

Introduction

In : Clavien, C. & El-Bez, C. (eds.), *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté*, Lausanne : PPUR, sous presses (2007)

Christine Clavien

Université de Neuchâtel
Institut de philosophie
Espace Louis-Agassiz 1
CH-2001 Neuchâtel
christine.clavien@unine.ch

Bien des philosophes de la morale et autres penseurs académiques vivent dans un monde paisible, à peine obscurci par quelques bandes de nuages, et en longeant les trottoirs qui les mènent de leurs bureaux à leurs demeures, ils rêvent délicieusement de l'intentionnalité humaine. (RICHARDS 1993, p. 192, ma traduction)

Ce sont les paroles de Robert RICHARDS, un philosophe des sciences qui a pris le temps de réfléchir aux questions morales. Le remède qu'il propose consiste à prendre au sérieux les théories évolutionnistes qui analysent le comportement social des êtres vivants. Son idée est que si l'on parvient à saisir les ressorts du comportement humain (son fonctionnement, son rôle et sa fonction évolutive), alors on sera en meilleure position pour définir les normes morales et leur domaine d'extension.

Il paraît évident que si l'on accepte la théorie de l'évolution darwinienne (et qui de nos jours peut se permettre de la rejeter ?), il est difficile d'échapper à ses implications au niveau moral. L'objectif de cet ouvrage collectif est précisément d'analyser cette question. Faut-il considérer le comportement moral comme un phénomène dépendant des lois de la nature plutôt que des lois divines ou d'autres phénomènes mystérieux et non-naturels ? Si oui, peut-on encore conserver ce 'plus' qualitatif que semble apporter la moralité dans un monde régit par les lois de la physique et de la sélection naturelle ?

Cette introduction est divisée en deux parties. Dans un premier temps, il s'agira de poser les premiers jalons de la discussion, présenter les thèmes transversaux contenus dans cet ouvrage et proposer un résumé des différentes contributions. La seconde partie de l'introduction s'adresse aux lecteurs peu au fait des théories développées en biologie

comportementale, théorie des jeux, anthropologie évolutionniste et économie empirique. Elle a pour fonction de donner au lecteur les outils théoriques nécessaires à une bonne compréhension de la majorité des articles contenus dans cet ouvrage.

Première partie : Les premiers jalons de la discussion

1. Une première approximation de la morale

Commençons par une première approximation de la « morale ». Il y a évidemment bien des manières de définir ce terme c'est pourquoi il sera uniquement question ici d'en présenter quelques caractéristiques à peu près unanimement acceptées.

D'un point de vue formel, la morale concerne les normes de conduite assorties d'une obligation à les suivre ; plus précisément ce sont des normes envers lesquelles on se sent obligé (ce qui nous incite à suivre) et d'autre part on attend des autres qu'ils agissent conformément à ces normes. Ces deux processus (adhésion subjective aux normes et attente de conformisme de la part d'autrui) sont émotionnellement très chargés et liés à un désir de punir les déviations. D'autre part on attend généralement des normes de conduite considérées comme morales qu'elles soient fondées (ou du moins justifiées) et qu'elles puissent être acceptées par autrui. La moralité est donc liée à un acte réflexif ; les agents moraux doivent pouvoir délibérer, réfléchir sur les normes qu'ils prônent et sur les comportements qui doivent être adoptés. Cela n'empêche cependant pas que cette réflexion puisse être largement guidée par nos émotions (au fond, rien n'empêche de penser que les émotions déterminent au moins en partie nos choix normatifs)¹.

Du point de vue du contenu, la morale est liée aux intérêts d'autrui ainsi qu'à des notions caractéristiques telles que le « bien » ou le « mal » (il s'agit du niveau *axiologique* de la morale, le domaine des valeurs)², lesquelles évidemment, trouvent des significations fort diverses selon les théories éthiques.

2. Les sciences évolutionnistes et l'explication de la morale

¹ Cette position est défendue par au moins trois auteurs de cet ouvrage DE SOUSA, FAUCHER et DEONNA.

² A ce propos, voir l'intéressante distinction entre norme et valeur proposée par DE SOUSA (ce volume, p.--)

Après avoir décelé certaines composantes essentielles à la morale, il est intéressant de se demander si les sciences empiriques sont susceptibles de nous éclairer plus avant.³ Il semblerait que ce soit le cas. Des recherches évolutionnistes menées en biologie comportementale, anthropologie, neurologie, psychologie ou théorie des jeux permettent d'expliquer (du moins en partie) l'apparition et le fonctionnement de phénomènes étroitement liés à la moralité : la capacité à former des normes (BOEHM 2000, dans ce volume, voir BAUMARD, CLEMENT), la propension à sanctionner certains comportements (BOWLES *et al.* 2003), les émotions morales (FESSLER & HALEY 2003 ; dans ce volume, voir DEONNA, FAUCHER), la capacité de réflexion (SAMUELS *et al.* 2004) ; la capacité à comprendre et prendre en considération le bien-être d'autrui (BATSON & SHAW 1991 ; NICHOLS 2004 ; dans ce volume, voir CLEMENT) etc. Au-delà de la question de la valeur des différentes théories et expériences empiriques censées rendre compte du phénomène moral,⁴ il semblerait bien que les sciences aient leur mot à dire à propos d'un aspect significatif de la morale ; son aspect descriptif (la manière dont les gens la pratiquent, sa fonction et la raison pour laquelle elle est apparue au fil de l'évolution).

Dès lors, la question qui se pose – et qui est un des thèmes majeurs de ce livre – est de déterminer *dans quelle mesure* les sciences peuvent prétendre expliquer la morale. Certains prônent la prudence alors que d'autres se lancent joyeusement dans les spéculations interdisciplinaires.

