Universal Moral Grammar : Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007 @.

truisme⁴, la coopération et notre capacité d'empathie aient conféré un avantage certain à nos ancêtres, ne penseriez-vous pas que la morale pourrait, au moins en partie, s'expliquer d'une manière évolutionnaire? Beaucoup pensent que oui.

La question de savoir si la morale est innée est une des questions les plus complexes de la psychologie morale contemporaine, et non sans raison. En plus de la question de savoir ce qu'«inné» signifie, il nous est difficile de savoir si une capacité particulière est innée si l'on est incapable de la délimiter d'une manière non équivoque et non controversée. Quand on parle de «morale», parlons-nous seulement de normes morales telles que «Ne tue pas», «Ne vole pas», «Aide ton prochain» et jugements moraux tels que «Ce que tu as fait est mal», ou parlons-nous aussi de choses qui ont plus trait à notre socialité, mais qui ont tout de même une importance morale, telles que l'amitié, l'empathie, l'entraide, les émotions telles que la colère, la tristesse, l'amour? Si l'on accepte la première réponse, il nous sera relativement facile de délimiter le champ de la morale: selon cette conception, la morale serait un ensemble de normes, de motivations et d'actions ayant une propriété *sui generis*, une propriété qu'aucun autre domaine normatif ne possède, à savoir la propriété d'être *moral*. Si l'on accepte la seconde conception, une conception typiquement aristotélicienne, on disposera d'une image beaucoup plus floue et désordonnée de la morale: ici, la morale serait un ensemble de domaines qui auraient trait à l'ordre social. En plus des normes, motivations et actions que l'on qualifierait à première vue de typiquement morales, on aurait alors des domaines tels que ceux énoncés plus haut. De ce fait, la question de connaître les bases biologiques de ce qu'on appelle «morale» dépend de la réponse que l'on donne à la question «Qu'est-ce que la morale?».

2 ➤ Délimiter le domaine moral

Quelle conception de la morale choisir afin de répondre à la question «La morale est-elle innée?»? Il semblerait que la conception aristotélicienne de la morale (parfois appelée «éthique») nous permettrait de traiter un nombre plus élevé de phénomènes, à la fois

4. NdÉ. Cf. la contribution de Christine Clavien, ce volume.

chez l'homme et chez les autres animaux. Si la morale se définit comme tout ce qui a trait à notre socialité, alors déterminer si des phénomènes tels que la coopération, la réciprocité et les normes sociales en général, à la fois chez l'homme et chez les autres animaux, sont innés ne semble pas être une tâche impossible à accomplir ; il y a bien dans tout ça une chose ou deux ayant conféré à nos ancêtres un avantage adaptatif ! Étudier les rapports sociaux chez les primates non humains serait, de ce fait, un moyen de savoir dans quelle mesure la morale est innée.

Je souhaiterais suggérer que cette méthodologie est inadéquate, car elle rend la thèse du nativisme moral quasiment triviale et peu informative. Bien que des domaines tels que la coopération, la réciprocité, l'amitié soient *pertinents* pour la morale, ils ne semblent cependant pas relever du domaine de la morale d'une manière spécifique ; ils ne sont pas des domaines *moraux*, mais peut-être des domaines *moralisés* (ou considérés comme pertinents moralement). Ce n'est pas parce qu'on peut dire que les abeilles sont capables de former des alliances que les abeilles sont des *agents moraux*. De la même manière, le fait que certains primates non humains puissent coopérer lors d'échanges n'implique pas que l'on puisse les doter d'une capacité morale. Un tel anthropomorphisme requiert de meilleures raisons que celle selon laquelle les comportements en question sont des comportements que le sens commun considère comme moralement bons. Bien sûr, étudier de tels comportements (et les mécanismes sous-jacents) nous permettrait peut-être de connaître les conditions à l'origine de l'*émergence* de la morale ; néanmoins, cela ne nous permettrait pas, du moins pas directement, de connaître la nature du phénomène moral lui-même et de ses bases biologiques.

La seconde conception du domaine moral que nous avons mentionnée semble être capable de fournir une explication plus informative, et certainement moins triviale, de la morale. Le domaine moral, selon cette vue, est un domaine *spécifiquement* moral. Bien que la nature de cette spécificité constitue un problème philosophique en soi, on pourrait dire d'une manière générale que posséder une capacité à former des jugements moraux (et, bien sûr, des normes morales) doit nécessairement inclure une capacité à *penser en des termes moraux* ; autrement dit, une capacité spécifiquement morale doit nécessairement inclure la capacité de déployer des concepts spécifiquement

moraux («bien», «mal», «admirable», etc.), et non simplement moralement pertinents («ami», «ennemi», «amour», etc.).

Qu'est-ce qu'un concept, une pensée, «spécifiquement moral»? Je propose de répondre à cette question par le biais d'un exemple. Prenons le concept «désirable». Ce qui est désirable n'est pas juste quelque chose que l'on est capable de désirer (comme ce qui est «faisable» serait quelque chose que l'on est capable de faire), mais plutôt quelque chose que l'on considère comme *méritant* d'être désiré. Je peux désirer quelque chose que je ne trouve pas désirable, et je peux trouver désirable quelque chose que je ne désire pas. Les autres animaux ne semblent pas capables de distinguer ces deux concepts, et il serait absurde de dire qu'un chien trouve désirable quelque chose qu'il désire avec pour seule observation le fait qu'il désire cette chose. Les jugements moraux, ainsi que les normes et actions morales, ont pour constituants des concepts spécifiquement moraux, des concepts que l'on ne retrouve pas d'une manière nécessaire dans des domaines tels que la réciprocité, la coopération, ou encore l'altruisme «biologique» (dont les abeilles «suicidaires» est un exemple classique). Bien que ces derniers domaines soient moralement pertinents à nos yeux, connaître leur nature ne nous permettrait pas de répondre d'une manière directe à la question «La morale est-elle innée?». Un robot a beau avoir été programmé pour agir d'une manière que l'on considère comme moralement bonne; cela ne signifie en aucun cas qu'il soit doté d'un sens moral.

3 ➤ Variété de nativismes moraux

«La morale est-elle innée?» peut se comprendre de plusieurs façons. Dans cette section, je souhaiterais considérer trois niveaux d'analyse différents et exposer le genre de données qui seraient susceptibles d'être invoquées en faveur d'une thèse nativiste. Nous verrons que la tâche d'établir une thèse nativiste n'est pas aussi simple et directe qu'on pourrait le penser.

Premièrement, on pourrait se demander s'il existe en nous des normes morales qui seraient innées, des normes qui verraient inévitablement le jour lors du développement de l'enfant, supposant qu'il soit confronté aux stimuli environnementaux pertinents. Ici, ce ne serait pas seulement une capacité morale en tant qu'aptitude psychologique, mais le *contenu* même des normes morales, qui serait

en quelque sorte «là» dès le début de la vie. L'enfant aurait sans doute besoin de certains stimuli environnementaux, comme dans le cas de l'apprentissage du langage, qui permettraient aux normes morales de se manifester. Cependant, la culture n'aurait rien à voir avec le contenu de ces normes, et aurait uniquement pour fonction de les «réveiller». Le genre de données invoquées en faveur de cette version particulière du nativisme moral est souvent d'ordre quantitatif: dans le monde, toutes les cultures ont des règles contre le meurtre et l'inceste, par exemple, et beaucoup d'entre elles ont des intuitions similaires face à des dilemmes moraux⁵. La question est donc de savoir comment expliquer cette uniformité, le fait que des similarités peuvent se retrouver même entre des cultures qui n'ont jamais eu l'occasion d'être confrontées les unes aux autres.

Certains nativistes moraux pensent que l'universalité de certaines normes morales serait due à leur caractère inné. Cependant, cette réponse est discutable. Tout d'abord, les normes morales en question ne semblent pas être similaires en tout point. Par exemple, dans certaines cultures, il est interdit de tuer, peu importe qui et pourquoi, et dans d'autres, il est seulement interdit de tuer des personnes innocentes, ou encore des personnes faisant partie du groupe social auquel on appartient. Dire que dans toutes les cultures, la norme morale «Ne tue pas» est de cours, ne veut en aucun cas dire que les actes qu'elle prohibe sont les mêmes dans toutes les cultures. Ensuite, il est évident que le monde connaît aussi une quantité substantielle de *diversité*, que cela soit entre les cultures ou à l'intérieur des cultures elles-mêmes⁶. Pour être convaincant, le nativiste devra expliquer pourquoi certaines normes morales sont innées, et pourquoi d'autres ne le sont pas. Une autre hypothèse permettant d'expliquer les quelques similitudes que l'on remarque entre les cultures quant au contenu des normes morales est l'hypothèse «empiriste» selon laquelle les individus de chacune de ces cultures ont des normes similaires parce qu'ils sont confrontés à des problèmes similaires, dans des environnements similaires: nul besoin d'invoquer l'inné.

5. Cf. par exemple M.D. Hauser, *Moral Minds : How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Press, 2006 @.

6. Par exemple, R.E. Nisbett & D. Cohen, *Culture of Honor : The Psychology of Violence in the South*, Westview Press, 1996.

L'empiriste gagne-t-il la partie en ce qui concerne le contenu des normes morales? Pas forcément. Une seconde hypothèse nativiste, associée à un autre niveau d'analyse, pourrait être invoquée: les similitudes entre les normes morales ne seraient pas dues au fait qu'elles seraient innées, mais seraient plutôt dues au fait que l'on posséderait tous un certain nombre de biais psychologiques qui auraient une influence sur le contenu que nos normes morales finissent par avoir⁷. Selon cette vue, bien que les normes morales exhibent un niveau de variabilité certain, elles se rejoignent à un niveau supérieur d'abstraction, au niveau des *thèmes* qu'elles emploient. Par exemple, bien que les normes morales contre le meurtre soient potentiellement extrêmement variables, elles ont toutes en commun la qualité d'être contre le meurtre, le meurtre étant considéré ici comme un concept universel, bien que variable dans ce qu'il dénote. L'esprit humain serait, selon cette théorie, structuré de telle manière que certaines normes et valeurs morales sont favorisées, au détriment d'autres normes, moins attrayantes. Bien que cette théorie soit en apparence plausible dans son explication des similitudes de contenu des normes morales, il n'est pas évident qu'elle compte comme une théorie «nativiste», en tout cas pas de manière directe. L'empiriste ne niera pas que l'homme ne soit pas, de manière littérale, une table rase; même Locke lui-même admet que 10 % de notre psychologie est innée⁸! Bien sûr, il existe des contraintes innées à tout ce qu'on pense, croit, et fait. Mais cela montre-t-il que tout ce que l'on pense, croit, ou fait est d'une certaine manière inné? Si l'on répond «oui» à cette question, il semblerait que l'on retomberait dans le type de trivialité vu plus haut; tout serait inné, selon cette réponse, ce qui n'est pas très informatif. Plus informatif serait de dire que nos normes et jugements moraux dépendraient d'une manière cruciale de certains mécanismes innés. Mais, comme on l'a vu précédemment, il faudrait que ces mécanismes soient *spécifiquement* dédiés à l'acquisition de normes morales afin que la thèse nativiste, dans sa version

7. Pour cette théorie, cf. C.S. Sripada, "Nativism and Moral Psychology : Three Models of the Innate Structure That Shapes the Contents of Moral Norms", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1 : *The Evolution of Morality : Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008 @.

8. J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education* [1693], Clarendon, 1989, p. 83 ; cf. aussi R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006, p. 7.

informative et non triviale, puisse être défendue. La théorie des biais innés, bien qu'informative, n'établit donc pas le nativisme moral tel que nous le concevons ici.

Un dernier programme de recherche, peut-être plus prometteur si l'on souhaite défendre une thèse nativiste de la morale (et non simplement dire que la morale dépend, d'une manière ou d'une autre, de certaines capacités innées), se fonde sur l'hypothèse selon laquelle ce qui serait inné est, non pas le contenu des normes morales, ou encore les biais à l'origine de ces normes, mais une *capacité*, que l'évolution aurait sélectionnée, spécifiquement dédiée à la production des normes et jugements moraux. Nous pouvons désormais distinguer deux types de mécanisme : (1) les mécanismes spécifiquement dédiés à un domaine ou tâche *x* et (2) les mécanismes généraux (par exemple, l'intelligence) pouvant, ensemble, produire *x*. Un « nativiste de capacité » accepte (1), alors qu'un théoricien plus empiriste dans l'âme dira que (2) est une meilleure hypothèse, hypothèse se fondant sur l'idée que la morale serait une sorte de produit dérivé de l'évolution⁹. Une vertu du nativisme de capacité, c'est qu'il admet la non-universalité des normes morales, et donc la possibilité de conflits entre différents systèmes moraux. La culture et l'environnement, selon cette vue, sont des éléments cruciaux dans l'acquisition des normes morales, et, de ce fait, pour le bon fonctionnement de notre « sens moral ». Ce n'est donc pas parce qu'il existe des divergences morales entre les cultures, et que des stimuli environnementaux ont un impact sur la forme que notre psychologie morale va prendre, que l'on doit de ce fait céder la place à l'empiriste.

Une analogie peut être faite avec le langage¹⁰. Selon la théorie chomskyenne du langage (souvent appelée théorie de la « grammaire universelle »), l'esprit humain disposerait de structures innées qui lui permettraient d'acquérir la langue de son environnement immédiat. Ces structures seraient spécialisées dans cette tâche au sens où la

9. Par exemple, cf. J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, 2007 @.

10. S. Dwyer, "Moral Competence", in K. Murasugi & R. Stainton (eds.), *Philosophy and Linguistics*, Westview Press, 1999, 169-190 ; M.D. Hauser, *Moral Minds : How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Press, 2006 @ ; J. Mikhail, "Universal Moral Grammar : Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007 @.

seule fonction qu'elles auraient serait de nous permettre de devenir des usagers compétents d'une (ou parfois de plusieurs) langue(s); c'est pour cette raison que l'on peut parler d'une «faculté» de langage. Afin que l'acquisition soit faite, et afin que la faculté de langage soit opérationnelle, des stimuli environnementaux doivent se manifester à des moments cruciaux du développement de l'enfant (en général entre 0 et 6 ans). Cependant, étant donné la présence de contraintes innées d'apprentissage, la quantité de stimuli environnementaux (par exemple, les phrases énoncées par les parents) n'a pas besoin d'être très riche; au contraire, il suffit de quelques stimuli ici et là pour qu'une langue entière puisse être maîtrisée après quelques années d'apprentissage. Peut-on rendre compte de la morale de cette manière? Selon les défenseurs de la théorie de la «grammaire morale universelle¹¹», la réponse est «oui». En effet, il semblerait que l'ensemble des stimuli présents dans l'environnement de l'enfant ne pourraient pas être suffisants pour l'acquisition de tout un bagage de normes morales, et, de ce fait, pour pouvoir expliquer comment l'enfant auraient acquis ces normes sans l'aide de facteurs autres que l'environnement. De plus, si l'ensemble des stimuli présents dans l'environnement (par exemple la quantité de directives explicites énoncées par les parents) était réellement pauvre, il serait difficile d'expliquer pourquoi des enfants aussi jeunes que 3 ans sont capables de distinguer entre les normes morales («On ne tire pas les cheveux de ses camarades») et les autres types de normes, notamment les normes conventionnelles («On ne met pas les coudes sur la table quand on mange»)¹².

L'environnement de l'enfant est-il réellement pauvre en stimuli pertinents pour l'acquisition de normes morales? Tout dépend de ce qu'on signifie par «pauvre» et par «stimuli pertinents». Certains diront que l'environnement possède en fait une quantité suffisante

11. S. Dwyer, "Moral Competence", in K. Murasugi & R. Stainton (eds.), *Philosophy and Linguistics*, Westview Press, 1999, 169-190 ; M.D. Hauser, *Moral Minds : How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Press, 2006 @ ; J. Mikhail, "Universal Moral Grammar : Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007 @.

12. E. Turiel, *The Development of Social Knowledge*, Cambridge University Press, 1983 @ ; L.P. Nucci, *Education in the Moral Domain*, Cambridge University Press, 2001 @.

de stimuli, sur la base d'études ethnographiques d'interactions entre parents et enfants¹³. D'autres ne se sentiront pas touchés par ces études, étant donné la dimension universelle de la thèse qu'ils mettent en avant ; ce n'est après tout pas parce que certaines familles sont très à cheval sur les normes morales que *toutes* les familles le sont de la même manière¹⁴. Une différence cruciale entre les deux camps semble être en effet une différence de méthodologie dans la formation d'hypothèses et le choix des données : alors que le nativiste se contentera de former des hypothèses générales sur la psychologie humaine, sur la base de tendances statistiques et d'une explication abstraite en termes évolutionnaires (une histoire adaptative de l'origine de la morale, par exemple), l'empiriste se focalisera plus sur ce qu'il se passe «ici-bas», c'est-à-dire sur des choses telles que les dynamiques sociales, historiques, et culturelles présentes dans les différents groupes humains et les différences et divergences possibles que ces dynamiques peuvent créer. L'empiriste ne niera pas que tout cela dépend, d'une manière ou d'une autre, de notre appareil biologique, mais il niera que cela est pertinent afin d'expliquer le domaine en question. Le débat entre nativistes et empiristes en ce qui concerne un domaine psychologique tel que la morale est, par conséquent, non seulement un débat sur l'explication de ce domaine, mais en plus un débat méthodologique sur la façon d'arriver à une telle explication et la forme même qu'elle doit prendre.

4 ➞ Conclusion

Plus on se penche sur le débat autour de la dimension «naturelle» de la morale, plus on risque d'avoir l'impression qu'il n'y a pas vraiment de réponse bien tranchée à la question de savoir si la morale est innée. Comme on l'a vu précédemment, le langage utilisé joue ici un rôle déterminant – tellement déterminant qu'il nous est possible de compter comme nativistes selon certaines définitions des termes que l'on utilise, et comme empiristes selon d'autres définitions. Je

13. Par exemple, J. Prinz, "Is Morality Innate ?", @ in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1 : *The Evolution of Morality : Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, 367-406 @.

14. Par exemple, S. Dwyer, "How Not to Argue that Morality Isn't Innate : Comments on Prinz" @, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1 : *The Evolution of Morality : Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, 407-418 @.

souhaiterais suggérer maintenant que la question n'est pas tant de savoir *si* la morale est innée ou *si* elle est acquise, mais plutôt de savoir *dans quelle mesure* elle dépend de notre histoire évolutionnaire et *dans quelle mesure* elle dépend de notre histoire sociale, historique et culturelle. Ce n'est plus tout ou rien, et même Locke, le fervent défenseur de la *tabula rasa*, serait d'accord¹⁵. Accepter cette interprétation de la question serait désormais une manière beaucoup plus nuancée d'approcher le problème, même si cela ne nous permettrait peut-être pas d'arriver à une réponse tranchée («je suis nativiste» vs «je suis empiriste») ainsi qu'à une vision ordonnée du phénomène moral. Selon une théorie populaire en biologie évolutionniste contemporaine, la «théorie des systèmes de développement», il est en réalité presque absurde de se demander combien un trait (ou une capacité) psychologique serait dû aux gènes de l'individu et combien serait dû à son environnement. En effet, ce n'est pas tant les gènes eux-mêmes qui sont à l'origine d'un trait psychologique, ni l'environnement de l'individu porteur des gènes, mais plutôt l'*interaction* entre les deux, une interaction tellement complexe et inextricable qu'il nous serait peut-être impossible de répondre d'une manière précise et définitive à la question de départ («La morale est-elle innée?») sans retomber dans le trivial (penser que 1 % de la morale est innée ferait déjà de vous un nativiste...). Néanmoins, peut-être après avoir rejeté la dichotomie nativisme/empirisme, il nous reste la possibilité de connaître les *grandes lignes* des facteurs qui auraient permis à la morale de voir le jour et ainsi d'avoir une théorie qui intègre différents niveaux d'analyse de sorte à former une image cohérente du phénomène fascinant qu'est notre capacité à distinguer le bien du mal.

☞Références bibliographiques☞

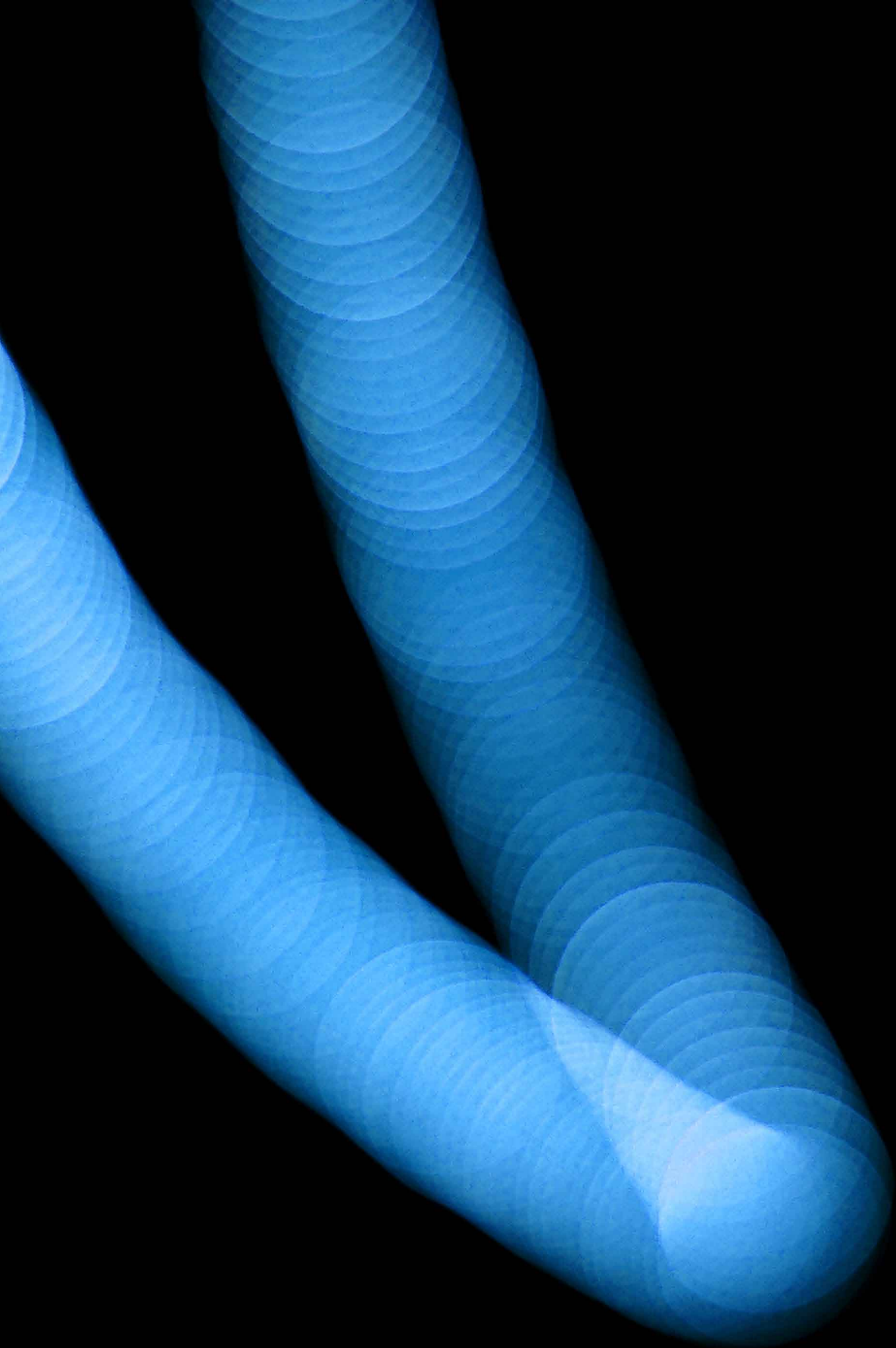
- DWYER S., "Moral Competence", in K. Murasugi & R. Stainton (eds.), *Philosophy and Linguistics*, Westview Press, 1999, 169-190.
- DWYER S., "How Not to Argue that Morality Isn't Innate: Comments on Prinz", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, 407-418.

15. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006, p. 7 @.

- HAUSER M.D., *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Press, 2006.
- JOYCE R., *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006.
- LOCKE J., *Some Thoughts Concerning Education* [1693], Clarendon, 1989.
- MIKHAIL J., "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future", *Trends in Cognitive Science*, 11, 2007, 143-152.
- NISBETT R.E. & COHEN D., *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*, Westview Press, 1996.
- NUCCI L.P., *Education in the Moral Domain*, Cambridge University Press, 2001.
- PRINZ J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, 2007.
- PRINZ J., "Is Morality Innate?", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, 367-406.
- SRIPADA C.S., "Nativism and Moral Psychology: Three Models of the Innate Structure That Shapes the Contents of Moral Norms", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol.1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, MIT Press, 2008, 407-418.
- TURIEL E., *The Development of Social Knowledge*, Cambridge University Press, 1983.







Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chapitre 3 **Nicolas Baumard** **La morale comme organe de l'esprit.** **Des philosophes des Lumières à la psychologie contemporaine**

Une théorie naturaliste est une théorie qui explique un phénomène psychologique, social ou culturel d'une manière compatible avec les sciences naturelles. En ce sens, les théories naturalistes de la morale ne sont pas nouvelles. Il y a 2400 ans, le philosophe chinois Mencius notait déjà que personne ne saurait regarder un enfant se noyer sans intervenir.

«Et ceci, non comme un moyen par lequel ils pourraient se gagner la faveur des parents de l'enfant, ou éviter le discrédit qui s'attacherait à leur réputation s'ils demeuraient indifférents¹.» Mais si nous n'agissons pas moralement par intérêt direct, comment expliquer l'existence de la morale ? Si ce n'est pas par égoïsme, pourquoi suivons-nous notre devoir ? Pour Mencius, la solution est à chercher du côté de notre constitution naturelle. Nous sommes moraux, écrivait-il, de la même manière que nous avons deux bras et deux jambes et «celui qui ne distingue pas le bien du mal n'est pas humain». Mencius allait plus loin encore, n'hésitant pas à ranger cette capacité

1. Mencius (iv^e siècle av. J.C.), in *The Chinese classics* (J. Legge, trans. 2d ed.), Clarendon Press, 2003.

morale aux côtés de nos dispositions sensorielles. Nous détectons le bien et le mal aussi naturellement que nous percevons les couleurs, les sons ou les odeurs. Et nous sommes disposés à aimer les principes moraux comme nous sommes disposés à aimer certaines couleurs, certains sons, ou certaines odeurs. «Les principes moraux plaisent à notre esprit comme le bœuf, le mouton et le porc plaisent à notre bouche.» Tout comme nous possédons des organes spécialisés dans le traitement des informations visuelles, ou gustatives, il semble donc que notre esprit soit équipé d'un véritable organe spécialisé dans l'analyse des situations morales.

La théorie naturaliste du sens moral a été défendue de manière très systématique par plusieurs philosophes des Lumières, dont le comte de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Joseph Butler ou encore Adam Smith². Comme Mencius, tous soulignaient que nous distinguons naturellement le bien et le mal, tout comme nous distinguons le grave de l'aigu, le sombre du clair. Et tout comme l'ouïe ou la vue, notre disposition morale fonctionne de façon involontaire et inconsciente. Ainsi, nous ne pouvons pas davantage nous empêcher de considérer le monde d'un point de vue moral que nous ne pouvons éviter de le percevoir en couleurs. Et, tout comme nous sentons qu'un son est aigu sans rien connaître de l'acoustique, nous «sentons» qu'une action est condamnable avant même d'y avoir réfléchi.

Les philosophes du sens moral se sont donc employés à démontrer que notre disposition morale est, comme le sens de la vue, un «organe» de l'esprit³. Trois siècles plus tard, nous allons voir que cette démonstration n'a pas vieilli. Bien au contraire, les mêmes arguments – aujourd'hui étayés par des résultats expérimentaux – sont défendus par la psychologie contemporaine⁴.

2. A.A.C. Shaftesbury, *Enquête sur la vertu et le mérite* [1714], Chicoutimi, 2006 @ ; F. Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue : in two treatise* [1725], Liberty Fund, 2004 @ ; J. Butler, *Fifteen Sermons on Human Nature* [1726], Project Gutenberg, 2008 @ ; A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], PUF, 1999 @.

3. Notre souci n'est pas ici de reconstruire l'histoire de la théorie du sens moral. Nous passerons notamment sous silence les nombreuses différences qui existent entre Hutcheson, Shaftesbury, Smith et Butler.

4. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons essentiellement à l'aspect « intellectuel » de notre disposition à la morale. Cependant, cette disposition comporte également une partie « motivationnelle » qui vise à ce que nous suivions effectivement notre

1 ➤ Une disposition spécifique

La théorie du sens moral part du constat que l'égoïsme ne suffit pas à expliquer certains comportements humains. Le vote en est un exemple classique. En effet, dans une élection, notre voix n'a statistiquement aucune chance de faire la différence. Il n'est pas donc pas rationnel de se déplacer pour voter : le bénéfice (influencer le vote) ne vaut pas le coût.

Il est toujours possible, malgré tout, de trouver des explications s'appuyant sur l'égoïsme. Je pourrai ainsi estimer même si mon vote a fort peu de chances d'être décisif, j'aurai des regrets si grands s'il s'avérait l'être, que je vote par précaution, d'autant plus facilement que les « coûts » du vote sont faibles. Le vote devrait donc être analysé comme une assurance peu onéreuse contractée par le sujet pour couvrir des risques très improbables, mais aux enjeux considérables⁵.

Il est difficile de contrer ce genre de rationalisations improbables. C'est ici que la démarche psychologique des philosophes du sens moral prend toute sa valeur. Imaginons, écrit Hutcheson, que nous recevions le même bienfait de deux hommes différents. Le premier a agi pour des raisons morales, le second par contrainte ou pour servir ses propres intérêts. « Tous deux nous sont également avantageux, et pourtant ils nous inspirent des sentiments radicalement différents.⁶ » Il est donc nécessaire de distinguer deux types de motivations : l'une est égoïste (je vote pour préserver mes propres intérêts), l'autre est morale (je vote parce que j'estime en avoir le devoir). Cette distinction permet d'expliquer pourquoi nous éprouvons des sentiments tout à fait différents lorsque nous nous abstenons de voter et lorsque nous

sens moral. C'est par exemple le rôle de la culpabilité dont les philosophes du sens moral se plaisent également à souligner la spécificité et la fonctionnalité. Le sens moral n'est donc qu'une partie, celle en charge des jugements, de notre disposition à la morale. Néanmoins, dans la mesure où la langue ne comporte pas de mot pour désigner notre disposition à la morale, nous utiliserons souvent le terme de « sens moral » pour parler à la fois de la partie (le sous-système chargé des jugements) et du tout (la disposition à la morale).

5. J.A. Ferejohn & M.P. Fiorina, "The Paradox of Not Voting : A Decision Theoretic Analysis", *American Political Science Review*, 68(2), 1974, cité par R. Boudon, *Le Juste et le Vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, 1995.

6. F. Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue : in two treatise* [1725], Indianapolis, Liberty Fund, 2004, p. 90 @.

agissons par imprévoyance⁷. Dans le premier cas, nous nous sentons coupable, dans le second nous avons des regrets⁸. On pourrait d'ailleurs, à la manière de Hutcheson, trouver des situations où les deux sentiments s'opposent. Ainsi, je peux parfaitement aller voter par obligation morale tout en considérant que cela ne sert à rien : ma voix n'aura pas d'importance, et ce vote me prive en partie du soleil de ce dimanche. Si je vais voter dans ce cas là, c'est bien par pur devoir.

De la même manière, les arguments moraux n'ont pas la même logique que les arguments égoïstes. Si je cherche à vous convaincre d'aller voter, deux types d'arguments s'offrent à moi. Je peux, d'une part, faire appel à votre sens moral. J'arguerai par exemple que vivre en démocratie implique des devoirs, que les autres citoyens vont voter ou encore que des gens se sont battus pour obtenir le droit de vote. Je peux, d'autre part, m'appuyer sur des raisons strictement égoïstes, je mettrai en avant que votre présence au bureau de vote est une bonne chose pour votre réputation ou que la promenade vers le bureau de vote est un moment agréable. Il s'agit là de deux arguments différents, et les premiers ne sont pas réductibles aux seconds.

1.1 ↻ La morale, une passion parmi d'autres

Comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce chapitre, les organes sont caractérisés par le fait qu'ils sont hautement spécifiques. Ainsi, le cœur se charge de faire circuler le sang, le système visuel de détecter et d'analyser les signaux lumineux, etc. Qu'en est-il du sens moral ? Existe-t-il un organe mental spécialisé pour les jugements moraux ? Non, diront certains : c'est la sympathie qui rend les injustices inacceptables, c'est le souci de l'opinion des autres qui nous pousse à agir moralement, c'est l'affection que nous portons à nos enfants qui crée le sentiment que nous avons des devoirs envers eux. Les jugements moraux ne seraient donc pas produits par une disposition spécifique mais dériveraient de la sympathie,

7. Il existe encore d'autres explications, cf. Elster, *Explaining social behavior. More nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge University Press, 2007 @.

8. Pour une approche expérimentale, cf. M. Berndsen *et al.*, "Guilt and regret : The determining role of interpersonal and intrapersonal harm", *Cognition & Emotion*, 18(1), 2004 @ ; M. Zeelenberg & S.M. Breugelmans, "The role of interpersonal harm in distinguishing regret from guilt", *Emotion*, 8(5), 2008.

du souci de sa réputation, ou de l'instinct parental. Cette opinion, pour intuitive qu'elle soit, tient peut-être largement au fait que les jugements moraux sont confondus avec d'autres types de jugements. La distinction est pourtant cruciale.

De fait, les philosophes du sens moral prennent soin de distinguer notre disposition morale d'autres «passions sociales», comme l'affection pour ses enfants, l'attachement à ses proches ou le souci de sa réputation. Si ces passions nous poussent parfois à accomplir notre devoir, la morale n'est cependant pas leur véritable objet. Elles peuvent en effet entrer en conflit avec le sens moral. C'est le cas, par exemple, si nous enfreignons le règlement d'un examen en aidant nos enfants : notre affection nous pousse ici à les aider, mais notre sens moral nous retient de commettre une injustice. Smith notait également que le devoir envers ses enfants n'est pas commandé par l'affection⁹.

Un père est susceptible d'être moins attaché à un enfant qui, par un quelconque accident, a été séparé de lui dans sa petite enfance et qu'il ne retrouve pas avant l'âge adulte. Le père est susceptible de sentir moins de tendresse paternelle pour l'enfant, et l'enfant moins de respect filial pour le père. [...] [Et pourtant] même au cours de la séparation, les pères et les fils [...] se considèrent [...] comme des personnes à qui et de qui certaines affections sont dues. (P. 307.)

99 / 312

La remarque de Smith suggère ainsi que l'on peut distinguer l'affection pour nos enfants du devoir moral que nous avons à leur égard.

Les mêmes remarques peuvent être faites à l'égard de la sympathie qui nous pousse à partager les intérêts des autres, à nous réjouir de leur succès ou à nous attrister de leur peine. Sympathie et sens moral fonctionnent en effet différemment. Le sens moral est activé par le *tort* fait à autrui, autrement dit, par une souffrance injuste. La sympathie, en revanche, est activée par la *peine* d'autrui, quelle qu'en soit la cause. Cette distinction n'est pas seulement terminologique. Comme le montre Smith dans le passage suivant, nous avons des devoirs envers des individus dont le sort nous indiffère complètement.

S'il devait perdre son petit doigt demain, il n'en dormirait pas de la nuit ; mais il ronflerait avec le plus profond sentiment de sécurité malgré la ruine de cent millions de ses frères, pourvu qu'ils ne les

9. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], PUF, 1999 @.

aient jamais vus [...]. Un homme doté d'humanité sacrifierait-il donc volontiers la vie de cent millions de ses frères, pourvu qu'il ne les ait jamais vus, afin de s'épargner cette dérisoire infortune? La nature humaine tressaille à cette idée [...]. Mais d'où vient cette différence? [...] Quand nous sommes toujours tellement plus affectés par ce qui nous concerne que parce ce qui concerne les autres, qu'est-ce qui pousse toujours l'homme généreux, et souvent l'homme mesquin, à sacrifier ses propres intérêts aux intérêts plus grands des autres? [...] ce n'est pas cette faible étincelle de bienveillance que la Nature a allumé dans le cœur humain [...]. C'est un pouvoir plus fort [...]. Il s'agit de la raison, des principes, de la conscience. (P. 199.)

À la suite de ce type d'analyse, Hutcheson propose donc de distinguer le sens moral de la sympathie (qu'il nomme «sens public»), c'est-à-dire la disposition à nous réjouir du bonheur des autres et à nous attrister de leur peine.

1.2 ➡ Le sens de l'honneur

Il faut encore distinguer le sens moral du souci de l'opinion des autres, du «sens de l'honneur» pour reprendre la formule de Hutcheson (1728). Là encore, sens moral et sens de l'honneur ne visent pas la même chose. «Par nature, l'homme [...] ne désire pas seulement l'éloge mais en être digne; il désire, quoiqu'il ne puisse être loué par personne, être l'objet naturel et convenable de l'éloge.» Pour autant, «aimer être digne d'éloge n'est en rien dérivé de l'amour de l'éloge¹⁰». Pour preuve, le souci de l'opinion des autres et notre jugement moral nous poussent parfois dans des directions opposées. Hutcheson prend ainsi l'exemple de Lucrèce qui se suicida après avoir été violée. Dans son cas, le souci de l'opinion la poussait à se suicider, la morale à rester en vie (le suicide étant condamné à Rome). De même, note encore Hutcheson, un homme peut condamner le duel en son for intérieur mais, par souci de sa réputation, n'en rien faire voir¹¹. Dans ces situations, deux inclinations s'affrontent : le souci de la morale et celui de notre réputation.

L'étude des émotions sociales peut nous aider à mieux percevoir la différence entre le «sens de l'honneur», qu'Hutcheson appelle aussi «l'aversion à la honte», et le sens moral. Les émotions sont en effet

10. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], PUF, 1999., p. 177 @.

11. F. Hutcheson, *An essay on the nature and conduct of the passions and affections : with illustrations on the moral sense* [1728], Indianapolis, Liberty Fund, 2002, p. 102 @.

des adaptations qui nous disposent à agir d'une manière spécifique dans certaines situations. La peur contrôle ainsi un ensemble d'organes (muscles faciaux, système respiratoire, etc.) qui préparent soit à la fuite, soit à l'immobilité¹². Tout comme nos dispositifs de traitement de l'information (sens moral, sens du nombre), les émotions sont des dispositifs psychologiques autonomes. Nous ne contrôlons pas volontairement notre peur et nous n'avons pas nécessairement connaissance de la façon dont elle fonctionne. C'est précisément ce dont rend compte le terme de « passion » utilisé par les philosophes classiques : nous ne pouvons que subir *passivement* l'autonomie de nos émotions.

Comment s'opposent honte et culpabilité ? La honte semble être spécifique des situations qui menacent notre réputation. Avoir honte nous conduit en effet à fuir le regard des autres, à nier les faits ou à chercher à rabaisser les autres à leur tour. En revanche, la culpabilité semble être une émotion spécifiquement morale. Se sentir coupable incite à réparer le tort fait à autrui, à s'excuser ou à reconnaître sa faute¹³. La honte et la culpabilité ne visent donc pas la même chose¹⁴. De fait, les gens ont davantage honte d'un comportement si celui-ci est public, ce qui n'est pas le cas de la culpabilité¹⁵. De la même manière, l'activité des zones impliquées dans la capacité à comprendre les états mentaux d'autrui (la psychologie intuitive ou théorie de l'esprit) est plus importante dans le cas de la honte que dans celui de la culpabilité¹⁶.

12. L. Cosmides & J. Tooby, "Evolutionary psychology and the emotions" @, in M. Lewis & J.M. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions*, Guilford, 2000 @.

13. J.P. Tangney *et al.*, "Moral emotions and moral behavior", *The Annual Review of Psychology*, 58, 2007 @.

14. Nous pourrions également opposer la fierté, émotion positive liée au souci de réputation, au sentiment d'avoir bien agi, émotion liée au sens moral. Cette dernière émotion n'a cependant pas fait l'objet de suffisamment d'investigations empiriques pour que nous soyons en mesure de la distinguer de la fierté autrement que par l'intuition. Cf. K. Haley & D. Fessler, "Nobody's watching ? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game", *Evolution and Human Behavior*, 26(3), 2005 @.

15. R. Smith, *et al.*, "The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt", *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(1), 2002 @.

16. H. Takahashi *et al.*, "Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment : an fMRI study", *Neuroimage*, 23(3), 2004 @.

Un grand nombre de corrélats comportementaux montrent également que honte et culpabilité ne suivent pas la même logique¹⁷. Les condamnés purgeant une peine qui ressentent de la culpabilité sont ainsi moins susceptibles de récidiver que ceux qui ressentent simplement de la honte¹⁸. Par ailleurs, des expériences de psychologie ont pu confirmer que les effets de la honte et de la culpabilité diffèrent. Ainsi, dans l'expérience de Leith et Baumesiter, un groupe de participants devait se remémorer un épisode de leur vie dont ils se sentaient coupable; l'autre groupe devait se souvenir d'une action dont ils avaient honte. Les résultats indiquent que les participants de la condition «culpabilité» sont ensuite plus susceptibles de prêter attention aux problèmes d'autrui que les participants de la condition «honte», ces derniers se concentrant au contraire sur leurs propres problèmes¹⁹. De la même manière, dans une tâche impliquant de

17. La distinction entre honte et culpabilité ne se retrouve pas nécessairement au niveau linguistique. De nombreuses langues n'ont pas de mots pour distinguer honte et culpabilité. D'autres au contraire distinguent plusieurs types de honte ou de culpabilité en fonction du contexte (pour le mandarin, cf. O.A. Bedford, "The Individual Experience of Guilt and Shame in Chinese Culture", *Culture & Psychology*, 10(1), 2004 @). Comme le montre les études comparatives (S. Breugelmans & Y. Poortinga, "Emotion Without a Word : Shame and Guilt Among Raramuri Indians and Rural Javanese", *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(6), 2006 @), la présence d'un seul mot désigner à la fois la honte et la culpabilité ne constitue pas un indice du fait que les membres d'une culture ne font pas la différence entre honte et culpabilité.

L'expression de ces émotions varie également d'une société à l'autre (U. Wikan, "Public Grace and Private Fears : Gaiety, Offense, and Sorcery in Northern Bali", *Ethos*, 15(4), 1987 @). Comme nous l'avons vu dans la section précédente, les théories populaires des émotions – portant, par exemple, sur le fait qu'il y ait ou non une différence entre honte et culpabilité – ne sont pas des indices des émotions effectives des individus. De fait, si nous nous plaçons non pas au niveau des termes, mais au niveau des mécanismes psychologiques, l'un visant la réputation, l'autre la morale, honte et culpabilité semblent bien universelles (par exemple, G. Bierbrauer, "Reactions to Violation of Normative Standards : A Cross-Cultural Analysis of Shame and Guilt", *International Journal of Psychology*, 27(2), 1992 @ ; K.R. Scherer & H.G. Wallbott, "Evidence for universality and cultural variation of differential emotion response patterning", *Journal of Personality and Social Psychology*, 66(2), 1994 @).

18. Pour une revue du rapport entre culpabilité et comportement moral, cf. J.P. Tangney *et al.*, "Moral emotions and moral behavior", *The Annual Review of Psychology*, 58, 2007 @.

19. K.P. Leith & R.F. Baumeister, "Empathy, shame, guilt, and narratives of interpersonal conflicts : Guilt-prone people are better at perspective taking", *Journal of Personality*, 66(1), 1998 @.

partager de l'argent avec un autre participant, les sommes données à l'autre sont plus élevées lorsque les participants ont dû se remémorer une action dont ils se sentent coupables que lorsqu'ils ont dû raconter une journée banale²⁰. Ce n'est pas le cas, en revanche, si les participants doivent se souvenir d'un épisode honteux²¹.

Est-ce à dire, cependant, que ces émotions sont mutuellement incompatibles? Pas nécessairement. Honte et culpabilité sont parfois intimement mêlées. Une même action peut entraîner à la fois de la honte et de la culpabilité.

Imaginons par exemple quelqu'un qui triche ou qui se comporte lâchement et qui ensuite éprouve à la fois de la culpabilité et de la honte. Il se sent coupable parce qu'il a agi à l'encontre de son sens du juste et de la justice. En agissant mal pour satisfaire ses intérêts, il a violé les droits d'autrui et son sentiment de culpabilité sera plus intense s'il a des liens d'amitié et de coopération avec ceux auxquels il a nui. Il s'attend à ce que les autres éprouvent du ressentiment et de l'indignation à l'égard de sa conduite et craint leur juste colère et les représailles possibles. Cependant, il ressent de la honte parce que sa conduite montre qu'il a échoué dans la réalisation du bien que représente la maîtrise de soi et qu'il n'a pas été digne des associés dont il dépend pour renforcer le sentiment de sa propre valeur. Il a peur que ceux-ci le rejettent et le trouve méprisable, ridicule. Sa conduite a révélé une absence des excellences morales qu'il estime et auxquelles il aspire.²²

Comme le remarque Helen Block Lewis, lorsque nous avons honte, nous pensons «*C'est moi qui ai fait cette chose horrible*» («*I did this horrible thing*»), lorsque nous sommes coupable, nous avons à l'esprit «*C'est cette chose horrible que j'ai faite*» (*I did this horrible thing*)²³. L'emphase est différente. Si la honte concerne l'individu (la réputation de celui-ci est en danger), la culpabilité se réfère à l'action (l'individu a violé les intérêts d'autrui). Bien que honte et culpabilité puissent résulter de la même action, elles ne s'expliquent pas de la

20. T. Ketelaar & W.T. Au, "The effects of guilty feelings on the behavior of uncooperative individuals in repeated social bargaining games : An Affect-as-information interpretation of the role of emotion in social interaction", *Cognition & Emotion*, 17, 2003 @.

21. I.E. de Hooze, "Moral sentiments and cooperation : Differential influences of shame and guilt", *Cognition & Emotion*, 21(5), 2007 @.

22. J. Rawls, *Théorie de la justice* [1971], Seuil, 1997.

23. H.B. Lewis, *Shame and guilt in neurosis*, International Universities Press, 1971.

même manière. S'il existe bien une honte *morale*, une honte à propos de notre incapacité à nous comporter moralement, cette émotion n'est pas morale en soi. Il nous faut donc séparer «*le sens moral*» du «*sens de l'honneur*».

Le sens moral ne se confond donc ni avec la sympathie, ni avec le souci de l'opinion de l'autre, ni, encore, avec l'instinct parental. Tout comme la circulation sanguine résulte de l'action spécifique du cœur, les jugements moraux sont le produit d'une disposition spécifique. Cette conclusion est importante pour la suite, elle implique en effet qu'une théorie de la morale ne doit pas chercher à expliquer la sympathie ou l'affection pour les enfants, mais uniquement les jugements proprement moraux.

2 ➤ Une disposition autonome

Pourquoi les philosophes du sens moral tiennent-ils tant à ce parallèle entre les sens et notre disposition morale ? Il convient, pour répondre à cette question, de revenir sur le terme de «*sens moral*». Le terme de «*sens*» véhicule avant tout l'idée que notre disposition morale fonctionne de manière autonome. Ainsi, de la même manière que nous ne pouvons éviter de percevoir le monde en couleurs, nous ne pouvons nous empêcher de le considérer d'un point de vue moral. Le sens moral n'est pas sous le contrôle de notre volonté : il fonctionne, comme les autres sens, mais aussi comme les organes physiques, d'une manière autonome.

2.1 ➤ Jugements moraux et intuitions morales

L'autonomie de nos dispositifs sensoriels se révèle également dans le fait que nous n'avons pas accès à la façon dont ils fonctionnent. Nous identifions ainsi une couleur ou une odeur (le ciel est bleu, ce vêtement sent la lavande) sans rien savoir des longueurs d'ondes ou de la nature chimique des parfums. Il en va de même pour le sens moral. Nos jugements moraux sont des *intuitions* : lorsque nous émettons un jugement, nous n'avons pas connaissance des étapes par lesquelles nous sommes parvenus à ce jugement²⁴. Nous savons qu'une action est bonne ou mauvaise sans en connaître la raison. Notons

24. J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail : A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001 @.

que cela n'a rien de spécifique à la morale. Quand nous jugeons certaines personnes plus sympathiques que d'autres ou certains lieux plus apaisants que d'autres, nous pouvons avoir l'«intuition» qu'ils sont sympathiques et apaisants sans que notre esprit ne nous nous informe des raisons qui fondent ces jugements.

Une expérience de Jonathan Haidt illustre de façon frappante le caractère intuitif de nos intuitions morales²⁵. Haidt et ses collègues ont demandé à des étudiants de donner leur avis sur l'histoire suivante : «Mark et Julie sont frère et sœur. Ils voyagent tous les deux en France pendant les vacances universitaires. Une nuit, ils sont seuls dans une cabine au bord de la mer. Ils trouvent qu'il serait intéressant et drôle s'ils essayaient de faire l'amour. Au moins, ce serait une nouvelle expérience pour chacun d'eux. Julie est sous pilule contraceptive et Mark utilise un préservatif, par prudence. Ils prennent plaisir à faire l'amour ensemble mais décident de ne pas renouveler l'expérience. Ils gardent le secret de cette nuit et se sentent ainsi plus proches l'un de l'autre. Que pensez-vous de cela ? Est-ce qu'ils pouvaient faire l'amour ?»

Parmi les participants interrogés, certains ont jugé l'acte immoral. L'expérimentateur leur demandait alors de justifier leur condamnation : «Leurs enfants auront des maladies génétiques», «Il y a des risques de maladies vénériennes», «Ils seront rejetés par leurs amis», etc. En réponse à ces justifications, l'expérimentateur leur rappelait alors certaines objections : «Regardez, il est écrit qu'ils utilisent des moyens de contraceptions», «Ils n'en diront rien à personne», etc. Les participants convenaient de la validité de ces contre-arguments, mais n'en restaient pas moins sur leur position : «Je suis d'accord [avec ce contre-argument] et je respecte cette opinion. Mais je suis désolé, je ne peux pas changer d'opinion sur ce sujet. Ça va trop fortement contre mes sentiments.» Ou encore : «Écoutez, je ne sais pas, je ne peux pas l'expliquer. Je sais seulement que c'est mal.» Autrement dit, les participants avaient l'intuition que l'inceste est un acte immoral, mais ils ignoraient ce qui motivait cette impression.

Comme nous l'avons dit, l'autonomie des jugements moraux n'a rien de spécifique. Nisbett et Schachter démontrent ainsi comment

25. J. Haidt et al., *Moral dumbfounding : When intuition finds no reason*, unpublished manuscript, 2004.

des participants peuvent se méprendre sur l'origine de leurs intuitions²⁶. Dans cette expérience, les participants étaient soumis à des chocs électriques légers en présence ou en absence d'une pilule placebo qui était censée produire les mêmes effets que les chocs électriques (accélération du rythme cardiaque, stress, etc.). Les participants ayant reçu la pilule attribuaient alors l'augmentation de leur rythme cardiaque et leurs nœuds à l'estomac à l'effet de la pilule. Ils acceptaient en conséquence des chocs quatre fois plus importants que les participants n'ayant pas reçu la pilule placebo et qui, eux, ne pouvaient se tromper sur la source de leurs symptômes physiques. Cependant, lorsque l'on demandait aux participants ayant reçu la pilule s'ils attribuaient leurs symptômes physiques à la pilule, seul un quart des participants pensaient que la pilule jouait un rôle. Les autres proposaient des explications très diverses sur l'origine de leur résistance aux chocs électriques («Quand j'avais 13 ou 14 ans, j'avais l'habitude de construire des radios et des trucs électriques»²⁷).

Les participants pensent donc se livrer à une sorte d'introspection lorsqu'ils doivent expliquer leur comportement. En réalité, leurs processus cognitifs demeurent inaccessibles, et les participants ne font que passer en revue des théories plausibles, susceptibles d'expliquer leur comportement. Les explications qu'ils fournissent correspondent alors à des réflexions *post hoc*, puisées dans une réserve d'explications culturelles. De la même manière, si l'on demande à quelqu'un pourquoi il part en voyage en Indonésie, il se tournera vers les commentaires habituellement formulés à propos des grands voyages : «Les voyages forment la jeunesse», «Il est important de découvrir de nouvelles cultures», «Il faut partir à la rencontre de l'autre», «Se changer les idées», etc. Dans cette réserve de réflexions, il choisira celle qui lui semble la plus appropriée à la situation. Il se peut pourtant que les véritables raisons de son voyage soient à chercher ailleurs : comme ses amis partent en voyage, il désire montrer qu'il est, lui aussi, moderne, tolérant, curieux, aventureux, etc.²⁸

26. R. Nisbett & S. Schachter, "Cognitive manipulation of pain", *Journal of Experimental Social Psychology*, 2(3), 1966 @.

27. R. Nisbett & T. Wilson, "Telling More Than We Can Know : Verbal Reports on Mental Processes", *Psychological Review*, 84(3), 1977, p. 237.

28. Ce dernier exemple suggère non seulement que nous n'avons pas accès aux raisons qui nous motivent mais aussi que nos justifications ne visent pas nécessairement

2.2 ➤ Intuitions morales et réflexions morales

Il est donc crucial, lorsque l'on enquête sur le sens moral, de reconnaître l'autonomie de nos jugements moraux. En effet, si les gens n'ont pas accès aux étapes par lesquelles ils sont arrivés à un jugement, quelle est, alors, la valeur des justifications qu'ils fournissent ? Interrogés sur les raisons de leurs jugements, ils donneront des arguments culturellement pertinents (« Il ne faut pas utiliser l'autre comme un moyen », « Cela va contre les commandements de Dieu », « C'est injuste »). Cependant, il est possible que ces arguments nous renseignent seulement sur leurs *réflexions* morales et non sur le fondement de leurs intuitions morales.

De fait, il est essentiel de distinguer réflexions et intuitions. Les *intuitions* sont les produits directs des processus cognitifs spécialisés ; les *réflexions* sont, quant à elles, le fruit de processus plus conscients, plus explicites et plus généraux. Nous avons des intuitions visuelles et des réflexions sur la lumière ; nous avons des intuitions olfactives et des réflexions sur les odeurs. À un niveau plus conceptuel, nous avons des intuitions sur le monde physique et des réflexions sur les lois de la nature. Nous savons par exemple estimer l'endroit où tombera une balle de tennis mais cette évaluation est parfaitement indépendante de notre connaissance théorique du monde physique. Nous pouvons très bien ne jamais avoir entendu parler de la théorie newtonienne de la gravitation, et pour autant être capables de prévoir le point de chute de la balle de tennis. Comme le remarque Hutcheson²⁹, il en va de notre estomac comme de notre sens moral : nos opinions à son propos n'affectent pas sa façon de fonctionner, quand bien même elles seraient fausses.

Il ne s'agit pas de nier l'intérêt d'étudier les réflexions morales pour elles-mêmes. Les réflexions culturellement transmises, ou *théories populaires*³⁰, constituent ainsi l'objet d'études des ethnosciences et des

à clarifier ces raisons. Elles visent souvent à présenter une image valorisante de nous-même.

29. F. Hutcheson, *An essay on the nature and conduct of the passions and affections : with illustrations on the moral sense* [1728], Liberty Fund, 2002, p. 32 @.

30. Les théories populaires (*folk theories*) désignent les théories communément acceptées dans une société. Le terme « populaire » réfère ici au caractère largement distribué de la théorie au sein d'une population. Il existe ainsi des botaniques populaires, des physiques populaires, et logiquement des réflexions populaires sur

sciences de l'éducation. Ces théories populaires de la morale, intéressantes en soi, ne sont pas cependant un outil pertinent d'étude du sens moral. Le fait que les individus puissent penser qu'une faute morale attire le mauvais œil ou conduit à souffrir dans une vie ultérieure ne nous fournit pas d'indication sur la façon dont fonctionne le sens moral. Ainsi, certaines langues ne distinguent pas la faute morale de l'imprudence ou de la violation d'une coutume, cela ne signifie pas pour autant que les utilisateurs de cette langue confondent faute morale et imprudence. De la même manière, les francophones disposent pas de l'équivalent du mot anglais «*sibling*» pour désigner les frères et sœurs indifféremment. Pour autant, rien n'indique qu'ils ne conceptualisent pas les frères et sœurs comme appartenant à une même catégorie non lexicalisée. Comme le notait déjà Hutcheson³¹, des mots différents peuvent renvoyer à un même concept ; inversement, des concepts désignés par un même mot peuvent ne pas être identiques. Les réflexions (comme les termes disponibles dans notre lexique ou le répertoire de justifications culturelles) ne sont donc pas le reflet des intuitions.

Les jugements moraux sont produits par une disposition qui fonctionne de manière autonome. L'autonomie du sens moral est importante à deux égards. Premièrement, il s'agit d'une caractéristique essentielle des organes mentaux. Deuxièmement, mettre en évidence l'autonomie du sens moral nous permet de distinguer intuitions et réflexions morales. Une telle distinction est essentielle. Il serait trompeur de partir des théories populaires ou des termes linguistiques pour étudier le sens moral. Cela reviendrait en effet à étudier l'anatomie populaire pour comprendre le système digestif ou les théories populaires de la vision pour comprendre le fonctionnement du système visuel.