Un argument de 'prudence' présenté par quelques auteurs de cet ouvrage (DEONNA, DE SOUSA, HUNEMAN, PAPAUX) est que les théories évolutionnistes ne parviennent pas à rendre compte de l'identité individuelle des agents moraux (le fait qu'ils soient des personnes uniques avec une histoire et une pensée qui leur est propre). Or la morale concerne précisément les personnes et leurs projets de vie particuliers. D'autres auteurs (BAUMARD, CLAVIEN, CLEMENT) défendent de manière plus ou moins explicite l'idée que cette 'limitation' des sciences n'est pas si problématique qu'il n'y paraît ; il s'agit simplement d'utiliser les données scientifiques avec suffisamment de précaution. Au fond, on peut se demander si cet intérêt pour l'identité individuelle ne découle pas d'une crainte, plus

³ Notons que certains s'opposent à l'idée de considérer la morale comme 'un objet à définir', susceptible d'être observé et expliqué par les sciences ; une telle entreprise leur paraît vaine et fourvoyante (pour une défense de cette position, voir ERARD ce volume).

⁴ A ce propos, dans ce volume, FAUCHER met en doute les conceptions unitaires de l'évolution de la moralité, qui considèrent cette dernière comme une adaptation aux problèmes liés à la coopération (position notamment défendue par BAUMARD). Selon FAUCHER, il faut plutôt considérer le domaine de la moralité comme regroupant des phénomènes qui n'ont pas forcément une structure commune profonde. De même, l'idée (défendue par BAUMARD) que le comportement moral est la meilleure stratégie dans un environnement social est critiquée par DEONNA.

profonde, d'aliéner notre spécificité humaine en réduisant l'Homme à une simple espèce naturelle, comme il y en a tant d'autres (pour une critique de l'idée de spécificité humaine voir CLEMENT ; pour une défense de cette idée, voir ERARD, PAPAUX).

Un autre argument de 'prudence' consiste à dire que si l'on pouvait rendre entièrement compte des actions humaines à l'aide de la physique, de la génétique et des théories évolutionnistes, alors on devrait admettre que toutes nos actions s'inscrivent dans une chaîne de causes et d'effets qui ne laisse pas de place au libre arbitre. En d'autres termes, tous nos choix seraient déterminés. Or qui dit déterminisme dit absence de responsabilité. Et puisque, par définition, la morale n'a aucune prise sur les êtres a-responsables (c'est-à-dire incapables de choix libres si bien qu'on ne peut pas leur imputer de responsabilité), il s'ensuit que la toute puissance des sciences signe la mort de la morale ; en effet, en perdant son rôle de régulatrice des comportements (les individus responsables de leurs actes peuvent être punis et se sentent coupables lorsqu'ils ont mal agi, ce qui donne lieu à des actes de réparation) la morale ne fait plus sens (PAPAUX). Il existe cependant de nouvelles pistes pour contrecarrer cette possible contradiction entre les sciences et la morale. Peut-être que le libre arbitre (et avec lui sans doute la responsabilité et la morale) n'est qu'une création de nos esprits (CLEMENT) ou peut-être que la responsabilité (et avec elle la morale) peut s'accommoder de l'absence du libre-arbitre (DEKEUWER)...

3. Les sciences évolutionnistes et les fondements de la morale

Les choses se compliquent encore davantage lorsqu'il s'agit de se demander si les théories évolutionnistes et données empiriques sont pertinentes au niveau du contenu de la morale ; permettent-elles de définir ce qui est bien et ce qui est mal ? Il serait confortable de se réfugier dans le bain de la majorité et de répondre par la négative sans se donner la peine de justifier plus avant ce parti pris. Mais les auteurs de cet ouvrage ne s'accordent pas cette facilité et tentent de dépasser la simple réaction 'épidermique' en réfléchissant sérieusement au problème.

Un argument contre l'ingérence de la biologie en matière de contenu moral, régulièrement repris dans la littérature peut être formulé de cette manière : « si le bien moral n'est rien d'autre qu'une mesure des chances de survie, alors la seule manière dont le bien compte est la manière dont la survie biologique des espèces compte – et cela ne couvre pas entièrement la manière dont on conçoit l'importance de vivre une vie moralement bonne ».

(KOORSGAARD 1983, ma traduction, p.194 ; voir aussi HUNEMAN ce volume). Mais il est clair qu'un tel argument s'applique uniquement aux rares théories qui posent une égalité entre la valeur de survie biologique (*fitness*) et le bien moral.

Un autre argument semblable dirigé contre certaines approches évolutionnistes est de dire que ce n'est pas parce qu'une chose est adaptée ou fonctionnelle qu'elle est moralement bonne (DEONNA, DE SOUSA, FAUCHER, HUNEMAN).⁵ En réalité, il s'agit d'un cas particulier d'un argument plus général, le fameux passage fallacieux de l'*être* – ce qui est le cas – au *devoir-être* – ce qui est moralement bon et possède une force d'obligation (à ce propos, voir HUNEMAN ; pour une relativisation de la force de l'argument voir CLAVIEN ; pour une discussion sur les fondements de l'argument voir PAPAUX).

De manière générale, la question de l'intérêt des théories évolutionnistes et des données empiriques en matière de morale normative est intimement liée à celle de la pertinence d'une Ethique Evolutionniste (question traitée par CLAVIEN, DEONNA, HUNEMAN). Il vaut la peine de s'attarder un peu sur ce point car la portée des arguments adressés contre l'Ethique Evolutionniste dépend de la définition qu'on en donne. Dans cet ouvrage, DEONNA la définit comme la psychologie évolutionniste⁶ appliquée au domaine de la morale (p.--). Et pour HUNEMAN, « l'Ethique Evolutionniste entend rendre compte, de manière naturaliste, c'est-à-dire sans faire intervenir d'autres types d'argumentations et d'autres méthodes que celle des sciences de la nature, du fait moral » (p.--). Mais il y a une manière, plus englobante, de concevoir Ethique Evolutionniste (CLAVIEN) : on peut la comprendre comme une nouvelle manière de pratiquer la philosophie morale, une méthodologie interdisciplinaire qui consiste à introduire le point de vue évolutionniste dans la philosophie morale. Dans ce cas, l'Ethique Evolutionniste ne se présente pas comme une alternative aux philosophies morales traditionnelles. En réalité, c'est la manière dont la plupart des éthiciens évolutionnistes travaillent (pour ne citer que quelques noms : GIBBARD 1996 (1990), NICHOLS 2004, RACHELS 1990, ROTTSCHAEFER 1998 (1997)). Conçue ainsi, l'intérêt de l'Ethique Evolutionniste réside dans ses 'fruits' : en d'autres termes, c'est dans la mesure où elle est capable de générer de nouveaux questionnements ou de nouvelles positions qu'elle devient crédible.

⁵ DE SOUSA (ce volume) pousse la réflexion encore plus loin, premièrement en soulignant la difficulté à définir quelles caractéristiques sont réellement adaptées (à ce propos, voir aussi HUNEMAN), deuxièmement en précisant que même si on parvenait à montrer qu'une caractéristique est fonctionnelle, elle ne le sera pas forcément pour l'individu qui la possède.

⁶ Pour une excellente définition de la psychologie évolutionniste, voir FAUCHER ce volume, p.--.

Evidemment, pour les détracteurs de l’Ethique Evolutionniste, il est plus commode d’en donner une définition réductrice. En dressant un homme de paille, il est aisé d’y mettre le feu et le résultat est flamboyant. Mais il ne faut pas perdre de vue la difficulté de trouver des défenseurs d’une Ethique Evolutionniste comprise en un sens réductionniste.

4. Le pari interdisciplinaire

Au fil de cet ouvrage, le lecteur découvrira des tentatives variées de concilier ou ‘déconcilier’ les sciences et la morale. Il devra donc faire son choix parmi les différentes positions défendues par des contributeurs provenant de tous horizons (anthropologie, philosophie, psychologie, droit, biologie, linguistique, sociologie). Le domaine d’investigation est ouvert, un champ encore largement en friche mais riche et prometteur.

En fin d’exercice, nous pouvons nous demander si le pari d’interdisciplinarité a été tenu. Je pense que dans l’ensemble c’est le cas, même s’il faut bien avouer que le consensus n’a pas été atteint. Est-ce dû au fait que chaque auteur tente de tirer la couverture vers sa science favorite et à interpréter la problématique en termes de celle-ci ? C’est ce que semble déplorer DUBOCHET dans son commentaire au chapitre 2. A la décharge de nos auteurs, l’interdisciplinarité est sans doute plus difficile à pratiquer qu’il n’y paraît...

Quoi qu’il en soit, il est certain que la lecture de ce livre permet de se faire une idée des nœuds qu’il reste à défaire et des différentes voies possibles pour y parvenir.

5. Résumés des contributions

Dans cet ouvrage, le rapport entre les sciences et la morale est abordé par le biais d’analyses thématiques. Certains auteurs traitent cette question par le biais des émotions (DEONNA, DE SOUSA, DUBOCHET, FAUCHER), d’autres par celui du langage (BERTHOUD, CLEMENT, ERARD). Certains mettent la focale sur la question de la pertinence de l’Ethique Evolutionniste (BENAROYO, CLAVIEN, DEONNA, HUNEMAN), d’autres partent de la question de l’émergence de la morale (BAUMARD, DE SOUSA, PERRIN) ou du conflit (réel ou apparent) entre déterminisme et responsabilité (DEKEUWER, KAUFMAN, PAPAUX).

Chaque chapitre est composé de deux articles et d’un bref commentaire portant sur les deux articles précédents. Dans ce qui suit, le contenu des articles principaux est esquissé afin de faciliter la navigation du lecteur dans le foisonnement des positions et arguments présentés.

a. Chapitre 1 : L'émergence de la vie morale

Le premier chapitre traite des explications évolutionnistes de la vie morale : son apparition et stabilisation au cours de l'histoire humaine ; son aspect évaluatif et normatif. Ronald DE SOUSA tout comme Nicolas BAUMARD pensent que les théories classiques en biologie évolutionniste (sélection de parentèle, altruisme réciproque, sélection de groupe, altruisme fort) ne peuvent pas fournir la clef de la moralité humaine. Nos deux auteurs divergent cependant quant à la possibilité de rendre compte de la morale en termes évolutionnistes. Alors que Ronald DE SOUSA adopte une position très sceptique (mais cette retenue tient sans doute au fait qu'il ne se borne pas à considérer les aspects strictement descriptifs de la morale), Nicolas BAUMARD relève le défi et propose une explication naturaliste largement inspirée des théories développées en sciences sociales.

Au contraire de ce que pensent bon nombre de théoriciens évolutionnistes, BAUMARD défend l'idée que le phénomène moral ne doit pas être étudié en termes de comportements altruistes ; la morale telle que les humains la pratiquent ne consisterait pas à être altruiste mais plutôt à respecter des normes morales. L'idée défendue par BAUMARD est que le comportement moral serait plutôt une stratégie adaptée à un environnement social de type contractualiste.⁷ En d'autres termes, BAUMARD considère qu'une situation morale est une situation d'action collective (où les intérêts individuels entrent en conflit avec les intérêts collectifs) et fait le pari que les êtres humains sont naturellement contractualistes, c'est-à-dire qu'ils considèrent spontanément comme 'morales' les normes contractualistes (celles que personne ne pourrait raisonnablement rejeter parce qu'elles sont mutuellement profitables). A cela s'ajoute l'idée que, dans un environnement où les individus établissent des contrats les uns avec les autres, le comportement moral (qui consiste à suivre les normes contractualistes) s'avère être la meilleure stratégie du point de vue individuel.