3 ➤ Une disposition universelle

Si le sens moral est un organe comme les autres, il devrait donc s'agir d'une disposition universelle. Mais si les humains ont tous le même système cardiovasculaire, ont-ils tous le même sens moral ? À première vue, l'universalité du sens moral semble être incompa-

la morale, alimentées par des théories populaires psychologiques, anthropologiques ou théologiques.

31. F. Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtues*, 5th ed., Ware, 1753, p. 47 @.

tible avec la diversité des jugements. Rappelons les remarques de Montaigne :

Ici on vit de chair humaine; là c'est office de piété de tuer son père en certain âge; ailleurs les pères ordonnent des enfants encore au ventre des mères, ceux qu'ils veulent être nourris et conservés, et ceux qu'ils veulent être abandonnés et tués; ailleurs les vieux maris prêtent leurs femmes à la jeunesse pour s'en servir; et ailleurs elles sont communes sans péché voire en tel pays portent pour marque d'honneur autant de belles houppes frangées au bord de leurs robes, qu'elles ont accointé de mâles.³²

Et il concluait :

Les lois de la conscience que nous disons naître de nature, naissent de la coutume; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut défendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissement.³³

Face à la diversité des jugements moraux, les philosophes du sens moral ont développé deux types de contre-arguments. Examinons-les tour à tour.

3.1 ➞ La variabilité, produit de la diversité des situations et des croyances

Le premier contre-argument consiste à démontrer qu'un même sens moral peut produire une grande variété de jugements. Si certaines pratiques, comme le meurtre des nouveau-nés, ne semblent pas s'accorder avec notre sens moral, c'est parce que nous oublions, écrit Smith, que dans certaines sociétés aux limites de la survie, «il est fréquemment impossible de nourrir à la fois son enfant et soi-même. Nous ne pouvons dans ce cas nous étonner qu'il l'abandonne. Celui qui, fuyant un ennemi auquel il est impossible de résister, devrait laisser son enfant qui retarde sa fuite, serait certainement excusable puisqu'en essayant de le sauver, il ne pourrait guère espérer que la consolation de mourir avec lui³⁴».

Les enquêtes ethnographiques ont depuis montré comment des pratiques inhumaines de l'extérieur se révèlent pleines d'humanité

32. M. de Montaigne, *Essais* [1580], Arléa, 2002, p. 134.

33. *Ibid.*, p. 135.

34. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], PUF, 1999, p. 291.

lorsque l'on prend le temps de connaître et de comprendre autrui. Les Inuits enferment ainsi leurs parents âgés dans un igloo et les laissent mourir. Ces pratiques qui nous semblent totalement étrangères le sont beaucoup moins à la lumière du travail ethnographique. D'une part, il existe de bonnes raisons à ce suicide. Une personne âgée n'est physiquement pas capable de suivre la vie nomade des Inuits, et mettrait la vie de ses proches en danger. D'autre part, ces cas de suicides assistés s'accompagnent de tendresse, de tristesse et de respect filial pour la personne que l'on abandonne³⁵.

Ainsi, c'est l'ignorance des contraintes rencontrées par chaque société qui peut donner l'illusion d'une diversité irréductible. Les ethnologues sont d'autant plus conscients du pouvoir de nos préjugés qu'ils ont eux-mêmes eu à les affronter. Raymond Firth raconte ainsi que dans son étude sur Tikopia, il en vint d'abord à la conclusion que l'amitié ou la tendresse n'existait pas dans cette culture³⁶. En effet, les habitants ne cessaient de quémander des services et n'en offraient jamais en retour. Il réalisa finalement qu'à leurs yeux la meilleure base de l'amitié était la réciprocité. En exigeant, les habitants de Tikopia ne faisaient que tester sa capacité à être un ami. De la même manière, Bronislaw Malinowski³⁷ rappelle que sa première impression à propos des habitants des Trobriands fut la tyrannie et l'avarice des chefs, exigeant toujours plus d'avantages sexuels, économiques ou personnels, et en particulier des quantités énormes de nourriture. Il comprit ultérieurement qu'une grande partie de cette nourriture servait en réalité à organiser des fêtes et des cérémonies ou à financer la guerre³⁸.

35. R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, 1965.

36. R.W. Firth, *Elements of social organization*, Watts, 1951, p. 190-192 cité par S. Lukes, *Moral relativism*, Picador, 2008 @.

37. B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Routledge, 1967.

38. L'ethnologie est souvent considérée comme une discipline relativiste selon laquelle nous devons nous abstenir de juger les autres parce que chaque morale diffère radicalement d'une culture à une autre. Pourtant, aujourd'hui, bien peu d'ethnologues soutiennent cette position relativiste (M.F. Brown, "Cultural Relativism 2.0", *Current Anthropology*, 49(3), 2008). Les premiers ethnologues de terrain comme Franz Boas nous invitaient à la tolérance non parce que tout se vaut mais parce qu'une pratique doit être évaluée dans son contexte (S. Lukes, *Moral relativism*, Picador, 2008 @ ; R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, 1965).

Les différences peuvent non seulement provenir du contexte mais également des croyances factuelles sur lesquelles se fondent nos jugements. Considérons le débat sur la punition corporelle des enfants. Personne ne soutient la position selon laquelle il est acceptable de battre ses enfants sans raison. En revanche, il existe un désaccord factuel concernant l'efficacité de la punition corporelle. Pour certains, cette punition est indispensable à l'apprentissage de la discipline et du contrôle de soi. Pour d'autres, elle est inefficace. Les premiers se prononceront ainsi en faveur de la fessée et les seconds la jugeront immorale³⁹. Tous, cependant, s'accorderont sur le fait qu'il est moralement inacceptable de blesser gratuitement un enfant.

Citons un autre exemple des rapports entre évaluation d'une situation et jugement moral : la redistribution. Américains et Européens s'accordent sur le devoir d'assistance envers les plus démunis mais s'opposent sur l'importance de l'aide à accorder. Or une majorité d'Américains estiment que les pauvres sont responsables de leur pauvreté, tandis que la plupart des Européens pensent qu'ils ne peuvent s'extraire de la pauvreté par eux-mêmes⁴⁰. Ces croyances factuelles à propos de la société expliquent sans doute en partie la plus grande tolérance des Américains à l'inégalité⁴¹.

La variété des jugements moraux découle donc naturellement de contraintes contextuelles et de croyances factuelles différentes. La diversité des jugements moraux n'a rien d'incompatible avec l'existence d'un sens moral universel.

3.2 ➤ Diversité observée et diversité réelle

Passons au second argument des partisans du sens moral : la variabilité existe mais elle a pu être surestimée par les explorateurs et les historiens. Laissons ici parler Rousseau :

39. C. Wainryb, "Understanding differences in moral judgments : The role of informational assumptions", *Child Development*, 62(4), 1991.

40. Rappelons que les États-Unis et l'Europe ont des niveaux comparables de mobilité sociale. Cf. A. Alesina & E. Glaeser, *Fighting Poverty in the US and Europe : A World of Difference*, Oxford University Press, 2004 @.

41. Notons enfin qu'une même politique peut être mise en œuvre de façon différente. Il existe par exemple de nombreux moyens différents de distribuer des biens limités (liste d'attente, tirage au sort, etc.). Un choix différent n'implique pas une intuition différente.

Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises [...]. Mais à ce mot j'entends s'élever de toutes parts la clameur des prétendus sages : Erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation ! s'écrient-ils tous de concert. Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises. Ils font plus : cet accord évident et universel de toutes les nations, ils l'osent rejeter ; et, contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur et connu d'eux seuls ; comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un peuple, et que, sitôt qu'il est des monstres, l'espèce ne fut plus rien. Mais que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres ? Quelques usages incertains et bizarres fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point ? Ô Montaigne ! Toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré.⁴²

Les enquêtes de terrain ont depuis montré que les jugements émis par les individus d'une société donnée doivent être maniés avec précaution. Il existe en effet de nombreux biais méthodologiques⁴³.

En premier lieu, distinguons jugements et comportements. Pour illustrer notre propos, examinons le cas très disputé de l'excision⁴⁴. S'appuyant sur son travail de terrain dans l'ouest du Kenya, Christine Walley souligne la nécessité de ne pas amalgamer l'excision (le comportement) de l'avis des femmes sur l'excision (le jugement moral)⁴⁵.

42. J.-J. Rousseau, *Emile* [1762], vol. IV, Les classiques des sciences sociales, 2002, p. 72.

43. N. Baumard & D. Sperber D., « La morale », *Terrain*, 48, 2007 @ ; D. Sperber, *Le Savoir des anthropologues : trois essais*, Hermann, 1982 ; D. Sperber, « Quelques remarques sur le relativisme moral d'un point de vue anthropologique », in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

44. S. Lukes, *Moral relativism*, Picador, 2008 @.

45. C.J. Walley, "Searching for Voices : Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations", *Cultural Anthropology*, 12(3), 1997.

Après une initiation, Walley invita quatre jeunes filles à venir discuter chez elle. Celles-ci commencèrent par l'assurer des bienfaits de la coutume. L'une d'entre elles en parlait encore, le visage empreint d'une extase religieuse, comme d'une chose que l'on doit «accepter avec son être entier» au point de ne pas ressentir la douleur. Walley leur demanda si elles regretteraient la cérémonie dans quelques années. Elles répondirent à voix basse mais avec assurance : «Mais nous le regrettons déjà !», montrant ainsi qu'elles étaient bien conscientes de ce qu'elles perdaient et de la façon dont cela affecterait leur plaisir sexuel. Mais ces jeunes filles n'ont pas le choix : leur identité est liée à cette cérémonie et elles feront sans doute exciser leurs propres filles. Dans la région étudiée par Walley, l'initiation au cours de laquelle une jeune fille est excisée est en effet très populaire chez les jeunes. Critiquer cette étape importante dans la vie d'une femme, c'est risquer les moqueries, l'ostracisme voire la violence.

Les parents et les maris n'ont pas davantage le choix d'accepter ou de refuser cette pratique. Dans des sociétés où l'excision concerne la totalité des femmes, ne pas exciser sa fille ou épouser une femme qui n'est pas excisée est socialement dangereux. Même si les parents sont conscients des risques pour la santé de leur fille et les maris des difficultés sexuelles que cela entraîne, personne ne dispose d'une marge de manœuvre suffisante pour contourner cette obligation. De fait, dès que cette marge de manœuvre apparaît, la pratique peut rapidement prendre fin. Ainsi, le bandage des pieds en Chine disparut en quelques années lorsque se mirent en place des sociétés «anti-bandage des pieds». Les participants de ces sociétés s'engageaient à ne pas bander les pieds de leurs filles et à les marier aux fils des autres membres de cette société. La pratique a donc disparu à partir du moment où les parents avaient un espoir de marier leur fille sans lui bander les pieds⁴⁶. Le comportement ne reflète donc pas nécessairement le jugement moral.

En second lieu, il convient également de prendre en compte le contexte dans lequel sont émis ces jugements. Ils peuvent par exemple être produits pour des raisons stratégiques. Ainsi, nous ne jugeons pas de la même façon la déclaration d'un politicien à

46. G. Mackie, "Ending Footbinding and Infibulation : A Convention Account", *American Sociological Review*, 61(6), 1996 @.

la télévision et les confidences d'un ami. De la même manière, des enquêtes montrent que les adolescents américains mentent à leurs parents et jugent ces mensonges légitimes⁴⁷. Doit-on pour autant en conclure que ces adolescents ont des valeurs différentes de leurs aînés qui considèrent l'honnêteté comme primordiale? Probablement pas. De fait, les adolescents mentent à leurs parents pour des raisons morales : protéger leur autonomie ou prévenir une injustice. On ne conclura pas non plus que les nombreux médecins américains qui mentent aux compagnies d'assurance pour protéger leurs patients n'ont pas les mêmes valeurs que le reste des Américains. Notons plutôt que si tout le monde convient que le mensonge est en général quelque chose de moralement répréhensible, il peut être moralement acceptable dans certains cas.

En troisième lieu, l'opinion d'un individu n'est pas nécessairement partagée par son groupe. Les récits des voyageurs et les premières enquêtes avaient par exemple tendance à recueillir leurs informations auprès des membres dominants (dirigeants, classes supérieures, hommes). De la même manière, les codes juridiques ou religieux peuvent refléter les jugements moraux des individus mais ils peuvent tout autant refléter les intérêts du pouvoir. Sur le terrain, faire la part de ce qui est moralement accepté et de ce qui est subi s'avère souvent être une entreprise difficile. Il est cependant tentant, lorsque l'on voit des individus accepter des normes très exigeantes, d'en conclure qu'ils adhèrent à ces normes. Bien évidemment, cette conclusion est loin d'être universellement valide.

Il convient, enfin, de distinguer les intuitions morales des réflexions morales. Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, les réflexions morales peuvent n'entretenir qu'une relation très indirecte avec les intuitions morales. Elles ne constituent donc pas un bon guide pour examiner l'universalité du sens moral. Comme le note Sperber, les doctrines morales, en particulier religieuses, ne sont pas des intuitions individuelles⁴⁸. Ce sont plutôt des objets de pensée qui sont enseignés, médités, interprétés.

47. E. Turiel, *The culture of morality : social development and social opposition*, Cambridge University Press, 2002 @.

48. D. Sperber, « Quelques remarques sur le relativisme moral d'un point de vue anthropologique », in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

Chacun peut avoir sa propre théorie sur ce qu'est la morale – ce qu'elle vise, sa raison d'être – tout en partageant avec les autres les mêmes intuitions. Les philosophes moraux s'affrontent ainsi sur les fondements de la morale mais s'accordent le plus souvent sur ce qui est bien ou mal. L'existence de kantien, d'utilitaristes, ou de chrétiens ne signifie pas que tous ne partagent pas les mêmes intuitions morales. Les différentes doctrines divergent quant à la justification des jugements, bien plus que sur les jugements eux-mêmes.

L'enquête scientifique elle-même génère des réflexions morales chez les individus observés. Que répondre en effet si l'on vous demande si le mensonge est moral ? Ce type de question est relativement théorique, il appelle donc une réponse théorique qui ne correspondra pas nécessairement à mes intuitions. Comme je sais qu'en général nous mentons pour de mauvaises raisons, je peux choisir de répondre que le mensonge est mal, alors même que, dans certaines circonstances, je jugerai le mensonge parfaitement légitime et donc moralement acceptable. De la même manière, la diversité des justifications morales est souvent invoquée à l'encontre des théories universalistes de la morale. Les formes de justifications sont en effet extrêmement variables d'une culture à une autre. Certaines cultures légitiment ainsi leurs jugements en faisant appel à la coutume, d'autres à des raisonnements, d'autres encore à un texte sacré⁴⁹. Cependant, cette diversité des justifications ne reflète pas nécessairement une diversité au niveau des intuitions.

Des formes de justifications en apparence radicalement différentes peuvent implicitement converger vers la même source ultime du vrai ou du bien. Si, pour mieux connaître la composition d'une substance, je m'en remets à un chimiste, ce n'est pas parce que la vérité en la matière me semble d'un autre ordre que les vérités dont je peux m'assurer directement, c'est par une modestie cognitive que tout me recommande. Un croyant qui s'en remet à son directeur de conscience pour une décision morale peut, de même, agir par modestie, et penser que le directeur de conscience raisonne avec une compétence particulière à partir de principes néanmoins universels. De même l'opinion publique ou la norme socialement acceptée peuvent être invoquées parce qu'elles sont tenues pour indicatives du bien, sans que pour

49. R. Shweder *et al.*, "Culture and moral development", in J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The emergence of moral concepts in young children*, University of Chicago Press, 1987, p. 31 @.

autant le bien soit défini comme ce qu'approuve l'opinion ou la norme sociale. Le recours à des formes de justification différentes, donc, n'est pas la preuve de conceptions différentes du bien.⁵⁰

Comme en témoigne la littérature empirique, la diversité des jugements moraux a sans doute été surestimée. Il faut prendre soin de distinguer les intuitions des comportements observés, de tenir compte du contexte dans lequel ces jugements sont formulés, d'opposer les normes officielles et les jugements individuels et, enfin, de ne pas confondre réflexions et intuitions.

Au final, l'existence d'un sens moral universel n'a rien d'incompatible avec la diversité des jugements moraux et une approche psychologique ne présage en rien la fin de l'ethnologie. Au contraire, la psychologie a besoin de l'enquête ethnologique pour expliquer en quoi tel contexte particulier produit tel jugement particulier. À l'inverse, en décrivant mieux le sens moral comme nous le ferons dans les chapitres suivants, la psychologie peut apporter des outils nouveaux pour analyser les jugements observés sur le terrain.

4 ➤ Une disposition innée

Pour les philosophes du sens moral, notre disposition morale est innée, autrement dit, cette capacité est préparée par la nature, tout comme le sont la vue et l'odorat. «Si vous n'aimez pas le mot "inné", prévient Shaftesbury, changez de terme si vous le voulez, dites "instinct" et appelez instinct tout ce que la nature enseigne.⁵¹» La théorie du sens moral correspond donc à l'idée que nous sommes préparés par notre constitution biologique à juger le monde d'un point de vue moral⁵². Ainsi, par inné, il ne faut pas entendre «présent à la naissance». Une capacité peut parfaitement être sélectionnée par l'évolution et n'apparaître que progressivement. Une disposition préparée par la nature se développe donc naturellement, sans efforts et sans instructions explicites. Nous sommes ainsi préparés à développer une

50. D. Sperber, « Quelques remarques sur le relativisme moral d'un point de vue anthropologique », in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

51. A.A.C. Shaftesbury, *Enquête sur la vertu et le mérite* [1714], Chicoutimi, 2006, p. 42 @.

52. G.F. Marcus, *The Birth of the Mind : How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought*, Basic Books, 2004 @.

capacité à marcher sans pour autant être capable de nous déplacer dès la naissance. Pour les philosophes du sens moral, la nature nous a préparés à évaluer les situations d'un point de vue moral autant qu'elle nous prépare à nous mouvoir.

Les premières études sur le développement de la morale semblaient pourtant montrer que nos jugements moraux ne s'appuient pas sur une capacité innée⁵³. En réalité, ces études n'ont pas tant porté sur les intuitions morales que sur les réflexions morales. Ainsi, au début du *Jugement moral chez l'enfant*, Jean Piaget se donne pour but de comprendre «la conscience de la règle, c'est-à-dire la manière dont les enfants de différents âges se représentent le caractère obligatoire, sacré ou décisive, l'hétéronomie ou l'autonomie propre aux règles du jeu [de billes]⁵⁴». Ce qui intéresse Piaget, c'est ce que pensent les enfants des règles morales : d'où viennent-elles ? Sont-elles intemporelles ? Reposent-elles sur l'accord mutuel ? Il oppose ainsi les jeunes enfants qui perçoivent les règles morales comme intangibles et dictées par les adultes ou la tradition, aux enfants plus âgés jugeant que ces règles dérivent de propositions individuelles acceptées par tous. Dans l'esprit de Piaget, il s'agit clairement de questions théoriques. Il qualifie par exemple les questions qu'il pose aux enfants sur l'origine des règles morales de questions portant sur leur «philosophie de l'histoire».

De même que les réflexions des adultes sur la morale ne nous renseignent pas sur leurs intuitions, ces réflexions enfantines ne nous permettent pas d'examiner le sens moral chez les enfants. Voyons en quoi les réflexions enfantines recueillies par Kohlberg (1969) ne reflètent pas les véritables intuitions des enfants. Dans de nombreuses cultures, les enfants rapportent que les mauvaises actions sont celles qui sont punies ou condamnées et que les bonnes sont celles qui sont récompensées ou approuvées par les autres⁵⁵. Cependant, si les enfants se basaient réellement sur cette conception de la morale, ils devraient alors conclure que les actions qui ne sont pas punies ne sont pas mauvaises. Or, comme l'ont montré Turiel et son équipe,

53. J. Piaget, *Le Jugement moral chez l'enfant*, PUF, 1932.

54. *Ibid.*, p. 2.

55. L. Kohlberg, *Stage and Sequence : The Cognitive-developmental Approach to Socialization*, Rand McNally, 1969.

ce n'est pas le cas. Les enfants déclarent en effet que frapper ou tirer les cheveux est mal, que cela soit puni ou non. Ils disent même qu'une action peut être mauvaise, même si un adulte l'a ordonnée⁵⁶. Quand un enfant déclare qu'une action est mal « parce qu'on va se faire punir », il ne nous donne pas le résultat d'une introspection portant sur le raisonnement qui l'a conduit à son jugement. Il ne fait que donner une raison qui lui semble plausible, peut-être parce qu'il l'a entendue de la bouche des parents (« Si tu mens, tu seras puni »). Comme le dit Haidt⁵⁷, en demandant aux gens de justifier leurs jugements moraux, on n'étudie pas le sens moral. On réalise plutôt une ethnographie des théories ou des réflexions morales dans diverses sociétés ou groupes d'âge.

Si l'on se tourne vers les jugements moraux, on constate que ceux-ci apparaissent de manière très précoce. Dès avant 2 ans, les enfants jugent ainsi une action en fonction du tort qu'elle cause. Réagissant au fait que son grand frère joue avec une tasse, un enfant de 2 ans s'écrie ainsi : « Pas ça, ça fait mal à la tasse à maman.⁵⁸ » Au même âge, les enfants s'excusent en protestant de leur innocence (« Je ne l'ai pas fait exprès », « Je ne savais pas ») ou de circonstances atténuantes (« C'est lui qui a commencé » entend-on dans la cour de l'école maternelle). Les enfants de 2 ans savent également qu'on ne peut exiger des bébés ce que l'on exige d'eux ; ils savent encore qu'il y a des limites à ce que l'on peut exiger des autres (« Non, je suis fatigué » déclare ainsi un enfant de 2 ans à sa mère qui lui demande de ramasser un jouet⁵⁹).

Plus fondamentalement, les jugements enfantins ne semblent pas reposer sur une logique différente de celle des jugements des adultes. Considérons l'expérience suivante. On raconte une histoire à des enfants de trois et quatre ans⁶⁰. Pierre et Jean sont deux gar-

56. E. Turiel, *The development of social knowledge : morality and convention*, Cambridge University Press, 1983 @.

57. J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail : A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001 @.

58. J. Dunn, *The beginnings of social understanding*, Harvard University Press, 1988 @.

59. *Ibid.* @.

60. N. Baumard *et al.*, "It's not fair' - The sense of justice in young children", en préparation.

çons qui préparent ensemble des petits gâteaux. Jean se lasse très vite de cuisiner et part jouer avec ses voitures. Pierre, quoique fatigué, continue de faire les gâteaux. À la fin de l'histoire, lorsque les gâteaux sont prêts, les enfants doivent donner un gâteau à chacun des deux enfants. Ils ont alors le choix entre un gros gâteau et un petit gâteau. Que font les enfants ? Ils reconnaissent que les deux garçons ont autant envie l'un que l'autre du gros gâteau. Néanmoins, ils estiment que, s'il faut choisir, c'est Pierre qui doit recevoir le gros gâteau (73 % des enfants donnent le gros gâteau à Pierre). Il a pris une plus grande part dans leur production, cela lui ouvre donc des droits plus importants sur les gâteaux.

Comme le suggèrent cette expérience, il ne semble pas que les jugements enfantins reposent sur une logique différente de celle des adultes. C'est ce dont témoignent de nombreuses autres études sur des enfants du premier cycle de l'école primaire. Les enfants évaluent une faute morale en fonction du tort causé à autrui⁶¹ et font la différence entre un comportement immoral et un comportement imprudent⁶². Ils tiennent ainsi compte du degré de participation à un méfait (les complices sont moins punis que les instigateurs du méfait⁶³). Ils excusent dans une plus grande mesure les actes dus à la provocation ou à la nécessité⁶⁴. Ils distinguent un individu innocent d'un individu négligent⁶⁵. Ils disculpent ceux qui ont de mauvais jugements factuels mais condamnent ceux qui ont de mauvais jugements moraux⁶⁶. Ils font la différence entre les devoirs (ne pas voler) et les

61. E. Turiel, *The development of social knowledge : morality and convention*, Cambridge University Press, 1983 @.

62. M.S. Tisak & E. Turiel, "Children's Conceptions of Moral and Prudential Rules", *Child Development*, 55(3), 1984.

63. N.J. Finkel *et al.*, "Equal or proportional justice for accessories ? Children's pearls of proportionate wisdom", *Journal of Applied Developmental Psychology*, 18(2), 1997 @.

64. J. Darley *et al.*, "Intentions and Their Contexts in the Moral Judgments of Children and Adults", *Child Development*, 49(1), 1978.

65. T.R. Shultz *et al.*, "Assignment of Moral Responsibility and Punishment", *Child Development*, 57(1), 1986.

66. J.I. Carpendale & M.J. Chandler, "On the distinction between false belief understanding and subscribing to an interpretive theory of mind", *Child Development*, 67(4), 1996 @.

actions dites «surrogatoires» (donner à un mendiant dans la rue), qui sont bonnes mais qui ne relèvent pas d'une obligation morale⁶⁷.

La logique des jugements moraux ne change donc pas au cours du temps, même si, comme n'importe quelle autre capacité, le sens moral se perfectionne à mesure que l'enfant grandit. À mesure qu'il grandit, un enfant se déplace en effet avec plus de dextérité, de rapidité et d'assurance, il prononce mieux les mots, utilise un vocabulaire plus riche, produit des phrases plus complexes. Son comportement évolue, mais la disposition qui sous-tend ce comportement fonctionne toujours de la même façon. Elle ne fait qu'intégrer de mieux en mieux les informations nécessaires à son fonctionnement.

Il en va de même pour le sens moral. À mesure que les enfants comprennent mieux leur environnement et acquièrent de l'expérience sur le monde, ils produisent des jugements qui tiennent compte de paramètres plus subtils. Tout comme n'importe quelle disposition psychologique naturelle, le sens moral doit en effet s'appuyer sur les informations dont il dispose dans son environnement. Si nous avons une disposition à respecter les intérêts des autres, elle produira des jugements différents en fonction de ce que nous savons des intérêts des autres. Par exemple, les enfants ne saisissent pas toujours la subtilité des rapports sociaux et peuvent blesser un camarade sans s'en rendre compte. Ainsi, des actions qualifiées d'immorales par les adultes, qui en perçoivent le caractère blessant, sont jugées acceptables par certains enfants. Illustrons ce point à l'aide d'une histoire proposée par Piaget :

Il y avait une fois une maman qui se promenait avec ses enfants au bord du Rhône, une après-midi de congé. À quatre heures, la maman a donné à chacun son petit pain. Chacun s'est mis à manger, sauf le petit, qui était étourdi et qui avait laissé son pain tomber à l'eau. Que fait la maman? Devait-elle lui en redonner un? Que disent les grands?⁶⁸

Les réactions des enfants ne sont pas les mêmes en fonction de leur âge. Paradoxalement, les enfants les plus jeunes pensent que la mère ne doit pas redonner de petit pain à l'enfant qui l'a laissé

67. P.H.J. Kahn, "Children's Obligatory and Discretionary Moral Judgments", *Child Development*, 63(2), 1992 @.

68. J. Piaget, *Le Jugement moral chez l'enfant*, PUF, 1932, p. 214.

tomber. Les plus âgés, en revanche, font preuve de compréhension et estiment que la mère doit redonner un petit pain. Compte tenu de nos remarques précédentes sur les jeunes enfants, on peut penser que ce qui change ici avec l'âge, ce n'est pas tant la façon de raisonner que la compréhension de l'histoire. Comme le laissent penser les remarques de Piaget, les plus jeunes estiment que le petit a intentionnellement laissé tomber son pain à l'eau. Dans ces circonstances, il ne mérite pas, en effet, de recevoir un autre goûter⁶⁹.

Au cours du temps les enfants deviennent de plus en plus capables de prendre en compte des informations complexes pour produire des jugements moraux. En outre, leurs réflexions et leurs justifications progressent. Ainsi, dans l'expérience des deux garçons cuisinant des gâteaux, les enfants de 3 ans ne trouvent aucune justification à leurs jugements ou fournissent des justifications non pertinentes («Je le donne le gros gâteau à Pierre parce qu'il a une plus grande bouche.» Notons, bien entendu, que la taille de la bouche de chacun des personnages est identique). Les enfants plus âgés, en revanche, fournissent des justifications de plus en plus pertinentes («Pierre a droit au gros gâteau parce qu'il a plus travaillé»). Pour autant, aucune différence n'est observée au niveau du jugement lui-même (les enfants de 3 ans sont aussi équitables que les enfants de 4 ans).

L'idée que le sens moral n'est pas inné mais repose sur l'enseignement des adultes est sans doute liée à deux types d'observations. D'une part, en grandissant, les enfants en viennent à partager les jugements de leurs parents. D'autre part, les adultes enseignent souvent des principes moraux de manière explicite à leurs enfants. Ces deux observations n'attestent pas, cependant, d'un rapport de cause à effet entre les jugements des parents et ceux de leurs enfants. Premièrement, les enfants peuvent en venir à partager le jugement de leur parents pour la simple raison que, progressivement, ils se retrouvent dans la même situation (position sociale, appartenance à une groupe, etc.), et en possession des mêmes informations sur cette situation.

69. Notons qu'une meilleure compréhension peut provenir aussi bien de l'expérience individuelle que de la transmission culturelle. Le caractère inné du sens moral est donc compatible à la fois avec une évolution des jugements au cours de la vie et avec une influence des informations d'origine culturelle.

Deuxièmement, les adultes enseignent, convaincus que la morale doit être enseignée. Un tel enseignement témoigne de leur théorie personnelle de la morale, mais ne signifie pas pour autant que la morale nécessite *effectivement* un enseignement. De nombreux adultes pensent également qu'il faut enseigner la grammaire ou la marche. Nous savons pourtant que l'on peut apprendre à marcher ou à parler sans enseignement délibéré. D'ailleurs, comme le notait Piaget, l'enseignement des adultes est souvent trop général pour être utile. «Les parents moyens sont comme des gouvernements inintelligents qui se bornent à accumuler des lois, au mépris même des contradictions et de la confusion d'esprit croissante qui résulte de cette accumulation.⁷⁰» De fait, lorsqu'ils doivent justifier leurs jugements moraux, les enfants se contentent rarement d'évoquer des règles qui auraient pu leur être inculquées⁷¹. Ils invoquent, comme on l'a vu, les paramètres moraux qui leur semblent pertinents (responsabilité, proportionnalité, etc.). Ni les ressemblances entre jugements moraux d'une génération à l'autre, ni l'existence d'un enseignement moral explicite ne sont donc des preuves de ce que la morale vient de la société.

5 ➤ La compétition des passions

Dans les sections précédentes, nous avons évoqué plusieurs dispositions psychologiques : la sympathie, le dégoût, le souci de l'opinion des autres ou encore l'instinct parental. Le sens moral est donc une disposition parmi d'autres. Elle ne détermine pas, à elle seule, le comportement de l'individu. Ainsi, nos choix peuvent être affectés par plusieurs systèmes agissant chacun de façon autonome. Ces différents types de dispositions peuvent se renforcer mutuellement (habituellement, l'affection pour nos enfants et le sens du devoir nous incitent à agir dans la même direction) ou entrer en conflit (comme lorsque nous sommes tentés de tricher pour aider nos enfants). Le comportement individuel résulte donc d'un équilibre entre différentes «passions». Comme le note Butler, «une même personne suivra

70. J. Piaget, *Le Jugement moral chez l'enfant*, PUF, 1932. Pour une étude empirique, cf. H. Ross, "Negotiating principles of entitlement in sibling property disputes", *Developmental Psychology*, 32(1), 1996.

71. W. Damon, *The moral child : Nurturing children's natural moral growth*, Free Press, 1988.

une passion, en contredira une autre⁷²». On peut donc parler d'une compétition entre les différentes passions pour le contrôle du comportement de l'individu.

Les philosophes du sens moral expliquent donc le comportement individuel à l'aide de diverses dispositions psychologiques, autrement dit, des entités d'un niveau inférieur à celui de l'individu. Nous possédons ainsi une disposition à améliorer notre réputation (*sens de l'honneur*), une autre à nous comporter moralement (*sens moral*), et une autre encore à veiller au bien-être de nos enfants (*instinct parental*). Chacune de ces dispositions réagit à des indices différents adaptés au but qu'elle poursuit : notre disposition à la réputation est activée lorsque les autres nous regardent, notre disposition morale lorsqu'il y a un conflit d'intérêt, etc. Ainsi, nous nous comportons de manière plus généreuse en public non parce que nous l'avons décidé à un niveau individuel mais parce que notre disposition à nous soucier de l'opinion d'autrui est plus activée lorsque nous sommes entourés de potentiels témoins. Le sens moral ainsi conçu est un phénomène «sub-personnel⁷³» ou «infra-individuel⁷⁴».

Cette analyse du comportement individuel en termes de passions ou de dispositions psychologiques autonomes contraste avec les théories non naturalistes. Selon ces théories, l'analyse du comportement individuel s'effectue au niveau individuel, ou au niveau supra-individuel. Ainsi, dans la théorie du choix rationnel, l'explication du comportement est à trouver au niveau des calculs que chaque individu effectue pour maximiser ses préférences personnelles. La théorie du choix rationnel explique ainsi le comportement individuel en termes de décision *au niveau de l'individu* : les individus se comportent de manière plus généreuse en public parce qu'ils calculent qu'une telle générosité est susceptible d'améliorer leur réputation. L'explication du comportement en termes de passions a lieu, au contraire, au niveau sub-personnel. Il n'y a pas de préférence pour la réputation, ni de calcul de maximisation,

72. J. Butler, *Fifteen Sermons on Human Nature* [1726], Project Gutenberg, 2008 @. Elster donne de nombreux exemples de tels conflits (J. Elster, *Explaining social behavior. More nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge University Press, 2007 @, p. 89).

73. D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul Books, 1986.

74. D. Sperber, « Individualisme méthodologique et cognitivisme », in R. Boudon *et al.* (dir.), *Cognition et sciences sociales*, PUF, 1997.

mais une disposition qui se déclenche en présence de certains indices sociaux et dont le fonctionnement incite l'individu à se comporter comme les autres, selon lui, aimeraient le voir se comporter.

La théorie du choix rationnel se place au niveau individuel. La théorie culturaliste explique, quant à elle, le comportement individuel par l'influence d'entités *supra-individuelles* – culture, institutions, etc. En ce sens, on peut parler de théorie *holiste* où le tout (groupe, culture) explique les parties (comportements individuels). Au cours de la socialisation, les normes du groupe sont progressivement intériorisées par les individus qui agissent ensuite naturellement de la manière prescrite par les normes sociales. Les théories non naturalistes – individualistes comme théories holistes – n'expliquent donc pas le comportement des individus à l'aide d'entités sub-personnelles.

Comment les dispositions sub-personnelles dirigent-elles le comportement individuel? Pour mieux répondre à cette question, faisons un parallèle entre la physiologie et la psychologie. Mon cœur est plus actif lorsque je cours, mon estomac lorsque je digère et ma vigilance quand il fait nuit; de la même façon, mon souci de réputation est plus actif lorsque je suis en présence de personnes que je crois importantes. L'activation de chaque disposition varie ainsi selon les paramètres de l'environnement et la disposition la plus activée détermine alors le comportement.

Notons que ce processus n'est pas nécessairement centralisé et organisé, ces dispositions pouvant être, en quelque sorte, en compétition les unes avec les autres⁷⁵. Par ailleurs, l'histoire évolutionnaire de notre esprit a donné une importance inégale aux différentes dispositions. Certaines motivations ont ainsi été sélectionnées pour avoir plus de poids. Par exemple, si nous mourrons de soif, notre motivation à boire prend le pas sur toutes les autres. Un individu dont la motivation à boire n'aurait pas un poids suffisant pour infléchir son comportement ne pourrait pas survivre à certaines situations. À l'inverse, si notre disposition à boire avait toujours la priorité sur nos autres dispositions, comme chez les individus atteints de potomanie, notre survie en serait également menacée. Au cours de l'évolution, chaque disposition a donc

75. D. Sperber, "Modularity and relevance : How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive ?" @, in S.L.P. Carruthers & S. Stich (eds.), *The Innate Mind : Structure and Content*, Oxford University Press, 2005 @.

été façonnée de manière à s'ajuster aux autres. Il est important de souligner enfin que cet ajustement, et la compétition entre les passions, est variable d'un individu à l'autre : chez une personne craintive, la vigilance a plus de poids, chez un individu ayant un penchant pour les honneurs, le souci de la réputation est plus activé.

Distinguer plusieurs dispositions sociales permet en outre d'expliquer pourquoi nous nous comportons de manière directement égoïste dans certaines situations morales. Ainsi, de nombreux observateurs ont noté que, lorsque notre comportement est susceptible d'être observé, nous donnons plus d'argent à ceux qui en ont besoin et nous partageons plus équitablement les ressources⁷⁶. De telles observations n'impliquent cependant pas que le sens moral vise directement à améliorer notre réputation. Dans ce type de situations, trois types de dispositions (au moins) peuvent en effet être activés : notre sens moral, puisqu'il s'agit d'une situation impliquant les intérêts d'autrui, notre souci de l'opinion des autres, en raison des individus qui nous observent, et enfin notre intérêt matériel, compte tenu de l'argent en jeu. Si, donc, nous sommes plus équitables lorsque l'on nous regarde, cela peut être dû non pas à notre sens moral, mais bien plutôt à notre souci de l'opinion des autres.

Il nous arrive également d'utiliser des arguments moraux pour légitimer un comportement directement égoïste ou préserver les apparences⁷⁷. Ainsi, Lerner et ses collègues ont montré, au cours de nombreuses expériences, que lorsque les participants sont dans l'incapacité d'aider la victime d'une injustice, ils ont tendance à condamner la victime et à la juger responsable de son malheur⁷⁸. Ainsi, ce qui importe n'était pas tant d'aider la victime que de préserver sa

76. T. Bereczkei *et al.*, "Public charity offer as a proximate factor of evolved reputation-building strategy : An experimental analysis of a real-life situation", *Evolution and Human Behavior*, 28(4), 2007 @ ; K. Haley & D. Fessler, "Nobody's watching ? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game", *Evolution and Human Behavior*, 26(3), 2005 @ ; R. Kurzban *et al.*, "Audience Effects on Moralistic Punishment", Working Paper, 2006 @.

77. Cf. par exemple D. Krebs, "Altruism : An examination of the concept and a review of the literature", *Psychological Bulletin*, 73(4), 1970 ; R. Kurzban & C.A. Aktipis, "Modularity and the social mind : Why social psychologists should be less selfish", Working Paper, 2005.

78. M. J. Lerner, *The Belief in a Just World : A Fundamental Delusion*, Plenum Pub Corp, 1980.

réputation (en aidant quand cela est possible, en justifiant l'injustice dans le cas contraire). Là encore, l'instrumentalisation de la morale n'implique pas que le sens moral vise directement à améliorer notre réputation. Notre souci directement égoïste de l'opinion des autres utilise la morale comme il utiliserait n'importe quel argument susceptible de nous mettre en avant. Certains individus ont ainsi un goût véritable pour la peinture. D'autres prétendent partager ce goût pour jouir des bénéfices sociaux auxquels donne accès la réputation d'esthète. Cela ne doit pas nous conduire à remettre en cause l'existence, chez les premiers, d'un goût authentique pour la peinture. De fait, comme nous l'avons vu, des dispositions différentes ne réagissent pas aux mêmes situations et ne produisent pas les mêmes effets.

6 ➤ Le sens moral comme adaptation

6.1 ➤ Fonctionnalité et modularité

Les théories non naturalistes ne peuvent rendre compte du caractère autonome, spécifique, inné et universel de nos jugements moraux. Pour les philosophes du sens moral, ces caractères avaient au contraire tout leur sens. Si, en effet, le sens moral est un organe comme les autres, il doit être «fonctionnel». Dans l'esprit des philosophes du sens moral, un organe est fonctionnel s'il remplit avec efficacité la fonction assignée par le créateur. Or pour être fonctionnel, mieux vaut une disposition spécifique, autonome, universelle et innée. L'aspect fonctionnel de l'universalité et de l'innéité est alors relativement transparent. Si une capacité est fonctionnelle, tout le monde doit en être équipé⁷⁹. Mieux vaut également qu'elle se développe naturellement que lentement et avec effort. Il en va de même pour la spécificité et l'autonomie. Comme l'observe Hutcheson⁸⁰, si nous devons utiliser des capacités générales de raisonnement chaque fois que nous sommes dans une situation morale, nous ne serions pas assez rapides, et nous ferions trop d'erreurs.

79. Cela n'est cependant pas systématique. Il est parfois avantageux d'avoir un comportement minoritaire. Comme on le verra, c'est peut-être le cas des psychopathes. Cf. Mealey L., "The sociobiology of sociopathy : An integrated evolutionary model", *Behavioral and Brain Science*, 18(3), 1995 @.

80. F. Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue : in two treatise* [1725], Liberty Fund, 2004, p. 9 @.

Cette approche fonctionnaliste est relativement compatible avec la théorie évolutionnaire contemporaine. En théorie de l'évolution, la fonction d'un dispositif est ce qui explique pourquoi celui-ci a été sélectionné. Ainsi, la fonction de mon appétence pour le sucre est de me disposer à manger certains glucides. C'est en effet parce qu'il disposait mes ancêtres à manger des aliments sucrés (et ainsi à survivre mieux) que ce dispositif est passé d'une génération à l'autre et a été sélectionné. On peut opposer les aspects fonctionnels d'un dispositif (ceux qui ont contribué à sa sélection) à ses aspects non fonctionnels (ceux qui n'ont pas contribué à sa sélection). Ainsi, la forme de la molécule d'hémoglobine, qui lui permet de capturer des molécules de dioxygène, est un aspect fonctionnel de l'hémoglobine. En revanche, sa capacité à donner une couleur rouge au sang n'est pas fonctionnelle : l'hémoglobine n'a pas été sélectionnée parce qu'elle colorait le sang en rouge.

Revenons au sens moral. En quoi certaines de ses caractéristiques mentionnées au chapitre précédent sont-elles fonctionnelles ? Pourquoi en particulier le sens moral doit-il être spécifique et autonome ? L'avantage de la spécificité et de l'autonomie dépend du type de problème à traiter. Si celui-ci présente des caractéristiques particulières et récurrentes et s'il demande une réponse elle aussi particulière, il peut être avantageux, pour l'organisme, de développer un dispositif spécialisé pour ce type de problème. Un tel dispositif composé de routines et de raccourcis propre au problème à traiter sera plus efficace qu'un mécanisme plus général qui doit, à chaque fois, retrouver la solution du problème.

L'avantage de la spécialisation n'est pas propre à l'évolution. De fait, en biologie comme en ingénierie, les systèmes les plus efficaces ne sont pas les systèmes les plus généraux, mais au contraire les systèmes composés de *modules*⁸¹ spécifiques et autonomes⁸². Du point de vue des ingénieurs comme de celui de la sélection naturelle,

81. Cette notion de module diffère donc de manière importante de celle proposée par J. Fodor (*The modularity of mind*, MIT Press, 1983 @). Elle est en particulier beaucoup plus souple que celle de Fodor. La modularité d'un système peut être en effet extrêmement variable. Son domaine d'intervention, son degré de spécificité, etc. dépendent essentiellement des opportunités de l'environnement.

82. W. Callebaut & D. Rasskin-Gutman, *Modularity : Understanding The Development And Evolution of Natural Complex Systems*, Cambridge, MIT Press, 2005 @ ; B.J.

l'architecture modulaire présente l'avantage de la souplesse et de la flexibilité : les modules peuvent être recombinaisonnés, redéfinis, supprimés ou dupliqués⁸³. Dans cette perspectives, les modules cognitifs ne sont qu'un sous-type de modules biologiques⁸⁴.

Notons que le degré de spécificité du dispositif est une affaire de calibrage. Celui-ci dépend entièrement des caractéristiques du problème, des ressources biologiques disponible, de la pression de sélection. Nous avons par exemple un dispositif spécialisé dans la seule détection des serpents⁸⁵. L'existence de ce dispositif s'explique à la fois par le danger important représenté par les serpents dans l'environnement ancestral, et par les caractéristiques visuelles des serpents (mouvement sinusoïdal) qui rendent aisée la sélection d'un dispositif spécialisé. Au final, le calibrage est effectué par la sélection naturelle, problème par problème.

L'avantage de la spécialisation explique l'architecture modulaire de notre système visuel. Celui-ci se compose ainsi d'un grand nombre de sous-systèmes spécialisés pour un certain type de traitement (contraste, couleur, etc.). À un plus haut niveau d'intégration des informations visuelles, nous possédons également un dispositif spécialisé dans l'analyse des visages, qui s'active spécifiquement lorsque nous voyons des visages humains. Ce dispositif peut être sélectivement détérioré par un accident, l'individu perdant alors la capacité à reconnaître ses proches tout en continuant à identifier correctement les objets ou les animaux⁸⁶.

Scholl & A.M. Leslie, "Modularity, Development and 'Theory of Mind'", *Mind and Language*, 14(1), 1999 @.

83. G.P. Wagner & L. Altenberg, "Perspective : Complex adaptations and the evolution of evolvability", *Evolution*, 50(3), 1996 @.

84. D. Sperber, "Modularity and relevance : How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive ?" @, in S.L.P. Carruthers & S. Stich (eds.), *The Innate Mind : Structure and Content*, Oxford University Press, 2005 @.

85. A. Ohman *et al.*, "Emotion Drives Attention : Detecting the Snake in the Grass", *Journal of Experimental Psychology (General)*, 130(3), 2001 @.

86. N. Kanwisher & M. Moscovitch, "The cognitive neuroscience of face processing : An introduction", *Cognitive Neuropsychology*, 17(1), 2000 @.

Notons qu'un module n'est pas équivalent à une région cérébrale. Plusieurs modules peuvent partager une partie de leurs ressources cérébrales. Et un même module peut utiliser des réseaux neuronaux situés dans des régions du cerveau très diverses. Ceci explique pourquoi il est rare de trouver des atteintes cérébrales très spécifiques. En

De la même manière, le dégoût et le sens du nombre, que nous avons évoqués brièvement, sont eux aussi spécifiques et autonomes. Ils ne sont activés, en entrée, que par un type particulier de stimuli (les substances contaminantes, les quantités), et ils produisent, en sortie, un type particulier d'intuitions (éviter de toutes les substances ayant été en contact avec la substance dégoûtante, évaluation approximative de la quantité). D'autres aspects témoignent de leur caractère modulaire. Ainsi, le sens du nombre et le dégoût peuvent être sélectivement détériorés, de manière innée ou acquise, à la suite d'un accident⁸⁷ ou dans le cas du dégoût, dans certaines pathologies⁸⁸. L'autonomie du dégoût se révèle de manière spectaculaire par notre incapacité à manger des aliments que nous savons être sans danger. Si un verre a précédemment contenu un cafard, nous refuserons de boire ce qu'il contient même s'il a été lavé et stérilisé devant nous⁸⁹. Plus généralement, il semble bien que, pour des raisons évolutionnaires, notre esprit soit massivement modulaire⁹⁰.

6.2 ➞ Causes efficientes et causes finales

Retrouvons une dernière fois les philosophes du sens moral. Le caractère fonctionnel du sens moral leur paraissait d'autant plus naturel qu'il prenait place dans le cadre plus général de la théologie natu-

général, lorsqu'un accident vasculaire cérébral endommage certains tissus, il touche en même temps plusieurs capacités psychologiques différentes. On peut faire l'analogie avec un système électronique. Dans un tel système, il se peut que chaque câble ait une fonction particulière, mais au niveau de la machine les câbles de différentes fonctions peuvent être mêlés les uns autres. De ce fait, enlever au hasard un centimètre cube de machine peut avoir pour effet d'endommager plusieurs fonctions à la fois qui, au niveau de la machine, ont peu de choses en commun (R. Kurzban & C.A. Aktipis, "Modularity and the social mind : Why social psychologists should be less selfish", Working Paper, 2005 @).

87. S. Dehaene, *La Bosse des maths*, Odile Jacob, 1997.

88. Comme la maladie de Huntington. Cf. C.J. Hayes *et al.* "Disgust and Huntington's disease", *Neuropsychologia*, 45(6), 2007.

89. P. Rozin *et al.*, "Disgust", in M.L.J. Haviland (ed.), *Handbook of emotions*, Guilford Press, 1993 @.

90. L. Hirschfeld & S.A. Gelman, *Mapping the mind : Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge University Press, 1994 @ ; S. Pinker, *How the mind works*, Norton, 1997 @ ; D. Sperber, "Modularity and relevance : How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive ?" @, in S.L.P. Carruthers & S. Stich (eds.), *The Innate Mind : Structure and Content*, Oxford University Press, 2005 @.

relle. Selon la théologie naturelle, le monde est le produit d'un créateur omnipotent. Ce cadre théorique rend compte de l'apparent finalisme des êtres vivants : le cœur semble en effet exister *pour* pomper le sang, les poumons *pour* respirer et l'œil *pour* voir. Dès lors, pourquoi ne pas ajouter le sens moral ? Dans le cadre de la théologie naturelle, le sens moral existe *pour* se comporter moralement comme l'estomac existe *pour* digérer⁹¹. Il faut donc étudier le sens moral d'un point de vue fonctionnel. Ne pas le faire reviendrait à tenter de comprendre une montre sans prendre en compte le fait qu'elle vise à donner l'heure !

En dépit de l'absence d'un cadre théorique adéquat, la perspective fonctionnaliste des philosophes du sens moral aboutit finalement à une vision très proche de la théorie naturaliste contemporaine. Ils distinguent ainsi les causes *finales*, ce que nous appelons aujourd'hui les causes évolutionnaires (la nécessité de voir), et les causes *efficientes*, ce que nous appelons les causes psychologiques (le système visuel). Et, tout comme les psychologues évolutionnistes aujourd'hui, ils regrettent que la distinction entre causes finales et causes efficientes, si utile en physiologie, ne soit que rarement utilisée en psychologie.

Mais quoique pour rendre compte des opérations du corps, nous ne manquons jamais de distinguer ainsi la cause efficiente de la cause finale, pour les opérations de l'esprit, nous sommes toujours très enclins à les confondre. Quand par des principes naturels, nous sommes conduits à servir des fins qu'une raison raffinée et éclairée nous recommande, nous sommes très enclins à imputer à cette raison, comme à leur cause efficiente, les sentiments et les actions par lesquels nous parvenons à ces fins. [...] Pour un regard superficiel, cette cause semble suffisante pour produire les effets qui lui sont attribués.⁹²

Il nous faut aller plus loin, nous dit Smith : ce n'est pas parce qu'un comportement nous semble raisonnable qu'il doit être imputé à un raisonnement généraliste. Il est bien plus sûrement le produit d'une disposition spécialisée.

Le débat contemporain entre égoïsme psychologique et égoïsme évolutionnaire⁹³ montre à quel point le cadre théorique des philoso-

91. A.A.C. Shaftesbury, *Enquête sur la vertu et le mérite* [1714], Chicoutimi, 2006 @.

92. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* [1759], PUF, 1999, p. 142.

93. E. Sober & D. Wilson, *Unto others : the evolution and psychology of unselfish behavior*, Harvard University Press, 1998 @.

phes du sens moral est proche de celui de la psychologie évolutionniste. Aujourd'hui, comme au siècle des Lumières, certains psychologues notent ainsi que nous éprouvons du plaisir à agir moralement. Ils en concluent que nous ne sommes pas proprement moraux mais simplement motivés par une recherche égoïste de plaisir⁹⁴. Mais, remarquent les philosophes du sens moral et les psychologues évolutionnistes, il ne faut pas confondre le mécanisme et la fonction. De la même manière, nous ne pouvons nous contenter d'expliquer notre préférence pour le sucre par le plaisir qu'il nous procure. Il nous faut aller plus loin. Le plaisir que nous éprouvons à agir moralement est précisément un signe de la nature morale de notre psychologie et n'est que l'un des mécanismes que la nature a mis en place pour nous motiver à agir moralement.

7 ➞ Conclusion

Un siècle avant la publication de *L'Origine des espèces* (1859), les philosophes du sens moral n'avaient pas d'autres moyens que de recourir au plan divin pour expliquer cette conjonction de caractéristiques. La découverte de la théorie de l'évolution fera disparaître ce problème et, dans *La Descendance de l'homme*, Darwin cherchera à rendre compte en termes évolutionnaires de notre disposition à nous comporter moralement. Les observations des philosophes prendront alors tout leur sens : si notre disposition morale est spécifique, autonome, universelle et innée, c'est parce qu'elle aurait été sélectionnée par l'évolution.

94. C.D. Batson, *The Altruism Question : Toward a Social Psychological Answer*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Assoc Inc, 1991 @.

☉Références bibliographiques☉

A

- ALESINA A. & GLAESER E., *Fighting Poverty in the US and Europe: A World of Difference*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2004.
- ASTUTI R., «La moralité des conventions: tabous ancestraux à Madagascar», *Terrain*, 48, 2007, 101-112.

B

- BATSON C.D., *The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum Assoc Inc, 1991.
- BAUMARD N., CHEVALLIER C. & MASCARO O., “‘It’s not fair’ - The sense of justice in young children”, en préparation.
- BAUMARD N. & SPERBER D., «La morale», *Terrain*, 48, 2007, 5-12.
- BEDFORD O.A., “The Individual Experience of Guilt and Shame in Chinese Culture”, *Culture & Psychology*, 10(1), 2004, 29.
- BERECZKEI T., BIRKAS B. & KERÉKES Z., “Public charity offer as a proximate factor of evolved reputation-building strategy: An experimental analysis of a real-life situation”, *Evolution and Human Behavior*, 28(4), 2007, 277-284.
- BERNDSEN M., VAN DER PLIGT J., DOOSJE B. & MANSTEAD A.S.R., “Guilt and regret: The determining role of interpersonal and intrapersonal harm”, *Cognition & Emotion*, 18(1), 2004, 55-70.
- BIERBRAUER G., “Reactions to Violation of Normative Standards: A Cross-Cultural Analysis of Shame and Guilt”, *International Journal of Psychology*, 27(2), 1992, 181-193.
- BOUDON R., *Le Juste et le Vrai. Études sur l’objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard, 1995.
- BREUGELMANS S. & POORTINGA Y., “Emotion Without a Word: Shame and Guilt Among Raramuri Indians and Rural Javanese”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(6), 2006, 1111.
- BROWN M.F., “Cultural Relativism 2.0”, *Current Anthropology*, 49(3), 2008, 363-383.
- BUTLER J., *Fifteen Sermons on Human Nature* [1726], Project Gutenberg, 2008.

C

- CALLEBAUT W. & RASSKIN-GUTMAN D., *Modularity: Understanding The Development And Evolution of Natural Complex Systems*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- CARPENDALE J.I. & CHANDLER M.J., “On the distinction between false belief understanding and subscribing to an interpretive theory of mind”, *Child Development*, 67(4), 1996, 1686-1706.
- COSMIDES L. & TOOBY J., “Evolutionary psychology and the emotions”, *Handbook of Emotions*, 2, 2000, 91-115.

D

- DAMON W., *The moral child: Nurturing children’s natural moral growth*, New York, Free Press, 1988.
- DARLEY J., KLOSSON E. & ZANNA M., “Intentions and Their Contexts in the Moral Judgments of Children and Adults”, *Child Development*, 49(1), 1978, 66-74.
- DARWIN C., *La Descendance de l’homme et la sélection sexuelle* [1871], trad. E. Barbier, Paris, Reinwald et Cie, 1891.
- DE HOOGE I.E., “Moral sentiments and cooperation: Differential influences of shame and guilt”, *Cognition & Emotion*, 21(5), 2007, 1025-1042.

- DEHAENE S, *La Bosse des maths*, Paris, Odile Jacob, 1997.
 DENNETT D.C., *Content and Consciousness*, London, Routledge & Kegan Paul Books, 1986.
 DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, 1647.
 DUNN J., *The beginnings of social understanding*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

E

- ELSTER J. (2007), *Explaining social behavior. More nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

F

- FEREJOHN J.A. & FIORINA M.P., "The Paradox of Not Voting: A Decision Theoretic Analysis", *American Political Science Review*, 68(2), 1974, 525-536.
 FINKEL N.J., LISS M.B. & MORAN V.R., "Equal or proportional justice for accessories? Children's pearls of proportionate wisdom", *Journal of Applied Developmental Psychology*, 18(2), 229-244, 1997.
 FIRTH R.W., *Elements of social organization*, London, Watts, 1951.
 FODOR J.A., *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.

H

- HAIDT J., "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001, 814-834.
 HAIDT J., BJORKLUND F. & MURPHY S., *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*, unpublished manuscript, 2004.
 HALEY K. & FESSLER D., "Nobody's watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game", *Evolution and Human Behavior*, 26(3), 2005, 245-256.
 HAYES C.J., STEVENSON R.J. & COLTHEART M., "Disgust and Huntington's disease", *Neuropsychologia*, 45(6), 2007, 1135-1151.
 HIRSCHFELD L. & GELMAN S.A., *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1994.
 HUTCHESON F., *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtues*, 5th ed., London, Ware, 1753.
 HUTCHESON F., *An essay on the nature and conduct of the passions and affections: with illustrations on the moral sense* [1728], Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
 HUTCHESON F., *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue: in two treatise* [1725], Indianapolis, Liberty Fund, 2004.