Dans le cadre de son programme contractualiste, BAUMARD rejette l'intérêt des théories évolutionnistes classiques (sélection de parentèle, altruisme réciproque, sélection de groupe, punition altruiste etc.) au profit de données issues des sciences humaines (notamment la solution institutionnaliste aux problèmes d'action collective, la cognition sociale, la

⁷ Notons que dans ce contexte, il est important de ne pas surinterpréter la notion de « contractualisme » ; lorsque BAUMARD parle d'environnement contractualiste, il fait simplement référence à un environnement composé d'institutions utiles à la collectivité, dans lequel les individus établissent des accords (contrats) les uns avec les autres.

philosophie contractualiste, la psychologie évolutionniste et l'anthropologie cognitive). Il pense que c'est parce que les êtres humains sont capables de méta-représenter (avoir des représentations de représentations) qu'ils sont, au contraire des animaux, capables de résoudre des problèmes d'action collective au moyen d'accords mutuellement profitables et d'élaboration de normes morales. D'autre part, dans un environnement de compétition où chacun cherche à organiser des actions collectives (c'est-à-dire à proposer des normes acceptables et à faire mine d'être un partenaire valable), il est probable que les individus qui disposent d'intuitions contractualistes spontanées aient un avantage sur leurs congénères. Ainsi, au fil de l'évolution, les êtres humains auraient développé un certain nombre d'intuitions contractualistes robustes, c'est-à-dire des intuitions morales (par exemple sur l'inceste ou la justice) évolutionnairement avantageuses.

En fin de compte, BAUMARD ne craint pas de qualifier les êtres moraux de 'bons stratèges' en situation de problèmes d'action collective. Ainsi, il écrit : « Pour la théorie contractualiste au contraire, les humains sont intéressés par leur réputation de 'bon coopérateurs' ; en effet, un bon coopérateur, qui partage équitablement et qui contribue au pot commun sera recruté pour mener à bien des actions collectives qui posent des problèmes (chasse, construction d'abri, guerre, etc.). Comme ces actions collectives apportent des biens qu'on ne peut produire seul, elles sont très importantes, il est donc important d'être recruté dans des actions collectives » (p.--).

Ronald DE SOUSA, même s'il considère qu'il est légitime de chercher à comprendre les mécanismes sous-jacents à nos choix normatifs, pense qu'on ne peut pas, à partir de ce type d'analyses, imaginer pouvoir expliquer pleinement la vie morale. Avec une focale sur les émotions et le rôle qu'elles jouent dans la morale, il cherche à montrer que les projets naturalistes qui cherchent à substituer l'évolution biologique à la bonne vieille Providence sont voués à l'échec. DE SOUSA propose trois raisons et deux exemples pour montrer que la fonctionnalité biologique n'est pas garante de valeur morale.

Premièrement, l'avantage que présente un certain type de comportement (que l'on peut modéliser en terme de stratégie) considéré comme évolutionnairement adapté est toujours réalisé en fonction d'un environnement donné (en l'occurrence la configuration des stratégies utilisées par les autres individus). Ainsi, puisque l'adaptation n'est pas quelque chose qui s'acquière une fois pour toutes, il est difficile de conclure qu'un comportement adaptatif dans un certain milieu possède une valeur (morale) particulière. A cela s'ajoute la difficulté suivante : un environnement évolutionnairement stable est souvent composé d'un mélange de

stratégies simples ou mixtes représentées de manière proportionnelle (dans ce contexte, on parle d'équilibre mixte). Mais l'évolution ne nous donne pas les clefs pour décider lesquels des comportements produits par ces différentes stratégies possèdent une valeur morale.

Deuxièmement, DE SOUSA s'intéresse à des recherches prometteuses menées par des théoriciens évolutionnistes contemporains ; il semblerait que la force de sélection de groupe couplée à la punition des individus qui ne participent pas suffisamment au bien commun peut garantir l'évolution et la stabilisation de comportements coopératifs. S'il admet ce point, De Sousa précise qu'un tel système de sanction et de sélection n'a rien de particulièrement moral ; en effet, il s'avère que ce système permet de sélectionner à peu près n'importe quel comportement !

Troisièmement, DE SOUSA soulève une limitation importante de la théorie de l'évolution : les bénéficiaires de la sélection naturelle ne sont jamais les individus mais des répliqueurs. Or la morale s'intéresse précisément aux individus et à leurs actions particulières.

Pour finir, DE SOUSA mentionne deux phénomènes liés à des dispositions émotionnelles qui semblent favoriser une sorte de « norme naturelle » (c'est-à-dire qui poussent les individus à adopter certain comportement évolutionnairement avantageux) incompatible avec les normes généralement admises dans nos sociétés : l'infidélité féminine et la psychopathie.

A son habitude, De SOUSA termine sur un ton admirablement ironique : « On pourrait même peut-être puiser dans ces considérations un atome de sympathie envers ceux qui pensent que la Providence fonctionnait mieux avant que l'évolution ne s'en mêle » (p.--).

b. Chapitre 2 : Evolution et émotions morales

Dans le second chapitre, Luc FAUCHER et Julien DEONNA, par le biais de l'analyse d'émotions morales particulières (dégoût moral pour Faucher ; honte et culpabilité pour DEONNA) s'intéressent à l'apport de la psychologie évolutionniste dans les questions de morale. FAUCHER développe une approche prudente sans pour autant dénigrer l'intérêt des données évolutionnistes alors que DEONNA se pose en avocat éclairé de la bonne philosophie traditionnelle.

Récemment un certain nombre de psychologues évolutionnistes se sont intéressés à l'émotion du dégoût face à l'inceste. Ils ont produit des hypothèses relatives à l'évolution de

cette émotion et aux liens qu'elle entretient avec les prescriptions morales qui interdisent l'inceste. Dans son article, Luc FAUCHER présente et critique différents modèles issus de la psychologie évolutionniste. Il s'accorde avec ces modèles pour dire que l'émotion du dégoût face à l'idée d'avoir des relations sexuelles avec un proche parent est liée à un mécanisme de contrôle de l'attraction sexuelle. Par contre, il n'est pas prêt à admettre que la *prescription* contre l'inceste repose sur une base innée ; avec les anti-nativistes, il pense que la prohibition de l'inceste n'a rien à voir avec les sentiments produits par un quelconque mécanisme psychologique. « Il existe une différence importante entre le fait de se comporter naturellement de façon *moralement élogieuse* (être équitable, empathique, éviter l'inceste) et se comporter de façon morale *parce que nous jugeons que nous devons nous comporter ainsi* » (p.--). Mais dans ce cas, il nous manque une explication de l'émergence des normes contre l'inceste ; au fond il s'agit d'expliquer le passage de la simple inhibition au comportement guidé par des normes.

Au contraire des psychologues évolutionnistes, FAUCHER pense que la relation entre le mécanisme de contrôle de l'attraction sexuelle qu'est le dégoût et la norme qui interdit l'inceste n'est pas causale ; pas plus de manière directe que de manière indirecte (par le biais de mécanismes supplémentaires comme l'empathie égocentrique ou la tendance au conformisme). Il s'agirait plutôt d'une relation de soutien ; une fois que la norme est apparue par la seule force du raisonnement humain (par exemple si on remarque les conséquences fâcheuses de l'inceste, on peut penser que c'est une bonne raison de le prohiber)⁸, l'émotion naturelle peut la renforcer. Ainsi, le rôle de l'inceste consisterait non pas à générer l'interdit, mais plutôt à assurer sa robustesse et sa distribution dans la population. L'émergence du normatif s'expliquerait plutôt par une capacité innée à apprendre et implémenter des normes. Par contre, FAUCHER ajoute que le *normatif* devient *moral* lorsqu'il est appuyé par certaines émotions (par exemple l'empathie ou, justement, le dégoût) ; la norme renforcée par l'affectif devient plus pressante et par là acquiert un statut particulier. En résumé, l'émotion ne saurait fonder le normatif, par contre, elle peut le renforcer, voire même être créatrice de moralité.⁹

⁸ Je pense qu'ici, FAUCHER touche un point important: en effet, si les émotions étaient pleinement causalement responsables de nos jugements moraux, pour ce qui est de celle du dégoût, la condamnation morale des relations sexuelles devait être étendue à tous les individus ayant vécu ensemble durant leur jeunesse. Or dans les faits, seules les relations incestueuses entre individus parents sont condamnées.

⁹ Evidemment les choses sont un peu plus complexes qu'elles n'y paraissent car toutes les émotions ne possèdent pas ce pouvoir créateur (par exemple, on voit mal comment la jalousie pourrait conférer la moralité à une norme). Sans les développer plus avant, FAUCHER nous propose quelques pistes pour distinguer entre les émotions morales et non-morales. Pour une première approximation, il définit les émotions morales comme des réactions d'approbation ou désapprobation d'un sujet à l'égard d'événements, de comportements ou d'idées qui sont perçus comme ayant un impact sur le bien-être d'autres sujets ; d'autre part, ces réactions doivent être produites en fonction des normes auxquelles le sujet adhère.

DEONNA s'intéresse à deux émotions, la honte et la culpabilité, et contrairement à un bon nombre de théoriciens évolutionnistes, il défend l'idée que la première est plus pertinente que la seconde en matière d'éthique. C'est en se distançant des analyses développées en psychologie évolutionniste qu'il parvient à cette conclusion.

DEONNA insiste sur le fait qu'en matière de morale, il est essentiel de prendre en considération le fait que les sujets moraux sont des personnes uniques qui attachent de la signification ou de l'importance à certaines valeurs qui organisent leurs vies personnelles. Et avec raison, il remarque qu'aucune explication purement évolutionniste (qui considère la sélection, sur le long terme, d'unités constantes, répliquables d'une génération à l'autre) ne peut rendre compte de ce type de phénomènes.

Certes, il est possible de produire des explications évolutionnistes pour les émotions de la honte et de la culpabilité. La honte par exemple, a probablement été sélectionnée parce qu'il s'agit d'un outil efficace de protection du soi dans des contextes liés à la perte de prestige et de réputation. Mais DEONNA ne se satisfait pas de ce genre d'explications lorsqu'il s'agit de décider de la pertinence morale de cette émotion.¹⁰ Selon lui, l'explication des émotions morales n'est pertinente que si l'on met l'emphase sur la personne et les relations affectives qu'elle entretient avec les valeurs et les normes auxquelles elle adhère. De ce point de vue, la honte est loin d'être toujours liée à des questions de prestige social ou d'honneur bafoué; elle entretient plutôt des liens étroits avec les valeurs individuelles auxquelles les sujets moraux sont attachés et autour desquelles ils organisent leur vie. Ainsi, un épisode de honte provient du fait que l'on prend conscience d'une divergence entre ce que l'on pense ou fait et les valeurs auxquelles on adhère ; il en résulte une remise en question de notre identité morale profonde. Au contraire, la culpabilité n'implique pas une remise en question de notre identité morale ; elle résulte simplement d'une prise de conscience d'une action faite à l'encontre d'une norme à laquelle on adhère ; on regrette l'action sans pour autant remettre en cause les valeurs qui fondent la norme bafouée.¹¹

En bref, si l'on focalise l'attention au niveau des relations entre personnes ayant des projets de vie et des valeurs et non sur des relations entre organismes qui présentent certaines

¹⁰ Ce genre d'explication évolutionniste mène tout droit à la conclusion que la honte n'est pas une émotion morale car, au contraire de la culpabilité, elle n'engendrera pas de comportement pro-social (mais plutôt un comportement de repli sur soi, de protection du soi).