K

- KAHN P.H.J., "Children's Obligatory and Discretionary Moral Judgments", *Child Development*, 63(2), 1992, 416-430.
 KANWISHER N. & MOSCOVITCH M., "The cognitive neuroscience of face processing: An introduction", *Cognitive Neuropsychology*, 17(1), 2000, 1-11.
 KETELAAR T. & AU W.T., "The effects of guilty feelings on the behavior of uncooperative individuals in repeated social bargaining games: An Affect-as-information interpretation of the role of emotion in social interaction", *Cognition & Emotion*, 17, 2003, 429-453.
 KOHLBERG L., *Stage and Sequence: The Cognitive-developmental Approach to Socialization*, Chicago, Rand McNally, 1969.
 KREBS D., "Altruism: An examination of the concept and a review of the literature", *Psychological Bulletin*, 73(4), 1970, 258-302.

KURZBAN R. & AKTIPIS C.A., "Modularity and the social mind: Why social psychologists should be less selfish", Working Paper, 2005.

KURZBAN R., DESCIOLI P. & O'BRIEN E., "Audience Effects on Moralistic Punishment", Working Paper, 2006.

L

LEITH K.P. & BAUMEISTER R.F., "Empathy, shame, guilt, and narratives of interpersonal conflicts: Guilt-prone people are better at perspective taking", *Journal of Personality*, 66(1), 1998, 1-37.

LERNER M.J., *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*, New York, Plenum Pub Corp, 1980.

LEWIS H.B., *Shame and guilt in neurosis*, New York, International Universities Press, 1971.

LIENHARDT G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford University Press, 1987.

LUKES S., *Moral relativism*, New York, Picador, 2008.

M

MACKIE G., "Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account", *American Sociological Review*, 61(6), 1996, 999-1017.

MALINOWSKI B., *A Diary in the Strict Sense of the Term*, trad. N. Guterman, London, Routledge, 1967.

MARCUS G.F., *The Birth of the Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought*, Basic Books, 2004.

MEALEY L. (1995), "The sociobiology of sociopathy: An integrated evolutionary model", *Behavioral and Brain Science*, 18(3).

MENCIUS, *The Chinese classics* [IV^e siècle av. J.C.], trad. J. Legge, Oxford, Clarendon Press, 2003.

MONTAIGNE M. de, *Essais* [1580], Paris, Arléa, 2002.

N

NISBETT R. & SCHACHTER S., "Cognitive manipulation of pain", *Journal of Experimental Social Psychology*, 2(3), 1966, 227-236.

NISBETT R. & WILSON T., "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes", *Psychological Review*, 84(3), 1977, 231-259.

NUCCI L., "Doing justice to morality in contemporary values education", *Moral, Character, and Civic Education in Elementary Education*, 1991, 21-39.

NUCCI L. & TURIEL E., "God's Word, Religious Rules, and Their Relation to Christian and Jewish Children's Concepts of Morality", *Child Development*, 64(5), 1993, 1475-1491.

O

OHMAN A., FLYKT A. & ESTEVES F., "Emotion Drives Attention: Detecting the Snake in the Grass", *Journal of Experimental Psychology (General)*, 130(3), 2001, 466-478.

P

PIAGET J., *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1932.

PINKER S., *How the mind works*, New York, Norton, 1997.

R

RADCLIFFE-BROWN A.R., *Structure et fonction dans la société primitive* [1952], Paris, Minuit, 1968.

RAWLS J., *Théorie de la justice* [1971], trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1997.

REDFIELD R., *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, 1965.

ROSS H., "Negotiating principles of entitlement in sibling property disputes", *Developmental Psychology*, 32(1), 1996, 90-101.

ROUSSEAU J.-J., *Emile* [1762], vol. IV, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2002.
ROZIN P., HAIDT J. & McCauley C., "Disgust", in M.L.J. Haviland (ed.), *Handbook of emotions*, New York, Guilford Press, 1993, 575-594.

S

SCHERER K.R. & WALLBOTT H.G., "Evidence for universality and cultural variation of differential emotion response patterning", *Journal of Personality and Social Psychology*, 66(2), 1994, 310-328.
SCHOLL B.J. & LESLIE A.M., "Modularity, Development and 'Theory of Mind'", *Mind and Language*, 14(1), 1999, 131-153.
SHAFTESBURY A.A.C., *Enquête sur la vertu et le mérite* [1714], trad. par P. Folliot, Chicoutimi, 2006.
SHULTZ T.R., WRIGHT K. & SCHLEIFER M., "Assignment of Moral Responsibility and Punishment", *Child Development*, 57(1), 1986, 177-184.
SHWEDER R., MAHAPATRA M. & MILLER J., "Culture and moral development", in J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The emergence of moral concepts in young children*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, 1-83.
SMITH A., *The theory of moral sentiments*, London, A. Millar, 1759.
SMITH A., *Théorie des sentiments moraux* [1759], trad. par M. Biziou, C. Gautier & J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.
SMITH R., WEBSTER J., PARROTT W. & EYRE H., "The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt", *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(1), 2002, 138-159.
SOBER E. & WILSON D., *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.
SPERBER D., *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
SPERBER D., *Le Savoir des anthropologues: trois essais*, Paris, Hermann, 1982.
SPERBER D., «Quelques remarques sur le relativisme moral d'un point de vue anthropologique», in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.
SPERBER D., *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
SPERBER D. (1997a), «Individualisme méthodologique et cognitivisme», in R. Boudon, F. Chazel & A. Bouvier (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997a, 123-136.
SPERBER D., "Intuitive and reflective beliefs", *Mind and Language*, 12 (1), 1997b, 67-83.
SPERBER D., "Modularity and relevance: How can a massively modular mind be flexible and context-sensitive?", in S.L.P. Carruthers & S. Stich (eds.), *The Innate Mind: Structure and Content*, Oxford University Press, 2005.

T

TAKAHASHI H., YAHATA N., KOEDA M., MATSUDA T., ASAI K. & OKUBO Y., "Brain activation associated with evaluative processes of guilt and embarrassment: an fMRI study", *Neuroimage*, 23(3), 2004, 967-974.
TANGNEY J.P., STUEWIG J. & MASHEK D.J., "Moral emotions and moral behavior", *The Annual Review of Psychology*, 58, 2007, 1-23.
TISAK M.S. & TURIEL E., "Children's Conceptions of Moral and Prudential Rules", *Child Development*, 55(3), 1984, 1030-1039.
TURIEL E., *The development of social knowledge: morality and convention*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1983.
TURIEL E., *The culture of morality: social development and social opposition*, New York, Cambridge University Press, 2002.

TURIEL E., KILLEN M. & HELWIG C.C., "Morality: Its structure, Functions, and Vagaries", in J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The emergence of moral concepts in young children*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

TURIEL E. & WAINRYB C., "Social reasoning and the varieties of social experiences in cultural contexts", *Advances in child development and behavior*, 25, 1994, 289-326.

W

WAGNER G.P. & ALTENBERG L., "Perspective: Complex adaptations and the evolution of evolvability", *Evolution*, 50(3), 1996, 967-976.

WAINRYB C., "Understanding differences in moral judgments: The role of informational assumptions", *Child Development*, 62(4), 1991, 840-851.

WALLEY C.J., "Searching for Voices: Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations", *Cultural Anthropology*, 12(3), 1997, 405-438.

WIKAN U., "Public Grace and Private Fears: Gaiety, Offense, and Sorcery in Northern Bali", *Ethos*, 15(4), 1987, 337-365.

Z

ZEELLENBERG M. & BREUGELMANS S.M., "The role of interpersonal harm in distinguishing regret from guilt", *Emotion*, 8(5), 2008, 589-596.

Deuxième partie.

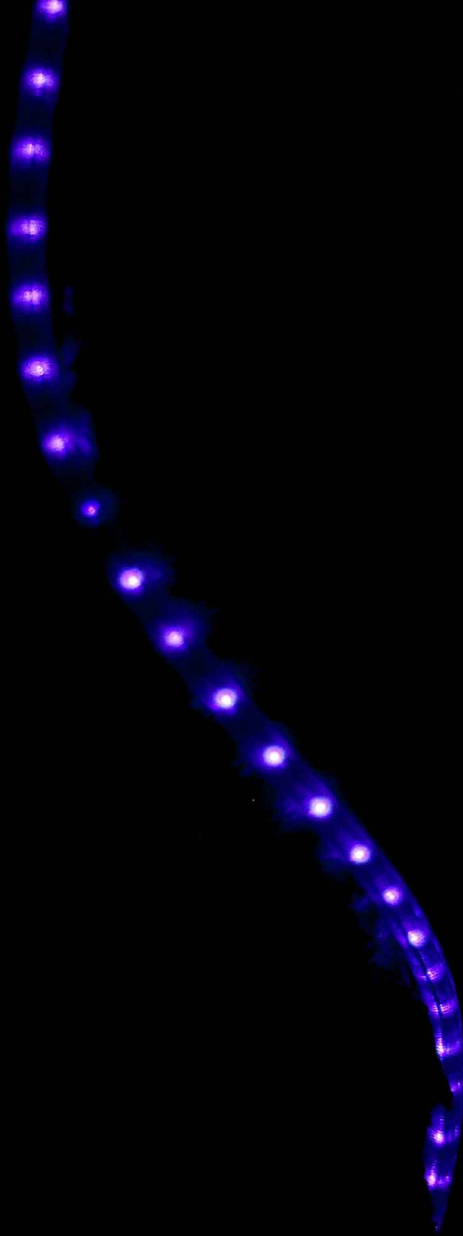
Questions spécifiques



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Facebook : [La culture ne s'hérite pas elle se conquiert](#)

Chapitre 4 **Christine Clavien** **Trois sortes d'altruisme et leur rapport à la morale**

Nombreux sont les philosophes et psychologues qui voient en l'altruisme une des plus grandes vertus humaines. Certains en font même une composante nécessaire à la morale. Sachant cela, il est assez piquant de constater que les biologistes trouvent de l'altruisme dans le monde animal et que, plus récemment, il est également devenu un objet de recherche en économie. L'hétérogénéité des disciplines qui traitent de l'altruisme en ont fait une notion extrêmement complexe et difficile à saisir. L'objectif de ce chapitre est d'explorer les différents sens donnés à cette notion et de comprendre le rôle qu'elle joue dans les débats propres aux sciences qui l'utilisent. Il s'agira également de réfléchir aux liens qu'entretiennent les diverses formes d'altruisme, entre elles d'une part, et avec la morale d'autre part.

La première partie du chapitre est consacrée à trois types de débats faisant usage de la notion d'altruisme. Nous verrons que chacun d'eux prend place dans le cadre d'une science ou d'un groupe de sciences différentes et que la signification de l'altruisme s'y adapte. Le premier débat a pour cadre la biologie et utilise la notion d'«altruisme biologique»; il s'agit d'expliquer comment un comportement désavantageux du point de vue de la survie et de la reproduction a pu être sélectionné au fil de l'évolution. Le second débat a lieu au sein des

sciences sociales (plus particulièrement en économie et en anthropologie évolutionniste) et se centre sur la notion d'«altruisme comportemental»; il s'agit de montrer que des personnes ordinaires ne se comportent souvent pas en maximisateurs rationnels de leur gains propres, comme le prédirait la théorie économique néoclassique. Le troisième débat repose sur la notion d'«altruisme psychologique» et engage particulièrement les philosophes, les psychologues mais également certains économistes et neuroscientifiques; il s'agit de déterminer si les êtres humains sont capables d'agir en fonction de motivations dirigées vers le bien-être d'autrui. La seconde partie du chapitre a pour objectif de mettre en relation ces trois formes d'altruisme ainsi que leur rapport avec la morale.

1 ➤ Altruisme biologique (Ab)

Aussi étonnant que cela puisse paraître pour un lecteur peu informé des débats qui ont cours en biologie de l'évolution, l'altruisme animal s'est révélé être un des plus grands défis de la théorie de l'évolution. Pour comprendre ce point, il nous faut plonger dans le monde de la biologie.

Dans son célèbre livre *L'Origine des espèces* (1859), Charles Darwin élabore sa théorie de l'évolution des espèces, un outil conceptuel extrêmement puissant pour expliquer le monde biologique. La théorie de l'évolution se compose essentiellement de deux thèses. La première consiste à dire que tous les organismes vivants que l'on peut observer aujourd'hui descendent d'un ancêtre commun. Au fil des reproductions successives, les descendants de cette forme de vie simple et primitive ont progressivement accumulé des modifications, donnant lieu à un foisonnement d'espèces différentes. Ce processus est représenté par le fameux arbre de la vie. La seconde thèse révolutionnaire de Darwin est celle de la sélection naturelle, selon laquelle les individus les mieux adaptés à leur environnement (ceux qui survivent et se reproduisent le mieux) laissent davantage de descendants, et par ce biais, les traits que possèdent ces individus peuvent perdurer et se répandre dans la population. Lorsque les effets de la sélection naturelle sont couplés à l'intervention du hasard, une transformation progressive des espèces dans le sens d'une meilleure adaptation à leur milieu peut être observée. Dans le détail, voici comment cela se passe. Lors de la reproduction, un

organisme transmet la moitié de ses gènes¹ à ses enfants. Comme les gènes sont partiellement responsables du développement de traits physiologiques et comportementaux, on peut dire que via la reproduction, les individus transmettent leurs propres traits à leurs enfants. Mais parfois, il arrive que par hasard, cette transmission se fasse mal. Cela arrive par exemple lors d'une erreur de réplication d'un gène (appelée « mutation ») transmis d'un parent à l'enfant. Ainsi, les nouveaux organismes peuvent développer des traits inédits. Par exemple, sous l'effet d'une mutation, un couple d'antilopes pourrait donner naissance à une antilope qui possède des pattes plus longues que la normale. Le processus de sélection naturelle se charge ensuite de faire le tri parmi les traits existants. Si les antilopes aux longues pattes se font moins souvent manger par les lions que celles aux pattes courtes, elles auront plus de chances de laisser une progéniture à la génération suivante. On dira alors des premières qu'elles ont une meilleure *fitness* (c'est-à-dire capacité de survie et reproduction) que les secondes. Au fil des générations, le trait des pattes longues se répandra au sein de la population au détriment du trait des pattes courtes. En bref, le hasard génère sans cesse du neuf et la sélection naturelle fait le tri parmi ce qui existe. Au niveau de l'espèce, cette dynamique permet une adaptation progressive des organismes à leur environnement².

Le principe de la sélection naturelle permet d'expliquer un nombre incroyable d'observations biologiques. Toutefois, Darwin lui-même s'est trouvé confronté à un phénomène qui, à première vue, semble contredire ce principe : on peut observer dans le monde biologique des comportements dits « altruistes biologiques » (Ab). Les exemples classiques d'Ab se trouvent chez les insectes sociaux comme les fourmis, les termites ou les abeilles. Les ouvrières s'abstiennent de se reproduire et se consacrent entièrement au bien-être des reines et de leur progéniture. Parmi les ouvrières, certaines adoptent même des comportements que l'on peut qualifier de « kamikazes » en sacrifiant

1. Précisions qu'à l'époque, Darwin ne disposait pas des outils de la génétique pour élaborer sa théorie. La description du phénomène de sélection naturelle en termes de transmission génétique est une « mise à jour » des idées de Darwin.

2. Les lecteurs intéressés aux détails de la théorie darwinienne peuvent se référer à l'ouvrage collectif *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Heams et al. (dir.), Syllepse, 2009.

leur vie pour défendre la colonie contre les prédateurs ; pensez aux abeilles qui n'hésitent pas à piquer un intrus approchant trop près du nid. En terminologie biologique :

Un comportement est dit altruiste (Ab) s'il a pour effet d'augmenter la fitness (survie et reproduction) d'autrui aux dépens de la fitness de l'individu qui développe ce comportement.

À première vue, l'Ab est problématique pour un défenseur de la théorie de l'évolution car il semble mener à un paradoxe³. Si la sélection naturelle est supposée retenir les traits adaptatifs, comment se fait-il que des comportements altruistes aient pu se stabiliser dans une population ? En d'autres termes, puisque l'Ab, par définition, est désavantageux du point de vue de la fitness pour ses porteurs, au fil des générations, ce type de comportement devrait être voué à la disparition au profit de comportements non altruistes. Or, et c'est ici qu'apparaît le paradoxe, on peut observer dans le monde animal des comportements Ab.

Ainsi, l'Ab pose un problème car il semble remettre en question la théorie de l'évolution elle-même. Ce problème a occupé les biologistes depuis Darwin. Un certain nombre d'explications ont été proposées pour rendre compte de l'évolution de l'Ab dans le monde animal⁴. La plus convaincante a été développée par William Hamilton⁵ en 1964. Sa stratégie consiste à se dégager d'une réflexion en termes d'avantages ou désavantages pour les individus et porter l'attention sur la dynamique de la transmission génétique. L'intuition de Hamilton est qu'un comportement désavantageux au niveau des individus ne l'est peut-être pas du point de vue des gènes. Ainsi, il ne s'est pas demandé comment les individus transmettent le trait de l'Ab aux générations suivantes, mais plutôt comment les gènes qui induisent des comportements Ab peuvent se répandre dans l'ensemble d'une population (en dépit du fait que ces comportements sont néfastes pour ceux qui

3. Pour une présentation détaillée de ce paradoxe, cf. E. Sober & D.S. Wilson, *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998 @.

4. Pour un exposé des différentes explications proposées et de leur valeur respective, cf. C. Clavier, *Je t'aide moi non plus : biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Vuibert, 2010, chap. 1 @ @ @.

5. W.D. Hamilton, "The Genetical Evolution of Social Behaviour. I & II", *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1), 1964 @ @ @.

les développent). La réponse à cette question est la suivante : un gène responsable de l'Ab peut être efficacement transmis d'une génération à l'autre s'il induit un comportement Ab en faveur d'autres individus porteurs du même gène. Ainsi, la baisse de fitness de l'individu Ab sera compensée par l'augmentation de fitness des individus bénéficiaires qui possèdent également le gène de l'Ab. En d'autres termes, la sélection des gènes responsables de l'Ab est fortement dépendante du type de bénéficiaires des comportements Ab : il faut qu'un certain nombre de bénéficiaires partagent ces mêmes gènes. Le moyen le plus efficace d'assurer un tel Ab discriminatoire est d'induire une tendance à aider systématiquement les proches parents au détriment des individus non parents (car de fait, les proches parents partagent beaucoup de gènes en commun)⁶. Il n'est donc pas étonnant d'observer des comportements Ab chez les insectes sociaux puisque les ouvrières d'une colonie sont généralement sœurs et filles de la même reine.

En fin de compte, le paradoxe soulevé par l'Ab n'était qu'apparent. Même si les gènes Ab y «trouvent leur compte» en étant sélectionnés, les individus Ab porteurs de ces gènes n'en sont pas moins défavorisés du point de vue de leur fitness. Il y a donc à la fois sélection naturelle et fixation d'un trait Ab dans la population.

2 ⇨ Altruisme comportemental (Ac)

Le second type de débat faisant usage de la notion d'altruisme prend place dans le cadre des sciences sociales. Il porte sur la pertinence de la conception néoclassique de l'être humain comme *homo œconomicus*, c'est-à-dire comme un être rationnel qui cherche sans cesse à maximiser son profit et son propre bien-être. Ce dogme est depuis longtemps remis en question par différents courants en sciences sociales⁷, mais de manière intéressante, on trouve également des voix critiques au sein même du monde de l'économie⁸. Cette démarche

6. Notons un aspect très intéressant de l'analyse de Hamilton : elle relativise le fameux slogan de la survie du plus apte.

7. Par exemple, P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Seuil, 2000 ; G. Gigerenzer, *Gut Feelings : Short Cuts to Better Decision Making*, Penguin Books, 2008 ; D. Kahneman et al., *Judgment under Uncertainty : Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, 1982.

8. Notamment H.A. Simon, *The Sciences of the Artificial* [1969], 3rd ed, MIT Press, 1996 @.

critique a essentiellement germé dans l'esprit de penseurs sensibles à l'observation empirique, à l'expérimentation en laboratoire et à l'approche évolutionnaire. D'ambitieux projets de recherche impliquant des économistes expérimentaux, des théoriciens des jeux et des anthropologues évolutionnistes ont été menés depuis quelques décennies⁹. Un objectif majeur de ces travaux est de montrer que les êtres humains agissent de manière non conforme au modèle de l'*homo œconomicus*¹⁰.

En laboratoire et sur le terrain, les chercheurs ont pu montrer que les personnes ordinaires ne se conforment souvent pas au modèle de l'*homo œconomicus* ; beaucoup d'individus se montrent disposés à aider autrui ou à contribuer au bien commun même si cela leur coûte et qu'ils pourraient espérer un gain supplémentaire en adoptant un comportement égoïste¹¹. Pour ne prendre qu'un exemple, mentionnons les résultats obtenus en faisant jouer des sujets humains au jeu du dictateur¹². Ce jeu implique deux participants dont le premier reçoit une certaine somme d'argent qu'il peut partager à sa guise avec le second. Ce dernier ne peut rejeter aucune proposition de partage, même si elle lui est défavorable. Alors que le modèle néoclassique prédit que les dictateurs garderont le maximum d'agent pour eux, dans les faits, il s'avère que la moitié des dictateurs donnent en moyenne 30 % de la somme. De tels résultats fournissent de bonnes raisons de penser que les gens ne

9. E. Fehr & U. Fischbacher, "The Nature of Human Altruism", *Nature*, 425 (6960), 2003 @ ; H. Gintis *et al.* (eds.), *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*, MIT Press, 2005 @ ; P.J. Richerson *et al.*, "Cultural Evolution of Human Cooperation", in P. Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, MIT Press, 2003 @.

10. Ces travaux ne portent pas uniquement sur la question de l'Ac. L'objectif plus général est de mieux comprendre la manière dont les êtres humains interagissent au sein de larges communautés. Toutefois, lorsque l'altruisme est évoqué en économie expérimentale, c'est très souvent avec l'intention de montrer les limites du modèle de l'*homo œconomicus*.

11. E. Fehr & U. Fischbacher, "The Nature of Human Altruism", *Nature*, 425 (6960), 2003 @ ; G. Marwell & R.E. Ames, "Economists Free Ride, Does Anyone Else ? Experiments on the Provision of Public Goods", *Journal of Public Economics*, 15 (3) @.

12. R. Croson & J. Konow, "Social Preferences and Moral Biases", *Journal of Economic Behavior & Organization*, 69 (3), 2009 @ ; R. Forsythe *et al.*, "Fairness in Simple Bargaining Experiments", *Games and Economic Behavior*, 6 (3), 1994 @ ; D. Kahneman *et al.*, "Fairness as a Constraint on Profit Seeking : Entitlements in the Market", *The American Economic Review*, 76 (4), 1986.

sont pas des êtres purement rationnels qui cherchent constamment à augmenter leur profit et bien-être personnel. Lorsqu'ils s'abstiennent de maximiser leurs intérêts alors qu'ils en auraient la possibilité, on parle d'«altruisme comportemental» (Ac). Les exemples paradigmatiques de comportement non conforme au modèle néoclassique sont le don, l'aide ou la récompense sans possibilité de retour de service ultérieur. Une autre instance d'Ac est la punition d'individus qui se sont comportés de manière opportuniste ou antisociale ; pour compter comme «altruiste», cette punition doit cependant être coûteuse pour l'agent et d'aucune utilité pour lui à plus ou moins long terme¹³.

Ces observations empiriques sont corroborées par les résultats de modélisations en théorie des jeux évolutionnaires¹⁴ ; les stratégies comportementales égoïstes et non coopératives s'avèrent souvent peu efficaces sur le long terme et mènent systématiquement à l'échec de la coopération au sein des groupes¹⁵. Ainsi, la théorie des jeux évolutionnaires amène un éclairage sur les raisons pour lesquelles l'Ac peut être maintenu au sein d'une société¹⁶.

Contrairement aux apparences, il n'est cependant pas aisé de déterminer si un comportement observé est Ac. Dans leurs écrits, les économistes et anthropologues évolutionnistes donnent l'impression que l'altruisme qu'ils observent chez l'être humain est un équivalent de l'Ab présent dans le monde animal, à la différence que l'homme le pratique beaucoup plus fréquemment que l'animal¹⁷. Mais si l'on

13. E. Fehr & S. Gächter, "Altruistic Punishment in Humans", *Nature*, 415, 2002 @.

14. La théorie des jeux relève des mathématiques et de la logique. Un de ses objectifs majeurs est de déterminer quels choix stratégiques sont avantageux dans un contexte où les décisions des uns ont des conséquences sur les autres. Une branche particulière, la « théorie des jeux évolutionnaires », modélise des processus darwiniens tels que la sélection et la mutation et s'emploie à analyser la robustesse de stratégies comportementales.

15. S. Bowles & H. Gintis, "The Evolution of Strong Reciprocity : Cooperation in Heterogeneous Populations", *Theoretical Population Biology*, 65 (1), 2004 @ ; H. Gintis et al., "Explaining Altruistic Behavior in Humans", *Evolution and Human Behavior*, 24 (3), 2003 @.

16. Pour davantage de détails sur ces recherches, cf. C. Clavien, *Je t'aide moi non plus : biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Vuibert, 2010, chap. 2 @.

17. Cf. notamment E. Fehr & U. Fischbacher, "The Nature of Human Altruism", *Nature*, 425 (6960), 2003 @ ; H. Gintis et al. (eds.), *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*, MIT Press, 2005 @.

prête attention à la manière dont ces penseurs utilisent ce concept dans leurs écrits, on constate qu'ils admettent comme altruiste tout une catégorie de comportements qui ne réalisent pas les conditions de l'Ab. Pour cette raison, il importe de distinguer l'Ab de l'Ac¹⁸. Ce dernier peut être défini de la façon suivante :

Un comportement est dit altruiste (Ac) s'il coûte à l'agent, profite à d'autres personnes ou à la communauté en général et si l'agent n'a aucun moyen d'obtenir un retour de bénéfice ultérieur.

Les notions d'Ab et Ac ont en commun de porter sur les effets des comportements considérés. Néanmoins, dans le cas de l'Ac, il convient de remarquer que les coûts et bénéfices ne sont pas calculés en termes de fitness (capacité de survie et reproduction) mais de gains et coûts monétaires ou d'autres formes d'utilités chiffrables ; le bien-être individuel par exemple est transposé en termes de chiffres pour permettre les comparaisons interindividuelles. Cette différence implique que certains comportements sont Ac sans être Ab et inversement.

Voici une situation qui semble être Ac sans être Ab. En phase de reproduction, les mantes religieuses (*Mantis religiosa*) femelles ont pour habitude de manger le mâle qui les féconde, en commençant par la tête. Le mâle ne fait rien pour empêcher cet acte de cannibalisme dont il est victime. Il est clair que se laisser manger est extrêmement coûteux pour le mâle et profite à la femelle ; en ce sens, on peut parler d'Ac. En revanche, si l'on calcule les effets d'un tel comportement de «laisser-faire» en termes de fitness, la conclusion inverse s'impose. La raison tient au fait que chez cette espèce, l'acte sexuel se réalise de manière optimale lorsque le mâle perd la tête ; de plus, se faisant, il octroie à la femelle un surplus d'énergie bénéfique pour la gestation et la production d'un grand nombre de descendants sains et robustes. Ainsi, un mâle qui échappe aux mandibules de sa partenaire laisse en moyenne moins de petits au terme de sa vie qu'un mâle qui s'offre en repas à sa belle. Pour cette raison, un tel comportement n'est pas Ab.

18. On ne trouvera malheureusement pas cette distinction de manière explicite dans la littérature. Les économistes et anthropologues évolutionnistes ne sont d'ailleurs pas forcément conscients du fait que leur conception de l'altruisme diffère de celle des biologistes. Il est assez regrettable de constater que ce flou conceptuel engendre un grand nombre de débats stériles entre biologistes et représentants des sciences sociales.

Inversement, il existe des cas d'Ab qui ne semblent pas remplir les critères de l'Ac. Prenons l'exemple des abeilles «nourrices» qui s'occupent du couvain de la colonie ; elles mènent une vie confinée, peu dangereuse et disposent de la nourriture collectée par leurs congénères. Il y a peu de raisons de considérer l'activité de ces abeilles comme sacrificielle ; ainsi, il est difficile de parler d'altruisme du point de vue comportemental. En revanche, tout comme les autres ouvrières de l'essaim, les nourrices renoncent à leur propre progéniture au profit de celle de la reine ; c'est la raison pour laquelle elles sont clairement Ab.

D'un certain point de vue, ces deux exemples devraient être relativisés car au niveau comportemental, il y a moyen de les interpréter dans le sens contraire : en postulant que l'intérêt des abeilles et mantes religieuses se réduit au nombre de leurs descendants, on pourrait admettre que les mantes religieuses mâles agissent de manière Ac au contraire des fourmis nourrices. Une telle échappatoire (qui revient à réduire l'Ac à l'Ab) est à la rigueur envisageable dans le cas des animaux. En revanche, elle ne pourrait pas être utilisée pour parler du comportement humain. Aucun économiste ne serait prêt à réduire l'intérêt humain à la maximisation du nombre de descendants ! En réalité, ces deux exemples semblent artificiels parce que l'Ac peut difficilement s'appliquer aux animaux. En effet, rappelons qu'au niveau comportemental c'est l'utilité qui définit la monnaie d'échange. Il est nécessaire d'en définir préalablement le contenu avant de pouvoir décider si un comportement est Ac. D'ordinaire, ce contenu est déterminé en fonction des désirs, buts et choix généralement partagés par les individus étudiés. Or, au contraire des êtres humains, il n'est pas aisé d'attribuer aux animaux (et en particulier aux mantes religieuses ou aux abeilles) des désirs, des buts et des choix. Ainsi, si l'Ac est facilement applicable aux êtres humains, ce n'est pas le cas des autres espèces. Notons que pour les économistes ou anthropologues, cette difficulté n'a aucune espèce d'importance puisqu'ils s'intéressent exclusivement aux êtres humains. En revanche, nos deux exemples montrent bien qu'il n'est pas possible de réduire l'Ac à l'Ab.

Une autre différence majeure entre l'Ab et l'Ac est la mesure de temps considéré. Les effets d'un comportement potentiellement Ab se calculent généralement au terme de la vie des individus. Dans les travaux menés en sciences sociales en revanche, la mesure du temps

au cours duquel les effets d'un comportement sont calculés n'est pas très claire. En laboratoire, l'Ac est mesuré au terme de l'expérience menée (par exemple après avoir fait jouer les sujets au jeu du dictateur). Quant aux modèles de théorie des jeux évolutionnaires, ils révèlent les effets d'une stratégie comportementale au terme d'une série d'interactions; mais souvent, ces séries d'interactions sont davantage représentatives de certains épisodes de vie des sujets humains que de leur vie entière¹⁹. Cette manière de mettre l'accent sur des *tranches de vie* n'est pas sans conséquences pour la détermination de l'altruisme car les effets sur le long terme ne sont pas réellement pris en compte. Or un comportement peut fort bien être coûteux dans le cadre d'une expérience en laboratoire alors même que sur le long terme (la vie de l'individu), il s'avère bénéfique pour celui qui le pratique régulièrement.

En conséquence, on peut se demander si la démonstration de pratiques Ac en laboratoire ou si l'efficacité évolutionnaire de stratégies coûteuses à court terme sont des indices suffisants pour révolutionner le domaine de l'économie. Certes, les versions les plus simplistes du néoclassicisme (où l'homme est dépeint comme un être avide de gains monétaires) sont invalidées par ces résultats. Mais le modèle de l'*homo œconomicus* présente une vision si caricaturale de l'être humain que, même au sein de l'économie, on peine à trouver des représentants de ce courant. En revanche, les versions plus subtiles qui incorporent, dans la notion d'utilité, des éléments comme le désir d'être socialement intégré ou respecté par ses voisins, résistent mieux à la critique²⁰. Le débat plus général sur la valeur du modèle néo-classique ne peut donc pas être résolu par la simple démonstration de l'existence de comportements Ac.

3 ⇨ Altruisme psychologique (Ap)

Nous avons vu que l'Ab et l'Ac mettent l'accent sur les coûts et bénéfices de comportements. Dans les deux cas, un comportement

19. Cet aménagement permet de rendre compte des modalités de la transmission culturelle et de l'apprentissage plutôt que de la transmission génétique (pour davantage de détails sur ce sujet, cf. C. Clavien, *Je t'aide moi non plus : biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Vuibert, 2010, chap. 2.2.1) @.

20. C'est d'ailleurs dans cette direction que semblent se diriger la plupart des économistes expérimentaux (notamment Ernst Fehr).

est altruiste s'il a pour *effet* d'augmenter la fitness ou l'intérêt d'un ou plusieurs autres individus aux dépens de la fitness ou intérêt de l'agent. Il n'en va pas de même pour la version psychologique de l'altruisme qui correspond davantage à l'usage ordinaire du terme. En effet, les gens considèrent généralement qu'un acte est altruiste s'il résulte d'une *motivation* dirigée vers le bien d'un ou plusieurs autres individus. Or la notion de motivation, constitutive de l'« altruisme psychologique » (Ap), est complètement étrangère aux définitions de l'Ab et Ac²¹.

L'Ap trouve ses racines dans une controverse qui faisait rage aux XVII^e et XVIII^e siècles entre des moralistes britanniques²². La question était alors de savoir si l'être humain est exclusivement motivé par des considérations relatives à son propre bien-être ou s'il peut au contraire être ému par les besoins d'une autre personne au point d'être motivé à agir en sa faveur. Une prise de position sur cette question était considérée comme essentielle pour développer, sur des bases réalistes, un système politique adapté à la nature humaine. Cette controverse est encore d'actualité en particulier au sein de la philosophie et de la psychologie²³. En terminologie contemporaine, la question est de savoir si l'Ap est possible ou si tout ce qui passe pour tel n'est qu'une forme d'égoïsme déguisé. Voici une définition formelle de l'Ap²⁴:

21. La distinction entre Ab et Ap a été rendue classique par E. Sober & D.S. Wilson, *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998 @. Ces auteurs n'ont cependant pas relevé les différences importantes entre l'Ab et l'Ac.

22. Notamment J. Butler, "Fifteen Sermons" [1726], in D.D. Raphael (ed.), *British Moralists, 1650-1800 : Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, Clarendon Press, 1991 @; T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* [1651], Dalloz, 1999 @; B. Mandeville, *La Fable des abeilles, première partie* [1729], Vrin, 1998 @.

Le terme « altruisme » lui-même n'a commencé à être utilisé que plus tard avec A. Comte (*Système de politique positive, ou, traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, L. Mathias, 1851-1854 @) pour désigner la motivation propre à l'action bienveillante (par opposition aux motifs « égoïstes » centrés sur l'agent lui-même).

23. Plus récemment, de nouvelles sciences ont été intégrées au débat, notamment l'économie expérimentale et les neurosciences.

24. Cette définition est inspirée de l'analyse du psychologue D. Batson, *The Altruism Question : Toward a Social Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum, 1991, p. 6-7.

Une action est dite altruiste (Ap) si elle est le résultat d'une motivation dirigée vers les intérêts et le bien-être d'autrui (et non vers les propres intérêts et bien-être de l'agent).

Ainsi, pour qu'une action altruiste psychologique puisse être réalisée, trois conditions sont requises : (i) l'agent doit être conscient des besoins d'un ou plusieurs autres individus, (ii) il doit être motivé à améliorer leur sort et enfin, (iii) aucune considération relative à ses propres intérêts et bien-être ne doit intervenir dans cet élan en faveur d'autrui.

La troisième condition implique que pour être qualifiée d'Ap, la motivation ne doit pas être *instrumentale* (au sens où l'on désire réaliser le bien-être d'autrui dans l'espoir que cela contribuera à notre propre bien-être). Cela dit, une action altruiste n'est pas synonyme de sacrifice de soi. Par exemple, il peut arriver que l'on évalue incorrectement une situation si bien que nos bonnes intentions produisent l'effet contraire. Imaginez le scénario suivant. Un pauvre montagnard offre le gîte et le couvert à un randonneur qui s'est perdu dans la montagne. Pour faire honneur à son hôte, il ouvre sa dernière bouteille de vin qu'il avait pourtant prévu de laisser vieillir quelques années de plus. Ce faisant, il ne sait pas que ce vin a été empoisonné par l'homme qui la lui a offert. Après avoir dégusté le breuvage, le visiteur tombe foudroyé par une mort subite sous les yeux effarés de son hôte. Dans cet exemple, malgré le résultat catastrophique, la motivation du montagnard semble Ap.

La question de la possibilité de l'altruisme psychologique s'avère particulièrement intéressante pour deux groupes de penseurs : ceux qui s'occupent de morale et sont persuadés que l'altruisme y joue un rôle clé (nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans la dernière section) et ceux qui cherchent à sonder la pertinence du modèle néoclassique de l'*homo œconomicus*. En effet, ce dernier entretient des liens étroits avec la thèse de l'égoïsme psychologique ; en affirmant que les êtres humains cherchent systématiquement à œuvrer dans le sens de leurs propres intérêts et bien-être, on admet la position égoïste sur l'aspect motivationnel de leur comportement. Ainsi, argumenter contre la thèse de l'égoïsme psychologique est une manière (parmi d'autres) de remettre en question l'idéal de l'*homo œconomicus*.

Au sein de la controverse autour de l'Ap, un certain nombre de penseurs défendent le point de vue que les êtres humains sont incapa-

bles de réaliser des actions Ap; ils peuvent uniquement être motivés par des considérations relatives à leurs propres bien-être et intérêts. Selon cette position, contrairement aux apparences, le montagnard devait être motivé par quelque espoir égoïste (possiblement inconscient); par exemple celui d'être rémunéré d'une façon ou d'une autre pour son hospitalité. Parmi les défenseurs de cette position «égoïste psychologique» on trouve des philosophes²⁵, des psychologues²⁶ ou des économistes²⁷. D'autres penseurs sont plus optimistes sur la condition humaine et croient en la possibilité de motifs Ap. Selon eux, il est possible que le montagnard ait été mû par l'intention pure d'aider et conforter le randonneur égaré. Parmi les tenants de cette position, on compte notamment des philosophes²⁸, des psychologues²⁹, des philosophes des sciences et des biologistes³⁰. Jusqu'à ce jour, en dépit de la multitude d'arguments et résultats empiriques avancés par les acteurs du débat, la controverse n'est pas close³¹.

25. T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* [1651], Dalloz, 1999 @ ; B. Mandeville, *La Fable des abeilles, première partie* [1729], Vrin, 1998 @.

26. M. Cabanac et al., "Pleasure in Decision-Making Situations", *BMC Psychiatry*, 2 (1), 200 @ ; R.B. Cialdini et al., "Empathy-Based Helping : Is It Selflessly or Selfishly Motivated ?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (4), 1987 @.

27. J. Andreoni, "Impure Altruism and Donations to Public Goods : A Theory of Warm-Glow Giving", *The Economic Journal*, 100 (401), 1990.

28. J. Butler, "Fifteen Sermons" [1726], in D.D. Raphael (ed.), *British Moralists, 1650-1800 : Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, Clarendon Press, 1991 @ ; F. Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu* [1725], Vrin, 1991 ; T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, 1970 @.

29. C.D. Batson, *The Altruism Question : Toward a Social Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum, 1991 ; E.L. Stocks et al., "Altruism or Psychological Escape : Why Does Empathy Promote Prosocial Behavior ?", *European Journal of Social Psychology*, 39 (5), 2009 @.

30. E. Sober & D.S. Wilson, *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998 @.

31. Pour davantage de détails sur les données et arguments déployés dans cette controverse, cf. C. Clavien, *Je t'aide moi non plus : biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Vuibert, 2010, chap. 3 @ ; C. Clavien & R. Klein, "Eager for Fairness or for Revenge? Psychological Altruism in Economics", *Economics and Philosophy*, 26, 2010 @.

4 ➤ Liens entre les trois formes d'altruisme

Au vu des définitions proposées précédemment, il apparaît clairement que les trois formes d'altruisme sont logiquement indépendantes. Les champs de l'Ab et de l'Ac ne sont pas coextensifs. De même, un comportement Ab ou Ac n'est pas forcément Ap et inversement ; cela tient essentiellement au fait que les deux premières formes d'altruisme portent sur les *effets du comportement* alors que l'Ap porte sur les *motivations à l'action*. Par exemple, les abeilles au comportement «kamikaze» sont clairement Ab sans pour autant être motivées par la prise en considération des intérêts de leurs consœurs ; leur attitude est essentiellement due à un «câblage» génétique et ne nécessite aucun type particulier d'état psychologique. Pour autre exemple, dans le cadre d'une expérience de jeu du dictateur, les sujets qui donnent une partie de leur argent parce qu'ils veulent faire bonne figure devant les expérimentateurs peuvent être considérés comme Ac mais certainement pas Ap. Inversement, l'acte du généreux montagnard qui fait déguster son vin au randonneur sans savoir qu'il contient un poison mortel semble être un cas particulier d'Ap sans contrepartie dans les deux autres formes d'altruisme.

Ce dernier exemple met d'ailleurs en évidence une limite importante de la comparaison entre l'Ap et ses deux homonymes. Les biologistes s'intéressent aux traits physiologiques ou comportementaux, aux raisons de leur apparition au cours de l'évolution, ainsi qu'aux conditions de leur sélection ou stabilisation au fil des générations successives de leurs porteurs. Ainsi ces traits doivent posséder une certaine stabilité. Ils doivent pouvoir être représentés de manière multiple dans une population et transmis d'une génération à l'autre. Les *actions* particulières ne peuvent donc pas figurer dans l'agenda de recherche des biologistes. C'est la raison pour laquelle il est hors propos de se demander si l'action du montagnard est Ab. Il en va de même pour l'Ac. Les chercheurs en sciences sociales et en particulier les économistes expérimentaux s'intéressent généralement aux constantes de comportements ; ces dernières fournissent des clés de compréhension pour expliquer l'émergence de phénomènes globaux comme la coopération au sein des groupes d'individus ou le point d'équilibre de diverses forces socio-économiques. Pour ces chercheurs, les choix d'action individuels sont intéressants dans la mesure où ils représentent des constantes de comportements propres à l'ensemble

de la population étudiée. En revanche, les questions que se posent les penseurs intéressés à l'Ap sont d'une toute autre nature : l'essentiel des débats porte sur la question de savoir sous l'influence de quel type de motivation un individu particulier a été mené à produire une certaine action. L'intérêt porté sur la *motivation* et sur les *actions particulières* sont deux aspects complètement étrangers à l'approche *comportementale* propre aux deux premières formes d'altruisme. Pour bien comprendre ce point, il vaut la peine de présenter une distinction importante développée par le biologiste Ernst Mayr³². Toute action ou comportement observable peut être sujet à deux sortes d'explications causales. La première réfère aux causes *proximales* et la seconde aux causes *ultimes*. Une explication proximale met en lumière les causes directes des comportements, celles qui agissent du vivant des organismes. Un changement brusque de température par exemple cause le début de la migration annuelle d'un groupe particulier d'oies sauvages. Une explication ultime renvoie en revanche à un temps antérieur à la vie des organismes. On se demande comment le comportement migratoire est apparu au cours de l'évolution et a pu se stabiliser chez cette espèce d'oies sauvages ; une réflexion évolutionnaire en termes de mutations, fitness et sélection naturelle est alors requise. Ainsi, le paradoxe de l'Ab peut être résolu grâce à une explication ultime alors que le débat autour de l'Ap porte sur une question de nature proximale.

Étant admis que les trois formes d'altruisme déclinées dans cet article sont logiquement indépendantes, on peut se demander s'il y a quand même moyen d'établir des liens intéressants entre elles. Trois rapports pertinents peuvent être relevés. Le premier n'est autre que l'objet de recherche : malgré leurs divergences profondes, les trois notions d'altruisme réfèrent à une tension entre les intérêts d'autrui et les intérêts personnels, cette tension se soldant habituellement par un avantage pour les intérêts d'autrui au profit des intérêts personnels. En cherchant à expliquer le phénomène de l'aide à autrui au prix d'un sacrifice personnel, chaque science en explore une autre facette. Ce faisant, la notion d'altruisme est en quelque sorte adaptée aux contextes et enjeux théoriques propres aux différentes sciences dans lesquelles elle est recrutée. Au final se dessine un tableau com-

32. E. Mayr, "Cause and Effect in Biology", *Science*, 134, 1961 @.

plexe qui dépeint différentes facettes du phénomène global de l'aide à sens unique.

La seconde passerelle entre les trois formes d'altruisme est de type fréquentiel : beaucoup d'actions qui semblent causées par des *motifs* dirigés vers les intérêts et le bien-être d'autrui (c'est-à-dire les actions potentiellement Ap) ont effectivement pour *effet* d'augmenter les intérêts d'autrui au détriment de ceux de l'agent. Cette réalité n'a évidemment rien d'étonnant puisque, comme mentionné plus haut, toutes les sciences qui traitent de l'altruisme prennent précisément pour objet de recherche le phénomène global du don sans retour de service. Le point intéressant en revanche est que cette convergence factuelle pourrait bien être révélatrice d'un processus évolutif. Cela nous mène directement au rapport le plus intéressant entre les différentes formes d'altruisme.

Nous avons vu que l'Ab et l'Ac sont des notions très similaires qui portent sur des types de comportements, c'est-à-dire des entités représentées de manière multiple dans une population et transmises d'une génération à l'autre. Pour ce genre d'objets de recherche, il est possible de se poser directement la question de leur évolution : comment de tels comportements ont-ils pu être sélectionnés au cours de l'évolution ? Pour ce qui est de l'Ab, Hamilton a développé une explication élégante basée sur les modalités de la transmission des gènes responsables de l'Ab. L'explication évolutionnaire de l'Ac n'est en revanche pas aussi évidente. La raison tient à ce que ce type d'altruisme est généralement attribué à l'être humain, lequel n'est pas aussi dépendant des gènes que le sont les animaux (et en particulier les insectes sociaux). En revanche, il est possible d'admettre sans trop de difficultés que l'Ac manifeste de l'existence de certains traits psychologiques qui, eux, s'enracinent plus directement dans l'évolution. En d'autres termes, l'Ac ne serait pas directement un objet de sélection génétique, mais plutôt un phénomène culturel émergent qui repose sur un certain nombre de traits pour lesquels une explication évolutionnaire est possible. Parmi les traits en question (ils sont multiples), il semble que l'on puisse compter les émotions d'attachement et de compassion. De plus, le fait indéniable que ces dernières soient ressenties, de manière plus prégnante, envers nos proches parents et envers les individus qui nous ressemblent ou avec lesquels nous interagissons régulièrement, pourrait bien témoigner d'un rapport significatif avec l'Ab.

Quant à l'Ap, en soi, il ne permet pas d'explication évolutionnaire puisque sa définition porte sur des actions particulières. Par contre, les instances d'Ap sont révélatrices de certains traits psychologiques, lesquels peuvent témoigner d'une évolution génétique. Souvenons-nous de la distinction entre les causes proximales et ultimes. Lorsqu'il est question de déterminer les motivations particulières qui ont causé l'action d'un agent, il faut penser en termes de causes proximales tout en gardant à l'esprit qu'à l'échelle de l'évolution, les mécanismes sous-jacents aux motivations particulières peuvent trouver une explication ultime en termes d'avantages adaptatifs. Ainsi, de même que pour l'Ac, l'Ap peut être indirectement soumis à une analyse évolutionnaire. Or il se trouve que les mécanismes proximaux responsables d'occurrences (du moins apparentes) d'Ap semblent être précisément les émotions d'attachement et de compassion, particulièrement effectives en faveur de certains types d'individus (typiquement nos proches parents ou ceux qui nous ressemblent).

En résumé, il semble que les mêmes traits psychologiques peuvent être les causes proximales des actions Ap et d'une partie des comportements Ac. De plus, l'Ab semble être un précurseur historique des deux autres. Il est même probable qu'il ait été une étape nécessaire à leur apparition. Selon une telle approche, les comportements Ab ont d'abord pu se répandre au sein de groupes composés d'individus parents. Au cours de ce long processus, la sélection naturelle aurait développé chez nos ancêtres un certain nombre de capacités cognitives et émotionnelles (mécanismes proximaux) qui les incitent précisément à adopter ce type de comportement ; ainsi les êtres humains auraient par exemple commencé à ressentir des émotions de compassion et d'attachement envers les membres de leur famille. Ensuite, au fur et à mesure que les systèmes de coopération se sont stabilisés, le champ des objets sur lesquels portent ces émotions a pu s'étendre au point que nous en sommes venus à être compatissants devant des inconnus en détresse ou à aimer non seulement nos proches parents mais également toute sorte d'autres personnes³³. L'Ac et l'Ap seraient en quelque sorte une extension de formes primitives d'Ab.

33. J. Tooby & L. Cosmides, "Evolutionary Psychologists Need to Distinguish between the Evolutionary Process, Ancestral Selection Pressures, and Psychological Mechanisms", *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 1989 @.

5 ➤ Liens avec la morale

Après avoir déterminé les relations qu'entretiennent les différentes formes d'altruisme entre elles nous pouvons réfléchir à leur rapport avec la morale. Le courant de l'éthique évolutionniste est connu pour faire de l'altruisme un élément pivot entre la morale et l'évolution. Beaucoup de penseurs de cette branche de la philosophie morale (mais pas tous !) s'efforcent de montrer que c'est primordialement par le biais de l'altruisme que le théoricien de l'évolution peut se mêler des questions d'éthique normative³⁴. Les défenseurs d'une telle position doivent cependant faire face à un certain nombre de difficultés majeures dont voici les deux plus importantes.

Le premier obstacle est le fameux passage délicat des faits aux normes morales. En effet, quand bien même nous serions capables de produire une explication convaincante de l'évolution de l'altruisme et de la manière dont il est pratiqué dans nos sociétés, nous n'aurions rien de plus qu'une analyse descriptive. En soi, une telle explication ne possède aucune portée normative³⁵.

La seconde difficulté concerne la question de savoir quelle forme d'altruisme joue le rôle d'élément pivot entre la morale et l'évolution. L'Ab est un bien pauvre candidat car il imposerait de compter les abeilles, les termites et autres insectes sociaux au rang des êtres moraux. L'Ac n'est guère plus tentant puisqu'il inclut un certain nombre de comportements auxquels peu de penseurs seraient enclins à octroyer le label moral : peut-on accorder une valeur morale à de l'aide motivée par le désir d'être socialement respecté ? Pour établir un lien significatif entre l'altruisme et la morale, la forme psychologique semble la plus pertinente. Or nous avons vu que l'Ap est un concept qui n'a pas été conçu dans un contexte de pensée évolutionnaire. Cela n'empêche évidemment pas d'aborder après-coup l'Ap au regard de

34. Cf. notamment R.J. Richards, "A Defense of Evolutionary Ethics", *Biology and Philosophy*, 1 (3), 1986 @; W.A. Rottschaefer & D. Martinsen, "Really Taking Darwin Seriously : An Alternative to Michael Ruse's Darwinian Metaethics", *Biology and Philosophy*, 5 (2), 1990 @; M. Ruse, *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, 1998 @.

35. Pour une analyse détaillée de cette question, cf. C. Clavien, « Comment les données scientifiques et les théories évolutionnistes transforment l'éthique normative », in C. Clavien & C. El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique, entre déterminisme et liberté*, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007) @.

l'évolution, mais seule une approche indirecte est envisageable : nous pouvons produire des explications évolutionnaires pour les traits psychologiques qui favorisent la production d'actions Ap (pour peu qu'elles existent). Ainsi, quoiqu'indéniable, la pertinence morale de l'approche évolutionnaire *via l'altruisme* doit être relativisée³⁶.

Mettons de côté l'approche évolutionnaire et intéressons-nous aux détails du rapport entre la morale et l'Ap. Cette question est bien plus ardue qu'il n'y paraît. Premièrement, notons que les défenseurs de la position «égoïste psychologique» ne peuvent admettre aucun lien possible entre la morale et l'Ap puisqu'ils nient l'existence de ce dernier. D'autre part, la morale est un objet extrêmement difficile à cerner ; elle se décline sous presque autant de formes qu'il existe de moralistes. Or le rapport entre l'Ap et la morale dépend directement de l'interprétation que l'on se fait de cette dernière. Par exemple, si l'on défend une forme de conséquentialisme simpliste selon laquelle la valeur morale des actions peut uniquement être jugée en fonction de leurs conséquences (typiquement la somme totale de bien-être produit), on sera tenté de défendre l'idée que l'Ap n'intervient pas dans la moralité ; tout au moins, il n'en serait pas un composant nécessaire³⁷. Cela dit, la plupart des moralistes semblent admettre que la morale porte sur les bonnes intentions des sujets relativement aux intérêts et au bien-être d'autrui. En ce sens, l'Ap semble intimement lié à la morale. Sans entrer dans les détails, il y a quatre manières d'imaginer la nature de cette relation :

36. L'approche évolutionnaire est en réalité beaucoup plus intéressante pour la morale si on ne la réduit pas à la question de l'altruisme. L'activité morale implique une large palette de capacités cognitives et de traits psychologiques (y compris ceux impliqués dans le phénomène du don de soi) qui peuvent être sujets à une analyse évolutionnaire. Cette dernière peut fournir des clefs intéressantes pour une explication descriptive du phénomène de la socialité humaine en général et plus particulièrement de nos pratiques normatives. Elle peut par exemple rendre compte de certaines de nos inclinations sociales et en cela, expliquer pourquoi nous valorisons certaines choses plutôt que d'autres (à ce propos, cf. C. Clavien, *L'Éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale*, Université de Neuchâtel, chap. 5) @.

37. Notons qu'au vu d'une telle conception de la morale, la plupart des comportements Ab et Ac pourraient compter comme moraux. Pourtant, l'altruisme ne jouerait pas pour autant un rôle primordial dans un système moral conséquentialiste ; les comportements ne sont pas moraux en vertu du fait qu'ils sont altruistes, mais en vertu du fait qu'ils réalisent le principe conséquentialiste.

(1) L'Ap et la morale se recoupent sans se recouvrir, au sens où il y a intersection de l'ensemble des actions Ap avec celui des actions moralement bonnes³⁸. Voici trois exemples pour illustrer ce point de vue.

a) Une situation Ap sans être moralement bonne : Robert, un milliardaire, rédige son testament dans lequel il lègue l'intégralité de sa fortune à sa maîtresse, elle-même multimilliardaire. Ce faisant, Robert néglige de considérer la possibilité de léguer sa fortune à sa fille qui est membre de l'Ordre des sœurs de la charité de Calcutta. Cette dernière aurait certainement utilisé la totalité de l'argent pour aider les nécessiteux. En admettant que Robert avait clairement l'intention d'agir pour le bien de sa maîtresse, il semblerait que sa décision relève d'un motif Ap. En revanche, il est difficile de parler d'action morale étant donné que la maîtresse pourrait fort bien se passer de cette faveur alors que les déshérités de Calcutta profiteraient grandement d'une telle somme d'argent.

b) Une situation moralement bonne sans composante Ap : Martha, kantienne dans l'âme et convaincue par la maxime selon laquelle il ne faut jamais mentir, décide, dans le cadre d'un procès, de témoigner en faveur d'un voisin qu'elle exècre au plus haut point. Si elle agit de la sorte, ce n'est pas sous l'impulsion du désir de soutenir son voisin, mais pour la seule et unique raison qu'il lui importe de suivre sa maxime morale.

c) Une situation à la fois Ap et moralement bonne : Bob, milliardaire philanthrope, cède anonymement une grande partie de sa fortune à l'Ordre des sœurs de la charité de Calcutta dans le seul but de soutenir leur mission.

(2) L'ensemble des actions Ap englobe le champ des actions moralement bonnes (mais l'inverse n'est pas le cas). Un défenseur d'une telle position présuppose qu'une attitude altruiste fait partie des conditions nécessaires de la moralité. Cela le mène soit à refuser de compter l'action de Martha comme moralement bonne, ou

38. Sober est un partisan de cette position : E. Sober, "Evolutionary Altruism, Psychological Egoism and Morality ; Disentangling the Phenotypes", in M.H. Nitecki et al. (eds.), *Evolutionary Ethics*, SUNY Press, 1993 @ ; E. Sober & D.S. Wilson, *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998, p. 239 @.

alors à mettre en question la plausibilité de l'exemple lui-même en insistant sur le fait qu'il ne représente pas correctement la réalité morale.

(3) L'ensemble des actions moralement bonnes englobe celui des actions Ap (mais l'inverse n'est pas le cas). Selon cette perspective, c'est l'exemple de Robert qui serait remis en question. Cette position est logiquement possible quoique moins plausible car la définition de l'Ap ne stipule pas que la moralité en est une condition nécessaire.

(4) L'Ap et la moralité se confondent³⁹. Il s'agit ici d'une réduction de la moralité au phénomène de l'altruisme ; on présuppose qu'une attitude altruiste est une condition nécessaire et suffisante de la moralité. Cette position combine les restrictions des deux précédentes.

La déclinaison logique des rapports possibles entre l'Ap et la morale illustre à quel point le lien entre ces deux phénomènes dépend d'une conception préalable de la morale. Or cette dernière semble témoigner d'une activité humaine moins clairement définie et probablement bien plus complexe que l'altruisme. Cela laisse pressentir les difficultés liées à l'aboutissement d'un tel projet théorique.