¹¹ Selon DEONNA, les normes auxquelles un sujet adhère seraient les expressions plus ou moins directes des valeurs auxquelles il est attaché et qui constituent sa personne morale. Ainsi les valeurs possèdent une priorité explicative par rapport aux normes.

caractéristiques stables et répliquables, alors on devra admettre que c'est à la honte que revient la « palme morale » et non à la culpabilité.¹²

En mettant la honte à l'honneur, DEONNA cherche à montrer que l'Éthique Evolutionniste (comprise en un sens réductionniste) est un projet stérile, incapable de fournir des réflexions intéressantes au niveau éthique. Plus précisément, ses arguments portent contre deux positions extrêmes : celle qui veut retirer l'éthique des mains des philosophes et résoudre toutes les questions morales au moyen des outils théoriques de la psychologie évolutionniste ; et la position sceptique selon laquelle l'éthique devrait réduire ses perspectives et se contenter des hypothèses que fait la psychologie évolutionniste (hypothèses sur les compétences affectives déployées dans des contextes ordinairement considérés comme moraux).¹³

c. Chapitre 3 : Le langage et la morale

Le troisième chapitre est consacré aux rapports entre le langage et la morale. Fabrice CLEMENT propose une approche naturaliste intégrant une large palette de données empiriques et Yves ERARD développe une analyse largement inspirée de la théorie wittgensteinienne des jeux de langage.

Fabrice CLEMENT se donne pour tâche de libérer les sciences humaines d'un vieux principe stérile qui empêche toute communication interdisciplinaire: celui selon lequel l'Homme est un être d'exception qui se détache du reste de l'univers, et de ce fait, échappe à l'analyse des sciences naturelles. Pour ce faire, il faut se débarrasser de deux habitudes encombrantes : l'adoption du 'point de vue du sujet' (l'idée que le *soi* se situerait en-deçà de toute causalité matérielle et ne saurait être expliqué) et l'importance démesurée accordée au langage compris comme vecteur de la spécificité humaine (le langage, cette capacité symbolique, médiatiserait notre rapport au monde, voire même forgerait notre esprit et notre *je*).

Après ce travail d'ouverture du champ de l'analyse interdisciplinaire, CLEMENT se lance dans la problématique morale et propose une manière d'enraciner le sujet moral dans la nature. Dans ce cadre, la thèse qu'il défend est que le langage n'est pas nécessaire à une forme

¹² Etant donné la priorité explicative des valeurs par rapport aux normes, dans la mesure où la honte est informée par les valeurs alors que la culpabilité est informée par les normes, la première est plus fondamentale que la seconde du point de vue d'une morale personnelle.

¹³ Il semblerait toutefois que les arguments de DEONNA ne sont pas dirigés contre des formes d'Éthique Evolutionniste plus modestes, par exemple celles qui mettent le doigt sur l'influence de notre passé évolutionnaire dans le choix de nos valeurs.

élémentaire de moralité : son argument procède par la démonstration que certaines caractéristiques considérées comme des conditions nécessaires à l'exercice de la moralité et qui semblent être dépendantes de l'exercice du langage, peuvent en réalité être observées chez des êtres dénués de langage. CLEMENT centre son attention sur trois sortes de capacités : 1. la conscience de soi (qui est liée à l'« exigence de la réflexivité » en morale et à la troisième capacité considérée) 2. la capacité à penser en termes normatifs 3. la capacité à prendre en considération les intérêts d'autrui et agir en conséquence. A l'aide d'une panoplie finement choisie d'expériences empiriques réalisées en psychologie infantile et en primatologie, CLEMENT montre que les très jeunes enfants et certains primates possèdent bel et bien (en tout cas dans une forme primaire) ces trois caractéristiques cruciales à l'exercice de la moralité alors même qu'ils ne savent pas encore parler. Notons toutefois qu'en réduisant la discussion à trois conditions nécessaires mais non suffisantes, CLEMENT ne prouve pas (et il ne s'en cache nullement) qu'il est possible d'imaginer des formes de moralité sans langage.

Dans son article, ERARD analyse les rapports entre le langage et la morale. Il ne cherche pas à démontrer que le langage fonde la morale mais plutôt à comprendre la morale à travers une analyse de l'acquisition du langage. Il s'agit donc d'un travail d'éclaircissement conceptuel : qu'est-ce que le langage ? qu'est-ce qu'un sujet ? qu'est que la morale ? et quels sont les rapports qu'entretiennent ces concepts entre eux ?

Selon ERARD, mots et monde sont pris dans le langage si bien qu'on ne peut se détacher des mots pour les confronter au monde ; nous sommes donc toujours *dans* le langage. Ainsi, le seul moyen dont nous disposons pour analyser un concept comme « morale » ou « sujet » est de confronter notre usage adulte de ces mots à des usages plus simples (par exemples chez les enfants) ou différents (par exemple dans d'autres cultures).

En s'inspirant de l'analyse de Vincent DESCOMBES, ERARD se distancie du point de vue 'naturaliste ontologique' (le monde est régi par les lois de la physique et de la sélection naturelle et nous avons les moyens de le connaître, de nous représenter cette réalité externe) au profit d'une autre forme de naturalisme : le 'holisme anthropologique' selon lequel, les hommes fondent leur accord sur le monde *dans* le langage.

Ainsi la notion de « morale » ne doit pas être comprise comme une représentation dont il faut déterminer les traits essentiels mais comme une activité dont il faut déceler les rapports avec d'autres activités. Plus précisément, c'est au travers de l'analyse de nos différentes activités langagières (nos « jeux de langage ») que l'on parviendra à comprendre comment le sujet se développe au fil des interactions avec autrui jusqu'à devenir capable de suivre,

produire et justifier des règles morales (et tout cela se fait sans poser de séparation nette entre, d'un côté le comportement et de l'autre le langage). Au terme de son article et par le biais d'illustrations visuelles, ERARD montre les différentes étapes qu'expérimente un enfant en passe de devenir un sujet moral : il commence par apprendre les règles par le biais de réaction instinctives¹⁴ face à des prescriptions qui lui sont imposées, et dans un second temps, apprend à en donner des justifications verbales. Ainsi la pratique de la règle précède sa justification ; plus précisément, « la justification d'une norme de conduite par une raison morale de type 'c'est bien' ou 'c'est mal' [est] logiquement subordonnée à la possibilité, pour un enfant, de justifier une conduite tout court, possibilité elle-même subordonnée à la capacité de l'enfant de se constituer en sujet de son action dans des jeux d'alternance dans un premier temps et en sujet parlant (ou sujet d'une activité verbale) dans une interaction verbale dans un deuxième temps. » (p.--)

d. Chapitre 4 : La philosophie morale à l'épreuve de l'approche évolutionniste

Le quatrième chapitre traite de la question de savoir dans quelle mesure les données scientifiques et théories évolutionnistes permettent de fonder la morale. Je défends une forme d'Éthique Évolutionniste (EE) alors que Philippe HUNEMAN adopte une position nettement plus critique à l'égard de ce type d'approches de la morale.

L'objectif de mon article est de sonder les limites et les possibilités de l'EE. À mes yeux, celle-ci doit être comprise comme une 'méthodologie' interdisciplinaire plutôt qu'une théorie unitaire qui cherche à tout expliquer par le biais des sciences. Je commence par une cartographie des différentes manières envisageables d'utiliser des données scientifiques au niveau de la réflexion éthique avant de focaliser mon attention au niveau de l'éthique normative.

Commence ensuite un double travail de 'déconstruction' où j'exprime mes doutes à la fois face aux systèmes moraux traditionnels (qui butent sur la difficulté de fonder les éléments de base sur lesquels reposent leurs théories) et face à un certain nombre de théories défendues en EE (soit les critères de justification sur lesquels elles fondent leurs principes moraux ne sont pas convaincants, soit elles sont liées au risque du nihilisme moral).

¹⁴ Notons qu'à ce niveau, ERARD admet qu'il est pleinement justifié de recourir à une analyse éthologique des réactions instinctives des sujets. C'est en ce sens que l'on peut qualifier son approche de 'naturaliste'.

Vient pour finir la phase de ‘reconstruction’ dans laquelle je propose une nouvelle stratégie pour fonder les normes morales, qui (si elle est acceptable) prouve la pertinence de l’EE : il s’agit du recours au « critère du sens commun renforcé ». L’idée est qu’en matière de morale, « si l’on peut confirmer à l’aide de résultats scientifiques et d’arguments théoriques une affirmation que l’on aimerait attribuer au sens commun, alors on peut dire que cette affirmation est fondée (du moins dans la mesure de l’acceptabilité de la théorie qui la soutient) » (p.--). Selon moi, ce critère consisterait en un moyen fiable de choisir parmi les productions contradictoires du sens commun et permettrait de développer une théorie morale robuste, crédible et adaptée aux êtres humains.

Notons toutefois que l’EE défendue ici, est dépendante d’un postulat et d’une conséquence que tout le monde ne serait pas prêt à accepter. Premièrement, pour y souscrire, il faut avoir foi en la science ; ainsi, ma théorie reste sans voix en face des détracteurs selon lesquels il serait préférable de suivre ce que disent les vieux sages sous prétexte que la science se trompe toujours. Deuxièmement, adopter mon point de vue signifie admettre que la pertinence des normes dépend en partie de la robustesse des données scientifiques sur lesquelles elles se fondent ; en ce sens, on peut dire que le processus d’élaboration et de justification des normes est à la merci des changements scientifiques et des avis divergents à l’intérieur même de la science.¹⁵

Philippe HUNEMAN, quoiqu’il ne s’oppose pas à tout projet d’EE, émet de sérieux doutes quant au réel apport d’une telle discipline. Précisons d’emblée que la conception qu’il se fait de l’EE est assez étroite : « l’Ethique Evolutionniste entend rendre compte, de manière naturaliste, c’est-à-dire sans *faire intervenir d’autres types d’argumentations et d’autres méthodes que celle des sciences de la nature*, du fait moral » (p.--, c’est moi qui souligne). Le lecteur devra donc juger de la portée des arguments présentés par HUNEMAN en fonction de cette définition.

HUNEMAN consacre le début de son article à une critique de quelques positions métaéthiques défendues en EE. Il s’attaque d’abord aux théories subjectivistes qui font de la morale un phénomène dépendant des sujets humains et de la manière dont ils ont évolués et propose une solution alternative qui lui paraît plus crédible : les faits moraux existeraient de manière indépendante de notre accès épistémique à ces faits (ce dernier par contre peut varier au fil de l’évolution). Précisons toutefois que la solution proposée par HUNEMAN repose sur le

¹⁵ Merci à Luc FAUCHER de m’avoir rendue attentive à ces deux derniers points.

postulat selon lequel « il y a quelque chose de la morale qui devrait valoir dans tout monde possible » (p.--).