6 ➞ Conclusion

Ce chapitre a débuté par un travail de clarification terminologique et contextuelle. Sur cette base, la question du lien entre l'altruisme et la morale a pu être abordée ; il peut se décliner sous des formes très diverses. En définitive, il apparaît qu'une bonne analyse du phénomène de l'altruisme ne nous dit encore rien sur son rapport à la morale. Cela est d'autant plus vrai que les trois formes d'altruisme déclinées dans ici n'épuisent pas toutes les possibilités de comprendre les situations de don à sens unique. D'autres explications sont envisageables, elles aussi chargées de théorie et émanant d'une ou d'un groupe de sciences confrontées à des défis qui leur sont propres.

39. Point de vue notamment défendu par T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, 1970 @ ; M. Ruse, *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, 1998 @.

☉Références bibliographiques☉

A

ANDREONI J., "Impure Altruism and Donations to Public Goods: A Theory of Warm-Glow Giving", *The Economic Journal*, 100 (401), 1990, p. 464-477.

B

BATSON C.D., *The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1991.

BOURDIEU P., *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.

BOWLES S. & GINTIS H., "The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations", *Theoretical Population Biology*, 65 (1), 2004, p. 17-28.

BUTLER J., "Fifteen Sermons" [1726], in D.D. Raphael, *British Moralists, 1650-1800: Selected and Edited with Comparative Notes and Analytical Index*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 325-377.

C

CABANAC M., GUILLAUME J., BALASKO M. & FLEURY A., "Pleasure in Decision-Making Situations", *BMC Psychiatry*, 2 (1), 2002, p. 7.

CIALDINI R.B., SCHALLER M., HOULIHAN D., ARPS K., FULTZ J. & BEAMAN A.L., "Empathy-Based Helping: Is It Selflessly or Selfishly Motivated?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (4), 1987, p. 749-758.

CLAVIEN C., «Comment les données scientifiques et les théories évolutionnistes transforment l'éthique normative», in C. Clavien & C. El-Bez, *Morale et évolution biologique, entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, p. 220-244.

CLAVIEN C., *L'Éthique évolutionniste: de l'altruisme biologique à la morale*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2008. <http://doc.rero.ch/search.py?recid=8834&ln=fr>.

CLAVIEN C., *Je t'aide moi non plus: biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Paris, Vuibert, 2010.

CLAVIEN C. & KLEIN R., "Eager for Fairness or for Revenge? Psychological Altruism in Economics", *Economics and Philosophy*, 26, 2010, p. 267-290.

COMTE A., *Système de politique positive, ou, traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 4 vol., Paris, L. Mathias, 1851-1854.

CROSON R. & KONOW J., "Social Preferences and Moral Biases", *Journal of Economic Behavior & Organization*, 69 (3), 2009, p. 201-212.

D

DARWIN C.R., *L'Origine des espèces* [1859], Paris, C. Reinwald, 1882.

F

FEHR E. & FISCHBACHER U., "The Nature of Human Altruism", *Nature*, 425 (6960), 2003, p. 785-791.

FEHR E. & GÄCHTER S., "Altruistic Punishment in Humans", *Nature*, 415, 2002, p. 137-140.

FORSYTHE R., HOROWITZ J.L., SAVIN N.E. & SEFTON M., "Fairness in Simple Bargaining Experiments", *Games and Economic Behavior*, 6 (3), 1994, p. 347-369.

G

GIGERENZER G., *Gut Feelings: Short Cuts to Better Decision Making* [2007], London, New York, Penguin Books, 2008.

GINTIS H., BOWLES S., BOYD R. & FEHR E., "Explaining Altruistic Behavior in Humans", *Evolution and Human Behavior*, 24 (3), 2003, p. 153-172.

GINTIS H. *et al.* (eds.), *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2005.

H

HAMILTON W.D., "The Genetical Evolution of Social Behaviour. I & II", *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1), 1964, p. 1-52.

HEAMS T., HUNEMAN P., LECOINTRE G. & SILBERSTEIN M. (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Paris, Syllepse, 2009.

HOBBS T., *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* [1651], trad. par F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

HUTCHESON F., *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu* [1725], trad. par A.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991.

K

KAHNEMAN D., SLOVIC P. & TVERSKY A., *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1982.

KAHNEMAN D., KNETSCH J. & THALER R., "Fairness as a Constraint on Profit Seeking: Entitlements in the Market", *The American Economic Review*, 76 (4), 1986, p. 728-741.

M

MANDEVILLE B., *La Fable des abeilles, première partie* [1729], trad. par L. Carrive, Paris, Vrin, 1998.

MARWELL G. & AMES R.E., "Economists Free Ride, Does Anyone Else? Experiments on the Provision of Public Goods", *Journal of Public Economics*, 15 (3), 1981, p. 295-310.

MAYR E., "Cause and Effect in Biology", *Science*, 134, 1961, p. 1501-1506.

N

NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

R

RICHARDS R.J., "A Defense of Evolutionary Ethics", *Biology and Philosophy*, 1 (3), 1986, p. 265-293.

RICHESON P.J., BOYD R. & HENRICH J.P., "Cultural Evolution of Human Cooperation", in P. Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge, Mass., MIT Press, in cooperation with Dahlem University Press, 2003, p. 357-388.

ROTTSCHAEFER W.A. & MARTINSEN D., "Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michael Ruse's Darwinian Metaethics", *Biology and Philosophy*, 5 (2), 1990, p. 149-173.

RUSE M., *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Buffalo, New York, Prometheus Books, 1998.

S

SIMON H.A., *The Sciences of the Artificial* [1969], 3rd ed, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996.

SOBER E., "Evolutionary Altruism, Psychological Egoism and Morality; Disentangling the Phenotypes", in M.H. Nitecki *et al.*, *Evolutionary Ethics*, Albany, SUNY Press, 1993, p. 199-216.

SOBER E. & WILSON D.S., *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

STOCKS E.L., LISHNER D.A. & DECKER S.K., "Altruism or Psychological Escape: Why Does Empathy Promote Prosocial Behavior?", *European Journal of Social Psychology*, 39 (5), 2009, p. 649-665.

T

TOOBY J. & COSMIDES L., “Evolutionary Psychologists Need to Distinguish between the Evolutionary Process, Ancestral Selection Pressures, and Psychological Mechanisms”, *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 1989, p. 724-725.



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert





Chapitre 5 **Philippe Descamps** **Naturaliser la morale, moraliser la nature : le tournant bioéthique de l'éthique de la discussion**

Dans *L'Avenir de la nature humaine*, Jürgen Habermas s'interroge sur les enjeux et les dangers de l'emprise biotechnologique sur le vivant. C'est, plus spécifiquement, sur les effets sociaux et éthiques du diagnostic préimplantatoire (c'est-à-dire l'examen génétique d'un embryon conçu *in vitro* avant son implantation dans l'utérus de la femme) qu'il s'attarde et ce sont en général les conséquences et les enjeux de la mise à disposition de la société civile d'un ensemble de techniques nouvelles de procréation et d'accès à la constitution biologique de l'individu qui l'intéressent. Habermas part du constat que les possibilités d'interventions sur l'individu offertes aujourd'hui par les biotechnologies induisent de nouveaux rapports entre sujets.

À travers la décision irréversible que constitue l'intervention d'une personne dans l'équipement «naturel» d'une autre personne, naît une forme de relation interpersonnelle jusqu'ici inconnue.

Cette nouvelle relation contribue, en chosifiant l'embryon sur lequel on intervient ou que l'on choisit, à instrumentaliser le rapport entre personnes et particulièrement entre les parents et leurs enfants ; une nouvelle «forme de relation interpersonnelle» qui pourrait faire de

l'enfant un « produit ». Habermas ajoute que ce changement radical dans le rapport entre individus, cette confusion entre production et descendance, est le résultat de « la dédifférenciation qu'opère la biotechnologie sur des distinctions usuelles entre ce qui croît naturellement et ce qui est fabriqué, entre le subjectif et l'objectif ». C'est donc la technique elle-même qui est ici accusée d'imposer une certaine porosité de la frontière entre la personne et la chose.

Un tel bouleversement, précise Habermas, choque bien plus les Européens que les Américains et en particulier les penseurs libéraux. Ces derniers, estime Habermas, font en effet passer la liberté procréative – ou la liberté eugénique comme il l'appelle – avant toute autre considération et, sous prétexte d'éviter que l'État n'intervienne dans un domaine relevant de la plus grande intimité, ils mettent en avant le fait que les membres de la société civile doivent pouvoir bénéficier de l'ensemble des techniques offertes pour pouvoir jouir de leur liberté d'enfanter.

Un tel programme n'est cependant compatible avec les principes du libéralisme politique qu'à la seule condition que les interventions eugéniques positives ne limitent, pour la personne génétiquement traitée, ni les possibilités de vie autonome ni les conditions d'une relation égalitaire à autrui.

Dans la mesure, donc, où cette liberté procréative peut entrer en conflit avec la « liberté éthique » et la « relation spontanée à soi » de l'enfant, il convient d'en penser les limites. Ce faisant, Habermas fait de sa réflexion une tentative pour trouver des correctifs à une forme de libéralisme appliqué à la reproduction, ce sont donc les limites d'une pensée libérale qu'il veut ici penser. Il y va en fait, selon lui, de la possibilité même pour l'enfant d'accéder à la liberté et de se poser comme un « soi » ; le risque qu'entrevoit Habermas est donc la possibilité que certains enfants nés grâce à ces nouvelles techniques soient réduits au statut de propriétés des parents.

Face à de tels enjeux, il n'y aurait d'autre solution que de « moraliser la nature humaine ». Sous la plume de Habermas, cette proposition a de quoi troubler. Mais conscient de s'aventurer sur un terrain qui ne peut être pleinement le sien par principe, il s'en explique immédiatement. Il ne s'agit pas pour lui de « réenchanter » la nature humaine après le constat du désenchantement du monde (ou de la nature externe). Autrement dit, il ne s'agit pas de sacraliser les fondements biologiques

de l'humanité après la fin de la métaphysique. Ce type de sacralisation ne constituerait qu'un retour en arrière, avant la modernité. Or, pour Habermas, ce ne serait là qu'une réaction, non pas une réflexion. Tout au plus faut-il selon lui préserver «les conditions sous lesquelles l'auto-compréhension pratique de la modernité peut se poursuivre». Cette autocompréhension est celle que nous avons de nous comme «être d'essence générique», ou encore comme individu se comprenant comme appartenant à une espèce. Ce que nous risquons, pense Habermas, c'est de voir disparaître les fondements de nos représentations morales et juridiques qui sont les conditions du vivre-ensemble. Et comme la moralité elle-même est intrinsèquement intersubjective, puisqu'il n'y a que les membres d'une «communauté qui puissent s'imposer *mutuellement* des obligations morales et attendre *les uns des autres* un comportement conforme à une norme», alors le vacillement des conditions du vivre-ensemble ne peut qu'entraîner irrémédiablement une perte des fondements du sens moral dans l'individu. En un mot, c'est non seulement tout rapport moral mais aussi tout sens moral qui risque là de disparaître.

«Moraliser la nature humaine» signifie donc seulement tenter de préserver les conditions qui autorisent la construction commune et mutuelle de l'autonomie de chacun. Si la liberté s'acquiert dans la relation à l'autre, comme le suggère le paradigme communicationnel qui pose que le sujet et sa conscience se construisent comme tels dans le rapport de discussion à l'autre, alors il paraît évident qu'un changement radical dans les relations interpersonnelles ne peut qu'entraîner un bouleversement pour la liberté des individus eux-mêmes (et même pour la possibilité d'accès à une quelconque liberté).

Il reste à savoir quelle forme une telle moralisation de la nature peut prendre. Et Habermas en appelle pour sa part à un «enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine». L'expression elle-même parvient à concilier deux registres distincts. D'une part, conformément à l'éthique de la discussion, il s'agit de penser la préservation des relations interpersonnelles comme conditions de possibilité de l'autonomie individuelle, ou si l'on veut, la construction d'une subjectivité libre sur fond d'intersubjectivité. Mais, d'autre part, le même terme qui permet d'inscrire le lieu de la morale dans le générique et le dialogisme, c'est-à-dire *l'espèce*, réfère aussi à un lexique biologique, voire zoologique. Aussi l'idée «d'enchâssement de la morale

dans une éthique de l'espèce humaine» est-elle une manière d'exprimer la nécessaire prise en considération de l'animal-homme comme support physique nécessaire (à la fois irremplaçable et indépassable) de l'agent moral.

Il convient, déjà à ce point, d'envisager quelques-unes des conséquences de ce changement – radical sans doute – dans la recherche de principes éthiques valables universellement. Les possibilités offertes par les biotechnologies étant propres à fragiliser les conditions de possibilité même de la moralité, Habermas estime que la philosophie pratique ne peut plus simplement partir de l'idée de liberté du sujet comme postulat (à la fois comme fin et comme condition de possibilité), et qu'elle se trouve au contraire dans l'obligation de prendre en considération la constitution physique et les modes naturels de génération des individus comme substrats de cette même liberté. Ce diagnostic pratique ne saurait par ailleurs rester sans influence sur la conception du droit, et précisément sur la représentation du sujet de droit. Tout d'abord parce que Habermas, en rédigeant *L'Avenir de la nature humaine* sait pertinemment qu'il sert ce faisant la réflexion bioéthique qui est destinée à préparer l'élaboration de normes juridiques. En outre, puisque son propos s'inscrit dans le cadre de la construction d'une éthique dialogique posant que le comportement moral ne peut naître que du dialogue avec l'autre, on voit mal comment il pourrait *in fine* ne pas viser les rapports interindividuels au sein de la société et donc le droit. Enfin, l'influence des propositions habermassiennes s'est explicitement faite sentir lors des débats parlementaires en 2004 concernant la révision des lois de bioéthique.

Or si l'on tente d'esquisser le sujet du droit dans le cadre de cette «éthique de l'espèce humaine», il appert qu'il s'éloigne sensiblement de la conception juridique de la *personne* pour prendre en compte et mettre en avant la réalité du corps biologique et son appartenance à une catégorie précise, l'espèce humaine. Et c'est bien une telle reformulation du sujet de droit (à l'œuvre en France depuis les lois de bioéthique de 1994 au moins) que l'on peut repérer à la suite de nombreux juristes et dont Hélène Gaumont-Prat donne un aperçu :

Rappelons que le système juridique obéit à une logique propre qui procède par classification. Préalablement à l'application de la règle de droit, il convient de distribuer les faits ou les comportements dans des catégories juridiques telles que la qualification juridique. Tout ce qui relève de la même catégorie est soumis au même régime juri-

dique. Classiquement, les deux grandes catégories du droit sont les personnes, sujets de droit et les choses, objets de droit. La bioéthique et la biotechnologie sont venues perturber cette suprême division puisqu'elles ne prennent pas en compte la personne mais la réalité biologique du corps, ses différentes parties et l'usage auquel elles sont destinées : stockage d'embryons, banques de tissus de cellules, éléments détachés du corps.

Remarquons ici cependant que le flou introduit dans la distinction entre objet de droit et sujet de droit est présenté comme résultant des nouveaux pouvoirs biotechnologiques eux-mêmes et nullement comme une conséquence des choix philosophiques de la réflexion bioéthique telle qu'elle s'élabore depuis quelques années. De son côté, Habermas suggère aussi que ce sont les biotechnologies qui induisent de fait cette indistinction, et que c'est donc cette action des biotechnologies sur notre condition qui nous contraint à assouplir la distinction entre objet de droit et sujet de droit en naturalisant notre conception de ce dernier, c'est-à-dire en le chosifiant au moins partiellement, à moins qu'il ne s'agisse en fait de personnaliser la nature elle-même. Ce faisant, le propos de Habermas opère un glissement, presque insensible, vers une conception naturaliste du droit, autrement dit, la nature s'introduit subrepticement dans le droit comme norme. Certes Habermas s'est bien défendu, comme nous l'avons relevé plus haut, de vouloir « réenchanter la nature interne », mais, en choisissant les prémisses de sa réflexion pouvait-il faire autrement que de procéder à une telle sacralisation de la nature humaine ?

Il n'est pas simple de suivre Habermas dans sa démonstration. Il semble avoir voulu concilier l'inconciliable. Il affirme d'un côté que ce qui fait l'homme n'est pas tant sa « nature » que le réseau social et linguistique dans lequel il rentre dès sa naissance :

Dans la mesure où l'homme naît, au sens biologique de l'expression, « non fini », et dans la mesure où il demeure, sa vie durant, tributaire de l'aide, de l'attention et de la reconnaissance de son environnement social, l'« incomplétude » de l'individuation produite par les séquences d'ADN devient perceptible dès l'instant où le processus d'individuation sociale intervient. L'individuation biographique s'accomplit à travers la socialisation.

La néoténie – que Habermas comprend comme le fait que l'être humain naît inachevé et ne devient homme que parmi d'autres hommes – entraîne donc, si on le suit bien, un effacement et un retrait de

la nature au profit de la culture au sens large. C'est, en d'autres termes, parce que l'homme naît inachevé que son achèvement nécessite le concours de la société des autres hommes, donc la communication, le langage et finalement la culture. Ce qui fait que les «séquences d'ADN» ne peuvent avoir qu'un rôle secondaire et dont le sens est fatalement dépendant des modalités de la socialisation.

D'un autre côté, Habermas estime qu'il est urgent de légiférer sur les biotechnologies pour préserver une certaine naturalité de la venue au monde étant entendu que cette naturalité est une condition de l'intégration de l'individu dans le processus de socialisation et qu'inversement les choix prénatals qui sont faits pour l'enfant à naître ne peuvent que compromettre cette socialisation et finalement l'autonomie de l'enfant. Il faut le reconnaître, cet inversement de primauté est troublant. Il l'est encore plus lorsque l'on considère les solutions que Habermas envisage pour échapper à la logique consommatrice des biotechnologies. «L'interdiction de l'instrumentalisation» afin de préserver l'être humain d'une réduction au statut de produit préformaté pourrait en effet trouver selon lui une expression dans l'instauration d'un «droit fondamental à un héritage non manipulé». Mais en affirmant un tel droit, on entend préserver une condition d'accès à la liberté, laquelle consiste tout simplement dans le hasard qui préside à la rencontre des gamètes :

Le déplacement de «la frontière entre hasard et libre choix» affecte la compréhension qu'ont d'elles-mêmes, *dans leur totalité*, les personnes soucieuses de leur existence et agissant moralement.

Ou plus explicitement encore :

Ce à quoi nous avons désormais accès, c'est autre chose – c'est à ce dont *nous ne sommes pas censés pouvoir disposer* dans le processus contingent de la procréation, qui fait qu'il en résulte une combinaison *imprévisible* de deux séquences chromosomiques différentes.

C'est donc une imprévisibilité qui nous est donnée naturellement qu'il faut à tout prix préserver, ce qui signifie qu'il faut interdire toutes les manipulations génétiques et toutes les formes de procréation ne conservant pas le principe de cette imprévisibilité qui caractérise la rencontre des gamètes au cours de la fécondation parce qu'elles constitueraient «un empiétement dans les fondements somatiques de la relation spontanée à soi et de la liberté éthique d'une autre personne».

Ce «droit à un héritage non manipulé» n'est pas sans rappeler le «droit à un avenir ouvert» – encore désigné sous l'expression de «droit à l'ignorance génétique» – prôné par Hans Jonas que plusieurs déclarations de bioéthique ont repris à leur compte. Or la revendication d'un tel droit accorde, là encore, beaucoup de crédit au surdéterminisme génétique comme le pointent les auteurs de *From Chance to Choice* :

Le problème avec cet argument est qu'il postule un déterminisme génétique indéfendable selon lequel l'héritage génétique déterminerait intégralement le cours d'une vie. Mais ce postulat est tout simplement faux [...] parce qu'il néglige non seulement les variations phénotypiques de l'expression de gènes spécifiques, mais aussi l'importance de l'environnement et des choix individuels pour la construction d'une vie unique.

La seule équivalence établie entre «droit à l'ignorance génétique» et «droit à un avenir ouvert» révèle d'ailleurs assez l'assomption du rapport direct entre génome et destin. Quoi qu'il en soit, on comprend mal comment un tel droit pourrait être déduit. Si l'on parle plus facilement d'un droit à un avenir ouvert, c'est peut-être justement parce que parler d'un «droit à l'ignorance» ou d'un «droit de ne pas savoir» apparaît immédiatement peu compatible avec le principe d'autonomie et celui de consentement éclairé qui fondent en grande partie et les avis de bioéthique et, plus généralement, les droits de la personne. Enfin, un tel droit se fonde sur l'assimilation du hasard et de la liberté.

Le hasard *conférerait* une «liberté fondamentale». La même idée avait déjà été défendue dans l'avis n° 54 du Comité consultatif national d'éthique, dans lequel il est affirmé que «respecter l'autonomie de la personne, sa liberté et par là sa dignité commande entre autres d'accepter ce trait primordial de la condition humaine : ce que sera dans son idiosyncrasie génétique un individu est et doit demeurer pour l'essentiel indécidable par quiconque» et où l'on parle de «la grande loterie de l'hérédité, avec son inépuisable incertitude, qui constitue une protection majeure de l'être humain».

On voit ainsi se dessiner un triangle, auquel Habermas cède au moins en partie, qui semble représenter l'assise de la personne morale et juridique : le *hasard* (à l'œuvre dans le «mélange aléatoire» du matériel génétique non manipulé) garantit la *singularité* (souvent volontiers confondue avec unicité) qui est elle-même le gage de la *liberté* (ou bien, plus souvent, de l'«autonomie de la personne»).

Outre le peu de solidité de cette représentation, il est remarquable de noter les implications conceptuelles qui en découlent. Car, si Habermas s'est par avance défendu de resacraliser la nature interne, s'il a en outre bien pris garde de lever toute ambiguïté sur le sens à donner à l'expression «moraliser la nature humaine», refusant que l'on puisse en faire une manière de réintroduire la nature comme norme du droit, il a cependant inséré quelques éléments – principalement la distribution aléatoire des gènes comme condition d'accès à l'autonomie de l'individu – qui laissent à penser qu'il a été rattrapé par ce qu'il souhaitait éviter à tout prix.

En accordant quelque crédit à cette triade hasard/singularité/liberté, Habermas aurait-il donc cédé au réenchantement de la nature et adopté les fondements d'une métaphysique construite sur des substances prétendument biologiques, une sorte de biométaphysique – s'il nous est permis de forger le terme – postulant qu'il existe une loi de la Nature transcendant le droit humain et ayant valeur de principe pour celui-ci ?

Il serait cependant malhonnête de s'en tenir à une telle sentence. Non simplement parce que nous avons peine à penser qu'un tel auteur ait pu être aussi naïf, mais surtout parce qu'en examinant de près le texte, on peut constater que Habermas a envisagé ce type d'objections. Ainsi, dans la note 58 du chapitre II, avoue-t-il à propos de sa position en faveur de la constitution d'une éthique de l'espèce :

Rainer Forst a tenté de me convaincre avec des arguments astucieux que, en prenant ce parti, je m'écarterais sans nécessité de la voie de la vertu déontologique.

Mais surtout, dans une autre note à propos de l'idée d'un «droit à un avenir ouvert» concernant l'opposition au clonage reproductif, il répond aux auteurs de l'ouvrage *From Chance to Choice* et prend en compte une objection qui n'est pas éloignée de la nôtre :

Ils [A. Buchanan *et alii*, donc] ont l'idée que l'existence du modèle précurseur incarné par le jumeau n'empiéterait sur ce droit [le droit à un avenir ouvert] que si l'on envisageait cette question en partant des prémisses (fausses) du déterminisme génétique.

Habermas admet donc que la nécessité de moraliser la nature humaine n'est valable qu'à la condition que l'on assume un déterminisme génétique fort *et* faux. Mais il ajoute, et c'est là que réside à notre

sens toute la force et la subtilité de son propos (mais aussi la raison pour laquelle il est urgent d'en produire une critique exhaustive):

Ils [toujours A. Buchanan *et alii*] négligent le fait que, lorsqu'est pratiqué un eugénisme d'amélioration, comme c'est le cas ici, seule compte l'intention qui préside à l'intervention génétique. La manipulation n'a été entreprise, ce que la personne concernée sait, que dans l'intention d'influer sur l'empreinte phénotypique d'un programme génétique déterminé et pour autant, naturellement, que les technologies requises pour cela ont déjà fait leurs preuves.

Ces deux remarques de Habermas compliquent extraordinairement le problème. Elles changent en effet le statut et la raison d'être même de ses positions. S'il semble adopter lui-même le point de vue assumant un déterminisme génétique outré, c'est essentiellement pour répondre au principe communicationnel qui fonde l'éthique de la discussion. Ce serait ainsi *parce que* le grand public véhicule de nombreux fantasmes à propos de la nature biologique de l'homme en général et des mécanismes de l'hérédité génétique en particulier, qu'il *faudrait* tenir compte de cette *vision erronée du monde biologique* pour élaborer la norme juridique. En un mot, c'est ce que semble affirmer Habermas en soulignant la préséance de l'intention des parents sur les conséquences réelles des interventions génétiques (qu'il s'agisse de thérapie génique, de sélection préimplantatoire ou de constitution d'embryons clonés importe peu en l'occurrence), des parents qui souhaiteraient y recourir pour obtenir un enfant, ne pourraient le vouloir que pour de mauvaises raisons. Toute conception d'enfant obtenue avec une surveillance biotechnologique ne pourrait que résulter du désir de préprogrammer son existence. Dès lors, ce n'est pas tant la «programmation génétique» effective qu'il faut craindre (car pourquoi craindre quelque chose qui n'existe pas?) mais bien plutôt la multiplication de projets parentaux entièrement déterminés par la volonté de programmer des existences (ou encore l'émergence de parents programmeurs). Ainsi interprétée, la réflexion de Habermas prend un tout autre sens: elle tendrait à montrer que l'essor de la biotechnologie *suscite* des projets parentaux dont les motivations sont criminelles et non que l'intervention biotechnologique constitue en elle-même «un empiétement dans les fondements somatiques de la relation spontanée à soi et de la liberté éthique d'une autre personne».

En insistant sur l'impossibilité pour l'enfant qui a été programmé d'entrer dans la sphère d'une possible communication, ou, pour le dire

autrement, l'impossibilité de se poser comme un «tu», Habermas se contenterait ainsi de décrire la manière dont un tel enfant serait effectivement perçu du fait qu'il a été pensé exclusivement à la troisième personne (c'est-à-dire simplement comme objet disponible pour une instrumentalisation). Cette façon de poser le problème fait l'économie de la question de savoir si le programme infligé par la manipulation génétique (au sens large) interdit *de fait* toute liberté.

Ce qui compte en effet pour Habermas – et en ce sens il enferme soigneusement son propos dans le strict champ de la communication – c'est qu'il soit possible – moyennant une certaine méconnaissance de la causalité génétique – d'*estimer* que son enfant puisse être programmé et que l'on *considère* en retour que l'enfant, issu d'un embryon manipulé ou produit par clonage, ne puisse pas (et donc ne *doive* pas) déroger à la règle qui lui a été prescrite. Aussi, même en admettant que la détermination génétique n'est pas plus dommageable à l'enfant à venir que n'importe quelle autre forme de programmation intellectuelle ou culturelle, il demeure que la chose inquiétante est le fait que des parents puissent croire *de fait* qu'ils ont créé soit un double soit une personne conforme à leur désir.

Habermas cède-t-il pleinement à une représentation naïve et sans fondement des mécanismes génétiques ou prend-il au contraire la mesure des effets de la *doxa* en la matière? Force est d'avouer qu'il est très difficile de trancher sur ce point. Mais cette question demeure, à vrai dire, secondaire à nos yeux dans la mesure où les conséquences qui en résultent sont identiques. Que les principes d'une éthique de l'espèce humaine soient formulés à partir de représentations faussées ou bien à partir de l'*assomption* et de la prise en compte d'une réception généralement biaisée des mécanismes génétiques, il demeure que les effets de l'éthique de l'espèce humaine sont les mêmes. Dans tous les cas celle-ci consiste à promouvoir l'espèce plutôt que l'individu, parfois même au mépris de l'existence individuelle.

Aussi faut-il à présent poser la question franchement et sans détour: la position de Habermas dans cet ouvrage – et dans celui-ci seulement – est-elle parfaitement compatible avec la possibilité même d'une éthique de la discussion? Peut-on, en d'autres termes, parler d'éthique procédurale, à partir du moment où la procédure elle-même est ajustée par avance pour répondre aux représentations les plus répandues et les plus facilement assimilables par le public le plus large possible,

quand bien même ces représentations (et ici en particulier celle des mécanismes génétiques) n'auraient aucun fondement scientifique ? De manière lapidaire, les principes procéduraux de la décision doivent-ils nous inciter à organiser des référendums pour déterminer si le soleil tourne autour de la terre ou si c'est l'inverse qu'il faut croire ?

Cette dernière objection semblera sans doute facile et presque malhonnête. Cependant, à moins de considérer que Habermas ignore parfaitement la réalité biologique des phénomènes sur lesquels il entend donner un avis éthique, elle s'impose. En un mot, c'est une objection que nous ne pouvons que formuler à partir du moment où nous accordons un certain crédit aux écrits de ce philosophe.

Parallèlement, s'il faut accorder à cette dernière objection une certaine validité, il convient aussi de se demander si, en tenant compte de ce qui est compris *en fait* par l'opinion majoritaire (faisant même presque l'unanimité) sur ces questions, on ne remet pas en cause les raisons même de l'entreprise visant l'élaboration des principes fondamentaux d'une éthique communicationnelle et la recherche des normes qui pourraient *en droit* être acceptées par tous. Si, en effet, tout le monde (ou presque) s'accorde sur le déterminisme génétique le plus strict, et si l'on tient par ailleurs à prendre en compte cette représentation (si erronée qu'elle puisse être) dans l'élaboration de normes éthiques puis juridiques, ne convient-il pas d'affirmer qu'une telle description en apparence scientifique et objective est à même de déterminer les principes éthiques auxquels, étant donnée l'essence à laquelle nous appartenons ou à laquelle nous participons en tant qu'êtres humains, nous devons nous plier ?

Allons même un peu plus loin dans l'interrogation et admettons qu'il y ait un sens à affirmer que nos comportements, quels qu'ils soient, sont de part en part déterminés génétiquement. En ce cas, s'il s'agit de sauver les conditions de possibilités d'une humanité possible, ne faut-il pas simplement renoncer à toute réflexion éthique (rationnelle du moins) et s'en tenir aux données fournies par la description objective de nos comportements, comme conséquences de ce que nos prédispositions génétiques déterminent ? Dans cette perspective, le travail de Habermas pourrait être compris comme la dernière manifestation d'une réflexion déclarant sa propre mort et suggérant de laisser la place aux neurobiologistes dans un premier temps, puis aux généticiens finalement, pour dire ce que nous devons faire – ou plutôt

pour en rendre compte et le traduire en langage naturel. Autrement dit, l'éthique ne serait plus, en tant que discipline philosophique, qu'un vieil avatar, parmi tant d'autres, du discours symbolique, au même titre que toute doctrine religieuse, qui ne saurait rivaliser avec la rigueur, l'objectivité, la nécessité et le caractère expérimental de ce que la compréhension de notre substrat biologique nous indique comme destination. Pour le dire de manière concise, s'il faut effectivement naturaliser l'éthique, ne convient-il pas, une fois pour toute de réduire le devoir-être à l'être et de postuler que notre destination morale est entièrement déductible de notre conformation génétique ?

Nous ne pensons pas que le projet de Habermas puisse se résumer à cette mort de la réflexion éthique. Ce serait là pour le philosophe l'aveu d'un échec redoutable et même, si l'on rapporte cette question à l'entreprise philosophique telle que Habermas l'a pensée et voulue, ce serait le plus cuisant des échecs pour un auteur qui a cherché à philosopher encore après la fin de la métaphysique et qui s'est en outre attaché à penser, donc à le dépasser, le mode de représentation du monde proposé par la science et la technique pour en souligner le manque et les oublis.

Mais, à vrai dire, là n'est pas exactement ce qui nous préoccupe. Il nous importe peu en effet – pour notre présent propos du moins – de savoir quel crédit Habermas (ou tout autre promoteur d'une éthique procédurale qui aura suivi la même voie en prenant en considération les questions nouvelles que posent les développements biotechnologiques contemporains) accorde à la théorie selon laquelle le bagage génétique de l'individu ou la manière dont celui-ci a été formaté et voulu détermine, pleinement ou partiellement, l'accès dudit individu à l'autonomie et finalement à la liberté. Nous voulons même pratiquer, à l'égard de cette interrogation, une sorte d'*epochè* : nous voulons donc suspendre notre jugement sur ces interrogations (ce qui ne signifie pas que nous ne les gardons pas présentes à l'esprit), car il nous semble plus utile pour notre propos de nous concentrer sur les conséquences immédiates de l'adoption d'une éthique de l'espèce humaine. Une autre raison nous incite à abandonner ce questionnement *en ce qui concerne Habermas lui-même*. Nous ne nous sommes intéressés à *L'Avenir de la nature humaine* qu'en raison de l'influence de cet ouvrage sur la bioéthique contemporaine telle qu'elle se construit et telle qu'elle détermine l'invention normative en droit. Or dans la

mesure où, dans l'élaboration et l'établissement de ces normes, tout questionnement d'ordre épistémologique a été par avance évincé, qu'il s'agisse de la pertinence du recours à la notion d'espèce humaine ou plus généralement de l'extension à accorder au déterminisme génétique, la mise au jour des présupposés qui alimentent le recours à un «enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine» peut apparaître comme secondaire. Seules comptent ici, en définitive, les conséquences pratiques (dans tous les sens du terme) de l'adoption d'une telle éthique.

Or, une éthique de l'espèce humaine requiert, pour celui qui l'adopte, plusieurs postulats qui en eux-mêmes peuvent paraître problématiques à bien des égards. Premièrement, l'«enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce humaine» requiert une assimilation du paradigme intersubjectif à un modèle générique : tout se passe comme on cherchait là à poser une équivalence stricte entre la participation à une communauté du langage, d'une part, et l'appartenance biologique à une espèce. Deuxièmement, une telle éthique devrait assumer un fondement radicalement hétéronome en tirant ses préceptes non simplement des caractéristiques du sujet éthique mais de la nature humaine elle-même. Troisièmement enfin, et conséquemment au deux premiers points, une telle moralisation de l'espèce pourrait contredire les raisons mêmes pour lesquelles elle a été adoptée, à savoir la préservation des conditions sous lesquelles l'autonomie de l'individu reste possible.

Conformément à toute l'entreprise de fondation d'une éthique de la discussion, Habermas pose que la morale n'est qu'obligation mutuelle et réciproque et que l'attitude morale n'est qu'une «réponse constructive» aux dépendances dues à l'inachèvement de l'appareil organique, ou si l'on préfère à l'inachèvement résultant de la néoténie. Il n'est ainsi d'autonomie possible pour l'individu que dans le cadre d'une construction commune et mutuelle par des individus conscients de leur fragilité physique et de leur dépendance sociale. C'est en partant de tels constats que Habermas en déduit la nature intrinsèquement intersubjective de la morale. Mais il nous semble qu'il va un peu plus loin que cela en suggérant – implicitement cependant – que la morale est de nature *exclusivement* intersubjective. Tout se passe comme si en effet Habermas, en pensant l'autonomie sur fond d'intersubjectivité, faisait de l'autonomie du sujet un effet, à la fois logiquement et chro-

nologiquement, de l'intersubjectivité. En d'autres termes, il semble entendre «*inter*-subjectivité» en deux temps, le premier précédant, dans le temps et dans la réflexion, le second. Il y a dans cette démarche ce que l'on pourrait appeler une «désobjectivisation» du concept d'intersubjectivité. Et cela apparaît principalement dans ses propos sur la naissance :

Ce qui transforme, par la naissance, l'organisme en une personne au plein sens du terme, c'est l'acte socialement individuant à travers lequel la personne est admise dans le contexte *public* d'interaction d'un monde vécu intersubjectivement partagé.

Ce propos sur la naissance qui, à bien des égards, semble s'inscrire dans la tradition parfaitement identifiable de l'humanisme critique des Lumières n'en est peut-être pas aussi proche qu'il y paraît. Habermas place le baptême de l'organisme, c'est-à-dire sa transformation en personne, sous la dépendance de l'acte de la communauté intersubjective déjà présente. Autrement dit, et en liaison immédiate avec l'idée d'un dialogisme fondamental à l'origine de l'attitude éthique, Habermas pense la naissance du point de vue de la communauté (prise comme ensemble unitaire pour laquelle il y a de la parole et donc de l'éthique) des être conscients qui accueillent le nouveau-né.

Mais s'il forge une telle image, c'est pour souligner que l'organisme en question – celui qui n'est pas encore né donc – doit, pour être accueilli au sein de ce «monde vécu intersubjectivement partagé», être par avance identifié comme venant de l'extérieur de cette communauté et comme résultant d'un processus naturel de constitution (on pourrait dire de conception) dans lequel aucune intervention (de la part de membres du monde partagé) n'a été pratiquée. La condition de l'accueil au sein de ce monde serait donc la provenance naturelle. Ainsi, tout embryon manipulé (ou constitué par clonage) ne peut-il être, par avance, considéré comme un «tu» puisqu'il aura été voulu avant ce moment de la naissance et de l'entrée dans la communauté du discours. Il faut pour ainsi dire que l'organisme soit vierge de tout discours avant que d'être solennellement intégré à la communauté intersubjective.

Ainsi, en s'immisçant dans la naturalité de la croissance de l'organisme (immixtion que Habermas assimile à une tentative de fabrication), les techniques de procréation et toute intervention génétique prénatale hypothéqueraient l'admission de l'enfant dans le «contexte

public d'interaction». Aussi l'important pour Habermas semble-t-il être que la naturalité de l'organisme soit reconnue au moment de la naissance pour être immédiatement abolie dans l'acte socialisant.

Mais, si l'on suit bien la démarche, il semble alors que la naissance elle-même ne joue ici qu'un rôle secondaire puisqu'il faut avoir préalablement reconnu l'organisme en tant qu'organisme naturel, et non artificiel ou non manipulé, pour que la reconnaissance comme telle par la communauté éthique ait effectivement lieu. Il faut que l'organisme ait été par avance reconnu comme appartenant à la classe des êtres naturels et naturellement conçus, c'est-à-dire comme une entité totalement hors de portée, pour ce qui est de sa croissance, du pouvoir technologique et du vouloir des parents. Si bien que l'on peut en définitive se demander si la construction morale est bien ici vraiment pensée *sur fond* de dialogisme ou encore si elle est bien pensée à partir des conditions d'une discussion possible.

Il semble en effet que ce dialogisme soit plutôt compris comme conditionné lui-même par l'appartenance générique. La naissance, à ce titre, n'est pas exactement pensée par Habermas comme inaugurale mais plutôt comme la promulgation ou l'officialisation de ce qui a été par avance décrété et institué. De fait c'est bien ainsi que Habermas a entamé son propos : les pouvoirs biotechnologiques bouleversent notre compréhension de nous-mêmes comme *êtres d'essence générique*. Au passage, notons que l'invocation d'un «droit à un héritage génétique n'ayant pas été soumis à une intervention artificielle» confirme que l'accueil dans le monde intersubjectif n'est possible que sous la condition d'une naturalité intacte de l'organisme et que le caractère virginal du bagage génétique est pensé comme condition de l'admission future au sein de la communauté des êtres pensant et parlant, c'est-à-dire des sujets éthiques. Notons au passage que contrairement aux apparences, il nous semble que le propos de Habermas sur la naissance est à comprendre comme un refus de penser la naissance comme telle au profit de ce qui la précède.

Ce qui nous importe est de montrer que le dialogisme intrinsèque de la théorie morale habermassienne s'est révélée, avec cet ouvrage précis, n'être plus que secondaire par rapport à l'appartenance générique. Aussi n'est-ce pas, dans le cadre de cette pensée, parce que nous pouvons dialoguer que nous sommes considérés comme humains par les autres humains, mais parce que nous sommes des êtres natu-

rellement humains définis avant la naissance (c'est en fonction des modalités de la conception et de la non-intervention de la technologie dans celle-ci que, selon Habermas, nous pouvons être déclarés tels) que nous pouvons dialoguer et entrer dans un rapport éthique avec nos semblables. Or il nous semble que c'est là précisément l'orientation qu'a pris le droit français de la bioéthique depuis quelques années, et il nous semble aussi que nous en avons vu les conséquences sur la pensée du sujet de droit. Une telle pensée ne peut que conduire, à terme, à l'exclusion d'individus hors de la sphère de la communauté éthique en raison seulement des modalités de leur conception.

Il ne nous revient pas ici de tenter de déterminer si cette orientation donnée à l'éthique de la discussion constitue ou non un développement logique ou bien s'il s'agit d'un infléchissement ne concernant que Habermas lui-même. Nous pouvons en effet considérer que, en passant d'une éthique comprise, dans la perspective du constructivisme moral, comme élaboration mutuelle résultant de l'interaction dialogique des individus conscients à la position de conditions naturelles (et biologiques) de possibilité de toute morale, Habermas (et lui seul) a simplement substantialisé la notion d'intersubjectivité en la rapportant à celle, toute métaphysique (et encore une fois dépourvue de signification scientifique), d'espèce humaine. Mais il est aussi possible de penser que le projet de fonder une éthique de l'espèce humaine était intrinsèquement compris dans le projet plus général de fondation d'une éthique de la discussion. À ce titre, nous nous permettrons simplement de souligner que le passage du dialogisme fondamental à la primauté de l'appartenance générique nous semble facilité par le refus de prendre en considération la nécessité d'un moment purement monologique envisageant le sujet conscient dans sa solitude réflexive dans les fondements de l'éthique. On sait que cette discussion n'est pas nouvelle, mais il ne nous semblerait pas totalement incongru de la renouveler à la lumière des récents développements que Habermas a donnés à son entreprise éthique.

Conséquence ou non de la primauté donnée au dialogisme fondamental, il reste que l'introduction de l'espèce humaine dans l'éthique ou la prise en compte de notre appartenance générique comme première et ultime condition d'accès au monde éthique introduit une dimension de pure hétéronomie au cœur même de la pensée éthique. Nous l'avons vu, la moralisation de la nature humaine, présentée comme devenue

nécessaire en raison des nouveaux pouvoirs biotechnologiques, ne saurait se passer d'une naturalisation de la morale. Adopter la perspective de l'intégrité de l'espèce humaine dans l'éthique, c'est introduire en son sein l'exigence d'un respect inconditionnée de la nature en nous. Et, quoi qu'en dise Habermas, il n'est pas nécessaire de recourir à des «arguments astucieux» pour voir là une manière de sinon réenchanter, au moins resacraliser la nature interne.

Rétablir la nature ou un moment de naturalité au sein de la réflexion éthique n'est jamais anodin, mais l'on n'aura encore rien dit de ce point de vue tant que l'on n'aura pas été suffisamment attentif à la place qu'accorde ici Habermas à ce moment de naturalité. Dans son argumentaire, la perspective de l'espèce humaine n'intervient pas en effet seulement à la marge de la réflexion éthique, et il ne s'agit pas seulement pour lui de réintroduire à un moment ou à un autre de la réflexion éthique un souci pour l'espèce humaine ou pour son intégrité.

Ce souci ne s'affirme pas là seulement comme horizon de l'éthique. Habermas tend en effet à montrer qu'il n'est pas d'éthique possible, bien plus qu'il n'est pas de conscience morale possible, sans la prise en compte de ce souci pour l'espèce humaine. Autrement dit, l'espèce humaine s'affirme ici comme condition de possibilité de toute morale possible. Et si nous devons absolument nous penser comme «être d'essence générique», c'est-à-dire comme appartenant avant tout discours, avant toute parole, et a fortiori avant toute conscience morale, à une essence que nous partageons tous, c'est justement parce que sans l'assomption d'une telle appartenance il n'est plus question d'envisager d'intersubjectivité et, partant, de rapport éthique.

À l'examen, il nous faut donc affiner ce que nous avons cru apercevoir plus haut : il n'y a pas ici qu'un glissement du dialogisme à l'appartenance à une essence générique, mais cette dernière commande et rend possible toute perspective dialogique. Si nous ainsi cherchons à comprendre quelle place Habermas accorde à ce moment de naturalité qui se traduit par un souci pour l'intégrité de l'espèce humaine, ce n'est pas à proprement parler *dans* l'éthique qu'il intervient, mais en amont. Bien que l'injonction éthique de Habermas puisse se résumer à la préservation des conditions naturelles d'engendrement de l'humanité, c'est-à-dire à la prise en compte par le discours éthique de la perspective de l'espèce humaine, le rôle de cette dernière n'est pas

réductible à celui d'un *objet* de l'éthique. Cette prise en compte n'est pas exigée comme paramètre du bien-agir : elle est exigée, d'un point de vue métaéthique pour perpétuer la *possibilité* même des rapports éthiques. Ainsi, le projet de prise en compte de la préservation de l'espèce humaine, « n'est pas en lui-même un argument moral, mais il s'appuie sur des conditions qui préservent la compréhension morale de soi du point de vue de l'éthique de l'espèce, compréhension de soi qui est inconciliable avec une optimisation et une instrumentalisation totale de la vie antépersonnelle ».

Très concrètement, Habermas nous incite à veiller à la naturalité de la procréation non pour que nous entretenions des rapports moraux avec les individus qui viennent au monde mais pour que nous nous assurions de leur capacité à entretenir avec nous de tels rapports. Selon lui, à « l'ère de la régulation biogénétique », les règles du jeu moral (et particulièrement celles du langage moral de la discussion) sont entièrement à revoir. Il nous faudrait donc éviter d'intervenir dans le patrimoine naturel (de quelque façon que ce soit) des enfants à naître non pas afin d'éviter de leur faire subir de quelconques préjudices, mais pour que nous puissions les voir comme des agents moraux.

De la place accordée à ce moment de naturalité, il résulte que le sujet éthique n'est reconnu comme tel qu'en vertu de la naturalité de son mode d'engendrement. Si bien qu'il n'est pas exagéré de dire que, dans ce paradigme de l'éthique de l'espèce, la nature est première et commande tout le reste. Notre appartenance à une essence générique dicte la possibilité de la discussion et c'est pour cela aussi qu'elle doit dicter les modalités de la discussion. Ainsi, non seulement nous pensons que Habermas est effectivement sorti de la « voie de la vertu déontologique », mais il s'est en outre engagé sur une toute autre voie accordant à la nature un rôle prépondérant. Et s'il faut décrire plus précisément ce rôle, on dira qu'il est, du point de vue de l'éthique, très exactement transcendantal dans la mesure où l'appartenance à l'espèce humaine naturelle est décrite comme condition de possibilité de l'accès au statut d'agent moral et de personne. On pourra même aller jusqu'à dire qu'il fonctionne comme entité transcendante dont les attributs déterminent aussi notre devoir-être dans la mesure où il nous revient de protéger la naturalité de l'espèce humaine.

C'est en ce sens, pensons-nous, qu'il est possible d'interpréter le geste de Habermas dans *L'avenir de la nature humaine* comme un revi-

rement profond de la pensée éthique vers l'assomption d'une hétéronomie première et fondamentale. On pourrait être tenté de considérer ce virage comme un retour au naturalisme des Anciens. L'expression même d'«éthique de l'espèce humaine», indépendamment de l'argumentaire qui en étaye le concept, pourrait être comprise en ces termes. Laissant un moment de côté Habermas et considérant précisément l'introduction de la notion d'espèce humaine dans le droit, nous pourrions tout aussi bien annoncer le verdict suivant : nous sommes désormais entrés dans une ère où la pensée des Anciens est ravivée, dans laquelle nous sommes prêts à croire que la nature ne fait rien en vain (et de ce point de vue les propos du législateur sur l'évolution naturelle nous conforteraient largement dans cette voie interprétative), nous assistons à la réactivation d'une certaine forme d'aristotélisme.

Nous ne retiendrons pas cependant un tel jugement qui nous semble à bien des égards inexact. Outre le fait que l'on voit mal quelle forme concrète pourrait prendre une telle résurrection dans des sociétés modernes démocratiques et pluralistes, étant donné que nous ne vivons plus (mais c'est assurément un truisme) dans le monde de la cité grecque. De même qu'on imagine mal comment la pensée bioéthique pourrait se passer totalement des acquis de la modernité, ne serait-ce qu'en échappant par le fait à la thématique de la dignité humaine sans laquelle il n'est tout simplement plus de réflexion bioéthique envisageable. Mais plus profondément, si l'on peut déceler chez certains penseurs de l'éthique et plus encore dans l'élaboration des normes (françaises mais aussi européennes et internationales) un regain de naturalisme, ce dernier nous semble n'avoir strictement rien à voir avec le naturalisme des Anciens dans la mesure où il se fait jour à partir, et à partir d'elle seulement, d'une réflexion sur la nature *humaine*, ou pour être plus précis à partir d'une inquiétude à l'égard de la nature humaine.

Il suffit pour s'en convaincre de repenser les raisons qui ont suscité et suscitent chaque jour un peu plus cette réappropriation de la thématique de la nature humaine par la réflexion éthique. Elle n'est pas apparue comme le résultat d'une réflexion sur les fondements du discours éthique et afin d'en asseoir la cohérence. C'est au contraire les possibles biotechnologiques qui ont forcé la réflexion éthique à se réformer. Autrement dit, le discours éthique, loin de se réformer par autoréflexion, se laisse contraindre ici par ce qu'il cherche justement à

contenir et c'est parce que la technique contemporaine *prétend* modifier la nature humaine et prendre en charge l'évolution de l'espèce humaine, que le discours éthique s'impose de la sauvegarder et d'en faire son horizon ultime. Si nous avons ainsi bien affaire à une forme de naturalisme, il faut encore préciser que l'idée de nature qui le fonde est dessinée par les possibles techniques. Un tel naturalisme à teneur technoscientifique s'éloigne ainsi fortement du naturalisme antique et il serait malencontreux de ne pas le penser dans sa spécificité.

Il apparaît finalement que, et c'est là ce qui nous intéresse, l'éthique de l'espèce humaine est hétéronomique en ce sens aussi qu'elle incite à ériger des normes en se calquant sur la nature telle que l'esquisent les développements technoscientifiques. Cette hétéronomie est, nous semble-t-il, analytiquement comprise dans l'injonction même à «moraliser la nature humaine» et c'est en ce sens que Habermas peut se défendre de réenchanter la nature interne : il n'y a rien d'enchanteur dans la contrainte de préservation de nous-mêmes que nous impose l'activité des technosciences.

Quoi qu'il en soit, cette percée de l'hétéronomie dans l'éthique est suscitée en définitive par le souci de préserver la possibilité même de l'autonomie de l'individu. Et ce n'est là la moindre étrangeté de la perspective qu'ouvre Habermas. Comment peut-on encore parler d'autonomie de l'individu et même vouloir préserver les conditions dans lesquelles l'autonomie de l'individu est possible à partir du moment où celle-ci est comprise comme résultant de conditions biologiques particulières ? Mais, on pourra objecter ici — pour ce qui concerne Habermas en particulier à tout le moins — que ce ne sont pas ces conditions biologiques particulières qui *déterminent* un possible accès à l'autonomie de l'individu, mais plutôt le fait que les membres de la communauté qui «s'imposent mutuellement des obligations morales» ne puissent accorder un quelconque accès à l'autonomie à l'être dont le patrimoine héréditaire naturel aura été manipulé. Ce n'est donc pas, dans la perspective de l'éthique de la discussion du moins, la naturalité elle-même de la conception, comprise comme ce qui a connu une croissance exempte de toute intervention technique, qui rend possible l'autonomie de l'individu, mais plutôt la reconnaissance de cette naturalité par la communauté intersubjective. Et c'est bien en ce sens qu'il est difficile de voir dans le propos de Habermas un simple retour au naturalisme. Toutefois il reste que Habermas postule que les

membres de la communauté intersubjective *ne peuvent* dépasser cette conception naturaliste et que toute intervention dans le patrimoine héréditaire d'un individu entraînera de fait pour celui-ci l'impossibilité d'être reconnu comme individu autonome et disposant pleinement de lui-même. Si nous avons donc affaire à une sorte de naturalisme *indirect*, il n'en reste pas moins que l'autonomie elle-même de l'individu ne semble pensable que sur fond d'hétéronomie et que c'est pour cette raison que l'adoption de l'éthique de l'espèce humaine contribue finalement à *interdire en droit* l'accès à l'autonomie de certains individus en fonction (pour ce qui est de la position de Habermas) ou en raison (pour ce qui concerne sans doute le mouvement plus général de biologisation de l'éthique dont nous avons vu les effets dans le droit) de la non naturalité de leur conception. Aussi est-ce l'une des conséquences les plus remarquables de l'éthique de l'espèce humaine : elle assume que certains individus parlant, pensant, réfléchissant et se pensant eux-mêmes comme autonomes ne puissent pas même espérer que cette autonomie soit reconnue comme telle par le reste de la communauté des sujets autonomes. Or si tel est le cas et qu'en définitive le sujet ne peut jamais faire valoir la preuve de son autonomie (en entrant par exemple dans la discussion) si les conditions de sa conception sont comprises comme ne le lui permettant pas, peut-on encore parler de sujets ? Et ne faut-il pas admettre qu'il *n'y a pas* de sujet, que nous sommes sortis de toute philosophie du sujet ? N'y a-t-il pas en définitive que des membres de la communauté intersubjective qui se reconnaissent mutuellement comme tels en affirmant leur appartenance à l'espèce humaine, cette dernière appartenance résultant de la non-intervention de la technique sur leur mode de conception ? Incidemment on pourra aussi à ce stade se demander – une nouvelle fois – si cette disparition ou plutôt cette dissolution complète du sujet dans l'intersubjectivité n'est pas l'inévitable conséquence de l'éthique de la discussion en tant que paradigme se pensant comme *exclusivement* et définitivement dialogique. Mais quelles qu'en soient les raisons, nous ne pouvons que constater que l'éthique de l'espèce humaine légitime l'exclusion *de jure* du champ de toute autonomie possible d'êtres pensant et parlant, c'est-à-dire *de facto* d'humains.

☞Références bibliographiques☞

B

BUCHANAN Allen, BROCK Dan W., DANIELS Norman & WIKLER Daniel, *From Chance to Choice, Genetics and justice*, Cambrigde University Press, 2000.

D

DESCAMPS Philippe, *Un crime contre l'espèce humaine ? Enfants clonés, enfants damnés*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, 2004.

DESCAMPS Philippe, *Le Sacre de l'espèce humaine. Le droit au risque de la bioéthique*, PUF, Paris, 2009.

F

FEINBERG Joel, «The Child's Right to an Open Future», in W. Aiken et H. LaFollette (eds.), *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1980.

G

Gaumont-Prat Hélène, «Philosophie des lois bioéthiques, Bilan et perspectives», in *Espace éthique. Pratiques hospitalières et lois de bioéthique. Perspectives de révisions des lois du 29 juillet 1994*, Assistance publique-Hôpitaux de Paris/Doin, 1999.

H

HABERMAS Jürgen, *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001. Traduction française de Christian Bouchindhomme, *L'Avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral?*, Paris, Gallimard, 2002.

J

JONAS Hans, «Lasst uns einen Menschen klonieren: von des Eugenik zu der Gentechnologie», in H. Jonas (ed.), *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips der Verantwortung*, Surkhamp, Frankfurt, 1987.





Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Chapitre 6 **Alberto Masala** **Excellence et spécialisation morales**

Dans toutes les cultures et périodes historiques connues, il y a eu des hommes et des femmes exceptionnels quant à leur intégrité morale, leur conduite exemplaire, la richesse de leur expérience de vie et la finesse de leur jugement ; des hommes et de femmes en mesure de trouver une solution à des situations difficiles dans leur propre vie et au service de leur communauté. À toute époque, ces individus ont fait l'objet de la plus grande admiration et ils ont été des sources d'inspiration continuelles : nous les avons élevés au statut de modèles moraux. Bien évidemment, ici nous faisons référence à la figure universelle et transhistorique du sage, remarquable pour son excellence morale. De grands personnages historiques tels que Bouddha, Jésus Christ, Socrate, Gandhi viennent immédiatement à l'esprit, mais toute communauté pourrait indiquer des sages moins connus, oubliés, mais dont la contribution locale n'a été (ou n'est encore aujourd'hui) pas forcément moins décisive.

Nous ne nous limitons pas à suivre le conseil des sages et à les admirer, nous voudrions devenir comme eux, dans la mesure du possible et prenant en compte toutes nos faiblesses. D'où l'importance du questionnement portant sur la psychologie de la vertu (du latin *virtus* qui traduit le terme grec pour excellence : *areté*) ou excellence morale. Quelles sont les différences psychologiques entre un sage et une personne ordinaire ? Répondre à cette question est essentiel pour

pouvoir avancer dans le chemin de l'excellence morale, car autrement on resterait dans l'ignorance totale quant aux méthodes à suivre pour atteindre la sagesse. Si tout le monde n'aspire pas à devenir sage, la poursuite d'un niveau plus modeste de vertu dépend également du modèle psychologique de référence duquel on s'inspire.

La philosophie, depuis sa naissance, non seulement en Occident mais aussi en Chine, n'a cessé d'étudier la psychologie de la vertu. Cela fait plus de 2 500 ans que nous cherchons à comprendre la nature du courage, de la justice, de la générosité, de la compassion, de la prudence pratique et la façon dont tous ces éléments interagissent dans la psychologie du sage accompli ou en formation.

Ce chapitre se concentre sur une contribution décisive que la psychologie contemporaine de l'expertise peut apporter à l'étude millénaire de la psychologie de la vertu. Cet apport est en même temps critique et constructif. D'un côté, nous allons montrer que le modèle classique de l'excellence morale, qui a fait presque l'unanimité dans l'histoire de la philosophie, doit être rejeté. De l'autre, nous allons proposer une piste alternative de recherche.

La question qui va nous occuper est la nature généraliste ou spécialisée de l'excellence morale. Le modèle classique de la vertu est radicalement généraliste. Les modèles moraux, les sages doivent maîtriser tous les aspects de la vie morale et toutes les vertus (courage, générosité, justice, etc.). On peut être considéré comme un grand mathématicien grâce à une seule contribution remarquable aux mathématiques, même si on ignore d'autres domaines de la discipline, et, à la limite, même si on n'est pas du tout doué dans ces autres domaines, qui demandent peut-être un style de raisonnement différent. Il n'en est pas ainsi pour la vie morale : la tradition n'a jamais considéré comme un vrai sage quelqu'un qui serait médiocre ne serait-ce que dans un domaine de la vie morale. La mise en évidence d'un défaut majeur est une façon classique de décrédibiliser la réputation de sagesse d'un individu.

Qu'on ne s'y trompe pas, ce perfectionnisme généraliste a des conséquences bien pratiques, qui concernent tout en chacun, pas uniquement le peu d'individus qui aspirent à la perfection morale. Le problème n'est pas tant celui de savoir si quelqu'un a jamais atteint la perfection morale : il pourrait bien s'agir d'un idéal régulateur jamais réalisé. En réalité, la puissance et l'influence d'un modèle de psychologie morale résident dans sa capacité à dicter le parcours

de développement de chacun, à définir la notion même de progrès moral individuel.

Suivant que l'on est généraliste ou spécialiste dans son idéal d'excellence, on ne se consacre pas au même travail de développement moral. Pour le généraliste, pour progresser il faudrait améliorer toutes les vertus, travailler en même temps sur tous les fronts de sa propre personnalité morale. Pour le spécialiste, dans la mesure on veut se rapprocher de l'excellence, il faut se concentrer dans certains domaines, en délaissant les autres, dans lesquels on pourrait se limiter à afficher un niveau de décence morale. L'enjeu est de taille, et il concerne tout le monde. À l'aune des découvertes de la psychologie contemporaine, nous allons montrer que le modèle généraliste n'est pas adéquat. Cela risque d'être choquant, car, bien évidemment, le succès traditionnel du modèle généraliste n'est pas dû au hasard. Ce modèle est très fortement ancré dans nos intuitions ordinaires. Bien évidemment, cela nous paraît choquant d'imaginer que quelqu'un qui est très généreux avec sa communauté, mais dont la vie privée est émaillée de choix moralement contestables, pourrait être considéré comme un modèle moral. Par exemple, on attend des hommes politiques qu'ils démissionnent s'ils sont impliqués dans un scandale. Nous allons montrer qu'il faudra accepter cette conséquence contre-intuitive, aussi difficile que cela puisse paraître. Le seul modèle d'excellence morale viable est un modèle fortement spécialiste. Chez l'être humain, la manifestation d'une performance excellente est restreinte à des domaines spécialisés. C'est une loi universelle à laquelle la conduite et la cognition morale ne font pas d'exception. Pour avancer dans notre démonstration, commençons par suivre la genèse et la justification du modèle généraliste de l'excellence morale dans la philosophie ancienne.

1 ➞ La justification classique du modèle généraliste de la vertu : de l'intellectualisme socratique aux théories intuitionnistes de la vertu

La psychologie classique généraliste de la vertu a été largement influencée par des anciennes théories intellectualistes et généralistes de l'excellence pratique. Ces théories sont généralistes parce qu'elles sont intellectualistes. En clair, la compétence dans un domaine *doit* être générale parce qu'elle est le résultat de la compréhension des principes théoriques généraux de ce domaine. Par exemple, il est

impossible de maîtriser un seul genre poétique sans maîtriser en même temps tous les autres. L'excellence dans votre genre poétique de prédilection est rendue possible par l'intériorisation des principes théoriques de fond de la poétique. Si vous avez intériorisé ces principes, vous pouvez atteindre l'excellence également dans les autres genres. Il en est de même pour la vie morale : il est impossible d'être véritablement courageux lors d'une bataille sans avoir intériorisés les principes généraux d'une vie moralement bonne. Mais une fois que ces principes sont intériorisés, on pourra manifester sa vertu dans tous les autres domaines.

Nous allons montrer que l'intellectualisme ancien a des aspects peu plausibles d'un point de vue de la psychologie morale. En bref, il ne semble pas que la compréhension de principes théoriques soit à ce point nécessaire pour le développement de l'excellence morale. Et si jamais cela était vraiment nécessaire, atteindre la vertu deviendrait d'autant plus difficile et moins réaliste comme objectif. Pour résoudre cette difficulté, les aspects problématiques de l'intellectualisme doivent être corrigés dans une interprétation plus pragmatique et intuitionniste de l'expertise, sans pour autant sacrifier l'argument de base qui permet de justifier la perspective généraliste (notamment : l'excellence dans un domaine est possible uniquement grâce à une compréhension générale de ce domaine, elle doit donc être générale et non spécialisée). C'est exactement ce que fait Aristote : la richesse et la plausibilité psychologique de son modèle expliquent son succès historique. L'abandon de l'intellectualisme est le fonds de commerce de la théorie d'Aristote : à l'intérieur même de la tradition néoaristotélicienne, plus on réduit le rôle de la théorie et de la réflexion, plus le modèle devient psychologiquement plausible. Dans le cadre de la psychologie morale classique généraliste, le besoin de réalisme psychologique pousse vers des conceptions de plus en plus intuitionnistes de la vertu.

Dans la psychologie de l'excellence, le sujet de débat le plus important dans l'Antiquité est celui qui garde encore aujourd'hui le plus grand intérêt : l'opposition entre une conception intellectualiste et une conception pratique de la compétence dans un domaine¹. Le point

1. D.S. Hutchinson, "Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth-century medicine, rhetoric and ethics," *Apeiron* 21, n° 2, 1988.

de vue intellectualiste est représenté de façon claire et influente par Platon, qui l'attribue à Socrate. Une vraie compétence aurait trois propriétés : (1) il faut un processus explicite ou formel d'enseignement pour qu'elle soit apprise ; (2) celui qui acquiert vraiment une compétence doit comprendre les principes théoriques qui la règlent ; (3) celui qui possède la maîtrise doit être en mesure de justifier son action dans le domaine pertinent².

D'après le premier point, tout ce qu'on peut apprendre de manière satisfaisante grâce à l'imitation et à l'interaction avec des personnes compétentes ne constitue pas une vraie compétence, mais une espèce de talent naturel. Il faut qu'à la pratique spontanée et imitative s'ajoute l'enseignement théorique explicite d'un maître. Or, il est important de préciser une définition opérationnelle d'« enseignement théorique ». Bien sûr, si je commence un entraînement de tir à l'arc par une description de la physique pertinente et des limitations qu'elle impose, mon approche sera exagérément théorique et peu efficace. Mais quel genre de correction de la part du maître commence à compter comme l'exposition d'une théorie ? Les philosophes n'ont pas sur la question un avis aussi tranché qu'il le faudrait. Par exemple, Julia Annas cite l'exemple de l'apprentissage d'une langue étrangère comme activité qui demanderait nécessairement ce type d'apprentissage explicite : « On n'apprend pas naturellement l'italien sans des enseignants, et sans effort de notre part. (Les gens qui apprennent l'italien sur le tas ont aussi bénéficié d'enseignants ; simplement, ils ne l'ont pas fait par le biais de cours, leçons de grammaires et choses de ce genre. Et il y a aussi des personnes qui habitent en Italie et n'ont jamais appris l'italien, car ils n'ont pas fait d'effort.)³ »

Or, s'il faut bien sûr de l'effort pour apprendre une langue, ce genre d'exemple place très bas la barre de ce qu'on devrait considérer comme apprentissage théorique. Recevoir continuellement des corrections pertinentes est certainement plus que suffisant pour apprendre correctement l'italien, sans besoin d'introduire dans l'apprentissage les concepts de pronom, verbe, etc.

2. J. Annas, "Virtue as a skill", *International journal of philosophical studies* 3, n° 2, 1995 @. M. Stichter, "Ethical Expertise : The Skill Model of Virtue," *Ethical Theory and Moral Practice* 10, n° 2, 2007 @.

3. J. Annas, "Virtue as a skill", *International journal of philosophical studies* 3, n° 2, 1995, p. 372 @.

En général, il faut opérer une distinction entre au moins trois niveaux possibles de théorisation : (1) des corrections (ou exemples positifs) justifiées par le maître (« Il ne faut pas tirer de cette façon-là, sinon tu vas casser l'arc, dont cette partie est la moins résistante »); (2) l'usage récurrent de véritables termes théoriques dans les corrections (« ceci est un pronom, tu ne peux pas l'utiliser comme cela »); (3) une véritable systématisation des propriétés de ces termes théoriques (une grammaire d'une langue, un traité de tir à l'arc). En réalité, il est clair qu'il s'agit d'un continuum : un maître pourrait aller au-delà de simples corrections justifiées, mais introduire seulement une poignée de termes théoriques ; il pourrait mobiliser un grand nombre de ces termes de façon plutôt cohérente, mais restant en deçà du niveau nécessaire pour un vrai traité.

Une distinction supplémentaire pertinente est celle entre le rôle pédagogique de la théorie pendant l'apprentissage et son rôle (éventuel) dans la pratique de l'expert. Par rapport à ce dernier, il y a deux hypothèses à évaluer : l'expert a besoin de réfléchir explicitement en mobilisant la théorie pendant son activité (rôle actif dans la pratique) ; l'expert doit pouvoir expliquer et rendre compte *a posteriori* de ses choix, dans les termes de la théorie (justification théorique de la pratique).

Avec ces distinctions à l'esprit, on peut voir que l'intellectualisme socratique défend le rôle d'une systématisation théorique plutôt importante, peut-être pas un vrai traité mais au moins des principes généraux qui pourraient en être la base. Ainsi, une vraie compétence dans des tâches trop restreintes est exclue : on ne peut être expert d'Homère sans être expert de poésie en général. « S'il existe quelque chose comme une maîtrise de la poésie, alors cela consiste en la compréhension des principes qui gèrent tout le domaine. Échouer dans une partie est échouer tout court.⁴ » Les compétences sont comme des espèces naturelles. On ne peut pas découper et recomposer des bouts ici et là : être expert uniquement de cinéma thaïlandais ou nager dans un seul style. La nage suit des principes et on doit les maîtriser

4. J. Annas, "Virtue as a skill", *International journal of philosophical studies* 3, n° 2, 1995, p. 231 @.

tous pour maîtriser ne serait-ce qu'un seul style⁵. Pour apprendre vraiment, il faut qu'un maître nous transmette ces principes dans l'apprentissage, et le maître lui-même doit être en mesure de justifier ses actions à la lumière de la théorie, si on le lui demande. Seule concession apparente : il n'est pas nécessaire que l'expert réfléchisse explicitement sur ces principes pendant l'activité (rôle actif dans la pratique).

L'idée selon laquelle la théorie intervient dans tout apprentissage pratique paraît contraire à l'expérience commune : c'était déjà le cas au IV^e siècle avant notre ère, chez Isocrate et d'autres rhétoriciens, défenseurs d'une conception pratique ou empiriste de l'expertise. Isocrate soulignait l'importance du talent naturel, la pratique, l'entraînement et l'apprentissage avec un maître. En réalité, ce modèle, tel qu'il est repris par Aristote, ne se différencie de l'approche intellectualiste que par un degré inférieur de systématisation dans la théorie apprise. Cette dernière n'est pas éliminée totalement, mais on considère qu'il s'agit au plus de l'usage de termes théoriques peu ou pas systématisés, de règles générales de conduite vagues et qui admettent beaucoup d'exceptions. Il ne s'agit pas d'une évacuation totale : cela ressort du traitement très représentatif du statut de la médecine. D'après les défenseurs de la position intellectualiste, tels qu'Hippocrate, l'expérience ne peut que manifester des régularités approximatives : si on se limitait à cela, la pratique médicale serait abandonnée à l'imprécision et à la non-fiabilité. Pour retrouver la précision, il faut s'inspirer d'un corpus de connaissances plus larges, dont des faits généraux sur la nature de l'univers. Au contraire, d'après les empiristes, «la médecine a avancé jusqu'à présent simplement grâce à l'expérience, l'essai et l'erreur, sans théories ou hypothèses profondes. [...] Après une période suffisamment longue d'adhésion à cette méthode non théorique et, pourrait-on dire, empi-

5. La psychologie contemporaine nous enseigne que l'expertise est fragmentée, c'est le sujet de ce chapitre. Toutefois, il y a peut-être une limite à la fragmentation : on ne peut pas être un expert mondial uniquement d'une échelle musicale spécifique (par exemple, être capable de la jouer dans n'importe quel contexte à une vitesse impressionnante), tout en étant parfaitement médiocre dans tout le reste. Ce serait intéressant que la psychologie se pose la question de l'extension minimale possible d'un domaine d'expertise.

rique, la médecine trouvera son accomplissement⁶». L'exemple de la médecine montre que les empiristes admettent un certain niveau d'élaboration théorique. Néanmoins, cela joue un rôle de plus en plus faible si on le compare à l'importance de l'expérience cristallisée dans un savoir tacite et pragmatique.

En morale, Aristote remplace la nécessité de principes théoriques généraux portant sur la vie bonne par la nécessité d'une compréhension pratique de la vie bonne, sous la forme d'un savoir tacite et pragmatique. Or, cette conception, qu'il appelle prudence ou sagesse pratique, même si faiblement théorique et peu codifiable, reste strictement générale. D'après Aristote, on ne peut pas être prudent en guerre et pas prudent dans sa vie privée. La prudence porte sur une compréhension correcte des relations entre les valeurs les plus importantes dans la vie humaine, de façon à ce qu'on puisse trouver le bon compromis dans leur application à différents domaines de l'existence. Si on ne laisse que les vicissitudes de sa propre vie privée mettre en péril l'action publique, alors, par définition, on n'est pas sage, tout court, car on n'est pas capable de gérer les relations entre deux domaines importants de l'existence. La compréhension de principes théoriques fondamentaux de la morale propre au modèle intellectualiste cède la place à un savoir pragmatique et tacite, mais qui reste tout autant général. Aristote préserve ainsi l'argument classique en faveur du globalisme : on peut manifester plus ou moins de talent naturel dans certaines vertus (Aristote les appelle «vertus naturelles»), on peut avoir une tendance au courage et à l'honnêteté, tout en étant moins prédisposé pour la générosité et la justice. Pour que le talent devienne une véritable excellence, il faut posséder la prudence, une compréhension pratique générale de la vie bonne. Si l'on est prudent, on sera en mesure de maîtriser jusqu'à un niveau d'excellence les domaines de la vie morale dans lesquels on n'était pas doué.

Les théoriciens contemporains de la vertu, qui s'inscrivent dans une tradition néoaristotélicienne et reprennent le débat ancien portant sur la codifiabilité de la connaissance pratique, insistent sur

6. D.S. Hutchinson, "Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth-century medicine, rhetoric and ethics," *Apeiron* 21, n° 2, 1988, p. 27.

le rôle de l'intuition de l'expert, par opposition à la réflexion⁷. Par exemple, des auteurs tels que McDowell soulignent de façon encore plus nette qu'Aristote le rôle de l'intuition. Le sage ne serait pas en mesure de justifier le bon choix moral à la lumière d'une théorie, ne serait-ce qu'approximative. Le choix moral s'impose comme une évidence perceptive. Les règles, les principes et la réflexion, nécessaires pour un débutant, ne font qu'entraver l'action du sage. Chez Aristote, la réflexion et la délibération restent nécessaires face à des situations difficiles. Parfois, cela n'est pas facile de trouver un compromis entre priorités et exigences conflictuelles, dans la sphère publique ou privée. Chez McDowell, le bon choix s'impose à l'attention du sage avec la force et l'aisance d'une évidence perceptive. Prudence et vertu sont complètement intériorisées et deviennent une seconde nature.

Du point de vue de l'adéquation empirique de la théorie de la vertu, l'intérêt d'une conception fortement intuitionniste est le suivant : (1) la vertu est difficile à apprendre ; (2) tout ce qui relève entièrement d'une perception intuitive ou d'automatismes devient facile, libérant des ressources cognitives pour le reste ; donc (3) la vertu a intérêt à être aussi intuitive que possible. La stratégie des défenseurs d'une conception fortement intuitionniste de la vertu est ingénieuse et peut compter sur le soutien inattendu de plusieurs résultats de la recherche contemporaine sur la cognition automatique.

Schématiquement, la psychologie de la prise de décision comporte trois phases : (i) interprétation de la situation, (ii) délibération sur quoi faire et (iii) comment et, en cas de conflit entre deux ou plusieurs stratégies d'intervention, résolution de ce conflit et prise de décision finale. Pour réduire le rôle de la réflexion explicite dans l'exercice d'une compétence, il y a donc trois leviers : (1) augmenter le plus possible la puissance de la perception pratique directe, si bien qu'un expert pourra très souvent « voir » la structure d'un problème pratique (au lieu de réfléchir sur l'interprétation correcte de la situation) ; (2) automatiser la délibération ; (3) soutenir qu'il y a des processus automatiques et pré-réflexifs de gestion de conflits métacognitifs⁸. Les

7. Le représentant le plus extrême d'une approche intuitionniste à la psychologie de la vertu est John McDowell.

8. Un processus psychologique est dit métacognitif s'il vise uniquement à réguler d'autres processus cognitifs, jouant ainsi un rôle d'arbitre. Souvent la réflexion joue un rôle métacognitif, en tant qu'arbitre entre plusieurs intuitions. Un soldat peut

trois stratégies se soutiennent et se compensent, car chacune libère de la charge cognitive, rendant plus plausible la conception intuitionniste de la compétence. Le théoricien intuitionniste de la vertu trouve un large soutien dans la psychologie contemporaine. L'exemple le plus célèbre d'une psychologie intuitionniste de l'excellence est le modèle de Stuart E. Dreyfus, que nous allons analyser.

2 ➤ Le modèle intuitionniste : la psychologie de la compétence d'après Dreyfus

Le modèle intuitionniste par excellence, et le seul qui soit cité par les philosophes (à ma connaissance), est celui proposé par Dreyfus dans le cadre de son approche phénoménologique. Il repère cinq phases dans l'apprentissage : novice (*beginner*), novice avancé (*advanced beginner*), confirmé (*competence*), maîtrise (*proficiency*), excellence (*mastery*)⁹. Le novice commence par repérer des facteurs saillants accessibles à une perception ordinaire, et leur associe des règles d'action explicites. Par exemple, il va apprendre la fonction des pédales, du volant et de la boîte de vitesse dans une voiture, ainsi que la procédure schématique pour faire partir le véhicule. Dans une deuxième phase, la perception du novice (désormais avancée) commence à s'enrichir et il voit des choses qui ne peuvent pas être reconnues par un débutant absolu. Par exemple, il se rend compte que le bruit du moteur est anormal ou que le roi est peu défendu dans une position d'échecs. À ce point, le novice avancé a encore besoin de règles, mais il peut les appliquer à un nombre plus important de situations, grâce au nouveau « vocabulaire perceptif » acquis. Plus précisément, si on retient la distinction entre règle (applicable par tout le monde, comme dans un manuel d'instructions) et maxime ou

hésiter entre la peur qui le pousse à désertir et l'honneur qui le pousse à combattre : en réfléchissant, il trouve une solution. Toutefois, l'arbitrage métacognitif peut aussi être opéré par des processus automatiques et inconscients, sans aucune intervention de la réflexion.

9. S.E. Dreyfus, "The Five-Stage Model of Adult Skill Acquisition", *Bulletin of Science, Technology & Society* 24, n° 3, 2004 @. Dans certains textes, Dreyfus ajoute une phase supplémentaire, définie par le fait que l'expert développe son propre style. Pour atteindre cette phase, il faut avoir étudié avec plusieurs maîtres. Si on apprend d'un seul maître, on finit par reproduire à l'identique le style du maître, sans aucune originalité. Cet ajout ne change en rien la position de Dreyfus sur l'automatisation.

précepte (applicable uniquement par quelqu'un qui a déjà un certain niveau de compétence)¹⁰, on peut dire que le novice avancé commence à utiliser des maximes.

La puissance perceptive de l'élève confirmé est beaucoup plus importante : il remarque une quantité considérable de détails pertinents et il commence à rencontrer du succès dans la pratique. L'obstacle plus grand est constitué par des doutes sur la façon d'interpréter certaines situations. L'élève confirmé fait des analyses pertinentes, mais il hésite sur la perspective interprétative à adopter : aux échecs, il peut voir qu'il faut profiter d'une faute de l'adversaire, mais il hésite entre une attaque décidée et une stratégie défensive qui n'affaiblit pas sa défense. Il voit les options, mais il hésite dans la modulation de la réponse. D'après Dreyfus, c'est aussi la phase où l'engagement émotionnel commence à se développer : du plaisir dans le succès et de la déception dans l'échec. Le débutant se concentre sur la technicité de la tâche et reste plutôt froid : sans engagement, l'élève confirmé peine à avancer.

Au niveau de la compétence, l'interprétation de la situation est entièrement automatisée et le but est clair : il ne reste qu'à réfléchir aux détails nécessaires pour mettre en pratique la stratégie générale de l'implémentation. Un chauffeur expérimenté doit réfléchir pour négocier un tournant difficile (freiner ou lever l'accélérateur) ; un maître d'échec a besoin de peaufiner les détails de son attaque. Dans cette phase, les règles et les maximes vont être progressivement abandonnées : les problèmes qui restent sont techniques et relèvent d'une modulation des moyens, non pas de stratégies et d'orientations. Si on prend plaisir à l'exercice de sa compétence, l'intériorisation est telle que l'on commence à pouvoir résoudre les problèmes de façon froide et détachée.

La psychologie du niveau d'excellence est vite résumée : tout est automatique. « Ce qui doit être fait est fait. » Pourtant, pas de discontinuité psychologique par rapport à la maîtrise : « Celui qui maîtrise n'a simplement pas eu suffisamment d'expérience, à cause de la grande variété de réponses possibles au nombre de situations qu'il peut discriminer [alors qu']avec suffisamment d'expérience dans une

10. Par exemple, aux échecs : « Ne laisse pas le roi sans défense adéquate. » Le novice absolu n'est pas en mesure de juger ce qui compte comme « défense adéquate ».

variété de situations, toutes vues depuis la même perspective mais demandant des décisions tactiques différentes, le cerveau de l'expert décompose graduellement cette classe de situations en sous-classes, dont chacune demande une réponse spécifique. Cela permet la réponse situationnelle immédiate qui est typique de l'expertise.¹¹» La continuité psychologique est totale : l'expérience est simplement le résultat d'une quantité énorme de délibérations sur les détails d'implémentation (typiques de la phase de maîtrise), jusqu'au point où il n'y a plus de détails qui nous surprennent. On retrouve ici la même conception de la continuité entre maîtrise et excellence qui caractérise la théorie de la vertu ancienne : l'excellence est atteinte progressivement et naturellement, après des années d'efforts et d'expérience.

Des découvertes récentes sur la psychologie de l'excellence mettent fortement en doute la validité du modèle intuitionniste que nous venons de présenter (et par conséquent, de la psychologie globaliste de la vertu qui se base sur ce modèle). Nous allons consacrer notre attention à cette question.

3 ➤ Au-delà de l'intuitionnisme : psychologie de la compétence et de l'expertise

Un ensemble aussi vaste et hétéroclite de tâches comme jouer aux échecs, pratiquer une activité sportive, faire des mots croisés, faire des diagnostics corrects à partir d'une radiographie, conduire une voiture, élaborer des plans d'intervention en politique agricole (bref, pratiquement n'importe quelle tâche) est caractérisé par des régularités impressionnantes au niveau (1) du genre d'apprentissage nécessaire pour progresser à de différentes phases ; (2) du temps nécessaire pour la progression ; (3) de la psychologie associée aux différents stades de maîtrise. Avant d'analyser les données, une telle généralité dans la littérature paraît difficilement crédible à quelqu'un armé d'un sain scepticisme scientifique. Pourtant, les conclusions de plus d'un siècle de recherches sont claires.

Dans l'exercice de n'importe quelle activité, pratique ou intellectuelle – quelle qu'elle soit –, il y a deux objectifs saillants qui mar-

11. S.E. Dreyfus, "The Five-Stage Model of Adult Skill Acquisition", *Bulletin of Science, Technology & Society* 24, n° 3, 2004, p. 179-180 @.

quent des tournants dans la courbe d'apprentissage : la compétence (ou maîtrise) et l'excellence. La compétence correspond intuitivement à un niveau acceptable et moyen de maîtrise d'une tâche : en d'autres termes, savoir vraiment faire quelque chose. Être un bon joueur d'échec, être diplômé en violon, savoir vraiment jouer au poker, avoir la capacité de diagnostic d'un médecin pratiquant moyen, etc. L'excellence est définie par l'appartenance au groupe des meilleurs pratiquants d'une activité : pas nécessairement les dix champions les plus connus, mais il s'agit de très haut niveau.

La durée du processus de développement de la maîtrise est très variable par rapport à la difficulté de la tâche : il peut s'agir de quelques heures ou de quelques mois pour des simples tâches motrices, jusqu'à des années pour développer la capacité de diagnostic d'un médecin moyen. Dans les deux cas, l'acquisition de la maîtrise est essentiellement un processus d'automatisation : dans la courbe d'apprentissage, la maîtrise représente le pic d'«automatisation relative¹²».

Bien sûr, la maîtrise ne correspond pas à un niveau fixé de façon très précise, il s'agit d'un intervalle très large. Contrairement à l'opinion reçue selon laquelle ceux qui possèdent un niveau moyen de compétence se vaudraient à peu près tous (le diplômé moyen de violon, l'automobiliste moyen) et qu'il y aurait, en revanche, plusieurs styles de champions, en réalité on retrouve beaucoup plus de variabilité au niveau de la maîtrise que de l'excellence¹³. En ce qui concerne la première, la pratique a un effet de nivellement des performances uniquement pour des tâches faciles ou à la structure bien délimitée. Lorsque cela n'est pas le cas, un écart se creuse entre les meilleurs et les moins bons. Cet écart peut être prédit par une série limitée de facteurs, suivant la nature essentiellement motrice ou intellectuelle de la tâche.

Une tâche est facile si le novice atteint un niveau raisonnable de succès depuis le début, serait-ce lentement et au prix de pas mal d'efforts. Par exemple, on peut arriver rapidement à taper sur un

12. Portion de la compétence qui est gérée de façon automatique, l'automatisation absolue étant la quantité totale de connaissance automatisée.

13. P.L. Ackerman, "New Developments in Understanding Skilled Performance", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 16, n° 5, 2007 @.

clavier avec les deux mains, alors que jouer le violon déceimment est impossible au tout début de l'entraînement. Dans des tâches motrices comme taper sur un clavier ou dans des tâches intellectuelles bien délimitées (telles qu'apprendre la méthode pour faire des divisions), la quantité de pratique est le meilleur indice de la performance. Les différences de talent naturel s'estompent : tout se passe comme si – l'objectif et la procédure étant bien clairs – tout le monde au bout d'un certain temps trouvait la façon de les implémenter à partir de ses propres ressources.

Si la tâche est plus complexe et ouverte – par exemple, jouer à un jeu vidéo qui demande beaucoup de capacités ou être bon en mathématiques en général –, l'écart se creuse rapidement entre ceux qui bénéficient de la pratique et ceux qui restent derrière. Cet effet se produit en particulier quand, pour avoir un succès, il faudrait maîtriser en même temps plusieurs compétences hétérogènes, depuis le début. Autrement dit, lorsque la tâche est composée par un ensemble de sous-tâches. Un jeu vidéo peut demander une bonne coordination motrice, du sens de l'orientation, une bonne mémoire, etc. Lorsque la sous-division en tâches plus simples est nette, un apprentissage séparé de chaque tâche peut faire progresser le novice qui n'est pas doué. La progression est plus difficile dans des tâches trop ouvertes, comme être bon en mathématiques à l'école¹⁴.

Quels sont les facteurs qui prédisent le mieux le niveau de maîtrise ? Pour des tâches qui ont une composante motrice importante, la vitesse de progression au tout début est prédite par des capacités générales (raisonnement spatial, intelligence verbale ou capacité de calcul). Dans la phase d'automatisation plus avancée, elle est prédite plutôt par des mesures de vitesse de perception et par des capacités psychomotrices. Pour des tâches plus intellectuelles, la distinction fondamentale est entre des tâches logiques, abstraites et dépourvues de contenu substantiel et des tâches avec un contenu substantiel. Dans le premier cas, des mesures de la capacité de raisonnement et de la mémoire de travail sont de bons indices de la performance ; dans le deuxième, le bagage des connaissances passées pertinentes est décisif. Dès qu'on abandonne les tâches abstraites dénuées de signi-

14. P.L. Ackerman, "New Developments in Understanding Skilled Performance", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 16, n° 5, 2007 @.

fication pratique, le plus important pour apprendre vite est d'avoir des connaissances pertinentes pour la nouvelle tâche. Cela va à l'encontre de l'idée selon laquelle les jeunes apprennent en général plus vite que les adultes. En ayant davantage d'expérience et de culture générale, souvent les adultes peuvent atteindre plus facilement un niveau de maîtrise dans les tâches intellectuelles. L'avantage des jeunes, comme nous le verrons, se situe plutôt au niveau de l'excellence, qui demande des véritables adaptations psychophysiques, pour lesquelles la plasticité des jeunes constitue sans doute un atout.

Jusqu'à il y a quelques décennies, la psychologie de l'excellence était considérée comme une extension de la psychologie de la maîtrise : une simple version extrême et plus poussée. Aujourd'hui, il paraît clair qu'il existe des différences psychologiques fondamentales entre les deux niveaux de performance. En ce qui concerne l'excellence, s'il y a plusieurs types de champions, les chemins pour y arriver se ressemblent énormément. Il a été montré que, pour arriver parmi les meilleurs 10 % au monde, il faut au moins dix ans non pas simplement de pratique ou d'entraînement en général, mais d'«entraînement délibéré» (*deliberate practice*)¹⁵. Pendant le processus d'acquisition de la maîtrise, la progression s'accompagne d'une automatisation accrue qui permet d'atteindre davantage de performance avec moins d'effort. Après la phase extrêmement dure du début, les choses vont de mieux en mieux. Mais ce processus plafonne à un niveau où pour progresser il faut recommencer un entraînement plus intensif, planifié et ciblé que celui du départ. Dans un entraînement délibéré, il faut être guidé par un enseignant de très haut niveau qui émet des diagnostics de la situation analytiques et précis, décelant à chaque fois ce qu'il faut travailler en priorité et par quelle stratégie. Sans ce travail systématique sur les points faibles, le niveau de performance plafonne. Il a été montré que, contrairement à l'opinion reçue, après une période de rodage de deux ou trois ans, la performance des médecins ne progresse pas avec l'âge et l'expérience, sauf dans le domaine très restreint où ils ont eu l'occasion

15. K.A. Ericsson, "The influence of experience and deliberate practice on the development of superior expert performance" @, in K.A. Ericsson et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, Cambridge University Press, 2006 @.

de pratiquer à très haut niveau¹⁶. En d'autres termes, si vous avez un problème aux genoux, choisir de consulter un ostéopathe qui a trente ans d'expérience, plutôt qu'un ostéopathe qui pratique depuis trois ans, ne vous garantira pas un meilleur diagnostic (sauf si le vieux médecin est un expert reconnu des problèmes aux genoux en particulier). La simple pratique d'une activité ne contribue pas à augmenter indéfiniment le niveau de compétence. Un plafond est vite atteint : pour le dépasser, il est nécessaire de se soumettre à un entraînement rigoureux, possible uniquement dans un sous-domaine limité de sa propre discipline.

Le bénéfice de l'entraînement délibéré est rigoureusement limité à la tâche spécifique : si on veut atteindre un niveau d'excellence dans une tâche qui paraît très proche, il faut refaire le processus ; il n'y a pas de transfert facile. Une capacité supérieure de mémorisation des positions des pièces ne se transmet même pas entre des jeux qui partagent les mêmes pièces et le même plateau. Les joueurs de go ne sont pas en mesure de mémoriser rapidement une position de gomoko, et vice-versa¹⁷. Cela va à l'encontre de l'idéal d'excellence dans plusieurs domaines qui est propre à la Renaissance : ce qu'on peut avoir est plutôt une *maîtrise* dans plusieurs tâches, alors que l'excellence en deux domaines est déjà rare. Cela motive aussi des doutes sur l'étendue de l'excellence déclarée : en général, lorsqu'il n'y a pas de critère de succès net (gagner des matchs de tennis, par exemple), on gonfle les compétences de ceux qui ont la réputation d'experts. Cela a été démontré au fil des décennies, lorsque des experts « nommés » affichaient des performances modestes dans des expériences contrôlées. Plusieurs études montrent que l'expérience et les qualifications des psychothérapeutes ne sont pas corrélées avec le résultat de leurs traitements¹⁸. L'excellence des médecins est

16. K.A. Ericsson, "Deliberate practice and the modifiability of body and mind : toward a science of the structure and acquisition of expert and elite performance", *International Journal of Sport Psychology*, 38, 2007.

17. M. Eisenstadt & Yaakov Kareev, "Aspects of human problem solving : The use of internal representations", in D.A. Norman & D.E. Rumelhart (eds.), *Explorations in Cognition*, Freeman, 1975.

18. K.A. Ericsson, "The influence of experience and deliberate practice on the development of superior expert performance" @, in K.A. et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, Cambridge University Press, 2006 @.

rigoureusement circonscrite au traitement de certaines maladies : pour le reste, leur performance baisse souvent avec l'âge¹⁹.

Le scepticisme sur la nomination d'experts est aujourd'hui si répandu que la psychologie de l'expertise récente (ces deux dernières décennies) se base quasi uniquement sur l'excellence prouvable ou documentée. Il s'agit du paradigme dit de la performance de l'expert (*expert-performance*), où on cherche à isoler des tâches qui (1) peuvent être reproduites de façon systématique ; (2) demandent une réponse immédiate à une situation spécifique ; (3) sont censées caractériser la performance de l'expert : par exemple, choisir un coup à partir d'une certaine position aux échecs²⁰ ou, pour le tennis, simuler la réponse à un service dont la vidéo est projetée sur un grand écran. Le paradigme a été appliqué pour différencier le novice et l'expert dans plusieurs domaines, tels que le diagnostic médical, la performance musicale, la danse, plusieurs sports, l'écriture, la peinture et la planification d'expériences²¹.

S'il faut dix ans d'entraînement délibéré, il doit y avoir une raison psychologique profonde. Dans une première phase, vers le début des années 1970, la recherche a convergé vers le modèle de l'excellence comme « optimisation » de l'utilisation de ressources cognitives standard. Dans ce cadre, on avait du mal à rendre compte des changements profonds dans la psychologie de l'expert²². L'hypothèse était la suivante : l'expert doit optimiser le fonctionnement cognitif à l'intérieur des mêmes limites très strictes d'attention, de perception et de mémoire du novice. En s'attaquant avant tout à la perception et à la mémorisation, la solution proposée se basait sur le concept de *chunking*. Étant donné qu'il y a des limites à la quantité de facteurs

19. N.K. Choudhry *et al.*, "Systematic Review : The Relationship between Clinical Experience and Quality of Health Care", *Annals of Internal Medicine* 142, n° 4, 2005 @.

20. Pour la première expérience qui a lancé le protocole, cf. A. Groot, *Thought and Choice in Chess*, Mouton, 1978.

21. Cela a des conséquences intéressantes pour l'idéal du sage vertueux mis en avant par l'éthique de la vertu, notamment par rapport au problème de l'identification très difficile des sages. K.A. Ericsson & P. Ward, "Capturing the Naturally Occurring Superior Performance of Experts in the Laboratory : Toward a Science of Expert and Exceptional Performance", *Current Directions in Psychological Science* 16, n° 6, 2007, p. 348 @.

22. H. Chase & H.A. Simon, "Skill in chess," *American Scientist* 61, n° 4, 1973.

qui peuvent être remarqués et mémorisés, il faut que l'expert travaille sur des «unités cognitives» plus larges. Par le même processus qui nous permet de mémoriser une phrase mot par mot au lieu de lettre par lettre, le joueur d'échecs développe une sorte de vocabulaire pour mémoriser les positions dans l'échiquier, ce que lui évite de mémoriser directement les positions pièce par pièce.

Dans le jeu d'échecs comme dans les autres tâches, le choix des mots de ce «vocabulaire perceptif» est axé sur des principes stratégiques pertinents. Ainsi, le joueur voit une position défensive difficile; un pompier expérimenté catégorise les situations de façon dynamique, par rapport au type d'incendie de départ et aux évolutions possibles (alors qu'un novice se concentre sur des aspects perceptifs plus superficiels)²³. La perception de l'expert concentre une analyse stratégique dans un vocabulaire technique poussé et spécifique à la tâche. Lorsqu'une situation n'a aucun sens par rapport à cette lecture stratégique, par exemple un échiquier où les pièces sont placées au hasard, la capacité de mémorisation de l'expert retombe à des niveaux proches de ceux du novice.

Dans un premier temps, ces données semblaient étayer l'hypothèse de la simple optimisation, opérée sous strictes contraintes cognitives. Si on augmente la dimension et la spécialisation des unités cognitives, c'est justement parce que le nombre maximum d'unités traitables par le système est limité. C'est comme si, pour apprendre par cœur une phrase, on mémorisait mot par mot (expert) au lieu de lettre par lettre (novice). Mais d'autres données ne sont pas compatibles avec l'hypothèse. Les champions d'échecs peuvent mémoriser des positions au-delà des limites standard pour la mémoire à court terme: ils peuvent se souvenir de positions précises dans des matches joués des mois auparavant. Le *chunking* est sans doute réel, mais il ne peut expliquer à lui seul ce phénomène: dans leur tâche spécifique, les experts montrent une capacité de mémorisation qui dépasse les contraintes cognitives standard de l'espèce. Il s'agit d'une véritable adaptation de la psychologie humaine à la tâche, permettant de stocker une quantité énorme de données dans la mémoire de travail à long terme²⁴. La

23. G. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions*, MIT Press, 1998 @.

24. La mémoire à long terme permet de stocker à long terme une sélection très restreinte de données significatives: par exemple, il est impossible de se souvenir des

capacité à mobiliser un grand nombre de cas et situations intéressants permet d'avoir un grand répertoire pour confronter et évaluer rapidement la situation présente.

L'hypothèse de l'adaptation rend compte de façon beaucoup plus plausible du parcours long et difficile qui mène à l'excellence. Si optimiser l'exploitation du même stock de ressources cognitives était suffisant, il faudrait probablement moins de dix ans d'entraînement intensif et délibéré. Refaçonner le système cognitif pour une adaptation optimale à la tâche justifie l'effort nécessaire et explique l'avantage des jeunes dans la poursuite de l'excellence²⁵ en termes de plasticité. La spécificité de l'adaptation explique aussi la difficulté du transfert, qui demanderait nécessairement une restructuration du système cognitif. L'entraînement délibéré est en mesure de produire des changements psychophysiques majeurs : cela a été démontré dans plusieurs domaines. Le physique d'un athlète de haut niveau est adapté de façon subtile à son activité ; un joueur d'échecs a une mémoire prodigieuse des matchs passés. Il semble plausible que l'adaptation profonde active un profil d'expression des gènes spécifiques qui normalement ne s'exprimeraient pas, si bien que ceux qui atteignent un niveau d'excellence sont de véritables « mutants fonctionnels ». La question est débattue²⁶, mais il semble que la plupart des gènes nécessaires pour ces adaptations induites soient présents chez tout enfant sain. Les théoriciens les plus radicaux pensent que les seules limites au pouvoir de façonnement de l'entraînement sont les dimensions et la taille du corps²⁷.

détails de toute conversation qu'on a eue, alors qu'on peut retenir le contenu des conversations les plus importantes. La mémoire de travail permet de stocker à très court terme un nombre restreint de détails (la phrase que vous venez de lire, un numéro de téléphone). Dans son domaine, l'expert développe une mémoire de travail à long terme qui permet de stocker à long terme le type de détails techniques qui serait sans doute éliminé par la mémoire à long terme et qui ne serait retenu que quelques secondes par une mémoire de travail normale. K.A. Ericsson & W. Kintsch, "Long-Term Working Memory", *Psychological Review* 102, n° 2, 1995 @.

25. Mais non la maîtrise, au moins dans des tâches intellectuelles où la composante motrice est faible.

26. Car il y a encore des défenseurs de l'idée de talent inné. Sur ce point, cf. M. Howe *et al.*, "Innate talents: Reality or myth?", *Behavioral and Brain Sciences*, 21.

27. K.A. Ericsson, "Deliberate practice and the modifiability of body and mind : toward a science of the structure and acquisition of expert and elite performance", *International Journal of Sport Psychology*, 38, 2007.

Sans prendre position dans ce débat sur le rôle résiduel joué par le talent, il est clair que la différence de dotation génétique se manifeste surtout au début de la courbe d'apprentissage, dans la difficulté à atteindre un niveau de maîtrise. Tout le monde a fait l'expérience de cela à l'école : par exemple, certains étudiants réussissent facilement en mathématiques et d'autres peinent à avoir des résultats décentes avec une quantité considérable d'effort. Mais en ce qui concerne le passage de la maîtrise à l'excellence, dix ans d'entraînement délibéré ne sont épargnés à personne (même s'il se confirme que les non-talentueux doivent payer un prix encore plus élevé). En l'état actuel de nos connaissances, le débat talent/entraînement ne soulève pas de doutes sur le fait suivant : l'excellence est rare, difficile à atteindre et tend à épuiser le potentiel de plasticité de l'organisme. En tout cas, nous allons le voir, elle est suffisamment difficile et coûteuse pour mettre à mal l'idéal du sage vertueux, chez qui toutes les formes d'excellence morale trouveraient leur accomplissement.

Où donc le modèle intuitionniste se trompe-t-il ? Il ne se trompe pas à croire que la cognition automatique peut être extrêmement puissante. Des tâches très compliquées peuvent effectivement devenir une seconde nature et être accomplies d'une façon totalement automatique. L'erreur c'est de croire qu'il n'y a aucune limite à ce processus.

La vraie question à poser porte sur les limites dans la quantité des compétences cognitives qu'on peut automatiser. Intuitivement, si l'automatisation profonde d'un domaine de compétence entraîne la prise en charge avec succès (par le système cognitif) de la plupart des situations qui peuvent se présenter, il semble qu'un domaine trop vaste, ouvert et dont les limites sont mal définies ne pourra pas être entièrement automatisé. L'automatisation n'est pas une formule magique : il est le résultat d'avoir rencontré plusieurs fois un ensemble extrêmement vaste de circonstances finement déterminées. La quantité absolue de compétences automatisées peut augmenter indéfiniment, mais si l'ensemble de situations qu'il faut savoir gérer avec aisance (pour garder un niveau d'excellence) est suffisamment vaste et se renouvelle rapidement, l'automatisation ne pourra pas tout gérer. Prenons le cas d'un champion de tennis qui veut garder son niveau : la masse de nouveautés techniques et stratégiques introduites par les nouveaux arrivés dans le circuit international est telle

que, à chaque moment donné, le champion ne pourra pas avoir tout intériorisé. Il devra aussi réfléchir et délibérer.

4 ➤ La fragmentation de l'excellence morale

Les découvertes récentes de la psychologie de l'excellence ont des conséquences profondes en psychologie morale. L'excellence morale est vraisemblablement aussi fragmentée que l'excellence dans n'importe quel autre domaine pratique ou intellectuel. Probablement, il n'est possible d'atteindre une véritable excellence morale que pour une ou deux vertus. Nous sommes contraints à abandonner une psychologie de la vertu généraliste en faveur d'un idéal de spécialisation morale.

Ce projet doit faire face à deux objections importantes. Premièrement, on pourrait objecter que la psychologie de l'excellence morale serait différente par rapport à la psychologie de l'excellence dans d'autres domaines. La morale ne serait pas à placer au même niveau que les échecs ou le tennis. En particulier, la morale ne serait pas «difficile» au même sens que ces disciplines. Elle ne demanderait pas autant de connaissance technique. Souvent, répondre à la question «que faire?» est facile en morale, la vraie difficulté étant d'ordre motivationnel. Si nous mettions en pratique des normes morales plutôt évidentes (donner 30 % de ses revenus aux pauvres, faire du bénévolat), nous serions sans doute de meilleurs agents moraux. Il ne nous manque que la motivation, mais apprendre la morale ne relèverait pas d'un processus du même ordre qu'apprendre des stratégies complexes aux échecs.

Or, certains problèmes moraux sont sans doute aussi faciles à résoudre que l'objection le suggère, mais d'autres sont véritablement complexes et requièrent de l'expérience, une vaste connaissance pratique et des capacités de jugement sophistiquées. Il suffit de songer aux problèmes qui se posent dans la résolution de conflits et dans la recherche de compromis difficiles entre valeurs et engagements conflictuels dans la vie de tous les jours. Faut-il assister personnellement et pendant longtemps ses parents malades, même si cela ne nous laisse pas le temps d'être présent pour sa propre famille, avec ses propres enfants, ou de contribuer autrement au bien-être commun? Il n'y a pas de solution toute faite à cette classe de problèmes.

Une grande expérience et une sensibilité au contexte très développée sont requises.

La validité des conclusions de la psychologie de l'excellence contemporaine a été démontrée dans un ensemble remarquablement vaste de domaines. En fait, dans la totalité des domaines pratiques et intellectuels qui ont été pris en considération par les chercheurs. On voit mal pourquoi la morale devrait faire exception. Au contraire, dans sa complexité, la cognition morale semble être un cas typiquement pertinent pour cette littérature.

Deuxièmement, la morale pourrait donner l'impression de ne pas être un domaine aussi étendu qu'il serait impossible de le maîtriser dans sa totalité. Atteindre l'excellence dans la vie morale ne serait pas la même chose que maîtriser tous les jeux de balle. Dans le cas de la morale, un ensemble plus limité et compact de compétences pourrait faire l'affaire.

Pour répondre à cette objection, il est important de remarquer que la maîtrise dans n'importe quel domaine suppose d'avoir rencontré un très grand nombre de fois la plupart des problèmes qui surviennent dans la pratique. Un maître d'échecs s'est retrouvé plusieurs fois dans chacune parmi de milliers de situations stratégiques légèrement différentes sur l'échiquier. On pourrait dire la même chose d'un joueur de tennis ou d'un grand général. Or, la morale est un domaine extrêmement vaste de la vie humaine. Il est tellement vaste que l'on considère souvent qu'il s'agit d'un «domaine ouvert» : on n'a jamais terminé d'apprendre comment se comporter avec autrui. Atteindre l'excellence morale dans sa globalité demanderait une quantité d'expérience telle que personne ne pourrait l'accumuler dans sa vie. Le nombre de conflits, compromis et dilemmes moraux que l'on peut rencontrer dans la vie est sans limites. Contrairement à ce que l'objection suggère, en termes de sous-compétences et de dimensions psychologiques impliquées, la maîtrise de la vie morale représente un domaine beaucoup plus vaste que les échecs ou le tennis. On peut devenir un joueur de tennis globalement excellent, mais on ne peut pas maîtriser toutes les vertus.

Ces considérations vont à l'encontre d'intuitions très enracinées. Lorsqu'un homme politique est impliqué dans un scandale, il se sent parfois obligé de démissionner. Nous trouvons cela naturel : quelqu'un qui fait quelque chose de mal ne peut pas être un bon

modèle moral, il a définitivement compromis sa crédibilité. Or, la logique de cette réaction intuitive est contestable : pensons-nous qu'un champion sportif n'est plus tel s'il perd un match important ? Non, dans ce domaine, ainsi que dans n'importe quel autre domaine non moral, nous comprenons très bien qu'un haut niveau de perfection est impossible. Un très grand joueur de football est quelqu'un qui a beaucoup plus de réussite que les autres, de façon fiable. Cela est compatible avec une grande quantité d'échecs. Mais en morale, tout se passe comme si nous cherchions une perfection impossible, plus exactement, une perfection généraliste impossible.

On pourrait enfin objecter que la vie morale se rapproche davantage d'un sport d'équipe que d'un sport individuel. Nous sommes rarement seuls dans nos choix moraux, et nous bénéficions de toute sorte de conseils et de soutien. Dans un environnement social favorable, cela est susceptible d'augmenter la performance morale individuelle. Peut-être que les points faibles du caractère d'un leader politique sont masqués et compensés grâce aux conseils d'un entourage approprié. L'idée selon laquelle l'excellence morale relèverait uniquement de dynamiques de groupe a été explorée par les philosophes. Par exemple, Merritt pense qu'il s'agit de la seule forme d'excellence morale possible : hors contexte, tout individu montrera ses faiblesses morales²⁸. Cependant, il est tout à fait clair que la tradition philosophique depuis l'Antiquité s'est intéressée à une notion d'excellence inconditionnelle qui n'a pas besoin d'aide ou de soutien social pour se manifester. L'individu sage est justement celui qui agit de façon moralement adéquate même au milieu de la folie ou de l'hystérie collectives. C'est bien cette forme d'autonomie morale qui le rend unique, ainsi qu'une référence incontournable dans des situations difficiles. Les intuitions du sens commun soutiennent également la nécessité de l'autonomie de la performance morale : un leader politique qui commencerait à faire des choix contestables après avoir perdu ses bons conseillers ne nous inspirerait plus autant de confiance. Ce jugement est rétroactif : même pendant la bonne période, après tout, il ne s'agissait pas d'un véritable génie politique. Le sens commun a raison. L'erreur réside plutôt dans l'idéal généra-

28. M. Merritt, "Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology", *Ethical Theory and Moral Practice*, V3(4), 2000.

liste et perfectionniste préconisant l'extension de l'excellence morale (autonome) à tous les domaines de la vie.

L'adoption de ce modèle perfectionniste nous rend un très mauvais service. Cela nous rend aveugles à la seule forme d'excellence morale existante, une excellence spécialisée. Tout le monde n'est pas appelé à l'excellence morale, ni généraliste (ce serait de toute façon impossible) ni spécialisée. Il est tout à fait possible d'afficher une conduite morale moyennement acceptable, de façon homogène, dans tous les domaines de la vie. Mais la société a besoin que quelqu'un accède à un niveau d'excellence, affichant un niveau de sagesse, de courage et de détermination hors pair dans la résolution de problèmes spécifiques qui nous concernent tous. Nous raisonnons déjà en ces termes en ce qui concerne les autres formes de compétence non morale. Personne n'est obligé à devenir un grand expert dans une discipline de son choix. Mais la société a besoin d'experts, que ce soit en médecine, en sociologie, en ingénierie ou dans n'importe quel domaine pratique ou théorique. Il faut que quelqu'un maîtrise ces disciplines au plus haut niveau.

En morale, l'adoption du modèle généraliste ne fait que placer sur les épaules de nos modèles moraux une pression qu'ils ne peuvent pas supporter. Si l'on sait sortir du piège d'une reconstruction idéologique et édulcorée, l'analyse historique nous montre que même les plus grands modèles moraux étaient loin d'être parfaits. Par exemple, les saints de la tradition chrétienne manifestaient souvent un comportement à la limite de la folie et plusieurs formes de déséquilibre dans leur personnalité (des aspects sur lesquels l'hagiographie officielle ne s'est pas concentrée). Toute grande personnalité a des aspects de sa propre vie qui sont peu recommandables : par exemple George Washington, célébré pour son courage et son impartialité, a voulu garder ses esclaves longtemps après avoir jugé l'esclavage comme moralement inacceptable.

Aussi difficile à accepter que cela puisse paraître, la psychologie morale devra explorer le scénario tout à fait nouveau de la spécialisation dans la poursuite de la vertu.

☉Références bibliographiques☉

A

ACKERMAN P.L., "New Developments in Understanding Skilled Performance", *Current Directions in Psychological Science*, Vol. 16, n° 5, 2007.

ANNAS J., "Virtue as a skill", *International journal of philosophical studies* 3, n° 2, 1995.

C

CHASE H. & H.A. SIMON, "Skill in chess," *American Scientist* 61, n° 4, 1973.

CHOUDHRY N.K. *et al.*, "Systematic Review: The Relationship between Clinical Experience and Quality of Health Care", *Annals of Internal Medicine* 142, n° 4, 2005.

D

DREYFUS S.E. , "The Five-Stage Model of Adult Skill Acquisition", *Bulletin of Science, Technology & Society* 24, n° 3, 2004.

E

EISENSTADT M. & YAAKOV K., "Aspects of human problem solving: The use of internal representations", in D.A. Norman & D.E. Rumelhart (eds.), *Explorations in Cognition*. San Francisco, CA, Freeman, 1975.

ERICSSON K.A. , "The influence of experience and deliberate practice on the development of superior expert performance", in K.A. Ericsson *et al.* (eds.), *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, Cambridge University Press, 2006.

ERICSSON K.A. , "Deliberate practice and the modifiability of body and mind: toward a science of the structure and acquisition of expert and elite performance", *International Journal of Sport Psychology*, 38, 2007.

ERICSSON K.A. & W. KINTSCH, "Long-Term Working Memory", *Psychological Review* 102, n° 2, 1995.

ERICSSON K.A. & P. WARD, "Capturing the Naturally Occurring Superior Performance of Experts in the Laboratory: Toward a Science of Expert and Exceptional Performance", *Current Directions in Psychological Science* 16, n° 6, 2007.

G

Groot A., *Thought and Choice in Chess*, Mouton, 1978.

H

HOWE M.J., DAVIDSON J.W. & SLOBODA J., "Innate talents: Reality or myth?", *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 1998, p. 399-442.

HUTCHINSON D.S., "Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth-century medicine, rhetoric and ethics," *Apeiron* 21, n° 2, 1988.

K

KLEIN G., *Sources of Power: How People Make Decisions*, MIT Press, 1998.

M

MERRITT M., "Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology", *Ethical Theory and Moral Practice*, V3(4), 2000, p. 365-383.

S

STICHTER S., "Ethical Expertise: The Skill Model of Virtue," *Ethical Theory and Moral Practice* 10, n° 2, 2007.

Troisième partie.

**Perspectives critiques et
conséquences philosophiques**





OLIER

Chapitre 7 Ruwen Ogien **Un naturalisme moral improuvable et irréfutable**

Parmi les chercheurs en sciences humaines qui s'intéressent à la morale, certains soutiennent qu'elle est, au fond, partout la même, en dépit des différences manifestes de coutumes d'une population à l'autre. Pour eux, le relativisme moral est superficiel. Ce qui varie d'une population à l'autre, ce ne sont pas les normes morales mais tantôt la volonté ou la possibilité pratique de s'y conformer, tantôt l'extension de la classe des personnes auxquelles elles sont censées s'appliquer¹.

Les débats contemporains sur l'avortement ou la souffrance animale pourraient servir à illustrer cette dernière idée. Tous les participants reconnaissent l'impératif de ne pas tuer des personnes innocentes ou de ne pas causer de souffrances injustes. On peut donc dire qu'ils respectent les mêmes normes morales. Cependant, ils s'opposent lorsqu'il s'agit de définir le *domaine d'application de ces normes* : concernent-elles aussi les fœtus, les poules et les bœufs ?

Les recherches les plus récentes en psychologie et en anthropologie morale nous orientent toutefois dans une direction différente².

1. D. Sperber, « Remarques sur le relativisme moral », in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993, p. 319-334 @.

2. W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality : Intuition and diversity*, The MIT Press, 2008 @.

Elles présentent un ensemble de données qui tendent à montrer que la variabilité morale n'est pas liée à la divergence des normes morales ou à celle de leur domaine d'application, mais aux façons différentes qu'ont les gens d'envisager *l'extension du domaine de l'éthique ou de la morale*³.

Qu'est-ce que cela veut dire plus précisément ?

Pensez à la pudeur sexuelle, qui implique des interdits dans l'exhibition du corps ou les façons d'en parler. Il se pourrait que plusieurs populations y soient également favorables. Mais pour les unes, ce sera une affaire de morale, c'est-à-dire de normes intangibles à valeur universelle et pour les autres de conventions sociales locales, qui pourraient éventuellement changer. Il serait inexact de soutenir que ces populations divergent du fait qu'elles respectent des normes morales différentes. En réalité, elles sont en désaccord parce qu'elles ont des conceptions différentes de *l'extension du domaine de l'éthique*.

Certaines de ces conceptions sont « minimalistes », en ce sens qu'elles donnent une extension très faible à ce domaine. D'après elles, seules les actions qui visent à nuire intentionnellement aux autres pourraient avoir la propriété d'être immorales. Il ne pourrait pas y avoir de crimes moraux sans victimes concrètes.

D'autres sont « maximalistes » en ce sens qu'elles donnent une extension très large au même domaine. D'après elles, un grand nombre d'actions qui ne causent de torts à personne ou à personne d'autre que soi-même (activités sexuelles solitaires ou entre personnes consentantes, façons de boire ou manger, conduite à l'égard des dieux ou des ancêtres, etc.) sont considérées comme étant immorales⁴. Selon cette conception, il y aurait toutes sortes de crimes moraux sans victimes.

L'idée que la variabilité morale pourrait être liée aux façons différentes d'envisager l'extension du domaine de l'éthique est une

3. On a tendance à opposer, en philosophie morale, l'éthique qui s'occuperait du domaine du bien ou de la vie bonne et la morale du domaine du juste ou des devoirs moraux. Cette distinction n'est pas pertinente dans le contexte de mon analyse, c'est pourquoi j'utiliserai indifféremment ces deux termes.

4. J'ai proposé des raisons d'utiliser les termes minimalisme-maximalisme pour parler de l'extension du domaine de l'éthique dans *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Gallimard, 2007 ; « Que fait la police morale ? » *Terrain*, 48, 2007, p. 31-48 @ ; « Extension du domaine de l'éthique », *Anthropologie et sociétés*, Anthropologie de la morale et de l'éthique, 2, 33, 2009, p. 61-78 @. Je reprends les éléments principaux de ces analyses dans ce chapitre.

hypothèse certainement féconde : elle est à l'origine de recherches nombreuses et bien construites⁵.

Toutefois, certains psychologues semblent estimer aujourd'hui qu'elle est, au mieux, incomplète. En effet, elle ne semble porter que sur l'aspect *doctrinal ou public* des conceptions de l'extension du domaine de l'éthique. Elle ne dit rien de ce que les individus ont «vraiment dans la tête» : leurs réactions immédiates, non réfléchies, non explicitées, souvent à caractère émotionnel : ce qu'ils appellent les «intuitions morales⁶».

Or, selon ces psychologues, les réactions intuitives, spontanées, non réfléchies, à propos des limites du domaine moral ne varient pas significativement d'une société à l'autre.

Autrement dit, même si les conceptions officielles des limites du domaine moral diffèrent d'une société à l'autre, les intuitions à propos de ces limites seraient à peu près partout les mêmes.

Il y aurait une profonde unité psychologique dans les intuitions relatives à l'extension du domaine de l'éthique.

Contre eux, je voudrais montrer que, dans l'état présent du débat, 1) il n'y a pas d'argument décisif en faveur de la distinction entre réaction morale intuitive et jugement moral réfléchi ; 2) il n'y a pas, non plus, d'argument décisif en faveur de l'unité psychologique des intuitions relatives à l'extension du domaine de l'éthique.

1 ↻ La thèse de l'unité des intuitions morales

La différence entre réaction morale intuitive et jugement moral réfléchi, est centrale dans la théorie de Haidt et de tous les psychologues qui s'occupent aujourd'hui de morale⁷. Ils reprochent à leurs illustres prédécesseurs en psychologie morale, Piaget et Kohlberg, de ne pas en avoir été suffisamment conscients. De nombreuses expérien-

5. Cf. W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality : Intuition and diversity*, The MIT Press, 2008 @, où ces recherches sont examinées d'un point de vue critique.

6. J. Haidt et F. Bjorklund, "Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology", in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality : Intuition and diversity*, The MIT Press, 2008 ; D. Sperber, « Remarques sur le relativisme moral », in J.-P. Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, p. 319-334 @.

7. S. Pinker, "The Moral Instinct", *The New York Times*, 13 janvier 2008 @.

ces parlent en faveur de cette distinction. L'une des plus fameuses est due d'ailleurs à Jonathan Haidt⁸. Il soumet à des volontaires la petite histoire suivante.

«Julie et son frère Mark passent leurs vacances ensemble dans le sud de la France. Un soir, alors qu'ils se retrouvent dans un cabanon au bord de la mer, ils se disent qu'il serait intéressant et amusant d'essayer de faire l'amour. Julie prend la pilule depuis quelque temps et les risques qu'elle tombe enceinte sont très faibles. Mais pour plus de sûreté, Mark se sert d'un préservatif. Ils prennent plaisir à faire l'amour mais décident de ne pas recommencer. Ils gardent pour eux le secret de cette douce nuit qui leur donne le sentiment d'être plus proches. Qu'en pensez-vous ? Était-il correct pour eux de faire l'amour ?»

La plupart des répondants expriment leur désapprobation. Mais ils ont du mal à la justifier. Lorsqu'ils évoquent la possibilité que Julie pourrait tomber enceinte et donner naissance à un enfant handicapé, on leur rappelle que le couple avait pris toutes les précautions pour l'éviter. Lorsqu'ils suggèrent que la relation pourrait laisser comme séquelle un traumatisme psychologique, on leur rappelle que rien de tel n'a eu lieu. Lorsqu'ils disent que cette relation pourrait offenser la société, on précise à nouveau qu'elle restera secrète. À la fin, les répondants sont obligés d'admettre qu'ils sont à court de raisons, ce qui ne les empêche pas de continuer à exprimer leur désapprobation : «Je sais que c'est mal, mais je ne peux pas dire pourquoi».

Pour Jonathan Haidt, c'est le prototype du jugement moral. On commence par une sorte d'intuition ou de réaction émotionnelle. On cherche ensuite une justification ou une rationalisation qu'on ne trouve pas nécessairement : c'est la queue «rationnelle» du chien «émotionnel»⁹.

Si on tient compte de cette distinction entre réaction intuitive et jugement réfléchi, on ne peut pas conclure à partir du fait qu'il existe des différences dans les représentations publiques de l'extension du domaine de l'éthique *que les intuitions morales relatives à cette*

8. J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001, p. 814-834 @ ; V. Nurock, « Intuition morale et morale naïve », *L'Année sociologique*, 54, vol. 2, 2004, p. 435-454 @.

9. J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001, p. 814-834 @.

extension sont elles aussi divergentes. Il se pourrait que ces intuitions soient partout identiques même si représentations publiques sont partout divergentes.

Dans le vocabulaire qui a mes préférences, je dirai que même si les conceptions publiques de l'extension du domaine de l'éthique varient entre les deux pôles du maximalisme et du minimalisme, il se pourrait qu'au niveau psychologique, celui de nos intuitions morales, nous soyons ou bien tous maximalistes ou bien tous minimalistes.

2 ➡ Deux conceptions des intuitions morales

Pour Turiel et ceux qui le suivent, nos intuitions morales sont plutôt « minimalistes ». Elles privilégient le souci de ne pas faire souffrir les autres et de respecter des principes d'égalité et de réciprocité. Lorsque les représentations publiques ne laissent aucune place à la protection des droits et des intérêts des individus, elles sont en conflit avec ces intuitions morales de base.

Pour Haidt, nos intuitions morales sont plutôt maximalistes. Elles se manifestent dans des réactions émotionnelles négatives en cas de violation de principes de justice et de réciprocité mais aussi en cas de transgression d'interdits alimentaires et sexuels ou de manque de respect pour des autorités reconnues et de trahison de la communauté. Lorsque les représentations publiques sont trop « libérales », individualistes ou permissives en matière sexuelle par exemple, elles entrent en conflit avec ces intuitions morales de base¹⁰.

Dans ses plus récentes productions, Haidt en est venu à postuler que le maximalisme moral était partiellement *inné*. Notre esprit serait naturellement équipé de cinq « *modules* », c'est-à-dire de dispositifs psychologiques autonomes à but spécifique, qui agissent de façon quasi automatique, comme des réflexes, et dont l'activité est déclenchée par des stimuli sociaux bien déterminés : torts ou bienfaits causés aux autres, trahison ou de fidélité envers la communauté, respect ou non respect des autorités, pureté et impureté.

Ces intuitions morales auraient des expressions émotionnelles typiques : compassion pour ceux qui souffrent, colère envers ceux qui trichent et gratitude pour ceux qui aident ; fierté envers le groupe d'ap-

10. Sur cette façon d'envisager le débat, cf. E. Turiel, *The Culture of Morality. Social Development, Context, and Conflict*, Cambridge University Press, 2002 @.

partenance et indignation à l'égard des «traîtres»; respect et crainte des autorités, dégoût pour ceux qui transgressent les règles de pureté alimentaire ou sexuelle. Elles contribueraient à développer des vertus particulières: générosité, honnêteté, loyauté, obéissance et tempérance (chasteté, piété, pureté). Dans chaque société, elles seraient déclenchées par des stimuli spécifiques: les bébés phoques et les clubs de hockey suscitent des réactions de compassion et de fierté dans certaines sociétés et pas dans d'autres. Dans toutes les sociétés, elles répondraient à des impératifs fonctionnels et présenteraient des avantages sélectifs ou évolutifs (qui contribuent à la survie): protection des plus jeunes et des plus vulnérables, bénéfices de la coopération ou du respect des hiérarchies, protection de la santé. En tout, ces réactions innées «automatiques», «intuitives», à caractère «émotionnel» seraient à la base de constructions cognitives plus complexes, qui relèveraient elles d'un processus d'apprentissage socialisé, ce qui pourrait expliquer les divergences dans les conceptions de l'extension du domaine de l'éthique¹¹.

Ces deux conceptions de la pensée morale, minimaliste et maximaliste, présentent, à mon avis, les mêmes déficits épistémologiques. Elles reposent toutes deux sur une différence entre réaction intuitive et jugement réfléchi dépourvue de bonnes justifications empiriques et d'appui théorique.

3 ➤ Peut-on établir empiriquement la distinction entre intuition morale et jugement moral réfléchi ?

Quels sont les critères empiriques de la distinction entre réaction morale intuitive et jugement moral réfléchi qui est à la base de la conception psychologique de l'éthique ?

En psychologie morale, il existe trois méthodes de mesure qui sont supposées permettre d'identifier une réaction intuitive par opposition à un jugement réfléchi : temps de réaction, position dans la suite des réponses à une série de questions, construction d'une situation de comparaison ou pas¹².

11. J. Haidt et C. Joseph, "The moral mind : How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues and perhaps even modules", in P. Carruthers et al. (eds.), *The Innate Mind*, vol. 3, Oxford University Press, 2007 @.

12. Ce sont du moins celles qui sont utilisées en psychologie morale expérimentale. Cf., par exemple, dans N. Baumard, *Une théorie naturaliste et mutualiste de la morale*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 27 nov. 2008 @.

En gros, les hypothèses méthodologiques sont les suivantes :

- 1) Plus la réaction est rapide ou immédiate, plus on a de raisons de penser qu'elle est intuitive.
- 2) Nos premières réponses sont plutôt intuitives et les suivantes réflexives.
- 3) Nos réactions en situation de comparaison ont plus de chances d'être réflexives.

Est-ce que ces instruments mesurent vraiment ce qu'ils sont censés mesurer ? Étant donné qu'ils dépendent largement de nos réactions verbales à des questions d'enquête, mesurent-ils le caractère intuitif de la réaction morale ou la plus grande maîtrise du langage ou des normes morales en vigueur dans un certain milieu ? La réponse n'est pas évidente.

Mais ce n'est pas parce qu'une réponse est donnée rapidement et spontanément sous forme verbale ou non verbale (en appuyant sur un bouton par exemple) qu'elle n'est pas le produit d'un raisonnement. Pourquoi faudrait-il exclure la possibilité de raisonnements inconscients ultrarapides ? Les critères de la vitesse ou de la priorité de réaction sont insuffisants¹³.

Lorsque les réponses sont verbales, elles posent un problème particulier. Les réponses qui viennent en premier ne seraient-elles pas seulement celles qui sont les plus faciles à articuler verbalement par le sujet d'enquête ?

C'est une hypothèse qu'il faudrait tester. Il faudrait ensuite chercher à savoir pourquoi ces réponses sont plus faciles à verbaliser. Il n'est pas dit d'avance que c'est parce qu'elles ne sont pas le produit d'un raisonnement.

4 ➡ La distinction entre intuition morale et jugement moral réfléchi peut-elle reposer sur une conception ouverte des modules ?

Lorsque Jonathan Haidt prétend que notre esprit est naturellement équipé de cinq « modules » moraux, il faut comprendre « module »,

13. Sur les limites du critère de la vitesse : J.L. Garfield, "Modularity", in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, 1994, plus spécialement p. 445-445 @.

dans un sens assez souple, beaucoup moins précis ou restrictif que son inventeur, le philosophe Jerry Fodor lui a donné¹⁴.

Pour Fodor, en effet, un *module* est un mécanisme psychologique hautement spécialisé, organisé pour traiter de la manière la plus efficace certains problèmes tout à fait spécifiques : reconnaître les formes, les sons, les odeurs, les couleurs, la texture ou le goût des choses, découper un flux sonore en mots et phrases, etc.

Un module fonctionne comme un réflexe : automatiquement, rapidement, indépendamment de notre conscience et de notre volonté. On peut clairement identifier sa base physique : le module cesse de fonctionner lorsque cette base est détruite (pensez à la vision). Il est imperméable à l'égard des croyances et des connaissances.

C'est du moins ce qu'on peut conclure de l'existence de certaines illusions de la perception. Même si nous *savons* que deux lignes ont la même longueur, nous *verrons* l'une plus longue que l'autre si elles se terminent par des angles allant dans des directions opposées (illusion dite de «Müller-Lyer»).

Pour Fodor, les seuls dispositifs authentiquement modulaires, les seuls qui répondent à *tous* ces critères sont *perceptuels*. Il s'agit en gros de nos cinq sens et de systèmes de décodage automatique du langage.

La pensée, elle, n'est pas et ne peut pas être organisée en modules, car pour penser il faut mettre en relations nos croyances au lieu de les isoler. C'est un processus qui n'est pas nécessairement rapide, qui n'a rien d'automatique et n'a pas d'inscription clairement localisée dans le cerveau. C'est pourquoi, selon Fodor, il n'y a pas de modules *cognitifs* au sens strict. Le travail de la pensée est le fait d'une sorte d'intelligence générale qui parcourt toutes sortes de domaines, et non de modules idiots à but spécifique, qui accomplissent bêtement la tâche pour laquelle ils ont été programmés.

Haidt rejette cette conception rigide des modules. À la suite de Sperber entre autres, il pense qu'il n'est pas nécessaire qu'un dispositif psychologique présente absolument tous les caractères que Fodor attribue aux modules pour être un module. Ainsi, on peut parfaitement concevoir des dispositifs cognitifs qui ne seraient pas aussi imperméables aux croyances ou aux connaissances que les dispositifs

14. J. Fodor, *La Modularité de l'esprit* [1983], Minuit, 1986 @.

perceptuels, mais qui seraient suffisamment spécialisés dans leur fonctionnement pour être considérés comme des modules.

Personnellement, je n'ai rien contre cette conception ouverte ou souple des modules. Mais il me semble qu'en l'endossant, à la manière de Haidt, il est difficile de préserver, comme il le souhaite, la distinction stricte entre réaction intuitive et jugement moral réfléchi qui est à la base de son analyse psychologique de la morale.

En effet, si ces modules moraux ne fonctionnent pas comme des modules perceptuels c'est-à-dire de façon automatique et complètement indépendante des croyances ou des raisons, comment pourrait-on isoler, dans une réaction supposée morale, la part intuitive et celle qui dépend de la réflexion morale ?

5 ➤ Les hypothèses sur nos intuitions morales de base sont-elles réfutables ?

Les personnes qui rejettent l'excision ne manquent pas. Sur quoi se fonde ce rejet ? Pour identifier ses causes et ses raisons, Haidt et Bjorklund examinent l'un des jugements moraux sur l'excision qu'ils ont recueilli dans une enquête : « C'est un cas évident de maltraitance d'enfant. Ne pas protéger ces jeunes filles de ces pratiques barbares qui les privent à jamais de ce droit à l'intégrité physique que Dieu nous a donné est une forme de racisme inversé¹⁵. »

D'après eux, ce jugement de désapprobation radicale, simple en apparence, mettrait en jeu en réalité plusieurs réactions différentes, relevant de mécanismes ou de micro-dispositifs psychologiques indépendants ou « modulaires » : un mécanisme sensible à la souffrance physique d'autrui, et d'autres mécanismes, chacun indépendant, sensibles à l'injustice, au fait qu'un commandement divin a été violé, ou que la pureté ou l'intégrité physique ait été souillées, etc.

Haidt et Bjorklund vont jusqu'à sept modules, mais avec un peu d'imagination, on pourrait en trouver d'autres. En procédant ainsi, ils défendent leur conception maximaliste de l'extension du domaine de l'éthique.

Ce qui provoquerait la réaction de réprobation morale à l'égard de l'excision, ce n'est pas qu'il s'agit d'un acte créant une victime de

15. Exemple examiné par N. Baumard, *Une théorie naturaliste et mutualiste de la morale*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 27 nov. 2008, p. 155-156 @.

chair et d'os, mais d'un acte portant atteinte à un commandement divin et à des valeurs de pureté personnelle.

Il me semble que Turiel et Nucci auraient pu, sans difficulté, réduire toutes ces réactions à une seule : la répulsion à l'égard du mal fait à autrui. Ce serait évidemment une interprétation minimaliste parce qu'elle reposerait sur l'idée que ce qui ne va pas dans l'excision, c'est qu'il s'agit d'un acte causant des torts à des individus existants. Il s'agirait d'un crime moral parce qu'il y aurait des victimes concrètes.

Avons-nous des raisons décisives de préférer cette interprétation minimaliste à celle de Haidt et Bjorklund ?

De façon plus générale, existe-t-il des raisons décisives d'endosser des interprétations maximalistes du genre de celles de Haidt et Bjorklund, qui admettent toutes sortes de crimes moraux sans victimes plutôt que des interprétations minimalistes du genre de celles qu'aurait pu proposer Turiel, lesquelles excluent des crimes de ce genre ? Je ne crois pas.

Pensons aux nombreux interdits qui frappent les femmes pendant leurs règles. Avoir ses règles ne cause, à première vue, aucun tort matériel aux autres et ne viole aucun principe de justice ou de réciprocité. Si c'est un crime moral, c'est un « crime sans victime ». Mais il est toujours possible de proposer une interprétation minimaliste de ces interdits car il est toujours possible de trouver des « victimes » quand on a décidé de le faire.

Dans le cas particulier des interdits qui frappent les femmes pendant leurs règles, on dira par exemple, que si une valeur morale est donnée à cet état, c'est dans la mesure seulement où on croit que la femme qui le subit ne pourrait pas toucher ses enfants, dormir avec son mari ou leur faire la cuisine *sans leur porter tort*¹⁶.

Il faut bien reconnaître que la conversion de tout acte, fut-il le plus solitaire, le plus clairement dirigé vers soi, en action qui cause des torts aux autres pour justifier sa répression morale ou légale, est une possibilité qui semble toujours ouverte.

Pensez au suicide, à la consommation de drogues ou à la masturbation dans nos sociétés. Vous trouverez toujours quelqu'un pour dire que ce qui ne va pas dans ces actions pourtant hautement personnelles, c'est qu'elles causent des torts aux autres. Cette possibilité de

16. N. Baumard, « La morale n'est pas le social », *Terrain*, 48, 2007, p. 53 @.

conversion pourrait permettre au minimaliste d'invalider toutes les objections empiriques du maximaliste. Chaque fois que le maximaliste lui présentera un cas d'action jugée immorale en dépit du fait qu'elle ne cause de torts à personne, il pourra toujours répondre que c'est parce que les personnes concernées estiment, en réalité, qu'elle cause un tort aux autres.

Haidt et Joseph reprochent d'ailleurs à Turiel de recourir systématiquement à une théorie des «*hidden harms*» (des torts cachés) pour soutenir son point de vue minimaliste¹⁷.

De son côté, le maximaliste échappe à la réfutation en niant la validité ou le caractère universel de la distinction entre le social, le moral et le religieux, qui est à la base de toutes les objections minimalistes.

Finalement, il est difficile de prouver que nous sommes «naturellement» maximalistes ou minimalistes en morale parce que la distinction entre réaction intuitive et jugement réflexif est peu évidente. Il est aussi difficile de réfuter que nous sommes «naturellement» maximalistes ou minimalistes parce que, des deux côtés, on dispose de stratégie d'immunisation à l'égard de la réfutation (la théorie des «torts cachés»; le rejet de l'idée que la distinction entre le social, le moral et le religieux est valide ou universelle).

Les tentatives d'établir l'universalité de l'éthique au niveau psychologique sont vraiment loin d'avoir abouti. Je me permettrai même de dire qu'elles ne me semblent pas particulièrement bien engagées.

☞Références bibliographiques☞

B

BAUMARD Nicolas, «La morale n'est pas le social», *Terrain*, 48, 2007.

BAUMARD Nicolas, *Une théorie naturaliste et mutualiste de la morale*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 27 novembre 2008.

F

FODOR Jerry, *La Modularité de l'esprit* [1983], trad. Abel Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1986.

17. J. Haidt et C. Joseph, "The moral mind : How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues and perhaps even modules", in P. Carruthers et al. (eds.), *The Innate Mind*, vol. 3, Oxford University Press, 2007 @.

G

GARFIELD Jay L., "Modularity", in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

H

HAIDT Jonathan, "The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 2001.

HAIDT Jonathan & CRAIG Joseph, "The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues and perhaps even modules", in Peter Carruthers, Stephen Laurence & Stephen Stich (eds.), *The Innate Mind*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HAIDT Jonathan & BJORKLUND Frederik, "Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology", in Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and diversity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2008.

N

NUROCK Vanessa, «Intuition morale et morale naïve», *L'Année sociologique*, 54, vol. 2, 2004.

R

RUWEN Ogien, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.

RUWEN Ogien, «Que fait la police morale ?» *Terrain*, 48, 2007.

RUWEN Ogien, «Extension du domaine de l'éthique», *Anthropologie et sociétés*, Anthropologie de la morale et de l'éthique, 2, 33, 2009.

P

PINKER Steven, "The Moral Instinct", *The New York Times*, 13 janvier 2008.

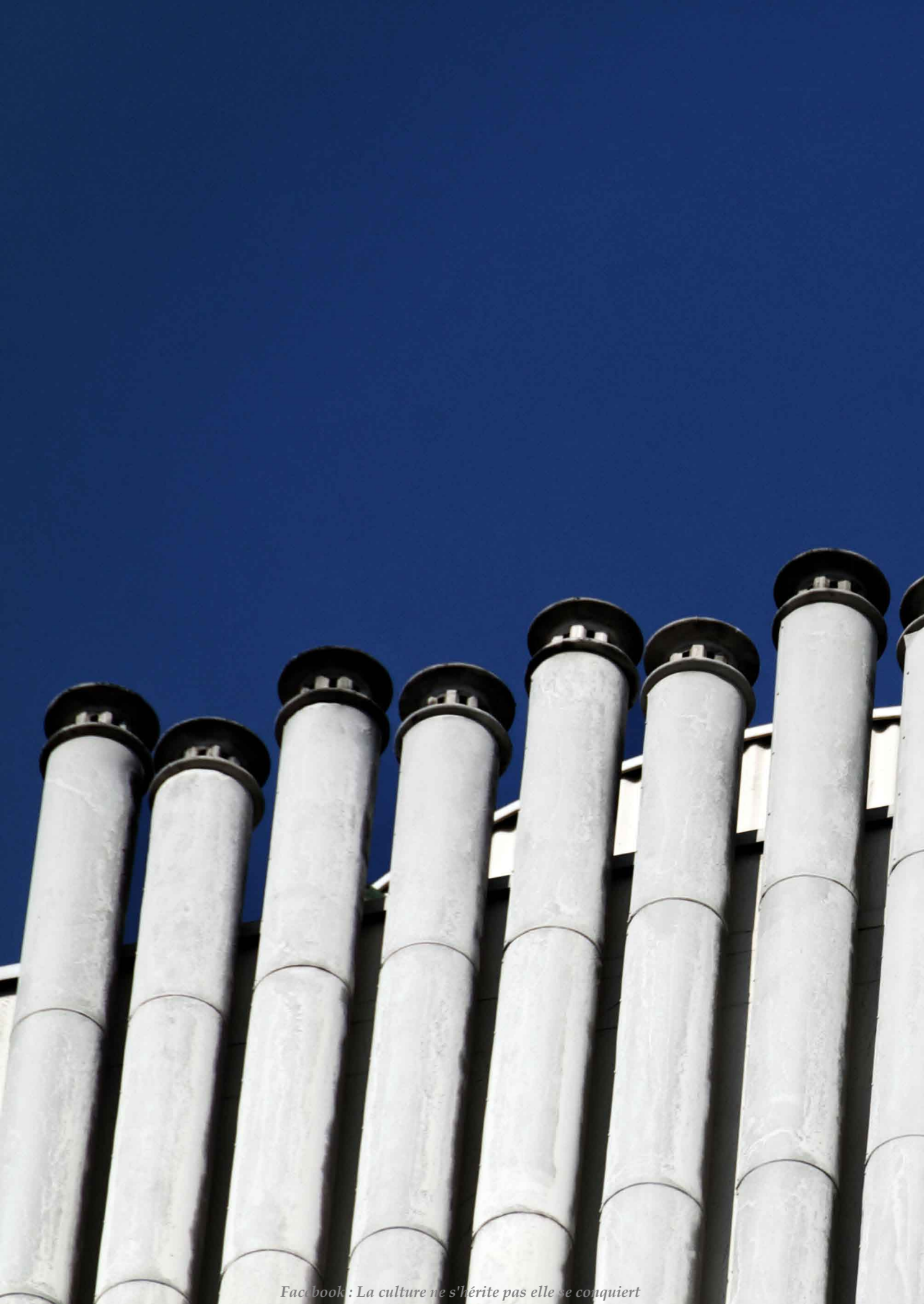
S

SINNOTT-ARMSTRONG Walter (ed.), *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and diversity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2008.

SPERBER Dan, «Remarques sur le relativisme moral», in Jean-Pierre Changeux (dir.), *Les Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

T

TURIEL Elliot, *The Culture of Morality. Social Development, Context, and Conflict*, Cambridge University Press, 2002.



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Chapitre 8 Jérôme Ravat **Désaccords moraux et critique du réalisme naturaliste : vers un pluralisme moral naturaliste**

Ce n'est un secret pour personne : dès lors que les termes «nature» et «morale» sont mis côte à côte, apparaissent immédiatement controverses et polémiques en tous genres. Et les choses ne font qu'empirer, bien évidemment, lorsque le vocable «science» vient s'adjoindre aux deux précédents. Pour la majorité des philosophes contemporains, en effet, nature et morale relèveraient irrémédiablement de deux domaines hétérogènes, voire incommensurables. Et la raison à cela résiderait dans un phénomène bien connu : la barrière, supposée intangible, entre faits et valeurs, être et devoir-être, descriptif et normatif. Barrière qui s'est longtemps dressée sur la route des multiples tentatives de naturalisation de la morale.

Certains philosophes, néanmoins, ne souscrivent pas à ce point de vue. Ils n'hésitent pas à soutenir que la dichotomie entre morale et nature peut et doit être remise en cause. À leurs yeux, la naturalisation de la morale, qu'elle s'accomplisse grâce à l'analyse conceptuelle, ou qu'elle revête la forme de l'investigation scientifique, pourrait remplir une fonction bien plus décisive que la simple description des systèmes moraux : elle conduirait à la découverte de vérités morales objectives, et par voie de conséquence, à la résolution de l'immense

majorité des désaccords moraux. C'est ainsi que pour les défenseurs de ce que l'on nomme actuellement le «réalisme moral naturaliste», et plus particulièrement pour les philosophes de l'«école de Cornell» (Richard Boyd, Nicholas Sturgeon, Peter Railton), les désaccords moraux reposeraient en dernière instance sur des désaccords relatifs à des faits «naturels», connaissables grâce à l'observation et à la connaissance scientifique. Selon les tenants du réalisme moral naturaliste, sciences et morale seraient donc similaires : dans chaque cas, le progrès s'accomplirait par l'accumulation de connaissances vraies et la rectification de l'erreur, gravitant autour d'un seul et même pôle : la *réalité*, indépendante de nos représentations, et nullement constituée par ces dernières.

Dans le cadre de ce chapitre, il s'agira pour nous d'examiner à la fois les fondements et les limites d'une telle position. Ce faisant, nous nous efforcerons de mettre l'accent sur un point crucial : si une approche naturaliste de la morale est possible, voire souhaitable dès lors qu'il s'agit de considérer la thématique des désaccords moraux, elle ne saurait pour autant s'identifier au réalisme moral naturaliste. En effet, comme nous tenterons de le démontrer, la fonction légitime d'une conception naturaliste de la morale n'est pas de déceler des vérités objectives et de mettre un terme ce faisant à la majorité des désaccords moraux. La naturalisation de la morale, nous le verrons, a pour horizon un projet bien plus modeste : trouver un terrain d'entente harmonieux entre conceptions morales rivales, au sein de systèmes culturels se caractérisant de plus en plus par un indépasseable pluralisme des valeurs.

Dans un premier moment de notre réflexion, nous nous attacherons à préciser dans quelle mesure le réalisme moral naturaliste, en instaurant une analogie entre connaissance morale et connaissance scientifique, nourrit l'ambition de dépasser la majorité des désaccords moraux. Cette première étape franchie, il s'agira ensuite de circonscrire les difficultés engendrées par une telle position, en mettant notamment en relief la notion de désaccord moral fondamental. Enfin, nous nous efforcerons d'examiner les modalités d'une régulation voire d'une résorption des désaccords moraux qui ne prendrait pas appui sur le réalisme moral naturaliste, mais sur une conception que nous considérons à la fois comme plus solide sur le plan métaéthique et plus efficace sur le plan pratique : le pluralisme moral naturaliste.

1 ➡ Le réalisme moral naturaliste : fondements et portée

1.1 ➡ Connaissance morale et connaissance scientifique

Le moins que l'on puisse dire, s'agissant du réalisme moral naturaliste, c'est qu'il ne manque pas d'optimisme. Considérons par exemple, en guise de réflexion liminaire, cette audacieuse formule prospective de Richard Boyd : « Un examen philosophique attentif indiquera, je le pense, qu'un accord sur des faits non moraux éliminerait presque tous les désaccords touchant aux questions morales qui apparaissent dans les pratiques morales ordinaires.¹ »

La conception ici défendue par Boyd, à de nombreux égards, s'avère lourde de sens. En premier lieu, elle est sous-tendue par la comparaison (que d'aucuns jugeront hardie) entre les désaccords moraux et les désaccords scientifiques. Pour les partisans du réalisme scientifique, dont Boyd est également un des défenseurs, l'existence de désaccords plus ou moins étendus dans le domaine des sciences naturelles ou des sciences sociales n'invalident aucunement l'existence d'une réalité objective à laquelle renvoient les théories et expériences. De sorte que le désaccord en sciences, loin de conduire nécessairement au relativisme, témoigne simplement du fait que l'effort théorique qui guide notre connaissance du réel se doit d'être indéfiniment poursuivi. Après tout, soulignent les partisans du réalisme moral naturaliste, l'histoire des sciences (du géocentrisme au phlogistique, du fixisme à l'atomisme) n'abonde-t-elle pas en exemples de désaccords et de controverses progressivement dépassées ou en voie d'être dépassées ? Et le fait que des individus aient cru ou continuent de croire que la Terre est plate ne saurait occulter la vérité scientifique en la matière : elle ne l'est pas. L'argument massue dont font usage les réalistes moraux naturalistes est donc limpide : puisque le désaccord en science ne suffit aucunement à destituer le réalisme, il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas de même en morale. Ainsi se trouve remis en cause ce que l'on nomme en métaéthique l'« argument du désaccord », popularisé par J.L. Mackie en 1976, et fer de lance de nombreuses versions du relativisme moral².

1. R. Boyd, "How to be a moral realist" @, in G.S. McCord (ed.), *Essays on moral realism*, Cornell University Press, 1988, p. 213. Notre traduction. (Nous avons traduit toutes les citations en anglais de cet article.)

2. J.L. Mackie a développé une version très influente du relativisme moral, prenant appui sur ce qu'il nomme l'« argument du désaccord ». En vertu de cet argument,

En quoi cette forme de réalisme moral, toutefois, peut-elle être qualifiée de «naturaliste?» Une telle appellation, dans le contexte qui nous occupe ici, ne va en effet nullement de soi. Car nombreuses sont les théories contemporaines qui se réclament du réalisme moral sans revendiquer en aucune manière un quelconque rapport avec le naturalisme : ainsi, Ruwen Ogien défend le réalisme moral en insistant explicitement sur le maintien de la distinction entre faits et valeurs³. Plus nombreuses encore sont les théories qui développent une conception naturaliste de la morale en se démarquant nettement de toute forme de réalisme : Michael Ruse, pour ne prendre qu'un exemple, prône une approche évolutionniste de la morale conduisant à nier toute forme de vérité aux jugements moraux⁴. Répondre à cette question requiert au préalable la pleine compréhension du sens attribué par les réalistes moraux naturalistes au terme «naturel». Pour ces derniers, un fait est dit «naturel» dans deux contextes. D'une part, s'il peut être décrit au moyen du lexique et des méthodes propres aux sciences naturelles. En ce sens, les faits découverts par la biologie, la psychologie ou la physique sont donc naturels. D'autre part, un fait est «naturel» s'il peut être connu *empiriquement*, y compris en dehors du cadre scientifique. Le sens commun, à cet égard, dispose donc également d'un accès cognitif à des faits naturels. Ainsi que le précise David Brink, autre grand défenseur du réalisme moral natu-

l'étendue des désaccords moraux ne peut être expliquée que par le fait qu'il n'existe pas de faits moraux objectifs et de vérités morales absolues. Cet argument se rattache à ce que Mackie nomme la « théorie de l'erreur ». Selon cette théorie, même si le langage moral possède une allure descriptive (et ne s'identifie pas à la simple expression de sentiments, comme le soutiennent les émotivistes), il ne décrit rien en définitive. Pour les partisans de la « théorie de l'erreur » en morale, les jugements moraux constituent bien l'expression de *croyances*, et non simplement de désirs ou d'émotions. Néanmoins, ces croyances morales sont toutes *fausses* dans la mesure où les propriétés morales objectives auxquelles elles sont censées se référer n'existent pas. C'est en ce sens que l'on peut parler d'erreur en morale : il n'existe pas de réalité morale indépendante, de sorte que les jugements moraux formulés par les individus et visant à l'objectivité sont tous nécessairement faux.

3. Cf. par exemple l'introduction de R. Ogien au livre collectif *Réalisme moral*, PUF, 1999.

4. Cf. par exemple M. Ruse, *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*, Basil Blackwell, 1986 @.

raliste, «les faits moraux ne sont rien d'autre que des faits familiers concernant le monde naturel, lequel inclut le monde social⁵».

1.2 ⇨ L'ignorance, mère de tous les vices

À la lumière de ces précisions terminologiques, la perspective des réalistes moraux naturalistes à l'égard des désaccords moraux se précise quelque peu. Comme dans le cas des désaccords scientifiques, les désaccords moraux, en dernière instance, seraient imputables à une cause fondamentale : l'*ignorance* des faits naturels (qu'il s'agisse de faits susceptibles d'être découverts par les sciences ou observables par tout un chacun) faisant partie intégrante de la réalité morale. Ici, nous retrouvons en quelque sorte le fameux «nul n'est méchant volontairement» socratique, revisité sur le mode naturaliste. Le désaccord moral, pour faire usage d'un lexique plus contemporain, serait imputable à un certain nombre d'«insuffisances cognitives» (*cognitive shortcomings*) faisant obstacle à la convergence morale et à la résolution des désaccords moraux. Si un désaccord moral se présente entre A et B, cela signifie donc pour le réaliste moral naturaliste que l'un des deux ignore des faits extramoraux dont l'autre a connaissance. Et cela signifie également, comme nous le verrons par la suite, que si cette ignorance était levée, le désaccord moral disparaîtrait instantanément.

Afin d'illustrer un tel raisonnement, considérons l'exemple, désormais classique, du désaccord moral concernant l'esclavage. Et admettons sans polémiquer outre mesure que ce désaccord a été progressivement surmonté au cours de l'histoire, du moins au sein des sociétés occidentales. Comment rendre compte de ce phénomène ? Pour un réaliste moral naturaliste, la réponse à cette question est claire : si le désaccord moral entre abolitionnistes et partisans de l'esclavage a pu être surmonté en faveur des premiers, c'est d'abord et avant tout grâce à la découverte de faits naturels qui ont progressivement rendu caduque l'institution esclavagiste. Ces faits naturels relèvent du champ biologique, psychologique ou socio-économique. Ils pourraient concerner, entre autres, la soi-disant infériorité psychologique des esclaves, la prospérité économique des systèmes basés

5. D. Brink, *Moral realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, 1989, p. 24 @.

sur l'esclavage, ou encore la nécessité de cette institution pour le maintien de la stabilité politique. Pour le réaliste moral naturaliste, c'est la découverte graduelle de ces faits qui aurait ainsi contribué à remettre en question la légitimation morale de l'esclavage en permettant de mettre en évidence une propriété *réelle* de cette institution : l'injustice.

1.3 ➞ La résolution des désaccords moraux dans des conditions idéales

Associer les désaccords moraux à l'ignorance permet de comprendre l'*existence*, et plus fondamentalement la *persistance* des désaccords moraux. Mais selon les réalistes moraux naturalistes, l'omniprésence de l'ignorance en morale ne constitue pas pour autant un obstacle insurmontable. Car s'il s'avère bien souvent impossible d'accéder aux vérités morales dans un monde où règne l'incertitude, du moins est-il possible de *penser* la convergence morale. Pour cela, soutiennent les réalistes moraux, reprenant en cela la théorie de l'«observateur impartial» (exposée par Adam Smith⁶, et plus récemment par Roderick Firth⁷), il convient de se placer dans des conditions idéales. Dans de telles conditions, la majorité des désaccords qui nous opposent disparaîtraient, car il se produirait une *convergence* des croyances morales, analogue à la convergence des théories scientifiques vers la vérité. Ces conditions se caractérisent notamment par la parfaite *rationalité* des individus, leur *impartialité* et leur *connaissance* des faits extramoraux pertinents. Pour les réalistes moraux, la notion de désaccord moral *fondamental* ne fait donc pas véritablement sens : la quasi-totalité des désaccords moraux sont *superficiels* et pourraient être dissipés si nous étions placés dans des conditions idéales.

C'est ainsi que pour Peter Railton⁸, un des défenseurs du réalisme moral contemporain, le bien moral est équivalent aux *désirs* de n'importe quel individu dans des circonstances idéales. Plus précisément, pour Railton, ce qui est moralement bon, c'est ce qui serait approuvé par tous dans des circonstances où les intérêts de chacun seraient

6. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, PUF, 2003.

7. R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (3), 1952.

8. P. Railton, "Naturalism and Prescriptivity", *Social Philosophy and Policy*, 95, 1989 @.

considérés de manière égale et où les individus seraient parfaitement rationnels et informés. Nous avons bien affaire ici à approche naturaliste de la morale, au demeurant de type conséquentialiste. En effet, pour Railton, ce qui est moralement bon n'est autre que ce qui aurait pour conséquence, dans des conditions idéales, d'être désiré par un individu parfaitement rationnel et informé. Et même si ces conséquences ne sont pas observables empiriquement, même si nous n'accédons pas de fait au bien moral, nous pouvons au moins le concevoir de manière théorique. Le bien moral se trouve donc rattaché à une propriété naturelle, en l'occurrence une propriété psychologiquement descriptible : ce que désirerait un individu parfaitement rationnel et informé.

Bien entendu, reconnaissent les réalistes moraux naturalistes, nous ne sommes quasiment jamais placés dans les conditions idéales précédemment décrites. Mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas *tendre* vers ces conditions, et nous rapprocher ce faisant d'une connaissance, fût-elle idéale, du « bien » moral. Ainsi, le fameux « sophisme naturaliste⁹ » pointé du doigt par G.E. Moore se trouve dépassé. Les réalistes moraux naturalistes tirent les conséquences de la théorie de Moore. Certes, concèdent-ils, aucune identification analytique du « bien » moral à une propriété naturelle n'est possible. Pour dire les choses de manière simple, il est impossible, *a priori*, de définir le « bien » moral en l'identifiant à un fait naturel, comme le plaisir ou l'adaptation biologique. Mais cela ne signifie pas pour autant, insistent-ils, qu'il est impossible d'identifier le « bien » moral à des faits naturels *a posteriori*, sur le mode synthétique, c'est-à-dire grâce à une exploration empirique de la moralité. En ce sens, les conditions idéales dont nous faisons état précédemment, constituent l'horizon vers lequel converge la naturalisation de la morale et reflètent l'existence d'une réalité sous-jacente. Au fond, en mettant en relief les conditions de possibilité de la convergence morale, les

9. Le fameux « sophisme naturaliste », auquel fait référence G.E. Moore dans *Principia Ethica* consiste à identifier conceptuellement une propriété morale (par exemple « bon ») à une propriété descriptive, qualifiée par Moore de « naturelle » (par exemple le plaisir selon Bentham, ou la complexité biologique selon Spencer). Or, selon Moore, le bien moral est inanalysable et ne peut être saisi que par le biais d'une intuition « non naturelle ». Moore en déduit que quiconque tente de définir *a priori* le « bien » moral commettrait donc un sophisme.

réalistes moraux naturalistes adressent en quelque sorte un message à leurs adversaires théoriques : nous, les réalistes, sommes capables de rendre compte des désaccords moraux en faisant intervenir l'ignorance de faits extramoraux en tant que facteur explicatif. Mais vous, les antiréalistes, aurez toutes les peines du monde à expliquer la convergence morale, idéale ou effective, sans faire référence à une réalité morale naturelle !

1.4 ➤ Le fonctionnalisme moral de William Casebeer : une application évolutionniste du réalisme moral naturaliste

Si la connaissance scientifique a été évoquée jusqu'à présent, c'est essentiellement sur le mode analogique, en vertu de l'idée selon laquelle il n'existe pas de différence fondamentale entre objectivité en sciences et en morale. Envisagé de la sorte, toutefois, le discours naturaliste demeure encore quelque peu abstrait : il ne nous dit pas grand-chose, en effet, quant à la manière dont le naturalisme pourrait découvrir ces fameuses vérités morales susceptibles de mettre un terme aux désaccords moraux. Une tentative d'application du réalisme moral naturaliste a été effectuée récemment par le philosophe William Casebeer, dans l'ouvrage *Natural Ethical Facts*. Elle repose sur une synthèse pour le moins audacieuse entre deux théories qui, de prime abord, semblent avoir peu en commun : l'éthique de la vertu d'Aristote et la théorie darwinienne. Comment concilier ces deux approches de la moralité, apparemment fort différentes l'une de l'autre ? En faisant intervenir, en tant que point nodal, un concept majeur, commun aux deux théories : celui de *fonction*. Rappelons brièvement le sens de ce concept. Dans le cadre de la cosmologie finaliste d'Aristote, chaque objet naturel remplit une fonction spécifique. C'est ainsi que la fonction de l'œil est de bien voir, celle du cheval de courir, celle du couteau de trancher. De même, pour Aristote, la fonction de l'homme est de vivre conformément à la raison et de développer un certain nombre de vertus morales et intellectuelles comme le courage, l'amitié ou la générosité. C'est avant tout dans la sphère politique, selon Aristote, que la fonction (*l'ergon*) propre à l'homme est le mieux à même de s'exercer. C'est en tant qu'animal politique, en d'autres termes, que l'homme est le plus à même de favoriser l'épanouissement de ses aptitudes naturelles.

Or, selon Casebeer, la théorie de l'évolution permet de reconsidérer la question des fonctions proprement humaines, sans adhérer pour autant aux conceptions téléologiques propres à la pensée aristotélicienne. Ainsi, dans le cadre de la théorie de l'évolution, il devient possible de comprendre sans recours à un quelconque discours finaliste, la fonction des êtres naturels, et ce, en mettant l'accent sur les causes de leur existence au regard de la sélection naturelle¹⁰. Pour Casebeer, il est donc possible de concilier une approche à la fois naturaliste (basée sur la théorie de l'évolution) et réaliste (associée à l'existence de vérités morales objectives). Comme il l'écrit, «nous pouvons en ayant bonne conscience être des réalistes moraux et pourtant accepter de manière humble notre manière de connaître le bien ; une telle humilité résulte non seulement des contraintes pesant sur notre architecture cognitive mais aussi des contraintes qui pèsent sur la forme des processus évolutifs permettant de fixer naturellement les normes¹¹».

Dépouillé de ses oripeaux métaphysiques, et revisité sur le mode néodarwinien, le réalisme moral retrouverait ainsi pour Casebeer ses lettres de noblesse : les faits moraux objectifs ne sont plus des entités ontologiquement mystérieuses, métaphysiquement obscures. Au contraire, ils sont bel et bien enracinés dans le monde naturel, ici-bas, et trouvent une expression empirique scientifiquement connaissable : les fonctions héritées de l'évolution biologique. Précisons que Casebeer octroie une signification bien particulière au concept de «fonction». Pour ce dernier, les fonctions biologiques sont «des dispositions et des capacités qui expliquent le maintien récent d'un trait dans un contexte sélectif¹²». Il s'agit ici, pour Casebeer, de pallier les défauts inhérents aux deux grandes conceptions de la fonction en philosophie de la biologie : la conception causale et la conception étiologique¹³.

10. NdÉ. Sur la notion de fonction en biologie de l'évolution, cf. le chapitre 5, « Fonction », d'A. de Ricqlès & J. Gayon, in T. Heams et al. (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Syllepse, 2009 (livre épuisé, réédition aux Éditions Matériologiques en 2011).

11. W. Casebeer, *Natural Ethical Facts : Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, MIT Press, 2005, p. 4-5 @.

12. *Ibid.*, p. 53 @.

13. Selon la version standard de la théorie étiologique, développée notamment par Larry Wright (1976) et par Ruth Millikan (1984), Z a pour fonction de faire F si le

Appliquons cette définition au registre moral et à la thématique du désaccord : pour Casebeer, le prédicat « bon » signifierait donc « toute pratique qui a permis la survie de l'espèce humaine au cours de son évolution récente ». Sans émettre pour l'instant le moindre avis quant à la pertinence théorique d'une telle position, imaginons, à titre d'expérience de pensée un désaccord moral quelconque entre deux amis, Philippe et Lucien. Philippe pense que faire x est *bon*, tandis que Lucien pense que faire x est *mauvais*. Selon l'analyse de Casebeer, ce désaccord moral peut être surmonté dès lors que la question suivante se trouve posée : x a-t-il permis, oui ou non, à l'espèce humaine de survivre au cours de son passé évolutif récent ? En fonction de la réponse à cette question, il serait possible de déterminer le caractère moral ou immoral de x.

2 ➤ Limites du réalisme moral naturaliste

2.1 ➤ La désunion du réalisme moral évolutionniste

En philosophie, de temps à autre, un peu d'honnêteté intellectuelle ne saurait faire de mal. Osons donc le reconnaître : les arguments auxquels les partisans du réalisme moral naturaliste ont recours sont

fait que les précédents Z ont eu l'effet F a contribué à leur existence, à leur maintien et à leur diffusion, à partir d'un certain nombre de mécanismes, notamment la sélection naturelle. Ainsi, au moyen de la théorie néodarwinienne, il est possible de comprendre que la fonction d'un organe comme le cœur est de faire circuler le sang, car c'est cette fonction qui est la *cause* de l'existence et du maintien de cet organe. Conformément à la théorie étiologique, un cœur malade a bien pour fonction de faire circuler le sang, et ce, même s'il ne le fait pas effectivement circuler. De même, en vertu de cette perspective, les pouces opposés ont pour fonction de saisir des objets, les motifs tachetés sur les ailes des phalènes ont pour fonction de les camoufler, la présence du magnétosome (un minéral magnétique) dans les bactéries vivant en milieu marin a pour fonction d'indiquer une eau appauvrie en oxygène : dans tous ces cas, la fonction d'une entité biologique se trouve référée à des conditions d'effectuations ayant eu lieu au cours de l'évolution.

Selon la conception *causale* de la fonction, développée notamment par Cummins (1975), la fonction d'un objet naturel ou artificiel peut être définie au regard de son rôle présent, c'est-à-dire de sa capacité au sein d'un système à produire un certain nombre d'*effets*. Par exemple, la fonction d'une paire de ciseaux est de couper, et c'est pour cette raison que les ciseaux existent. Selon la conception causale de la fonction, il n'est donc pas nécessaire de retracer le parcours phylogénétique d'un organe, d'un être vivant ou d'un artefact pour en développer une analyse fonctionnelle : fonction et évolution sont ici dissociées.

pertinents jusqu'à un certain point. Comment nier par exemple, sans faire preuve de la mauvaise foi la plus flagrante, que le désaccord moral portant sur l'esclavage ne s'est pas appuyé en grande partie sur la méconnaissance de certains faits extramoraux ? Que le désaccord moral puisse, dans une certaine mesure, s'enraciner dans un désaccord sur des faits extramoraux n'est donc aucunement absurde. Mais de là à affirmer, comme Richard Boyd ou William Casebeer, que le réalisme moral naturaliste rend possible la résolution de la majorité des désaccords moraux, il y a un pas qu'il est selon nous illégitime de franchir. Et ceci, pour une raison simple : si les données empiriques quant aux origines de la moralité s'avèrent désormais fort nombreuses, aucune théorie naturaliste ne nous a livré (et ne nous livrera sans doute jamais) une quelconque vérité définitive quant à la fonction morale de l'Homme.

Il est d'ailleurs frappant de constater, à cet égard, le caractère hétérogène des multiples variantes du réalisme moral évolutionniste, incapables de s'accorder sur la nature morale de l'espèce humaine. Comparons, pour nous rendre attentifs à ce point, la théorie de Casebeer avec d'autres théories appliquant les acquis de la biologie évolutionniste au domaine moral. Tel est le cas par exemple de la position de Larry Arnhart, exposée dans *Darwinian Natural Right*¹⁴. Selon Arnhart, l'évolution biologique a doté l'espèce humaine d'un certain nombre de *désirs* fondamentaux (comme le désir de prendre soin de sa progéniture, le désir de justice, le désir d'éprouver du plaisir esthétique, le désir de religiosité, mais aussi le désir de faire la guerre). La nature humaine, pour Arnhart, ne peut s'épanouir pleinement que si elle est en mesure de développer ces désirs. Même si elle peut rejoindre la théorie de Casebeer sur certains points, la perspective d'Arnhart s'en distingue également à différents égards : par exemple, l'assouvissement d'un désir fondamental comme celui de faire la guerre ne s'accorde pas nécessairement avec le développement des amitiés vertueuses. De même, le désir de religiosité peut être satisfait indépendamment de toute interaction sociale, par exemple dans l'isolement méditatif. Comment décider, à l'aune de ces divergences flagrantes, qu'une conception naturaliste est plus acceptable qu'une

14. L. Arnhart, *Darwinian Natural Rights : The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, 1998 @.

autre, plus à même de circonscrire la fonction morale de l'homme, et de faire taire par là même les désaccords moraux? La définition de l'essence morale de l'humanité semble ici profondément entachée de subjectivité, variant considérablement selon les engagements ontologiques et normatifs auxquels souscrivent les auteurs.

De toute façon, à supposer que l'on soit capable, comme le souhaite Casebeer, de spécifier le domaine des vertus fondamentales à partir d'une analyse biologique de la notion de fonction (tâche sinon impossible, du moins extrêmement délicate), se produirait-il pour autant *l'obligation morale* de se conformer aux phénomènes naturels ainsi découverts? Cela conduirait-il, en d'autres termes, à la découverte de vérités morales auxquelles tout un chacun devrait se plier? Comme le précise clairement Richard Joyce dans *The Evolution of Morality*: «Même si les données paléoanthropologiques démontraient que les pressions sélectives majeures ayant permis l'émergence du sens moral s'identifiaient au besoin de regrouper des hominidés afin qu'ils puissent s'engager dans des relations de coopération les uns avec les autres, [...] peu d'entre nous en concluraient que nous devrions maintenant respecter et privilégier cette fonction.¹⁵»

2.1 ↻ Les désaccords moraux fondamentaux

2.1.1 ↻ La naturalisation de la personne morale et ses limites

Outre les problèmes méthodologiques qui le caractérisent, le réalisme moral naturaliste se trouve confronté à une difficulté majeure, qu'il a toutes les peines du monde à surmonter : l'existence d'authentiques désaccords moraux *fondamentaux*. Ces derniers, nous le soutenons, existent bel et bien et ne sont aucunement la résultante de déficiences cognitives. Même dans des conditions idéales, même si nous disposions de toutes les informations pertinentes, ils continueraient de se manifester. Et la raison à cela est aussi simple que cruciale : ces désaccords, en dernière instance, demeurent liés à des valeurs morales et non à des faits extramoraux. Nul besoin, au demeurant, de faire référence au seul domaine moral pour saisir toute l'ampleur d'un tel phénomène. Le domaine esthétique, pour ne prendre que ce cas, recèle également nombre de désaccords fondamentaux. Qui, de Matisse ou de Picasso, est le meilleur peintre? Deux critiques d'art

15. R. Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006, p. 172 @.

parfaitement au courant de toutes les données biographiques, historiques, sociologiques entourant la vie des deux artistes pourraient toutefois continuer d'en découdre *ad libitum* sur un tel sujet.

Cette situation, nous le soutenons, se retrouve également dans le domaine moral. Considérons par exemple la question cruciale de la genèse de la personne humaine : à partir de quand la personne morale fait-elle son apparition ? C'est autour de cette question, pour l'essentiel, que gravitent les désaccords moraux touchant à l'épineuse question de l'avortement ou à celle du clonage thérapeutique. Ici, il importe grandement de distinguer deux problèmes : d'une part, celui de l'émergence de l'être humain en tant qu'entité biologique. D'autre part, celui de l'émergence de la personnalité morale, porteuse de droits, détentrice de valeur. En tant qu'organisme biologique, l'humain possède bien des propriétés *naturelles* qui le distinguent des autres espèces : un certain nombre de chromosomes, des caractéristiques phénotypiques, etc. Ces qualités, bien évidemment, sont objectivement déterminables. Mais les sciences de la nature peuvent-elles véritablement expliquer comment et pourquoi un individu biologique cesse d'être considéré comme un simple agrégat de cellules et d'organes pour être pleinement envisagé comme une authentique *personne* ? La réponse à cette question nous semble éminemment négative : des armadas d'hommes et de femmes en blouse blanche pourront tant bien que mal accumuler les données sur le système neuronal de l'humain, sur les bases de l'indivision organique, sur le développement cellulaire, cela ne changera pas grand-chose à l'affaire. Car la personne morale (qu'il s'agisse de l'embryon, du fœtus, de l'enfant, voire de l'animal) n'existe qu'en vertu d'une certaine *valeur* qu'on lui attribue ; il ne faut pas en déduire pour autant qu'aucun consensus en la matière n'est possible. Par exemple, s'agissant de l'avortement, l'accord juridique peut faire taire les controverses, ou du moins les refréner. Mais le consensus juridique doit être clairement distingué de la vérité morale et simplement être perçu pour ce qu'il est : une manière locale d'organiser les politiques publiques et de réguler les rapports sociaux.

2.1.2 ⇨ Les désaccords moraux interculturels : le cas de la justice

Contre le réalisme moral naturaliste, il apparaît que de nombreux désaccords moraux fondamentaux, irréductibles à des désaccords sur

des faits extramoraux, se manifestent également à l'échelle interculturelle. Tel est le cas par exemple en ce qui concerne la question de la justice distributive. Les enquêtes ethnographiques indiquent que, loin de faire l'objet d'un consensus, la conception de la juste répartition des biens et des richesses varie grandement d'une société à l'autre. Les travaux en économie expérimentale soulignent tout particulièrement le caractère frappant de cette variation dans les sociétés à petite échelle. Ainsi, dans le cadre d'un travail de recherches interdisciplinaire, douze chercheurs ont travaillé dans douze pays de cinq continents et ont recruté des sujets appartenant à quinze sociétés de petite échelle. Les sujets ont ainsi participé à différents jeux portant sur la répartition des richesses, comme l'*Ultimatum Game* (ou jeu de l'ultimatum). Cette expérience fait intervenir deux individus qui peuvent communiquer l'un avec l'autre. Un des deux joueurs reçoit d'abord une somme qu'on lui demande ensuite de partager avec son partenaire. L'individu à qui la somme a été attribuée peut proposer d'offrir n'importe quelle somme à son partenaire, et si ce dernier accepte, la somme est conservée. En revanche, si celui à qui on a fait la proposition refuse, aucun des deux n'empoche la somme.

Le résultat de ces jeux indique une importante variabilité dans la répartition des biens selon les groupes, variabilité qui du reste contraste fortement avec le modèle de l'*Homo œconomicus*¹⁶. Il indique surtout, contre le réalisme moral naturaliste, que ces désaccords ne semblent pas pouvoir être attribués à l'ignorance de faits extramoraux (faits concernant par exemple la manière dont les individus pensent qu'il est possible de maximiser leur intérêt en fonction des attentes d'autrui) mais bien plutôt aux formes d'organisation sociale propres aux sociétés étudiées. Par exemple, dans la société des Aché, vivant au Paraguay¹⁷, les offres très basses n'avaient pas été rejetées

16. Par exemple, alors que les offres les plus basses sont autour de 44 % chez les étudiants occidentaux, les offres les plus basses allaient de 26 % à 58 % dans les sociétés étudiées. De même, alors que dans les sociétés occidentales les offres inférieures à 20 % de la somme à partager sont rejetées entre 40 et 60 % du temps, elles ne le sont quasiment jamais dans certaines sociétés. (Dans d'autres sociétés, on constata que les offres pouvaient être rejetées alors qu'elles dépassaient 50 % de la somme à répartir.)

17. Les Aché sont d'anciens nomades de la forêt subtropicale, déplacés puis fixés définitivement dans des réserves. Ils se regroupent en différentes communautés localisées au sein de quatre départements du Paraguay oriental.

et la majorité des individus avaient formulé des offres supérieures à 40 %. Or, ces résultats coïncident avec la description de cette société, indiquant un partage étendu de la viande, une coopération importante, et ce, malgré l'absence d'une peur de la punition. Par contraste, une société comme celle des Machiguenga (société composée de fermiers vivant au Pérou) présente un taux de rejet très important des offres, ce qui coïncide avec son mode de vie caractérisé par une très faible coopération et par des échanges limités à la sphère familiale. Le désaccord interculturel, ici, semble authentiquement *moral*, se rattachant aux conceptions de la justice et à la manière dont il faudrait répartir les richesses.

Nul besoin, au demeurant, de multiplier les comparaisons interculturelles pour comprendre à quel point la question des désaccords moraux fait l'objet de controverses indépassables. Au sein de la même aire culturelle, des désaccords moraux fondamentaux sont susceptibles de se déployer sans que l'on soit en mesure, une fois encore, de soutenir que ces désaccords sont imputables à l'ignorance de faits extramoraux. Le cas désormais célèbre des «cultures de l'honneur», et plus particulièrement le désaccord entre nord et sud des États-Unis (analysée par les sociologues Nisbett et Cohen), constitue à ce titre un exemple tout à fait frappant¹⁸. Entre nord et sud des États-Unis, se manifeste en effet un désaccord moral fondamental au sujet de l'usage de la violence, tout particulièrement dans un contexte d'autodéfense. Les habitants du sud, en effet, ont tendance à considérer l'autodéfense comme moralement légitime, tandis que les habitants du nord tendent à condamner moralement et légalement les actes d'autodéfense. Ce désaccord se traduit de différentes façons : sur le plan statistique les habitants du sud sont davantage impliqués que ceux du nord dans des agressions liées à des disputes personnelles, tandis qu'ils ne le sont pas dans les meurtres liés aux cambriolages ou à des actes de délinquance ; soumis aux questionnaires des expérimentateurs, les habitants du sud ont davantage tendance à croire que les insultes peuvent endommager leur réputation aux yeux d'autrui et affirment que le recours à la violence peut s'avérer tout à fait justifié dans ce contexte ; par ailleurs, les

18. R. Nisbett & D. Cohen, *Culture of Honor. The Psychology of Violence in the South*, Westview, 1996 @.

habitants du sud disposent d'un arsenal législatif bien particulier, se caractérisant notamment par l'opposition au contrôle des armes, une nette préférence pour les lois autorisant la violence pour la protection de soi ou de sa famille, et le maintien de la peine capitale pour maintenir l'ordre social.

À la lumière des analyses de Nisbett et Cohen, une question cruciale se pose donc : le désaccord entre habitants du sud et habitants du nord des États-Unis peut-il véritablement être imputé à l'ignorance de faits extramoraux ? Et si tel était le cas, de quels faits, en définitive, pourrait-il bien s'agir ? Que savent les premiers que ne savent pas les seconds, et vice-versa ? Il est parfaitement possible d'imaginer que les individus originaires du sud et ceux originaires du nord sont d'accord sur de nombreux faits non moraux (ou pourraient l'être dans des circonstances idéales), tout en conservant leurs désaccords moraux. Par exemple, habitants du nord et habitants du sud peuvent parfaitement être d'accord sur le fait qu'une insulte a été proférée dans un contexte précis, sans être pour autant d'accord sur le caractère choquant ou offensant de l'insulte en question et sur la réaction appropriée à adopter (par exemple, une vengeance violente ou l'absence de réaction). La charge de la preuve, ici, revient en définitive aux partisans du réalisme moral naturaliste : à défaut de déterminer (au moins de manière théorique) les faits extramoraux qui conduisent au désaccord moral, leur position s'avère fortement sujette à caution.

Cela est d'autant plus vrai que certains désaccords moraux intra-culturels peuvent mettre en opposition des individus qui, à première vue, semblent bien difficilement pouvoir être considérés comme ignorants : les philosophes. Ainsi, nul besoin d'aller à la rencontre des sociétés à petite échelle pour observer que la question de la justice distributive a fait l'objet d'un désaccord moral fondamental entre deux éminents membres de la communauté philosophique : John Rawls et Robert Nozick. Comme l'explique Rawls dans la *Théorie de la justice*, l'État doit limiter le droit à la propriété au nom de la justice sociale. Selon Nozick, au contraire, il n'est pas juste de limiter les droits individuels (y compris le droit à la propriété) par l'entremise de mesures étatiques, la différence entre Rawls et Nozick résulte du fait que pour Nozick, ce qui est moralement décisif (c'est-à-dire juste) ce sont les *modalités* qui ont conduit à la distribution, tandis

que pour Rawls, la question morale la plus importante concerne le *résultat* de la distribution. Peut-on affirmer, en toute bonne foi, que le désaccord moral, ici, serait imputable aux lacunes fondamentales de Rawls ou de Nozick en matière d'économie, de sciences politiques ou de psychologie ? Quel aspect de la nature humaine aurait pu échapper à la sagacité de l'un ou de l'autre ? Une telle hypothèse paraît hautement improbable, de sorte que l'on peut ici encore imputer le désaccord à une divergence en termes de *valeurs* : ici, en l'occurrence, apparaît tout particulièrement un clivage entre la valeur accordée par Nozick à la liberté individuelle (considérée comme prioritaire) et la valeur assignée par Rawls à la notion d'égalité. En dernière instance, ce désaccord ne saurait être expliqué en invoquant une méconnaissance d'ordre factuel.

3 ➤ Du réalisme moral naturaliste au pluralisme moral naturaliste

3.1 ➤ La question des désaccords moraux à la lumière du discontinuisme moral

Le réalisme moral naturaliste, nous l'avons vu, échoue à appréhender de manière satisfaisante la question des désaccords moraux. La raison à cela réside dans le type d'approche adopté par ce dernier, que nous pourrions résumer en un terme : le *continuisme*. Qu'est-ce qu'être continuiste en morale ? C'est affirmer que tous les phénomènes moraux (normes, valeurs, comportements, concepts) sont fondamentalement de même nature. C'est présupposer l'*homogénéité* des faits moraux, et donc le fait qu'ils puissent faire l'objet d'un traitement univoque. Ainsi, pour les réalistes moraux naturalistes, les objets moraux ne sont pas fondamentalement différents de ceux étudiés par les sciences naturelles et peuvent donc être appréhendés au moyen des mêmes outils méthodologiques. Notons d'ailleurs que les relativistes moraux, adversaires directs du réalisme moral, défendent également le continuisme : pour ces derniers, en effet, *toutes* les conceptions morales sont relatives à une culture ou à un groupe déterminé. Ici encore, l'unité ontologique du domaine moral se trouve postulée.

Par delà relativisme et réalisme en morale, nous défendons une position discontinuiste. Le discontinuisme moral, c'est l'idée selon laquelle le domaine moral, fondamentalement, est hétérogène. Cette

thèse a des implications capitales en ce qui concerne la question des désaccords moraux. Elle signifie en effet qu'au sein du domaine constitué par les phénomènes moraux coexistent deux types de désaccords. D'une part, des désaccords moraux pouvant faire l'objet d'une résolution rationnelle. D'autre part, des désaccords moraux fondamentaux, auxquels aucune analyse naturaliste, si minutieuse soit-elle, ne saurait mettre un terme. En vertu du discontinuisme moral, il n'existe pas de domaine moral *sui generis*, mais bien plutôt ce que nous pourrions nommer un «domaine moralisé». Loin de posséder des propriétés essentielles, le domaine moralisé est une «espèce pratique», pour reprendre une expression de Luc Faucher, c'est-à-dire une manière dont nous catégorisons certains états de fait qui suscitent notre intérêt. Comme il l'écrit en effet, «[...] il est plausible de penser que le terme "moral" est un terme désignant une "espèce pratique", c'est-à-dire une espèce dont les membres sont rassemblés parce qu'ils possèdent quelque chose en commun qui nous intéresse, non parce qu'il partage une structure inhérente¹⁹». En un mot, il n'y a pas de désaccord moral *en soi*, mais seulement eu égard à la présence d'instances moralisatrices qui confèrent une dimension morale à certaines situations. Les propriétés morales ne sont donc pas *découvertes*, contrairement à ce qu'affirment les réalistes. Elles sont plutôt projetées sur les êtres et les choses de notre environnement. Cette projection, précisons-le, n'a rien d'arbitraire. Elle s'accomplit selon des modalités précises, en vertu de nos désirs et de nos besoins, au moyen de mécanismes psychologiques récurrents. Et une des tâches qui incombe au projet de naturalisation de la morale, précisément, n'est autre que de déterminer ces mécanismes, rouages fondamentaux de notre architecture cognitive.

3.2 ↻ Le pluralisme moral naturaliste

Le discontinuisme moral nous conduit à soutenir une forme bien précise de naturalisation de la morale : le *pluralisme moral naturaliste*. En l'absence de paysage moral global auquel le sens commun pourrait se référer, en l'absence de définition indiscutable de la fonction morale de l'Homme, le pluralisme moral naturaliste stipule qu'il

19. L. Faucher, « Évolution et normes morales », dans C. Clavier & C. El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique @*, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, p. 116-117.

existe une multiplicité (mais non une infinité) de systèmes moraux valides, au regard de ce que nous savons des limites et des possibilités de l'espèce humaine. Ici, il importe de prendre garde à la définition qu'il convient d'assigner au concept de «nature humaine». Car si par le biais de ce concept on désigne la *marque distinctive* de l'humain par différence avec le non-humain, alors il faut bien comprendre que ce concept comporte une double dimension. D'une part, et dans un sens qui ne semblera guère surprenant, la «nature humaine» n'est autre que l'ensemble des caractéristiques biologiques, psychologiques, anatomiques qui distinguent l'espèce humaine des autres espèces. Mais d'autre part, la nature humaine, c'est également ce que Dominique Lecourt nomme l'«inventivité normative», c'est-à-dire la capacité pour l'humain de se réinventer en permanence, au-delà des limites assignées par l'évolution biologique. Capacité qui, ici encore, distingue bel et bien l'humain du non-humain²⁰.

Ce «naturalisme étendu», en quelque sorte, a des répercussions fondamentales en ce qui concerne l'application du pluralisme moral naturaliste. Concrètement, s'agissant des désaccords moraux, il implique par exemple que la configuration biologique de l'Homme ne saurait faire office de référence normative ultime. Le pluralisme moral naturaliste ne peut donc rejeter par exemple les techniques de procréation médicale assistée en avançant qu'elles vont à l'encontre de la nature humaine et en particulier à l'encontre du mode de reproduction sexuée. Une telle conception, défendue notamment par Francis Fukuyama, relèverait selon nous d'un *absolutisme moral naturaliste* reposant sur une définition bien trop restrictive de la nature humaine²¹. Par ailleurs, la défense du pluralisme moral naturaliste conduit à affirmer qu'il n'existe pas de système moral ou politique idéal et parfaitement en harmonie avec la nature humaine : ainsi, et une fois encore à l'encontre de Fukuyama, on ne saurait affirmer par exemple que la démocratie libérale est davantage en accord avec la nature humaine que les systèmes moraux ou politiques reposant sur le bien commun.

20. *NdÉ.* Sur la notion de nature humaine, cf. le chapitre 38, « À propos de la notion de nature humaine », d'Édouard Machery, in T. Heams et al. (dir.), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Syllepse, 2009 (livre épuisé, réédition aux Éditions Matériologiques en 2011).

21. Cf. F. Fukuyama, *La Fin de l'Homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, La Table Ronde, 2002.

La reconnaissance de cette diversité, comme nous le verrons dans la suite de notre raisonnement, n'invalide pas pour autant la possibilité de critiquer ou de modifier nos propres conceptions morales ou celles des autres à partir d'une compréhension des limites et des possibilités de la nature humaine.

3.3 ⇨ Principes pour l'application du pluralisme moral naturaliste

À la lumière de ce qui précède, une conclusion fondamentale s'impose : le projet de résoudre la majorité des désaccords moraux, tel qu'il est envisagé par les réalistes moraux naturalistes, repose sur une vision quelque peu idéaliste et simplificatrice de la connaissance morale et de l'articulation entre faits et valeurs. En effet, soutenir que la découverte de certains faits extramoraux conduirait automatiquement à la disparition des désaccords moraux qui s'y rattachent, c'est occulter un point d'importance : *les mêmes faits n'ont pas la même valeur pour tous*. D'où l'existence, nous l'avons vu, de désaccords moraux fondamentaux. S'agissant de la question des désaccords moraux et de son articulation avec le réalisme moral, ce constat s'avère décisif. Il indique en effet que toute application d'une conception naturaliste de la morale, par delà l'accord sur les faits extramoraux, n'est possible qu'à une condition fondamentale : ce que nous pourrions nommer la *convergence principielle*, c'est-à-dire le fait que les partis en désaccord s'accordent sur un minimum de principes communs. En vertu de la convergence principielle, tout désaccord moral ne peut être rationnellement résolu que s'il prend appui sur un *accord normatif minimal* entre les forces en présence. En effet, un désaccord qui ne repose pas sur des principes moraux partagés risque de laisser chaque parti totalement sourd aux arguments de l'autre. Quiconque, par conséquent, veut avoir recours au naturalisme pour apporter une réponse aux désaccords moraux, doit tenir compte de ce que le philosophe David Wong nomme le « *principe de justification* » : le fait, pour dire les choses brièvement, que le camp adverse reconnaisse et accepte les raisons que nous évoquons pour le remettre en question²². Sans cette acceptation préalable, les

22. Sur ce point, cf. D. Wong, *Moral Relativity*, University of California Press, 1986.

investigations naturalistes s'avéreraient tout bonnement dépourvues de la moindre utilité.

En bref, selon nous, le « principe de justification » constitue le socle à partir duquel toute approche naturaliste des désaccords moraux devient possible et légitime. Pris isolément, néanmoins, il s'avère grandement insuffisant. Pour fonctionner de manière optimale, il doit impérativement être assorti d'autres principes. Rouages fondamentaux du pluralisme moral naturaliste, ces principes ont pour vocation d'imposer des contraintes quant à la validité et à la légitimité des systèmes moraux. Ils permettent ce faisant d'orienter décisions individuelles et pratiques collectives dans le cadre des désaccords moraux. Ces principes sont les suivants :

a. Le principe de *possibilité*. En morale, ce qui est souhaitable doit d'abord être possible, sous peine de conduire aux pires aberrations. Tel est, en bref, le soubassement du principe de possibilité. Ce principe, par conséquent, stipule qu'un système moral est valide si et seulement s'il est *réalisable*, eu égard en particulier aux connaissances psychologiques, biologiques, sociologiques relatives à l'espèce humaine dans l'état actuel de son évolution. Les systèmes moraux qui transgressent ce principe (en proposant des exigences normatives qui outrepassent nos capacités) doivent donc être invalidés. Par exemple, une multitude de travaux en psychologie et en économie expérimentale souligne que les agents ne sont aucunement motivés en premier lieu par la maximisation de leur intérêt individuel. À l'aune de cette découverte, un système moral « hobbesien », reposant sur l'égoïsme rationnel, peut être considéré comme non viable sur le long terme et donc contraire au principe de possibilité.

b. Le principe de *facilité*. Ce principe se distingue du principe de possibilité en ce sens qu'il ne s'agit plus de déterminer si un système moral est applicable ou non, mais bien plutôt *jusqu'à quel point* il est applicable. Conformément au principe de facilité, une différenciation qualitative entre systèmes moraux (voire une hiérarchisation) devient possible. Ainsi, comme des décennies de psychologie sociale l'indiquent clairement, il est plus facile de modifier les *circonstances* dans lesquelles se situent les agents moraux que le *caractère* de ces derniers, et ce, à l'encontre de ce que l'on nomme traditionnellement le *globalisme*. Par conséquent, une conception morale qui met davantage l'accent sur les conditions environnementales sera considérée

comme plus facile à réaliser qu'un système moral centré uniquement sur les vertus individuelles.

c. Le principe de *véracité*. En vertu du principe de véracité, la légitimation ou la condamnation d'un système ou d'une conception morale doit prendre appui sur des informations vraies ou au minimum vraisemblables. Ici, bien évidemment, les données empiriques portant sur la nature humaine s'avèrent d'un grand secours pour conforter ce principe. Prenons par exemple le cas du désaccord moral entourant la question de l'homoparentalité. De part et d'autre, partisans et adversaires de l'adoption d'enfants par des couples homosexuels font usage d'un argument fondamental : le bien-être de l'enfant. Bien-être qui, dans une certaine mesure, est susceptible de faire l'objet d'une évaluation psychologique. Or, à cet égard, les nombreuses études rassemblées depuis plusieurs années sur cette question semblent bel et bien converger vers un consensus : le bien-être psychologique des enfants adoptés par les couples homosexuels n'est absolument pas inférieur à celui des enfants élevés par des couples hétérosexuels. Ainsi, selon une multitude d'enquêtes psychologiques, il n'existe pas de différence significative entre parents homosexuels et parents hétérosexuels s'agissant de la qualité globale de la relation parents-enfants, tant en ce qui concerne l'attention apportée aux enfants que le temps passé avec ces derniers. Une étude menée par la psychologue Anne Brewaeys indique par exemple que les soins apportés aux enfants sont répartis plus équitablement dans les couples homosexuels que dans les couples hétérosexuels²³. De même, la psychologue Susan Golombok et ses collaborateurs soulignent dans une étude de 1997 que les mères homosexuelles ont davantage d'interactions avec leurs enfants que les mères hétérosexuelles²⁴. La raison à cela est aisément compréhensible : parfaitement conscients de la stigmatisation dont fait preuve l'homoparentalité, nombre de couples homosexuels sont obnubilés par l'idée d'être de « bons parents » et agissent en conséquence. Certes, force est de constater que le désaccord au sujet de l'homoparentalité n'est pas résolu une fois

23. A. Brewaeys *et al.*, "Donor Insemination : Child Development and Family Functioning in Lesbian Mother Families", *Human Reproduction* 12, 1997 @.

24. S. Golombok *et al.*, "Child development and family relationships in lesbian families with a child conceived by donor insemination", *The Society for Research of Child Development*, 1997.

pour toutes au regard des connaissances scientifiques rassemblées jusqu'à présent. Il est toutefois raisonnable de supputer que l'accumulation des expériences en psychologie sociale et développementale modifiera en profondeur les croyances quant à la supériorité morale de la famille dite « traditionnelle ».

d. Le principe de cohérence. En vertu du principe de cohérence, la condamnation ou l'acceptation, sur le plan moral, d'une pratique quelconque doit s'accommoder de la condamnation ou de l'acceptation de pratiques similaires ou identiques. Considérons, afin d'illustrer ce principe, le cas du mariage entre cousins. S'agissant de ce phénomène, nombreuses sont les études empiriques qui vont à l'encontre de l'opinion commune, mettant en évidence un fait d'importance : l'union entre cousins, lorsqu'elle conduit à la venue au monde d'un charmant bambin, ne suscite pas de risque génétique majeur. Comme l'ont montré les travaux de la généticienne Robin Bennett, publiés notamment dans le *Journal of Genetic Counseling*, les risques génétiques liés à l'union entre cousins ne sont que très légèrement supérieurs à ce qu'il est en moyenne pour les autres couples. En effet, le risque pour des cousins d'avoir des enfants atteints de maladies génétiques n'est que de 7 à 8 %, alors qu'il est de 5 % dans le reste de la population. Plus précisément, selon les estimations de Bennett, le risque pour un couple de cousins de donner naissance à un enfant atteint de déficiences génétiques est identique à celui d'une femme en bonne santé si elle donne naissance à un enfant à 41 ans (6 %) plutôt qu'à 30 ans. Le deuxième cas de figure ne donne pas lieu (en général) à une condamnation d'ordre moral : ainsi, en France, personne n'a condamné Rachida Dati, qui a pourtant enfanté à l'âge de 42 ans. Il apparaît donc incohérent de condamner le mariage entre cousins en évoquant le risque génétique, et ce, d'autant plus que celui-ci est très fortement surestimé par l'opinion commune. Grâce au principe de cohérence, les données empiriques permettent d'entamer un processus de révision morale qui pourrait avoir des effets pratiques, comme une modification substantielle de la législation en ce qui concerne le mariage entre cousins.

Les principes mis en œuvre dans le cadre du pluralisme moral naturaliste, rappelons-le, ne sauraient être considérés comme les fondements ultimes de la moralité. Et il serait hautement naïf de penser qu'une fois appliqués ils pourraient modifier instantanément

les conceptions avec lesquelles le désaccord se manifeste, sous le coup d'une brusque – et improbable – «conversion morale»! Affirmer cela équivaudrait précisément à renouer avec le réalisme moral naturaliste, position dont nous nous sommes constamment efforcés de nous démarquer. Toutefois, on peut penser que la connaissance des faits extramoraux est susceptible de nous procurer de *bonnes raisons* d'abandonner telle ou telle conception morale, à défaut de nous procurer des vérités définitives. En définitive, ce que le pluralisme moral naturaliste perd en ambition normative, il le gagne en efficacité pratique.

4 ➤ Conclusion

Au risque de chagriner les esprits avides de consensus, un constat s'impose : qu'un monde débarrassé du désaccord moral puisse un jour exister relève, à bien des égards, de l'utopie. Polymorphes et composites, les phénomènes moraux échappent en de nombreux points à toute approchante globalisante. De sorte que le projet visé par les réalistes moraux naturalistes, pour louable qu'il puisse se présenter, n'en demeure pas moins voué à l'échec. Reconnaître le caractère hétérogène du domaine moral et l'existence de désaccords moraux fondamentaux, est-ce pour autant se condamner au pessimisme le plus scandaleux et à la logique du «tout se vaut», fer de lance de l'immobilisme? Aucunement! Certes, rejeter le réalisme moral naturaliste, c'est admettre les limites inhérentes au projet de naturalisation de la morale. Mais c'est également, en contrepartie, insister sur ses possibilités, si modestes soient-elles. Tel est le point de départ du pluralisme moral naturaliste.

En bref, à l'ambition chimérique de dissiper *ad vitam aeternam* la majorité des désaccords moraux devrait bien plutôt se substituer la tentative, autrement plus raisonnable, de résorber ou simplement de réguler *certaines* d'entre eux. Les explorations empiriques de la nature humaine, en ce sens, représentent un outil fondamental pour mener à bien cette démarche, pour peu qu'on ne leur assigne pas néanmoins un pouvoir démesuré. D'autres instruments, du reste, peuvent accompagner cette dynamique. Tel est le cas du droit, qui à défaut d'apporter un consensus moral intangible, nous procure l'équilibre (fragile mais nécessaire) de la loi. Aucune conception naturaliste, en somme, ne saurait occulter le pluralisme des valeurs,

composante essentielle de cet objet déconcertant que l'on nomme la moralité humaine.

➤Références bibliographiques◀

A

ARNHART Larry, *Darwinian Natural Rights: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, 1998.

AXELROD Robert, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.

B

BOYD Richard N., "The Current Status of Scientific Realism", in Jarett Leplin (ed.), *Scientific Realism*, Berkeley, University of California Press, 1984.

BOYD Richard N., "How to Be a Moral Realist", in *Essays on Moral Realism*, édité par G. Sayre-McCord, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

BREAWEYS Anne *et al.*, "Donor Insemination: Child Development and Family Functioning in Lesbian Mother Families", *Human Reproduction* 12, 1997, p. 1349-1359.

BRINK David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989.

C

CLAVIEN Christine, «Petite introduction aux théories évolutionnistes», in C. Clavien & C. El-Bez (dir.) *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, p. 24-61.

CASEBEER William, *Natural Ethical facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, MIT Press, 2005.

CLAVIEN Christine et EL-BEZ Catherine (dir.), *Morale et évolution biologique*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007.

COVA Florian & RAVAT Jérôme, «Sens commun et objectivisme moral: objectivisme "global" ou objectivisme local? Une introduction par l'exemple à la philosophie expérimentale» (à paraître dans *Klésis*).

CUMMINS Robert, "Functional analysis", *Journal of Philosophy*, 72, 1975, p. 741-764.

F

FAUCHER Luc, «Les émotions morales à la lumière de la psychologie évolutionniste: le dégoût et l'évitement de l'inceste», in C. Clavien & C. El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007.

G

GOLOMBOK Susan *et al.*, "Child development and family relationships in lesbian families with a child conceived by donor insemination", *The Society for Research of Child Development*, 1997.

GOULD Stephen Jay, *L'Éventail du vivant*, Paris, Seuil, 2001.

J

JOYCE Richard, *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press, 2007.

M

MACKIE J.L., *Ethics: Inventing Right And Wrong*, Penguin, 1977.

MAYNARD-SMITH John, "Game theory and the evolution of behaviour", *Behavioral and Brain Sciences* 7, p. 9-125.

MILLIKAN Ruth, *Language, thought, and other biological categories*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984.

MOORE G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

O

OGIEN Ruwen (dir.), *Le Réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

R

RAILTON Peter, "Moral Realism", *Philosophical Review* 95, 1986, p. 163-207.

S

SAYRE-McCORD G. (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell, Cornell University Press, 1988.

Skyrms Brian, *The Evolution of the Social Contract*, Cambridge University Press, 1996.

T

TRIVERS R.L., "The evolution of reciprocal altruism", *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, p. 35-57.

W

WRIGHT Larry, *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and Functions*, Berkeley & London, University of California Press, 1976.



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Chapitre 9 Alex Rosenberg **Le nihilisme à visage humain**¹

Appelons « scientisme » l'idée selon laquelle la science sera un jour en mesure de répondre à toute question significative concernant la nature de la réalité². C'est un point de vue que je cautionne et que je recommande comme étant le plus responsable d'un point de vue épistémologique. Le scientisme est la conception de la nature du réel qui est associée à l'athéisme. Son point de départ est le postulat selon lequel la physique détermine tous les faits. Pour la majorité de ceux qui sont attirés par cette position, les questions les plus problématiques ont trait à la morale et aux valeurs.

Après tout, pour un grand nombre d'individus le problème principal de l'athéisme est le suivant : si nous devons vraiment penser qu'il y a pas de Dieu, nous ne serions pas en mesure d'attribuer de la valeur à la vie humaine, ni en mesure de trouver des raisons

1. Traduit de l'anglais par Alberto Masala & Jérôme Ravat.

2. *NdÉ.* Il ne faut pas se méprendre, le terme « scientisme » ici employé par Rosenberg est porté par une conception ontologique et épistémologique, et n'est donc (presque) en rien comparable à son acception habituelle en France, où sous ce vocable l'on entend une doctrine politique et sociale visant à « organiser scientifiquement l'humanité », selon la formule d'Ernest Renan. Remarquons que le physicien et philosophe des sciences Mario Bunge utilise ce terme dans le même sens que Rosenberg.

pour continuer à vivre, et encore moins des raisons pour être des personnes honnêtes. Les deux questions que les croyants posent le plus souvent aux athées sont : « Dans un monde que vous pensez être dépourvu de sens, pourquoi prenez-vous la peine de vous lever le matin ? Et dans un tel monde, qu'est-ce qui vous empêche de violer autant de normes morales que vous le pouvez ? »

Le scientisme semble rendre ces questions encore plus pressantes. Dans un monde où la physique détermine tous les faits, il est difficile de trouver de la place pour des faits moraux. Dans un univers en marche vers la mort thermique³ et rien d'autre, la vie humaine n'a pas de sens, qu'il s'agisse de la vôtre ou de celle d'autrui. Pourquoi faire l'effort d'être une personne honnête ?

Ces questions inquiètent sérieusement les scientifiques. Mais la réaction catastrophique des gens face à la réponse que le scientisme est censé apporter à ces questions les inquiète également. Les militants des plus grandes superstitions pensent que le scientisme ne peut pas avoir de morale : il ne pourrait même pas justifier la condamnation des crimes d'un monstre tel qu'Hitler. En particulier, les croyants considèrent que nous les scientifiques n'avons pas de valeurs. On ne devrait pas s'attendre à ce que nous nous comportions de façon correcte lorsque personne ne nous observe. Ils se plaignent du fait que notre vision du monde n'aurait pas de dimension morale. Ces accusations ne font que s'aggraver à cause de l'engagement très fort du scientifique par rapport au principe darwinien de sélection naturelle. Darwin offre au scientisme ce dont il a le plus besoin : une explication purement causale du développement de la « téléologie » – sens, buts, finalité – dans l'univers. Darwin aurait découvert que la finalité n'est qu'une simple apparence, le résultat d'une variation aveugle et de la sélection naturelle. Parmi les auteurs qui ont fait le plus entendre leur voix dans la critique de cette théorie scientifique, certains ne l'ont pas fait parce qu'ils la trouveraient infondée, mais parce qu'elle serait dangereuse pour la morale. Si le darwinisme est correct, alors tout est permis ! Les rares intellectuels qui acceptent cette conclusion en privé n'oseraient pas l'admettre en public, à cause

3. *NdT.* En cosmologie, l'expression « mort thermique de l'Univers » désigne une expansion ininterrompue de l'Univers se traduisant par une dilution de la matière et du rayonnement électromagnétique le composant. L'Univers devient ainsi de plus en plus vide et de plus en plus froid, d'où le terme de « mort thermique ».

de son impopularité. «Tout est permis» c'est du nihilisme, et le nihilisme a mauvaise réputation.

Or, il y a de bonnes et de mauvaises nouvelles. Les mauvaises nouvelles avant : si nous acceptons le scientisme et que nous gardons les yeux bien ouverts, sans vouloir enjoliver les choses, animés par le désir de connaître la réalité telle qu'elle est, nous devons accepter la vérité du nihilisme. Quant aux bonnes nouvelles, vraisemblablement, elles sont suffisamment bonnes pour compenser les mauvaises. Les bonnes nouvelles sont que la plupart d'entre nous, indépendamment de nos croyances scientifiques, scientistes ou théologiques, partageons la même morale et les mêmes valeurs de base. La différence entre la vaste majorité des personnes moralement bonnes et le petit nombre de personnes moralement mauvaises n'a rien à voir avec la croyance en Dieu. Aucun ministre du culte, imam, vicaire, prêtre ou rabbin ne pourra y faire grand-chose. Il est certain que raconter à des personnes crédules des mensonges portant sur ce qui pourrait leur arriver après la mort n'a jamais véritablement aidé à résoudre le problème créé par l'existence de personnes moralement mauvaises. Non seulement cela ne marche pas, mais il s'avère que cela n'est même pas nécessaire.

Le seul élément parmi ces mauvaises nouvelles qui ne cesserait pas de hanter le scientisme réside dans le constant suivant : pour au moins certaines des questions par rapport auxquelles on cherche une réponse correcte, il se trouve qu'il n'y en a pas. Il s'agit de questions éthiques portant sur l'usage des cellules souches⁴ dans la recherche, sur l'avortement, sur la discrimination positive ou le mariage homosexuel, ou sur notre devoir par rapport aux générations futures. Les personnes bien éduquées pensent avoir la bonne réponse à ces questions. Hélas, il se trouve qu'ils possèdent uniquement les réponses qui leur font plaisir. Il en va de même pour ceux qui sont en désaccord avec eux. Les disputes morales peuvent être closes par la discussion, par la délibération, le diktat, y compris par le vote, mais elles ne peuvent pas être résolues en trouvant la réponse correcte. Il n'y en a pas.

4. NdÉ. Cellules indifférenciées (i.e. non spécialisées) qui donneront, suite au processus de différenciation cellulaire, des cellules spécialisées (cellules sanguines, neurones, etc.). On fonde des espoirs thérapeutiques sur elles pour régénérer des tissus lésés, voire recréer des organes.

1 ➤ Le nihilisme moral : ce qu'il est, ce qu'il n'est pas

«Nihilisme» était un mot péjoratif très utilisé au XIX^e siècle, souvent pour qualifier les anarchistes qui posaient des bombes (pensez aussi à *L'Agent secret* de Joseph Conrad ou à des figures comme Friedrich Nietzsche qui rejetaient la morale conventionnelle). Aujourd'hui, personne n'utilise plus ce mot, si bien que nous pouvons l'utiliser comme un label, même s'il nous faudra préciser davantage sa signification, à cause des mauvais usages passés.

Qu'est-ce que le nihilisme exactement, et pourquoi devons-nous y croire ? Il vaut mieux commencer par ce que le nihilisme n'est pas. Le nihilisme n'est pas du relativisme moral ou du scepticisme moral. Il ne soutient pas qu'il y aurait plusieurs codes moraux également bons ou également justifiés, chacun étant adapté à son groupe ethnique, sa culture, sa période ou sa niche écologique. Le nihilisme n'est pas d'accord avec le relativisme au sujet du fait que la peine de mort serait acceptable à certaines périodes et à certains endroits, et inacceptable dans d'autres contextes. Il n'est pas d'accord non plus avec les sceptiques en ce qui concerne le choix entre plusieurs positions morales incompatibles, dont seulement une serait censée être correcte⁵. Le nihilisme ne revient pas à affirmer que «tout est permis», que «rien n'est interdit», encore moins que des actes destructeurs sont obligatoires, que poser des bombes (littéralement ou de façon figurée) est une bonne chose, ou que cela est susceptible d'améliorer le monde. Il s'agit d'accusations typiques contre le nihilisme ; en tout cas, une sensibilité de ce genre est souvent attribuée aux personnes que le pouvoir en place veut qualifier de nihilistes.

Ces accusations partagent une même erreur de fond : elles ne se rendent pas compte du fait que le nihilisme se place à un niveau plus fondamental que n'importe quel code moral. Le nihilisme n'est pas en désaccord avec les autres codes de conduite au regard de ce qui est permis, interdit et obligatoire. Il n'est pas non plus en désaccord avec d'autres conceptions de la valeur ou du bien s'agissant des fins morales ultimes.

5. D'après le scepticisme moral, soit la peine de mort est objectivement justifiée, soit elle moralement inacceptable, mais nous ne pouvons pas découvrir la réponse correcte.

Le nihilisme affirme que la valeur morale intrinsèque n'existe pas. Aucune classification des actions en tant que moralement admissibles, interdites ou obligatoires n'est correcte. Le nihilisme ne nous apprend pas que nous ne pouvons découvrir les jugements moraux corrects, mais que ces jugements sont tous incorrects, ou, plus exactement, qu'ils sont basés sur des postulats faux et infondés. Le nihilisme nous apprend que notre classification des actions – permis, interdit, obligatoire – n'a aucun fondement. Il nous dit que ce à quoi les gens attribuent de la valeur en soi, intrinsèquement, sans aucune raison ultérieure, que ce soit la vie humaine ou l'espèce dominante ou les états de conscience supérieurs, ne possède pas ce type de valeur, parce que rien ne peut l'avoir. Rien ne peut posséder le type de valeur intrinsèque qui est requis par la morale.

Dans la mesure où, d'après le nihilisme, l'expression «moralement permis» n'a pas de sens, ce dernier ne peut pas être accusé de soutenir que «tout est permis». Ce serait aussi un non-sens. Étant donné qu'il nie qu'il y ait quelque chose de bien en soi, ou de mauvais en soi, le nihilisme ne peut pas être accusé de défendre la respectabilité morale de la violence politique, par exemple, ou de n'importe quelle autre position.

Une fois qu'on a correctement compris le nihilisme, il semble tout de même qu'il reste des raisons importantes de l'éviter. Voici trois raisons :

- Premièrement, le nihilisme ne peut pas condamner Hitler, Staline, Mao, Pol Pot et les auteurs du génocide arménien ou rwandais. Si l'idée d'interdiction morale n'a pas de sens, alors ce que Muhammad Atta a fait le 11 septembre 2001 n'était pas moralement interdit. Bien sûr, ce n'était pas non plus permis. Or, ne cherchons-nous tous un fondement pour pouvoir condamner ces monstres ? Le nihilisme semble nous couper l'herbe sous les pieds.

- Deuxièmement, si nous savons que nous sommes nihilistes, les gens ne nous feront pas confiance. On ne nous laissera pas tout seuls en présence d'argent. On ne nous confiera pas d'enfants.

- Troisièmement, et c'est la pire des trois raisons, si le nihilisme se répand, la société va s'écrouler. Nous nous trouverions à nouveau dans le célèbre état de nature de Hobbes, où la vie de l'homme est «solitaire, misérable, bestiale et brève». Cela paraît évident : nous ne voudrions pas être nihilistes, si jamais nous pouvions l'éviter (du

moins, nous ne voulons pas que les gens qui nous entourent soient nihilistes).

Mais le scientisme ne peut pas l'éviter, si bien que nous devons vivre avec le nihilisme. Pour pouvoir conserver un certain respect envers nous-mêmes, nous nous devons de prouver que le nihilisme ne rencontre pas les trois problèmes que nous venons de mentionner – aucune base pour condamner Hitler, plusieurs raisons pour que les gens ne nous fassent pas confiance, et même des raisons pour ne pas nous faire confiance entre nous. Au moins pour des raisons d'image publique, nous devons également prouver que le scientisme et l'athéisme ne nous conduisent pas à ces impasses.

Plusieurs auteurs ont cherché à éviter ces conséquences, pendant au moins un siècle et demi. Toutefois, pendant ces quelque cent cinquante ans, les raisons en faveur du nihilisme n'ont fait que s'accumuler. L'échec dans la recherche d'une éthique consensuelle, tout autant que l'explication scientifique de l'origine et de la stabilisation des normes morales ont rendu le nihilisme de plus en plus plausible, alors qu'il est resté toujours aussi dégoûtant.

2 ⇨ Le problème de la fondation de l'éthique et le défi du nihilisme

En réalité, le problème de la fondation de l'éthique – n'importe quelle théorie éthique – est aussi sérieux pour le croyant que pour le scientifique. Le problème que la fondation de la morale soulève pour le théisme a été mis en évidence par Platon, qui lui a consacré son premier dialogue socratique, l'*Euthyphron*, au IV^e siècle avant Jésus Christ. Nous allons revenir sur cette question, mais il est utile de la soulever ici.

Dans l'*Euthyphron*, Platon nous propose un choix simple entre deux possibilités : prenez votre norme morale préférée, par exemple, «l'avortement est interdit» ou «des relations homosexuelles entre adultes consentants sont permises». Supposez que cette norme – n'importe laquelle – soit approuvée, cautionnée ou même choisie par Dieu. Or, voici le problème : nous pensons que cette norme est en même temps moralement correcte et a été choisie par Dieu ; a-t-elle été choisie parce qu'elle est correcte, ou est-elle correcte parce qu'elle a été choisie ? Une des deux possibilités doit forcément être la bonne.

Dans le premier scénario, ce qui fait en sorte que la norme soit correcte est que Dieu l'a choisie, et s'il avait choisi la norme opposée (en faveur de l'avortement et contre les relations homosexuelles), cette dernière aurait été moralement correcte. Dans le deuxième scénario, Dieu choisit la norme contre l'avortement et en faveur des homosexuels – ou n'importe quelle autre norme qui vous tient à cœur – parce qu'elle est correcte, et il est suffisamment intelligent pour le comprendre. Presque tout le monde, y compris les croyants radicaux, préfère le deuxième scénario. Personne ne veut admettre que nos normes morales les plus importantes sont correctes et moralement vraies seulement parce qu'elles nous ont été dictées par Dieu, même par un Dieu omniscient et bienveillant. Après tout, pourquoi penser qu'il est bienveillant et omniscient si ce n'est que parce qu'il fera ce qu'il juge être moralement bien pour nous, indépendamment de son choix ? Si tout ce qu'il dit devient moralement juste seulement parce qu'il le dit, alors il aurait pu rendre correcte la norme opposée par un simple acte de volonté. Cela ne peut être possible.

Il s'ensuit que Dieu a choisi les normes qui sont correctes pour nous. Il nous impose des normes qu'il a choisies parce qu'elles sont les bonnes. Il doit y avoir quelque chose à propos de ces normes qui les rend correctes. Quelle est donc la nature de ce fait capable de donner aux bonnes normes leur statut moral ? Quel est ce fait que Dieu dans sa sagesse infinie a été capable de discerner, et que dans sa bonté il a voulu nous communiquer pour que nous puissions lui obéir ?

Les athées et les agnostiques vont s'allier aux croyants dans la recherche de cette propriété capable de rendre correctes les normes morales qu'ils partagent avec eux (et il y en a plusieurs). Mais l'argument de Platon devrait convaincre les croyants que trouver cette propriété est un objectif urgent⁶.

6. Il n'y a qu'une façon pour les croyants de se soustraire à la nécessité d'une telle démarche, mais elle n'est pas très respectable d'un point de vue intellectuel. Le théiste peut toujours affirmer que l'identification de la propriété qui rend les normes morales correctes n'est pas à la portée de nos capacités humaines. Il se peut qu'aucun être qui ne possède l'omniscience de Dieu ne puisse le faire. Par conséquent, il vaut mieux faire confiance à la parole de Dieu sans la questionner et sans faire l'effort de découvrir la nature de cette propriété que Dieu seulement peut voir. Mais il s'agit là d'une manœuvre d'évitement qui n'arriverait même pas à satisfaire la plupart des croyants.

Le nihilisme est la thèse selon laquelle il n'y a rien qui rend les normes morales correctes, que ce soit les nôtres ou celles d'autrui. Il évite le défi posé par Platon à tous ceux qui cherchent la source de la rectitude morale. Le nihilisme est la prise de conscience que le défi de Platon ne peut pas être relevé : il doit être abandonné. Mais le nihiliste n'a pas besoin de nier que presque tout le monde partage la même morale de base, y compris les croyants et les nihilistes eux-mêmes ! En réalité, le fait que tout le monde partage la même morale de base est un élément clé dans l'argument que le nihilisme avance contre la possibilité de justifier la morale. En plus, ce sont les mêmes raisons qui rendent le nihilisme inévitable d'un point de vue scientifique (et pour les scientifiques) et contribuent à montrer qu'il n'a pas les conséquences choquantes qui préoccupent les scientifiques.

3 ➤ Deux étapes dans la voie du nihilisme

Pour justifier le nihilisme il ne nous faut pas autre chose que prouver deux prémisses :

1° toutes les cultures, et presque tous les individus dans chaque culture, partagent un noyau de principes de base, censés être valides pour tous.

2° ce noyau de principes de base a des conséquences significatives pour la fitness biologique⁷ de l'homme – sa survie et sa reproduction.

Il s'agit des deux seules prémisses dont nous avons besoin dans notre argument pour prouver le nihilisme. Aucune des deux ne semble être spécialement controversée.

Justifier la première est plus facile que ce qu'on peut penser : cela paraît difficile parce que peu de normes morales semblent être universelles. La plupart des codes moraux sont en désaccord sur quelques points, et certaines valeurs morales semblent être incommensurables – nous ne savons pas comment les comparer, ni même comment les réconcilier. Des normes morales sont acceptées dans certains endroits mais pas dans d'autres : il y a des cultures qui acceptent la polygamie alors que d'autres l'interdisent ; certaines

7. *NdT.* La fitness ou valeur sélective est une mesure de la capacité d'un individu d'une certaine espèce à se reproduire. La fitness dépend du nombre de descendants ; elle est influencée par la capacité de survie et par la fertilité d'un individu.

cultures requièrent la vengeance et l'homicide d'honneur, et d'autres interdisent ces pratiques. En morale, l'adultère, le divorce, l'avortement et les relations homosexuelles sont revenus plusieurs fois «à la mode», après être tombés en disgrâce autant de fois. Il semble donc que le désaccord moral soit considérable, suffisant en tout cas pour pousser certains anthropologues vers le relativisme moral (les codes moraux ne sont valables que dans leur culture d'origine) et certains philosophes vers le scepticisme moral (il pourrait y avoir une vérité absolue en morale, mais nous ne serons jamais sûrs de la connaître).

D'un autre côté, au moins depuis la fondation des Nations unies en 1945, on a assisté à un effort continu pour montrer qu'il y a un noyau moral de base partagé, qui est exprimé dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et dans un grand nombre d'autres conventions internationales sur les droits et les libertés qui ont été adoptées par la suite par des coalitions de nations variables. Tous ces accords n'établissent pas qu'il y a bien un tel noyau moral partagé, mais leur adoption au moins démontre une adhésion formelle à cette idée.

À la base de ce consensus très large on retrouve l'idée selon laquelle un noyau de principes fondamentaux, acceptés par toutes les cultures et à chaque période historique, constituerait la base commune à partir de laquelle les différents systèmes moraux divergent. La tâche d'identifier les normes constitutives de ce noyau est difficile. Ces normes sont si triviales et inintéressantes que nous ne nous rendons même pas compte que nous y adhérons. Si nous voulons dresser une liste des normes de base, nous risquerons sans doute de les oublier. Au contraire, nous avons tendance à penser à des normes comme «Tu ne tueras pas», pour réaliser ensuite que la vraie version de la norme que nous avons intériorisée est susceptible d'admettre un grand nombre d'exceptions, comme par exemple la défense de soi, l'activité militaire, peut-être la peine de mort, l'euthanasie, d'autres cas d'homicide inspiré par la compassion, ou encore tuer d'autres singes, primates, mammifères, animaux, etc. Lorsque nous réfléchissons à la manière dont les pacifistes, les opposants à la peine de mort, les défenseurs de l'euthanasie et beaucoup d'autres sont en désaccord sur certaines ou toutes ces exceptions, nous sommes tentés

de conclure qu'il n'y a pas de base commune, ou alors qu'elle est trop restreinte pour avoir un impact significatif sur la conduite morale.

La première étape pour arriver à une meilleure compréhension des désaccords moraux consiste dans la reconnaissance d'un noyau moral plutôt substantiel sur lequel tout le monde tombe d'accord. Il serait composé par des normes telles que :

- « Ne cause pas de la souffrance injustifiée à un bébé, spécialement le tien. »
- « Protège tes enfants. »
- « Si quelqu'un fait quelque chose de bien pour toi, alors, toutes choses étant égales par ailleurs, tu devrais lui rendre le service si tu peux. »
- « Les altruistes devraient être admirés. »
- « En général, les obligations envers les membres de la familles sont plus fortes que les obligations envers des inconnus. »
- « Il est permis de limiter l'accès que des inconnus peuvent avoir à tes possessions personnelles. »
- « Il est acceptable de punir celui qui fait du mal. »

L'étape suivante c'est de reconnaître que les désaccords moraux entre des cultures ou internes à la même culture sont presque toujours le résultat d'une application de la morale de base à des croyances factuelles différentes. Lorsque vous combinez ces principes consensuels avec les croyances délirantes et folles que les gens entretiennent à propos de la nature, de l'homme et spécialement du surnaturel, vous avez les désaccords moraux qui sont aussi familiers à l'anthropologie culturelle. Par exemple, les Européens peuvent estimer que la lésion des organes génitaux féminins et/ou l'infibulation sont des formes de mutilation et représentent une violation du principe moral de base qui interdit la torture sans raison des enfants. Les Africains musulmans de l'est et de l'ouest, ainsi que les animistes, vont rejeter cette interprétation, en arguant que la pratique est essentielle au bien-être des jeunes filles dans leur environnement – la lésion les rend plus attractives pour des maris potentiels ; la suture du vagin les protège du viol. Ici, le désaccord porte sur des croyances factuelles, non pas sur la morale de base.

Même les nazis croyaient partager un noyau moral de base avec autrui, y compris les millions de personnes qu'ils ont persécutées, comme Claudia Koonz le prouve dans *The Nazi Conscience*. Les nazis

avaient raison de croire que, dans une large mesure, ils partageaient notre moralité de base. La cause des catastrophes liées au III^e Reich doit être recherchée dans leurs croyances factuelles, fausses et folles, à propos des Juifs, des Tziganes, des Roms, des homosexuels et des communistes. Ces croyances ont interagi avec le même noyau moral qu'ils partageaient avec autrui. On pourrait être tenté d'objecter que l'erreur des nazis ne pouvait pas être uniquement factuelle, car il n'y avait aucune façon raisonnable de les convaincre d'abandonner leurs positions. On ne peut pas raisonner avec ces gens-là. Il faut uniquement les emprisonner. C'est vrai. Mais cela montre seulement à quel point il est difficile de départager des croyances factuelles de normes morales, de valeurs et d'engagements. Cela explique l'apparence d'incommensurabilité des valeurs à laquelle nous faisons face si souvent.

En tout cas, l'argument que nous allons développer ici ne dépend pas du postulat selon lequel chaque partie du noyau moral de chaque culture – quelle que soit la distance entre deux cultures données – serait absolument identique. Nous avons uniquement besoin de postuler un recoupement substantiel entre les différentes morales de base des cultures, de façon à ce que les principes vraiment universels soient parmi les plus importants dans la régulation de la vie humaine. Il s'agit des principes pour lesquels on monte au créneau, ceux qui sont sans doute justifiés, pour peu que n'importe quelle norme morale puisse l'être.

De la même façon que tous les autres, les plus scientifiques parmi nous acceptent l'autorité de ces principes et ressentent qu'ils sont d'une certaine manière corrects, justes, vrais et applicables à nous-mêmes et à autrui. Cela ne signifie pas que nous sommes des anges, ou que nous ne prenons pas des raccourcis comme tous les autres. Cela signifie que, comme presque tout le monde, en réalité, lorsque nous sommes complètement honnêtes avec nous-mêmes, nous sommes *sincèrement d'accord* avec ces principes et nous trouvons qu'ils sont «les bons». Le scientisme ne nous demande pas d'abandonner ce sentiment, ou de retirer cette adhésion sincère. Dans une lutte contre ces émotions, elles le remportent à chaque fois, pour des raisons qui seront claires par la suite. Le scientisme nous demande de reconnaître que cet engagement émotionnel n'est pas un indice de la vérité ou du caractère juste et correct des contenus auxquels il est

rattaché. Ajoutez à cette prise de conscience l'explication scientifique de l'origine de ces émotions, et vous avez le nihilisme.

La deuxième prémisse dans notre argument est la suivante : la morale de base, les normes fondamentales sur lesquelles nous sommes d'accord, ainsi que les normes divergentes qui surgissent au contact avec des croyances locales dans des milieux spécifiques, ont toutes des conséquences significatives pour la survie et la reproduction. La connexion entre « morale » et « sexe » est si forte que, en réalité, chacun pourrait être le premier mot qui vient à l'esprit lorsqu'on entend l'autre. Cette connexion explique pourquoi plusieurs bonnes blagues sont drôles⁸.

L'idée selon laquelle la morale de base a des conséquences très importantes pour la survie et la reproduction ne devrait pas être controversée. En réalité, les noyaux moraux de cultures spécifiques ne diffèrent entre eux qu'en ce qui concerne ce qui n'a pas de conséquences pour la survie et la reproduction.

Or, toute norme ou comportement héritable qui a des conséquences pour la survie et la reproduction doit avoir été influencé par la sélection naturelle. Que le comportement ou la norme qui l'inspire soit hérité génétiquement, comme le clignotement des yeux, ou par une voie non génétique, comme les normes du mariage, cela reste vrai. Cela signifie que le code moral auquel nous adhérons aujourd'hui a presque certainement fait l'objet d'une sélection positive, ou d'une sélection négative, au cours d'une longue histoire de variations aveugles et de sélection par l'environnement. Étant donné qu'elles ont un impact sur la survie et la reproduction, nos normes de base sont passées à travers un processus de sélection qui a éliminé plusieurs variantes en compétition au fil d'une histoire de variation et sélection qui remonte au moins à *Homo erectus*.

Mère Nature ne peut pas se permettre de rester neutre en ce qui concerne la moralité de base des lignées humaines en cours d'évo-

8. Vous connaissez celle de Moïse descendant du Sinaï avec les deux tables de loi ? « J'ai de bonnes et de mauvaises nouvelles », dit-il. Les enfants d'Israël demandent : « Quelles sont les bonnes nouvelles ? » Moïse : « À la base il devait y avoir 38 commandements. » Ils répondent : « Et les mauvaises nouvelles ? » Moïse répond : « L'adultère fait toujours partie de la liste. »

lution⁹. Quel était l'objet de cette sélection ? Mère Nature était en train d'explorer sans cesse l'espace des manières possible de gérer des relations avec d'autres personnes, des animaux et l'environnement humain. Certainement, tout comme dans la sélection pour n'importe quel autre trait, Mère Nature était en train d'éliminer les variantes de la morale de base (aussi bien que les variantes au niveau des croyances factuelles ou peut-être des paquets de normes/croyances factuelles) qui n'amélioreraient pas suffisamment le succès reproductif pour être transmises aux générations suivantes.

Par conséquent, il y a de bonnes raisons de croire qu'il y aujourd'hui un code moral presque universellement partagé par les être humains, et que, parmi les autres codes en compétition, ce code a été le meilleur pour maximiser la fitness moyenne de nos ancêtres sur une période suffisamment longue pour qu'il devienne presque universel. Pour autant que l'on sache, nous vivons encore dans l'environnement par rapport auquel notre code moral représente une adaptation adéquate. Espérons-le, en tout cas.

4 ➞ Le caractère adaptatif de la morale de base

283 / 312

Pour établir définitivement le nihilisme, nous devons être très confiants sur le pourquoi et le comment du caractère adaptatif de la morale de base. Nous devons montrer pourquoi, au cours des derniers 3,5 milliards d'années, une sélection incessante en faveur de créatures qui maximisent la fitness biologique aurait dû produire des individus affichant un engagement presque universel à l'égard d'une moralité de base qui nous rend bienveillants avec d'autres personnes – après tout, c'est de cela qu'il est question ici – qui sont en compétition avec nous pour laisser une descendance plus nombreuse.

Pendant longtemps après la publication de *l'Origine des espèces* de Darwin, l'idée même que la morale de base améliorerait la fitness biologique apparaissait difficile à accepter. Il est facile de voir le problème, si facile qu'un siècle après que Darwin l'a mis en évidence, aucun chercheur travaillant sur l'origine de la morale n'a pris en considération la sélection naturelle comme un candidat poten-

9. *NdÉ.* L'auteur s'exprime ici de manière imagée, à des fins pédagogiques. Il va de soi que la métaphore de la « Mère Nature » n'est pas à prendre au premier degré, et qu'il n'y a pas trace d'intentionnalité et de volition de la « Nature » dans ces propos.

tiel pour expliquer la possibilité de notre morale de base, et encore moins son existence réelle. Le noyau moral de base semble avoir des conséquences néfastes pour la fitness individuelle. Pensez à toutes les formes de coopération, partage et sacrifice personnel qu'il prescrit. Pensez à l'engagement par rapport à la justice, à l'égalité et à d'autres normes qui entravent une attention préférentielle pour ses propres enfants.

En réalité, la difficulté du darwinisme à expliquer comment la morale de base serait simplement possible du point de vue de la sélection naturelle a été l'obstacle principal à l'influence de Darwin dans les sciences humaines et sociales. À l'exception de quelques racistes excentriques, personne n'a pris Darwin au sérieux en sociologie, en politique, en économie, en anthropologie, en psychologie ou en histoire.

Tout cela a changé maintenant.

Certaines composantes de la morale de base font l'objet d'une explication facile par la sélection naturelle. N'importe quelle norme encourageant une bonne attitude envers les enfants et décourageant un mauvais traitement n'a pas besoin d'une explication évolutionnaire compliquée. C'est la composante qui encourage une attitude bienveillante par rapport à des personnes qui n'ont aucun lien génétique avec nous qui a longuement défié toute explication évolutionnaire. L'aspect le plus caractéristique des interactions humaines est en même temps celui qui est le plus réfractaire à une explication darwinienne : des personnes qui n'ont aucun lien génétiques sont coopératives les unes avec les autres, de plusieurs façons, souvent sans aucune garantie ou perspective de récompense ou de réciprocité.

Du point de vue de la maximisation de la fitness biologique cela ne semble avoir aucun sens. Il y a une exception : si vous prenez un petit groupe où les liens de parenté (et donc la proximité génétique) sont très étroits, la fitness biologique individuelle tend à s'identifier à celle du groupe, car les gens partagent la plupart des gènes. De sorte que le sacrifice d'un individu porteur des mêmes gènes que l'ensemble du groupe a un sens sur le plan biologique. Mais nous savons que, à un moment donné, les groupes de nos ancêtres ont commencé à devenir trop nombreux pour que tout le monde partage la majorité du patrimoine génétique. Dans ces conditions, l'explication de

l'altruisme en termes de liens de parenté ne peut pas fonctionner et l'énigme de la bienveillance humaine demeure intact.

Darwin a cherché à résoudre cette énigme en supposant que la sélection naturelle opère aussi bien au niveau des lignées d'individus et de leurs traits qu'au niveau des lignées de groupes de personnes qui ne sont pas génétiquement liées. Lorsque ces groupes sont en compétition pour le territoire et autres ressources, le groupe qui s'impose doit être celui dont les membres ont travaillé ensemble, coopérant pour lutter contre les autres groupes. Sur le long terme, dans la compétition entre groupes, les groupes composés par des personnes qui sont coopératives les unes avec les autres, y compris lorsqu'elles n'ont pas de lien de parenté, auraient été sélectionnés. Après une période suffisamment longue les seuls groupes restants seraient ceux composés par des personnes coopératives et, par conséquent, d'après Darwin, la morale triomphe en améliorant la fitness pour le groupe, malgré son coût au niveau de la fitness de chaque membre pris individuellement.

Le problème de cette théorie est quelque chose que nous avons déjà rencontré. Une fois qu'une stratégie suffisamment adéquate est en place, Mère Nature commence à chercher parmi différentes possibilités pour trouver des nouvelles stratégies qui bénéficient de la première. Dans ce cas, les groupes composés par des individus coopératifs sont toujours vulnérables à de la variation dans le comportement des nouveaux membres. À chaque moment, dans la descendance des individus coopératifs il peut se produire une mutation qui fait en sorte qu'un ou plusieurs d'entre eux commencent à exploiter la gentillesse d'autrui pour en tirer un avantage personnel, sans rendre la pareille. En exploitant les personnes coopératives qui les entourent, ils vont avoir accès à une quantité disproportionnée de ressources, qui leur permettront d'améliorer leur chance de survie et peut-être aussi le nombre de leurs enfants. Après que cette compétition interne au groupe aura été présente pendant un nombre suffisant de générations, le groupe originel composé de personnes coopératives est devenu un groupe de personnes pas très coopératives et auxquelles il vaut mieux ne jamais tourner le dos. Pire que des nihilistes, des républicains-thatchériens.

5 ➤ Pourquoi sommes-nous bienveillants ? Le *tit for tat*

C'est ici que la biologie évolutionnaire et l'économie moderne joignent leurs forces pour trouver une solution, au moins en principe, à ce problème pour les sciences sociales darwiniennes. La théorie des jeux a été inventée par le mathématicien hongrois John von Neumann¹⁰ vers la fin des années 1920¹¹. La dénomination «théorie des jeux» rend un très mauvais service à cette branche de l'économie : il est difficile de prendre au sérieux une discipline scientifique qui se consacre à la compréhension des jeux. En réalité, la théorie des jeux ne s'intéresse pas vraiment à des jeux. Le vrai sujet est l'interaction stratégique, la façon dont les gens se comportent lorsqu'ils doivent comploter parce qu'ils sont en compétition ou pour assurer leur survie. La théorie des jeux aurait dû être appelée la théorie de l'interaction stratégique. Mais il est trop tard pour changer de nom.

Après sa découverte, la théorie des jeux n'a eu qu'une influence limitée en dehors de l'économie mathématique, jusqu'au moment où elle a été adoptée par les biologistes évolutionnaires. L'intérêt est justifié par le fait que la sélection naturelle transforme en interactions stratégiques plusieurs problèmes d'adaptation qu'une espèce ou un individu posent pour une autre espèce. En économie, la théorie des jeux suppose que les individus en compétition sont des agents rationnels. Bien sûr, la théorie des jeux évolutionnaire ne peut pas supposer que des espèces ou des animaux individuels sont des agents rationnels – elle ne suppose même pas que les êtres humains le soient.

La théorie évolutionnaire des jeux ne suppose même pas que le comportement des animaux soit génétiquement déterminé. Elle prévoit uniquement que le comportement soit soumis à la sélection opérée par l'environnement. S'il est génétiquement déterminé, alors la sélection naturelle poursuivra sa quête du comportement optimal en

10. Vous n'avez jamais entendu parler de lui ? Il a conçu le premier ordinateur électronique, découvert la procédure pour construire une bombe H, et élaboré la stratégie utilisant l'arme nucléaire comme moyen de dissuasion pendant la guerre froide. Comment a-t-il pu rester à ce point inconnu ?

11. *NdÉ.* Il s'associera ensuite à l'économiste Oskar Morgenstern, pour publier en 1944 l'ouvrage fondateur du domaine, *La Théorie des jeux et comportements économiques* @.

sélectionnant les gènes associés. Si le comportement est appris, alors la sélection naturelle – notamment par le biais du conditionnement opérant ou de quelques autres algorithmes d'apprentissage innés chez l'animal – va sélectionner le comportement stratégiquement le plus adapté par le biais d'un processus de renforcement. Dans le cas de la détermination génétique, la nature dispose de millions d'années pour trouver la meilleure stratégie disponible. Dans le cas de l'apprentissage, elle n'a souvent le temps que pour trouver des stratégies minimalement satisfaisantes.

Formulons le problème de la sélection de groupe que Darwin a cherché à résoudre d'une façon pertinente pour les théoriciens des jeux. Normalement, ces derniers commencent par un modèle spécifique, le célèbre dilemme du prisonnier. Supposez que nous décidions de braquer une banque ensemble cette nuit. Malheureusement, on nous arrête les mains dans le sac avec nos outils d'effraction, avant même que nous puissions entrer dans la banque.

Nous sommes séparés et on nous informe de nos droits en tant que criminels soupçonnés. Après, on nous offre les options suivantes. Si aucun des deux n'avoue, nous serons uniquement accusés de posséder des outils d'effraction et nous serons condamnés à deux ans de prison chacun. Si chacun avoue de son côté une tentative de braquage, un crime plus grave, nous pouvons escompter cinq ans de prison chacun. Néanmoins, si seulement un des deux avoue et que l'autre garde le silence, en échange du service qu'il aura rendu celui qui aura avoué passera uniquement un an en prison, alors que l'autre devra escompter une peine de dix ans pour tentative de braquage. Pour chacun d'entre nous, le problème est maintenant de savoir s'il faut avouer ou pas.

Il ne faut pas réfléchir beaucoup pour se rendre compte que le problème est facile à résoudre. En tant qu'agent rationnel, je veux réduire le plus possible mon séjour en prison. Par conséquent, si je pense que vous allez avouer, alors, pour réduire ma peine, il faut que j'avoue aussi. Autrement, je finirai par avoir dix ans de prison alors que vous aurez seulement un an. Mais si on y réfléchit, si j'avoue et que vous n'avouez pas, j'aurai une peine d'un an. Je commence à me rendre compte que, quoi que vous fassiez, il vaut mieux que j'avoue. Si vous ne parlez pas et que j'avoue, j'aurai la peine la plus courte. Si vous avouez, alors je serais fou de ne pas le faire aussi,

car autrement j'aurai le pire des résultats : dix ans de prison. Par conséquent, j'en arrive à la conclusion que, quoi que vous fassiez, la seule stratégie rationnelle pour moi c'est d'avouer. Les théoriciens des jeux qualifient cette stratégie de « dominante ».

Et vous, comment allez-vous raisonner de votre côté ? Exactement de la même façon. Si j'avoue, vous seriez fou de ne pas le faire, et si je n'avoue pas, vous seriez également fou si vous ne faites pas de même. Vous avez aussi une stratégie dominante – la plus rationnelle dans ce contexte – et c'est exactement la même.

Le résultat sera que nous allons avouer et passer cinq ans en prison. Où est le dilemme ? Si nous pouvions coopérer, nous aurions seulement obtenu une peine de deux ans. Penser uniquement à notre intérêt individuel nous conduit à un résultat sous-optimal, moins désirable qu'un autre qui serait possible. La rationalité nous conduit à une solution sous-optimale et deux égoïstes rationnels ne peuvent pas atteindre le résultat qu'ils préfèrent. Tel est le dilemme !

Pourquoi ce modèle « miniature » des interactions sociales permettrait-il de rendre compte, d'un point de vue évolutionnaire, des conditions de possibilité de la coopération sociale ? Parce que les dilemmes du prisonnier sont omniprésents dans notre vie sociale et biologique. Si les bénéfices, dans le cadre des « jeux » biologiques représentent les occasions d'avoir une descendance, alors les animaux se retrouvent en permanence dans une situation comparable au dilemme du prisonnier. Considérons le cas de deux oiseaux charognards qui se retrouvent à proximité d'un cadavre. Ils pourraient se battre tous les deux pour décider lequel s'appropriera le cadavre, et pendant ce temps un troisième charognard pourrait dérober ce dernier au nez et à la barbe des deux autres. Ou alors l'un des deux pourrait se désister au profit de l'autre, ce qui réduirait sa fitness, et augmenterait celle de l'autre charognard. Le problème avec cette dernière possibilité, c'est que si l'un des deux charognards consomme de manière unilatérale, l'autre pourrait l'attaquer, peut être de façon mortelle, le mettre hors compétition, et ainsi accroître sa fitness en s'emparant de la carcasse. Les oiseaux ne sont pas en mesure de négocier un accord pour se partager le cadavre, et même s'ils pouvaient le faire, il n'y aurait aucune raison pour que l'un des deux fasse confiance à l'autre. Par conséquent, les charognards font face ici à un dilemme du prisonnier. Ils ne partageront pas la nourriture, mais ils se har-

cèleront réciproquement, sans se nourrir ni se battre, et ce jusqu'à ce que le cadavre pourrisse.

Chez les chasseurs-cueilleurs, c'est un problème identique qui est apparu. Et dans notre vie quotidienne, nous nous retrouverons bien souvent confrontés au dilemme du prisonnier, par exemple chaque fois que nous faisons nos courses. Songez par exemple à la fois où vous avez acheté un soda dans une boutique située sur une autoroute, dans une région d'un pays que vous ne visiterez plus jamais. Dans votre main, vous avez un billet et vous voulez une boisson. Le vendeur derrière le comptoir possède la boisson que vous désirez et veut le billet que vous tenez dans la main. Il vous tend la boisson d'une main, ainsi que l'autre main, pour que vous lui donniez le billet. La meilleure stratégie, pour vous, consisterait à vous saisir de la boisson, garder le billet, et vous enfuir sur les chapeaux de roue. La meilleure stratégie, pour le vendeur, consiste à se saisir de votre billet, et à garder la boisson. Si vous vous plaignez, il niera simplement que vous l'avez payé. Vous n'appellerez pas la police. Vous n'avez tout simplement pas le temps, et cela n'en vaut guère la peine. Il vaut mieux aller à la prochaine boutique sur la route. Supposons que vous vous saisissiez de la bouteille, mettiez le billet dans votre poche, et que vous partiez en voiture. Est-ce que le vendeur appellera la police? S'il le faisait, les policiers se donneraient-ils la peine de vous pourchasser pour une simple canette? La réponse à ces deux questions est négative. Cela n'en vaudrait pas la peine. En sachant tout cela, aucun de vous deux ne fera la chose la plus «rationnelle», vous coopérerez sans même y penser, de manière irrationnelle, et échangerez le billet contre la boisson. Nous pouvons ainsi multiplier indéfiniment les exemples de ce type. Songez à la dernière fois où vous avez laissé un pourboire, tiré la chasse dans des toilettes publiques, ou donné un peu de monnaie à un musicien des rues... Les individus se retrouvent confrontés à des dilemmes du prisonnier continuellement et ne choisissent quasiment jamais la stratégie dominante. Nous avons besoin d'une explication pour comprendre pourquoi nous nous montrons bienveillants alors qu'il ne semble pas que ce soit la stratégie la plus rationnelle, et pourquoi nous ne maximisons pas notre intérêt individuel ou notre fitness.

Voici l'explication de la théorie évolutionnaire des jeux qui correspond tout à fait à ce que le darwinien veut montrer : à savoir que le

fait d'être coopératif accroît la fitness et a été sélectionné pour cela. Fort heureusement pour les humains et les autres animaux, outre le fait qu'elle nous impose des interactions uniques (non réitérées), la Nature nous impose aussi, et impose aux autres animaux, une multitude d'autres problèmes d'interaction stratégique, dont beaucoup sont constitués par la répétition du même jeu encore et encore. Par exemple, les nombreuses fois où vous allez à l'épicerie en bas de chez vous et achetez la même chose au même vendeur, il s'agit bien de « rounds » dans le cadre d'un jeu auquel vous vous adonnez tous les deux.

Dans des circonstances tout à fait communes, il existe des stratégies bien meilleures, dans des situations de jeu réitérées, que le fait de faire défection (c'est-à-dire choisir la stratégie dominante). La plupart du temps, la meilleure stratégie n'est autre que le « *tit for tat* »¹² : il consiste à coopérer dès la première interaction, puis à faire la même chose que votre adversaire au tour précédent. Si au cours du 34^e tour, votre adversaire n'a pas coopéré, alors au moment du 35^e tour, vous devrez vous retirer. Si au cours de la 35^e partie, votre adversaire se met à coopérer, alors au cours de la 36^e partie, vous devrez également le faire. Ceci à condition que le nombre de rounds au cours de l'interaction répétée soit suffisamment important, que les chances de jouer contre la même personne plus d'une fois soient suffisamment élevées, et que la rétribution pour coopérer sur le long terme soit suffisamment importante ; il est toujours meilleur, même pour quelqu'un qui cherche sans relâche à devenir numéro un, d'agir de manière sympathique, de coopérer.

Il est aisé de simuler ces dilemmes du prisonnier réitérés, que ce soit parmi les individus ou au moyen de modèles par ordinateur. Dans un cas comme dans l'autre, le « *tit for tat* » arrive toujours en tête.

Qu'y a-t-il de si bon avec le « *tit for tat* » ? Trois choses : initialement, nous sommes bienveillants, en d'autres termes nous commençons par

12. NdT. L'expression « *tir for tat* », que l'on pourrait traduire par « donnant-donnant », désigne une stratégie de coopération étudiée notamment par la théorie évolutionnaire des jeux. Voir sur cette question l'ouvrage de Christine Clavier @, *Je t'aide moi non plus. Biologique, comportemental ou psychologique, l'altruisme dans tous ses états*, Paris, Vuibert, 2010 @.

la coopération. Nous ne sommes pas pris non plus pour des idiots, puisque nous nous retirons lorsqu'on a pris l'avantage sur nous. Enfin, le «*tit for tat*» est clair : inutile de jouer contre un adepte du «*tir for tat*» plusieurs fois avant de comprendre quelle stratégie il utilise et commencer à faire la même chose.

Le message qui émerge des expériences sur les humains et des simulations informatiques est que dans des conditions très variées dans lesquelles les animaux se trouvent confrontés au problème posé par des interactions répétées, seront sélectionnées les stratégies bienveillantes, faciles à pardonner, permettant un minimum de représailles, et faciles à comprendre pour les autres joueurs. Si la plupart, ou beaucoup ou simplement les plus importantes interactions, sont des jeux réitérés de ce type, alors l'explication du fait que la plupart d'entre nous sont le plus souvent bienveillants porte un nom : la sélection naturelle. Au cours d'un long passé, nous et les animaux à partir desquels nous avons évolué nous sommes retrouvés dans des environnements qui offraient des possibilités pour jouer à des jeux réitérés, et la sélection naturelle a trouvé différents moyens pour nous imposer le «*tit for tat*», ou d'autres stratégies similaires qui nous rendent sympathiques la plupart du temps. D'une manière ou d'une autre, nous avons acquis la capacité d'être bienveillants envers les gens qui sont bienveillants avec nous, et juste assez désagréables envers ceux qui ne le sont pas pour les encourager à devenir bienveillants à leur tour. Fitness et bonté marchent main dans la main après tout.

Il s'agit là d'une belle histoire sur la manière dont la gentillesse a fait son apparition. Mais s'agit-il de quelque chose de plus qu'une simple histoire ? Il existe une série de résultats expérimentaux sur la façon dont les gens jouent à d'autres jeux, et sur la façon dont ces jeux sont pratiqués, grâce à la simulation par ordinateur, qui suggèrent fortement que la fitness et la gentillesse vont bien de pair.

Considérons l'interaction suivante appelée le «partage du gâteau» : on demande à deux joueurs qui ne se connaissent pas et qui ne peuvent pas communiquer de sélectionner une certaine partie d'une somme d'argent, par exemple 10 dollars. À chacun des deux joueurs, on dit que si la somme de ce qu'il a sélectionné et de ce que l'autre joueur a sélectionné représente plus de 10 dollars, aucun des deux n'obtient quoi que ce soit, et que si le total de ce qu'ils ont sélectionné

tous les deux est équivalent ou supérieur à la somme d'argent, aucun n'obtient quoi que ce soit, et si le total de ce qu'ils ont sélectionné tous les deux est équivalent ou inférieur à la somme, chacun reçoit ce qu'il a sélectionné. Dans le cadre de ce jeu non réitéré, presque tout le monde, de manière spontanée, demande la moitié de la somme.

Considérons un deuxième jeu. Dans ce jeu, un joueur fait le premier pas. Nous pouvons l'appeler le «proposateur». Il choisit combien, sur les 10 dollars, l'autre joueur obtiendra, et combien il conservera. Si le joueur qui intervient en deuxième (appelons le «receveur») est d'accord, alors chaque parti obtient ce que le «proposateur» a décidé. Comme ce jeu est du type «à prendre ou à laisser», c'est ce que l'on appelle un «jeu de l'ultimatum.» Dans ce jeu, il serait de toute évidence irrationnel de décliner même le partage le plus inégal, puisqu'une partie du total, si petite soit-elle, est toujours préférable à rien. Néanmoins, on constate à travers l'examen d'une large variété de cultures (occidentale, orientale, développées, non développées, urbaines, rurales, éduquées ou non) que non seulement ceux qui participent à l'expérience proposent à l'autre joueur 4 dollars voire plus, et souvent 5 dollars, mais que les gens le font même lorsque 10 % du montant à partager constitue une somme d'argent significative. Dans de nombreuses cultures où cette expérience a été conduite, 1 dollar vous permet de survivre durant une journée entière, et pourtant les gens refusent des propositions qui les laisseraient avec moins de 4 dollars ou une somme équivalente. Lorsqu'on leur demande d'expliquer leur stratégie, la plupart des personnes interrogées se réfèrent à une norme d'égalité qui leur dicterait leurs choix dans le cadre du premier jeu, et à un engagement envers la justice dans le cadre du second jeu. Lorsque le gâteau est découpé, les gens demandent rarement plus de cinq parts, même s'ils pensent qu'ils pourraient en obtenir six. Quand on leur demande pourquoi, ils affirment qu'ils agissent de la sorte parce qu'ils possèdent un sens de la justice. Ils affirment également qu'ils se mettent en colère lorsque l'autre joueur effectue des choix qui les choquent. Lorsqu'ils jouent dans le cadre du jeu de l'ultimatum, les gens décrivent leur satisfaction pour le rejet des offres basses même lorsque les offres leur laisseraient quelque chose plutôt que rien. Ces différents jeux prennent appui sur des sentiments forts qui poussent les individus à faire des choses qui

reflètent l'existence d'un « noyau moral », constitué par la réciprocité, la justice et l'égalité.

Le jeu du « partage du gâteau » et le « jeu de l'ultimatum » sont des jeux non réitérés, qui se jouent à une seule reprise par des gens qui ne se connaissent pas. Mais maintenant, considérons ce qui se produit lorsque l'on programme des ordinateurs afin de jouer à ces deux jeux encore et encore, plusieurs fois, en utilisant plusieurs stratégies et en obtenant différents bénéfices. Ce dont on se rend compte, c'est que les stratégies qui s'imposent sont les plus souvent celles qui sont « justes » ou « égales ». Dans le cadre du partage du gâteau, demander la moitié s'avère une stratégie gagnante la plupart du temps, et dans le jeu de l'ultimatum, demander la moitié et refuser ce qui est inférieur fonctionne très bien également.

Bien entendu, ce qui fonctionne le mieux sur le long terme ne fonctionne pas nécessairement à court terme. Mais l'évolution de l'homme était et demeure un jeu qui se déroule sur le long terme. Les résultats des simulations informatiques, ainsi que ceux obtenus au terme de dilemmes du prisonnier répétés, suggèrent fortement que si nous avons évolué dans des circonstances qui comportaient ce genre de risques, il y aurait eu de toute façon sélection de tout ce qui fait adopter aux gens des normes de justice, d'équité et de coopération, ou au moins qui leur ferait faire les choses qu'ils feraient dans des interactions répétées.

Mais comment Mère Nature s'y prend-elle pour faire adopter ces normes aux individus, de quelle manière façonne-t-elle ces adaptations ? En ayant recours aux moyens les plus tordus qu'elle peut trouver pour les problèmes de conception¹³ qui surgissent au cours d'interactions répétées. La solution que Mère Nature trouve pour des jeux répétés (être sympathique, juste et équitable à chaque fois) ne fonctionne pas si bien que cela dans des interactions non répétées. Mais au cours de la plus grande partie de notre histoire évolutive, de telles occasions non réitérées étaient moins nombreuses, et de loin, que les interactions répétées avec les personnes que l'on rencontre. De sorte qu'un mécanisme qui nous incite à un engagement inconditionnel envers la gentillesse, et qui résout le problème lié à

13. *NdT.* L'expression « problèmes de conception » est la traduction de « *design problem* ».

l'interaction, est probablement plus adapté qu'un processus compliqué qui s'efforce de déterminer si chaque rencontre individuelle n'est qu'un round dans une série d'interactions répétées ou bien constitue simplement une interaction pour laquelle il est bon d'être méchant. Alors, quelle est la solution trouvée par Mère Nature ?

Mère Nature est toujours à la recherche de solutions peu chères pour les problèmes de conception. Lorsque le problème de conception n'est qu'un problème d'interaction non réitérée, l'égoïsme maximisera à la fois le gain individuel et la fitness. Une fois que les hominidés ont commencé à vivre ensemble, ou du moins ont commencé à trébucher les uns sur les autres assez souvent, l'égoïsme et la maximisation de la fitness se sont séparés. La Nature s'est mise à chercher des solutions alambiquées pour les nouveaux types d'interaction stratégique, comme être bienveillant envers chaque membre de la tribu en permanence, ou être bienveillant envers les gens qui l'ont été avec vous auparavant. La stratégie consistant à être bienveillant augmente notre fitness à long terme même lorsque cela nous expose à la tricherie de la part de ceux qui préfèrent la maximisation de l'intérêt à la fitness. Combien de fois serons-nous confrontés à la stratégie du passager clandestin ? Pas très souvent, car si nous le sommes, il y aura sélection d'une réponse encore plus discriminante, ou un moyen pour détecter ceux qui privilégient la maximisation de leurs gènes au détriment de leur intérêt. Quel genre de dispositif la Nature aurait-elle pu nous léguer qui, de manière automatique et inconditionnelle, nous ferait agir en accord avec les normes de bienveillance, de justice, d'équité, et avec le reste de notre noyau moral ? Il ne peut s'agir que d'un dispositif qui supprime la tentation de tricher et de se comporter en passager clandestin lorsque l'occasion se présente. Et elle se présente souvent, nous ne le savons que trop bien.

6 ➤ Le noyau moral de base

Le mécanisme que la Nature a produit pour surmonter la tentation devrait être quelque chose qui nous force à agir de manière à maximiser la fitness sur le long terme, même si lorsque nous agissons de la sorte, il ne s'agit pas de la meilleure chose à faire sur le court terme, et de la chose qui maximiserait notre intérêt personnel. Ici, «long terme» signifie de nombreuses générations, et «court terme» signifie la durée de nos existences. La Nature a besoin de trouver

un «régulateur» afin de nous empêcher de sacrifier des bénéfices intergénérationnels dans des vies futures que nous ne connaissons pas et dont nous nous préoccupons encore moins, afin d'assurer des bénéfices immédiats dont nous nous préoccupons bel et bien, comme davantage de nourriture ou de sexe, ou moins de travail ou de risque. Penchez-vous de nouveau sur ceux qui jouent au jeu de l'ultimatum et qui partagent le gâteau, et vous verrez que Mère Nature a trouvé quelque chose qui remplit cette fonction d'une très bonne façon : les émotions.

Il y a longtemps, la Nature a procuré aux mammifères les émotions. Darwin a fait partie des rares naturalistes qui en a effectué une étude minutieuse. Un de ces derniers livres était intitulé *L'Expression des émotions chez les animaux et chez l'homme* @. Il y notait la similitude remarquable entre les émotions exprimées par les primates, les chiens et les hommes. Les émotions ont très certainement une origine fort ancienne dans notre arbre phylogénétique. Si vous songez, par exemple, à la manière dont la honte et la culpabilité fonctionnent, vous verrez qu'il s'agit d'émotions conçues pour résoudre les problèmes de la nature afin de sacrifier notre intérêt individuel pour le bien de nos gènes. En bref, la honte est le sentiment que nous éprouvons lorsque les autres nous surprennent en train de transgresser les normes auxquelles tout le monde adhère. La culpabilité est le sentiment qui nous submerge lorsque nous ne sommes pas pris la main dans le sac. Ces émotions sont suffisamment fortes pour résoudre le problème lié au renforcement des comportements comportant des coûts à court terme pour notre intérêt personnel et des bénéfices à long terme pour notre lignée biologique. D'autres émotions ont pour fonction de renforcer les normes qui vont contre notre intérêt tout en servant celui de notre lignée biologique. L'amour et la jalousie constituent de bons exemples de ce phénomène. Elles sont toutes deux des émotions fortes qu'éprouvent les mâles, d'un coût très élevé à court terme et très bénéfiques en ce qui concerne la maximisation (à long terme) de notre fitness génétique.

Commençons avec l'amour et la course aux armements qu'il résout. Un mâle n'aura pas accès à une femelle qui élèvera des enfants à moins que le mâle ne puisse la convaincre qu'il sera à proximité pour partager certaines de ses ressources avec elle et avec ses amis. Puisque les femelles ont été sélectionnées pour ne pas être leurrées

par de simples expressions de la fidélité («paroles, paroles»), elles exigent d'importantes garanties avant d'autoriser les mâles à aller plus loin avec elles. Cela fonctionnera-t-il? La meilleure chose serait un signe d'engagement irrationnel à leur égard et à l'égard de leurs intérêts, qui ne pourrait pas être dissimulé. Pourquoi le signe devrait-il manifester un engagement irrationnel? Parce que les femelles reconnaissent qu'il est irrationnel pour les mâles de s'engager pour des ressources dont la descendance n'est pas la leur. Un mâle ne peut pas observer son partenaire tout le temps afin de s'assurer qu'il est le seul à y accéder sexuellement. En outre, la meilleure stratégie pour un mâle doté de millions de spermatozoïdes est d'inséminer autant de femelles que possible, pas seulement une. Donc, le signe que le mâle envoie à la femelle doit vraiment être un signe d'engagement irrationnel. Pourquoi le signe doit-il être impossible à dissimuler? Parce qu'un signe dissimulable n'est rien d'autre que cela, un signe dissimulable, et non un signe plausible. Donc, dans les recherches faites par la Nature pour trouver une solution au problème de la course aux armements pour déterminer une stratégie qui produira une descendance, l'amour, en tant qu'émotion implantée chez les mâles, joue juste le bon rôle.

Néanmoins, l'amour ne résout pas le problème de conception qui se rapporte à l'incertitude des mâles quant à leur paternité. Une des garanties que les rejetons sont bien les leurs est fournie par la menace de se venger de quiconque serait suspecté de profiter de son absence pour aller dans le lit de son partenaire pour quelque raison ou période que ce soit. La jalousie, en tant qu'émotion, joue ce rôle à la perfection. La vengeance doit être une menace crédible: les mâles doivent convaincre chaque personne concernée qu'ils prendront les mesures adéquates afin de punir les femmes infidèles et leurs amants, et ce quel que soit le prix à payer. Rendre surpuissante la jalousie des mâles résout ce problème de manière très nette. Cela permet de faire en sorte que le sacrifice des mâles soit en adéquation avec leurs intérêts à court terme. Et si ce dernier fait du mal à son partenaire également, cela peut bien sûr nuire à ses intérêts à long terme, mais de manière globale. Cela maintient une norme entre les mâles et les femelles qui réduit de manière effective l'incertitude de la paternité, et finit donc par renforcer la fitness de la plupart des mâles.

Bien sûr, nous n'acceptons pas les normes en faveur de l'exclusivité sexuelle absolue au sein de notre noyau moral. Autrement, nous ne condamnerions pas les pratiques répandues dans de nombreuses sociétés traditionnelles pour réduire l'incertitude quant à la paternité telles que les «meurtres d'honneur» des sœurs, des femmes et des filles, dont les actions pourraient réduire la confiance placée en la paternité. Nous pouvons, néanmoins, évacuer ces normes en mettant en évidence leurs conséquences en termes d'accroissement de la fitness. Nous pouvons même en arriver à accepter le huitième commandement en le faisant dériver de la combinaison entre certaines normes morales («Soyez bons envers vos enfants») et des croyances factuelles concernant le bien-être des enfants.

Ainsi, certaines émotions renforcent certaines parties de notre noyau moral, et d'autres émotions renforcent les normes et les actions que nous rejetons en tant que parties de cette dernière ou que nous considérons comme incompatibles avec notre noyau moral. Qu'ont en commun les parties du noyau de notre moralité que les émotions renforcent avec les normes morales, voire les normes immorales que les émotions renforcent ? Elles accroissent la fitness dans leurs environnements locaux respectifs.

La Nature s'est retrouvée confrontée à différents problèmes de conception une fois que les individus ont commencé à vivre dans des groupes non rattachés par la parenté. Le problème est de faire en sorte que les gens soient bienveillants, au moins de manière conditionnelle, envers les gens dont les intérêts n'entrent pas trop en conflit avec les leurs. La solution à ce problème est de renforcer les normes de différentes sortes. Certaines de ces normes permettent de résoudre les problèmes de conception qui sont communs aux humains se trouvant dans l'ensemble des niches écologiques, des environnements que nous habitons. Elles font partie du noyau moral que nous partageons tous. D'autres ne feront pas partie du noyau moral mais seront restreintes de manière locale aux différents milieux partagés par différents groupes.

Les anthropologues ont répertorié certaines différences bien connues en ce qui concerne les normes morales locales. Par exemple, il existe des normes très différentes entre les cultures pastorales et les cultures agricoles. Les fermiers et les éleveurs ont besoin de résoudre le problème consistant à revendiquer un droit de propriété

sur des troupeaux qui circulent sur des surfaces bien trop étendues pour qu'on puisse les surveiller. Donc, chez les peuples qui s'adonnent aux activités pastorales, la norme consistant à utiliser tous les moyens nécessaires pour punir le vol de bétail sera hautement adaptative. Les fermiers, pendant ce temps-là, peuvent garder un œil sur leurs labours et ce, même lorsque les autres leur font des emprunts sans rien leur demander. De sorte que chez les cultivateurs seront sélectionnées des normes qui permettront à une certaine quantité d'emprunts informels de s'effectuer sans permission. Les différences en ce qui concerne les comportements qui augmentent la fitness orientent le contenu des normes qui persistent et la manière dont des émotions préexistantes peuvent s'y attacher pour les renforcer, et ce même lorsqu'il n'y a pas de bénéfice. Il est important d'observer qu'il n'est pas nécessaire qu'il existe un substrat génétique pour que le mécanisme darwinien trouve et renforce les normes morales, parfois de manière globale, parfois de manière locale. Les émotions, ainsi que les comportements de base que les émotions produisent, ou du moins, certains d'entre eux, sont génétiquement précâblés. Tout dépend de ce qui renforce la fitness dans un environnement. Différents environnements permettent à différentes normes de renforcer la fitness. Et il existe certaines normes qui renforcent la fitness dans tous les environnements que nous avons occupés. Ce sont celles qui forment notre noyau moral.

Mais si nous avons été sélectionnés pour être bienveillants, comment se fait-il qu'il existe autant d'ordures dans le monde, et bien pire que cela, des tueurs en série, des monstres moraux et Adolph Hitler? La biologie détient la réponse à cette question. Souvenez-vous, l'observation la plus profonde de Darwin, peut-être, est qu'il existe toujours une certaine variation dans la plupart des traits héritable à travers les générations. Une distribution de variations est la règle, non l'exception. Les traits héritable, comme la bienveillance, sont le résultat de l'interaction entre l'environnement et une grande variété de gènes qui se combinent. De légères différences de certains d'entre eux, associées à de légères différences dans l'environnement, produiront un grand nombre de variations. Cela signifie que, dans des cas marginaux, et à chaque génération, il y aura des individus qui seront trop gentils et se feront marcher dessus, et des individus qui ne sont pas du tout gentils. Lorsque nous ajoutons des variations

touchant aux aptitudes sociales, à l'intelligence et à d'autres traits, l'existence d'un certain pourcentage « d'arnaqueurs », de voleurs et d'autres tortionnaires envers nous, les gentils, seront inévitables. Mais il en sera de même en ce qui concerne les saints, les martyrs et les Samaritains. Et bien sûr à chaque génération suffisamment étendue, il existera des cas extrêmes, des meurtriers en série et, bien pire, des monstres charismatiques, tels Hitler et Staline.

Quelle proportion maximale de passagers clandestins, suffisamment intelligents pour ne jamais se faire attraper, une société composée de personnes bienveillantes est-elle à même de tolérer sans broncher ? 10 % ou 0,1 % ? En fonction de la réponse, nous, les gentils, devrions tolérer quelques sociopathes et quelques psychopathes, bon gré mal gré, en tant qu'inconvénients dans nos vies quotidiennes. Nous, les gentils, ne tolérerons pas en revanche Hitler, Staline, Mao Tse Toung, Pol Pot et Ben Laden, du moins pas pour toujours.

7 ➤ Si le noyau de la moralité est bon, et bon pour nos gènes, alors pourquoi le nihilisme ?

Si on prend en compte les deux prémisses précédentes, alors la route vers le nihilisme se transforme en une rue à sens unique vers la science et le scientisme. Le noyau moral que presque tout le monde partage est-il le seul correct, le seul juste ? Ce noyau moral a bien été sélectionné, n'est-ce pas ? Une question se pose : le fait que le noyau moral soit à la fois correct et adapté est-il une coïncidence ? Impossible. Un million d'années ou plus de sélection naturelle a fini par nous conférer à tous le même noyau moral, et il s'agirait juste d'un accident s'il nous donnait inégalement le bon ? Cela n'est pas possible. Cela ressemble trop à une coïncidence.

Songons au problème de Platon pour le théisme. Dieu nous a donné un noyau moral et il nous a donné le noyau moral juste. S'agit-il d'une coïncidence ? Non. Il existe seulement deux options. Soit, ce qui rend le noyau moral juste est simplement le fait que Dieu nous l'a donné, ou il nous l'a donné parce que c'était le bon. Bien sûr, Dieu n'existe pas. Mais il n'en reste pas moins que la science est confrontée à un problème tout à fait similaire : la sélection naturelle nous a donné la moralité et de surcroît la bonne moralité, semble-t-il. Alors, comment une telle chose s'est-elle produite ? La question ne saurait être évitée. Nous ne pouvons pas prendre au sérieux l'idée

selon laquelle le noyau moral est à la fois correct et à même de maximiser la fitness, tout en soutenant que ces deux faits le concernant n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Cela serait aussi plausible que l'assertion selon laquelle le sexe conduit à la reproduction tout en nous donnant du plaisir, mais que ces deux choses n'ont rien à voir l'une avec l'autre.

Donc, la sélection naturelle était-elle intelligente au point de filtrer toutes les moralités fausses, incorrectes, et de se retrouver avec la seule qui se trouve être vraie ? Ou les choses se sont-elles passées dans l'autre sens : la sélection naturelle a filtré tous les noyaux moraux sauf un, et le fait de gagner la course est ce qui fait du dernier noyau moral survivant le bon, le correct, le vrai ?

Quelle est la bonne solution ? Il est facile de montrer qu'aucune des branches de l'alternative n'est possible. Puis nous verrons que la meilleure manière de régler cette énigme n'est autre que le nihilisme (notre noyau moral n'est pas vrai, juste, correct, et aucun autre ne l'est). La Nature nous a seulement fait croire que c'est juste, parce que c'est ce qui a fait mieux fonctionner les choses. Le fait de croire en sa vérité a permis d'accroître notre fitness génétique individuelle. Considérons la deuxième branche de l'alternative : la sélection naturelle a-t-elle filtré seulement le seul et unique noyau moral, et est-ce que le fait de remporter la course est ce qui a fait du dernier noyau moral le noyau moral juste, correct, vrai ? Cela signifie que la recherche de la fitness évolutionnaire produit nécessairement la justesse morale. Mais comment cela pourrait-il être la réponse ? Il semble qu'il n'existe rien d'absolument bon en soi dans le fait d'avoir beaucoup d'enfants, ou des petits enfants, ou des arrière-petits-enfants, ou à faire des choses qui rendent plus probable d'avoir des enfants.

La première branche de l'alternative est l'explication de la corrélation que nous aimerions accepter : le noyau moral est juste, correct, vrai, et c'est pour cette raison que les êtres humains ont été sélectionnés pour détecter qu'il s'agissait du bon noyau moral. Mais la position selon laquelle la sélection naturelle était suffisamment intelligente pour choisir le noyau moral qui, de manière indépendante, était le bon, le juste, le correct s'avère hautement improbable. Premièrement, il existe de nombreuses preuves que la sélection naturelle n'est pas très douée pour produire des croyances vraies. Deuxièmement, la sélection naturelle est très douée pour produire beaucoup de croyan-

ces factuelles que nous, les hommes de science éclairés, rejetons en les considérant comme fausses. Troisièmement, la sélection naturelle est particulièrement douée pour produire des croyances que nous, les personnes éclairées, considérons comme moralement mauvaises, incorrectes et fausses. En fait, une grande partie de nos arguments contre nombre de ces croyances immorales repose sur le fait que la sélection naturelle peut expliquer que nous les détenons de manière erronée.

Il existe de nombreuses valeurs morales et de nombreuses normes éthiques que les personnes éclairées rejettent mais que Mère Nature a fortement sélectionnées. Le racisme et la xénophobie sont adaptés de manière optimale pour maximiser la propagation de nos gènes à la prochaine génération, à la place des gènes d'un étranger. Considérons les normes patriarcales, et presque universelles, de la subordination féminine. Elles résultent toutes de processus darwiniens. Nous comprenons pourquoi la sélection naturelle a rendu les mâles appartenant à presque toutes les espèces de mammifères plus gros que les femelles : la compétition des mâles pour l'accès aux femelles produit le dimorphisme sexuel. Plus la compétition entre mâles est grande, plus la différence de taille entre mâle et femelle l'est également.

Ensuite, nous savons que, en général, seront sélectionnés les individus qui sont plus gros et plus forts, et qui imposent leur volonté à ceux qui sont plus faibles (surtout lorsqu'il s'agit de maximiser la propagation de leurs gènes à la prochaine génération). Mais le simple fait que la patriarchie représente une conséquence inévitable de la sélection naturelle n'est pas une raison pour penser qu'elle est correcte, juste ou vraie. En fait, une fois que nous voyons que le sexisme endémique est seulement le résultat de la variation aveugle et de la sélection naturelle à la recherche de solutions au problème lié au fait de laisser la descendance la plus viable et la plus fertile, nous sommes disposé à l'abandonner, à l'évacuer, en tant que préjugé naturel que l'homme éclairé identifie parfaitement.

Dans des environnements divers, la sélection naturelle a produit d'autres configurations, comme les insectes sociaux, chez lesquels, au sommet de la hiérarchie, on retrouve toujours une femelle. Si la sélection naturelle sélectionne parfois des croyances fausses, si elle sélectionne parfois des normes que nous considérons comme moralement mauvaises, alors elle ne saurait être un processus qui

nous permet d'obtenir ce que nous pourrions considérer comme des croyances morales *correctes*. Le fait que notre noyau moral est le résultat d'un long processus de sélection naturelle ne nous donne pas la moindre raison de penser que notre noyau moral est juste, vrai ou correct.

Donc le scientisme se retrouve confronté à un problème plus grave que celui soulevé par Platon en ce qui concerne le théisme : au moins, le théiste peut admettre qu'il doit y avoir quelque chose qui fait de notre noyau moral le bon noyau moral, autrement Dieu ne nous l'aurait pas donné. Pour le théiste, le problème consiste à se représenter ce qu'est cette propriété qui rend notre noyau moral juste. Confronté au fait que le noyau moral est correct et qu'il nous a été donné par la sélection naturelle, néanmoins, le scientisme doit choisir : le fait que notre code moral est correct a-t-il conduit à sa sélection, ou est-ce le fait qu'il ait été sélectionné qui en a fait le noyau moral *juste* ? Comme nous l'avons vu, le scientisme ne peut choisir aucune des deux options.

Le scientisme ne peut pas expliquer que, s'agissant du noyau moral, la fitness et la propriété d'être correct semblent aller de pair, et il ne peut tolérer le fait que cette coïncidence ne soit pas expliquée. Il n'y a qu'un seul autre choix : nous devons abandonner l'idée selon laquelle le noyau moral est correct. Nous devons accepter le fait que le noyau moral a bel et bien été sélectionné. Mais nous devons abandonner l'idée que le noyau moral est vrai en quelque sens que ce soit. Bien sûr, cela nous convient dès lors qu'il s'agit de transmettre nos gènes à la prochaine génération, utile pour renforcer notre fitness, et c'est une bonne chose à croire pour qui ne songe qu'à sa descendance. Si cette croyance est convenable, bonne, utile pour n'importe quelle créature qui cherche à maximiser sa fitness dans un environnement comme le nôtre, alors il n'est guère important que cette croyance soit vraie, correcte ou juste. Si l'environnement avait été très différent, un autre noyau moral aurait été sélectionné, par exemple la moralité du «œil pour œil dent pour dent» que Herbert Spencer nommait de manière erronée «darwinisme social».

La science part de l'idée selon laquelle les faits physiques déterminent tous les faits, y compris les faits biologiques, et que ces derniers en retour déterminent les faits humains, les faits à propos de nous, de notre psychologie et de notre moralité. Mais si les faits biologiques ne

peuvent pas déterminer notre noyau moral de manière à en faire le noyau moral vrai, juste, correct, au lieu d'être simplement cru par la plupart d'entre nous comme étant vrai, juste et correct, alors rien ne le rendra juste, vrai ou correct. Il ne l'est pas, et bien sûr aucun autre noyau moral ne l'est. Aucun noyau moral n'est juste, vrai, correct. C'est pour cette raison que le scientisme doit être nihiliste.

Mais arrêtons-nous un instant. Comment nous, les scientifiques, parvenons à condamner le *purda*¹⁴ et le *suttee*¹⁵, les meurtres d'honneur, le système de castes hindou, le *Bushido*¹⁶, la lapidation des femmes adultérines, ou le fait de couper les mains des voleurs ? Le fort rejet que nous manifestons face à de tels actes de barbarie n'est-il pas incompatible avec le nihilisme, qu'il soit sympathique ou pas ? Non seulement nous condamnons l'intolérance religieuse et les cultures étroites d'esprit, mais nous avons nous-mêmes posé des normes que nous sommes habitués à endosser, et nous considérons ce changement comme un progrès, une amélioration de notre conscience morale. Un exemple clair de ce phénomène n'est autre que les changements d'attitude envers l'homosexualité de certaines personnes suffisamment âgées pour se souvenir de leur approbation des lois contre la sodomie. Les Monty Python n'auraient pas osé faire des homosexuels la cible de leur humour, alors que l'un d'eux était connu pour être homosexuel.

Une fois qu'il a pris comme monture le nihilisme, le scientisme peut-il laisser une place au progrès moral, que la plupart d'entre nous souhaitons ? Sans problème. Souvenons-nous d'un point établi précédemment : même certains nazis peuvent avoir partagé un code similaire au nôtre (les termes « certains » et « peuvent » reflètent l'idée selon laquelle beaucoup d'entre eux, surtout au sommet de la hiérarchie SS, n'étaient rien d'autre que des psychopathes dépourvus de tout noyau moral). Là où les SS se sont fourvoyés, c'est lorsqu'ils

14. Pratique présente en Inde et en Islam, empêchant les hommes de voir les femmes. Le vêtement le plus caractéristique de la *purda* est la burqa.

15. Pratique hindoue consistant pour une veuve à se sacrifier sur le bûcher funéraire de son mari défunt. Bien que fortement critiquée au sein de la communauté hindoue, cette pratique n'en demeure pas moins répandue dans certaines régions de l'Inde.

16. Le *Bushido* est le code des principes moraux que les samouraïs japonais devaient observer. Il se caractérise notamment par le suicide rituel nommé « *seppuku* », plus connu en Occident sous le nom de « *hara-kiri* ».

ont mélangé ce noyau moral commun avec des croyances indigentes sur la race et sur beaucoup de choses, ce qui a débouché sur une catastrophe pour leurs victimes et pour l'Allemagne. Il en va de même en ce qui concerne Staline et ses acolytes (et ce, même si ses acolytes se trouvaient motivés simplement par la peur, outre leurs croyances fausses). Nous pouvons également détecter les croyances fausses qui se logent derrière le *purda*, les meurtres d'honneur et le sexisme, le racisme, l'homophobie. Songeons à comment l'Amérique chrétienne est parvenue à concilier notre noyau moral et l'esclavage pendant plus de deux cent cinquante ans (en combinant le noyau moral et de nombreuses croyances fausses au sujet des Africains). L'amélioration morale consiste en un équilibre entre le noyau moral qui nous a été légué par l'évolution et des croyances vraies, validées par la science. C'est l'échec à être à la fois scientifique et scientiste, nous y insistons, qui conduit du noyau moral aux erreurs morales, voire aux catastrophes morales.

Ce que veut vraiment dire le nihilisme, c'est qu'il est présomptueux de s'attendre à trouver une réponse moralement correcte face aux choix les plus importants dans nos vies privées et dans le champ politique. La science ne peut pas régler les controverses qu'elle a suscitées, en ce qui concerne la thérapie génique, les cellules souches, le clonage, les cyborgs, le réchauffement planétaire, l'énergie nucléaire. Encore moins peut-elle régler les querelles relatives à l'avortement, la peine capitale, les inégalités, la pauvreté, l'exploitation. Le nihilisme nous apprend que rien d'autre ne peut le faire. Ce que nous pouvons attendre de mieux, c'est un bon diagnostic des raisons pour lesquelles les individus ont des désaccords moraux. Nous ne pouvons pas espérer de progrès quant à la vérité morale : cette dernière n'existe pas. Ce que nous pouvons espérer de mieux, c'est une forme d'accord plus important au sujet de ce que notre noyau moral requiert, tandis que la science permet aux individus de ne plus être leurrés au sujet de leurs croyances factuelles erronées. Mais jusqu'à ce que la barrière posée par le besoin de nous raconter des histoires soit brisée, même la science ne pourra pas accomplir grand-chose en diminuant notre ignorance.

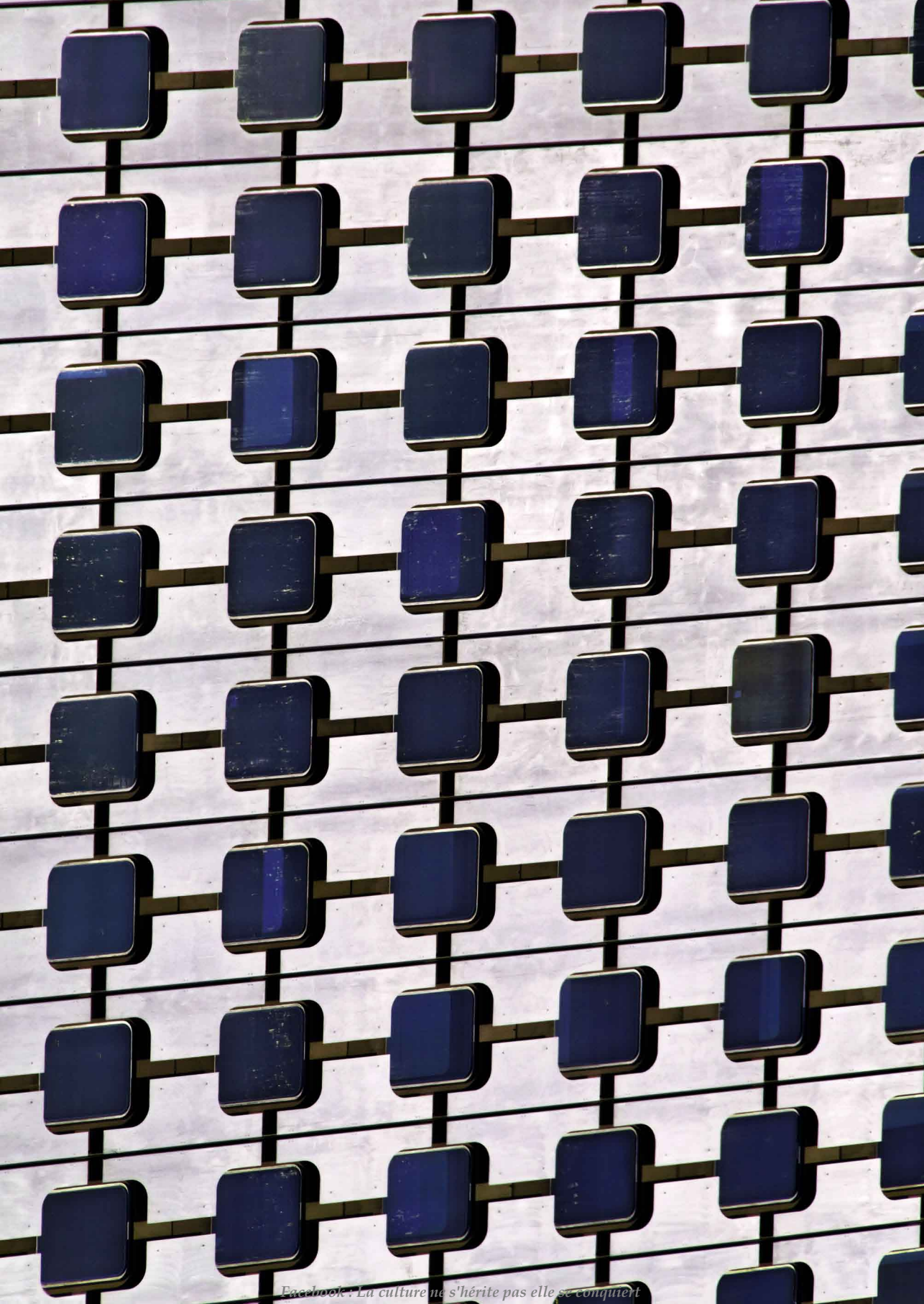
La seule chose dont il faut se préoccuper, s'agissant du nihilisme, c'est son nom. La plupart des gens sont bienveillants la plupart du temps, y compris les nihilistes. Donc, nul n'a de raison de s'inquiéter

de ce que nous pourrions voler de l'argent ou maltraiter des enfants. Nous protéger de monstres moraux comme Hitler est une chose rendue inévitable par les mêmes forces évolutionnaires qui rendent la coopération inévitable pour la plupart d'entre nous. Il n'y a rien de moralement bon (ou mauvais) dans le fait d'être bienveillants, mais nous y sommes contraints pour les temps à venir.



A blue rectangular street sign with white text is mounted on a light-colored, textured wall. The sign is held in place by two decorative metal corner brackets. The text on the sign is partially visible, showing 'JE' on the top line and 'WIN' on the bottom line. To the right of the sign, a dark, curved object, possibly a pipe or a handle, is visible against the wall.

JE
WIN



Les auteurs

Nicolas Baumard est chercheur à l'université d'Oxford. Après des études en sciences naturelles (biologie et sciences cognitives) et en sciences humaines (sociologie et philosophie), il a effectué une thèse au département d'études cognitives de l'École normale supérieure. Dans son livre *Comment nous sommes devenu moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal* (Odile Jacob, 2011), il défend une approche naturaliste et contractualiste de la morale.

Site : cognitionandculture.net

Florian Cova est doctorant en philosophie et psychologie à l'Institut Jean Nicod. Il rédige actuellement une thèse sur les mécanismes psychologiques à l'origine de nos jugements moraux, dans une perspective interdisciplinaire. En parallèle, il s'intéresse de près aux développements d'un nouveau courant philosophique : la philosophie expérimentale.

Christine Clavien est philosophe des sciences et de la morale. Chargée d'enseignement et de recherche au département d'écologie et d'évolution à l'université de Lausanne. Elle travaille essentiellement à l'interface entre différentes sciences sur des questions liées à la socialité, à l'altruisme et à la morale.

Site : christineclavien.ch

Philippe Descamps est docteur en philosophie. Il poursuit ses recherches au Cerses (Centre de recherche sens, éthique et société, CNRS UMR 8137). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages concernant principalement le droit de la bioéthique parmi lesquels *L'Utérus, la technique et l'amour* (PUF, 2008) et *Le Sacre de l'espèce humaine. Le droit au risque de la bioéthique* (PUF, 2009).

Luc Faucher est professeur au département de philosophie à l'université du Québec à Montréal (UQAM). Ses recherches portent sur les domaines de la psychologie évolutionniste, des neurosciences, des sciences cognitives, la psychiatrie.

Site : er.uqam.ca/nobel/philuqam/dept/page_perso.php?id=7

Alberto Masala a étudié la philosophie à l'université Ca Foscari de Venise et à l'université Paris-Sorbonne (Paris IV), où il a obtenu son doctorat ; il est maintenant chercheur post-doctoral. Il a également étudié la psychologie avec Walter Mischel à l'université Columbia de New York. Son centre d'intérêt est la psychologie de l'excellence morale (vertu). Plus exactement, il cherche à évaluer le programme de l'éthique de la vertu ancienne (Aristote, stoiciens) à l'aune des découvertes de la psychologie contemporaine (sciences cognitives, psychologie sociale, psychologie de la personnalité, psychologie évolutionnaire).

Site : <http://sites.google.com/site/masalaalberto/>

Hicham Naar est doctorant en philosophie à l'université de Manchester (Royaume-Uni). Diplômé de l'université Lille 3 (licence en philosophie et sociologie), de l'université Paris IV-Sorbonne (master en philosophie des sciences) et de l'École des hautes études en sciences sociales (master en sciences cognitives), il s'intéresse principalement à la nature des émotions, aux bases psychologiques de la morale, ainsi qu'à l'esprit humain en général.

Site : <http://sites.google.com/site/hichamnaar/>

Ruwen Ogien est directeur de recherches au CNRS. Il s'occupe principalement de philosophie morale. Il a publié notamment *Penser la pornographie* (PUF, 2003), *Le Rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique* (L'éclat, 2003), *La Panique morale* (Grasset, 2004), *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes* (Gallimard, 2007), *La Vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique* (Grasset, 2009), *Le Corps et l'argent* (La Musardine, 2010). En 2011, paraîtra *L'Éthique, mode d'emploi. L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine, et autres questions de philosophie morale expérimentale*, chez Grasset.

Site : <http://corses.shs.univ-paris5.fr/spip.php?article110>

Jérôme Ravat est attaché temporaire d'enseignement et de recherche et doctorant en philosophie à l'université Paris IV-Sorbonne. Ses travaux se situent à la croisée de la philosophie morale et de la philosophie des sciences. Il a notamment publié : « Le réalisme moral analogique de Richard Boyd : enjeux, portée, limites. » (*Philosophia Scientiae*, juin 2009), « Relativisme, universalisme et réalisme en morale. Approches naturalistes » (*Tracés*, n° 12, printemps 2007, « Faut-il avoir peur du relativisme ? »), « Autonomie et naturalisme » (in *L'Autonomie aujourd'hui*, sous la direction de Marlène Jouan, PUF, 2008), « Morale darwinienne et darwinisme moral » (in *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, sous la direction de Thomas Heams, Philippe Huneman, Guillaume Lecointre & Marc Silberstein, Syllepse, 2009, réédition Éditions Matériologiques, 2011).

Alex Rosenberg est professeur de philosophie et doyen du département de philosophie de Duke University. Il est codirecteur du Duke Center for the Philosophy of Biology. Son dernier livre : *Philosophy of Biology: An Anthology* (Wiley-Blackwell, 2009).

Site : duke.edu/~alexrose/

Depuis *Les Fondements naturels de l'éthique*, datant de 1993 et dirigé par Jean-Pierre Changeux, aucun ouvrage collectif publié en France n'a présenté les travaux interdisciplinaires qui ont pour but, depuis plusieurs décennies, d'appliquer les connaissances scientifiques à la moralité humaine. Pourtant, ces travaux sont très nombreux et touchent à plusieurs domaines : biologie évolutionniste, sciences cognitives, anthropologie culturelle, psychologie morale, éthique expérimentale, etc. Ils ont accompli des avancées considérables et apportent des informations précieuses sur les origines, le développement, et les fondements des normes et valeurs humaines. Il offre à un large public (scientifiques, chercheurs en philosophie des sciences et en philosophie morale, mais également de tous ceux intéressés par les relations entre sciences et morale) une synthèse des questions abordées par les travaux contemporains. Le projet de naturalisation de la morale a bien souvent eu mauvaise presse en France : la réputation sulfureuse de l'évolutionnisme, du darwinisme social et de la sociobiologie ont ainsi longtemps soulevé une réticence certaines quant à la possibilité et à la légitimité de l'application du discours scientifique à la morale humaine. Nous montrons donc que, par delà les polémiques, le projet de naturalisation de la morale permet de reconsidérer nombre de problèmes classiques, susceptibles d'éveiller tout autant la curiosité du néophyte que celle du scientifique chevronné : conflit entre universalisme et relativisme, usage des vertus morales, rapport entre déterminisme et liberté, question de l'inné et de l'acquis, lien entre faits et valeurs, etc. A l'heure où les biotechnologies commencent à modifier la configuration génétique de l'espèce humaine, jusqu'à quel point la nature humaine constitue-t-elle encore un modèle permettant d'évaluer décisions individuelles et choix politiques ? Quelles sont les possibilités et les limites de la connaissance scientifique de la nature humaine dans le domaine de la bioéthique et de l'éthique appliquée ? Voici les nombreuses interrogations, parmi tant d'autres, auxquelles ce livre se propose d'apporter des éléments de réponse. La rareté des ouvrages en langue française portant sur les rapports entre sciences contemporaines et moralité humaine le rend particulièrement utile.

Alberto Massala (codirecteur du volume) est chercheur post-doctoral à l'université Paris IV. **Jérôme Ravat** (codirecteur du volume) est ATER à l'université Paris IV. **Luc Faucher** (préfacer) est professeur au département de philosophie de l'UQAM (Québec).

materiologiques.com
ISBN : 978-2-919694-00-6
12 euros