Même s'il est lui-même objectiviste, HUNEMAN rejette également les arguments provenant de considérations évolutionnistes en faveur de cette position. Il s'oppose par exemple aux tentatives d'objectivisation des énoncés moraux par la mise en valeur de leur nature fonctionnelle pour la raison qu'il est extrêmement difficile de définir la fonctionnalité d'une caractéristique.

HUNEMAN poursuit ensuite sa critique du projet naturaliste de l'EE en concentrant son attention sur l'aspect normatif de la morale. Selon lui, l'EE justifie soit trop peu soit trop. Elle est insuffisante parce qu'elle ne permet pas de justifier la différence entre une norme morale et une norme amoral (de type « tu dois manger pour survivre »). Elle justifie trop si l'on décide qu'une caractéristique évolutionnairement avantageuse comme 'promouvoir le bien de la communauté' est morale ; car elle ne permet pas de discriminer entre les innombrables pratiques opposées qui peuvent promouvoir le bien de la communauté, pas plus qu'elle ne permet de décider quelle est la taille et la composition du groupe. Cela est dû à la nature essentiellement populationnelle et statistique de la théorie de l'évolution qui ne nous fournit aucune information les situations particulières qui concernent la morale.

D'autre part, HUNEMAN pense déceler une circularité dans les raisonnements propres à l'EE. Selon lui, « l'Éthique Evolutionniste *importe* des jugements moraux, qui sont précisément toute la partie éthique de son discours (le reste étant une contribution à l'histoire naturelle de la morale'), avant de les préférer de nouveau comme conséquences de façon assez circulaire » (p.--). Enfin, pour terminer, il mentionne la traditionnelle critique du passage fallacieux entre ce qui est évolutionnairement fonctionnel et ce qui est moralement recommandable.

e. Chapitre 5 : Détermination biologique des comportements et responsabilité morale

Dans le dernier chapitre, il s'agit de s'interroger sur la notion de responsabilité morale et légale face à la détermination biologique. Catherine DEKEUWER, par le biais d'une analyse sociologique et théorique tente de concilier déterminisme et responsabilité sans postuler l'existence d'un libre arbitre. Alain PAPAUX, approchera la problématique du point de vue du droit en se demandant si les nouvelles connaissances fournies par les sciences dures (comme la génétique ou la neurologie) impliquent la disparition de la responsabilité pénale et

remettent en question la dimension morale du droit. A cette question, il répond par la négative.

Catherine DEKEUWER approche le problème du déterminisme et de la responsabilité morale à la fois du point de vue sociologique (elle se demande avec quel 'état d'esprit' la société pose les questions concernant la responsabilité morale) et du point de vue théorique (elle analyse le problème de la compatibilité entre déterminisme et responsabilité morale).

Dans la partie sociologique elle met en évidence une incohérence véhiculée dans la culture populaire américaine des années 1990: la manière dont on se représente le déterminisme génétique des comportements est incompatible avec la manière dont l'irresponsabilité morale des agents est justifiée.

Il semblerait que la culture populaire américaine adhère à une vision du monde que DEKEUWER (en reprenant une formule de NELKIN ET LINDEE) appelle « essentialisme génétique ». Il s'agit d'une conception de la personne, dans toute sa complexité morale, relationnelle et affective, comme une entité qui peut être ramenée à ses gènes ; les gènes seraient à l'origine de notre véritable nature, de notre identité, de l'essence individuelle appelée 'moi'. Dans une telle perspective (dont DEKEUWER souligne plus loin l'aberration), « aucun écart n'est possible entre ce qu'est l'essence et ce que devient l'individu, puisque le développement est un processus qui révèle ce qui était déjà présent au départ. » (p.--). Compte tenu de cette conception moniste de l'individu, si l'on voulait être conséquent en abordant le problème de la responsabilité, on devrait adopter la position suivante : Puisque nos gènes composent notre individualité dans toute sa complexité, alors on devrait admettre la pleine responsabilité de nos actes qui découlent de ces gènes. Ainsi, un individu ayant commis un acte de violence devrait dire, à propos de son comportement : « ce sont mes gènes, donc c'est bien moi, ma véritable nature, qui est cause de ce comportement ». Mais en réalité, DEKEUWER remarque que la culture populaire n'est pas aussi conséquente que cela. Lorsqu'il s'agit de déterminer la responsabilité des actes, elle se sépare soudain de la vision moniste et introduit un dualisme entre le sujet et ses comportements génétiquement déterminés. Plus précisément, elle introduit une dichotomie à l'intérieur des individus en postulant une faculté de se juger victime des actes génétiquement déterminés sur lesquels elle n'a pas prise. Ainsi, nos comportements ne sont plus considérés comme les manifestations d'une essence génétique individuelle, et l'homme devient victime de ses gènes, cette force puissante extérieure à la volonté humaine ou au 'moi'. Au lieu de dire « ce sont mes gènes, donc c'est

bien moi » on dira « ce n'est pas moi. Ce sont mes gènes », refusant par là toute imputation de responsabilité pour nos actions.

Dans la suite de l'article, DEKEUWER propose une explication de cette incohérence. Selon elle, elle résulterait d'une tentative de préserver à la fois le déterminisme et la responsabilité au moyen du rejet de la thèse selon laquelle tout événement résulte forcément de causes antécédentes. Ce faisant, on recourt au fameux concept du libre arbitre (ou volonté libre), comme source de responsabilité. Constatant qu'il n'est pas aisé de prouver l'existence de la volonté libre¹⁶ DEKEUWER propose une autre stratégie pour concilier déterminisme et responsabilité ; il s'agit de repenser le déterminisme causal à la manière de CHRYSIPPE (en un sens plus large incluant à la fois les causes génétiques et environnementales) et d'abandonner l'idée que la responsabilité repose forcément sur l'activité du libre arbitre. Dans la mesure où nous, ou plus précisément notre nature est cause de nos actes, nous en sommes responsables. Notre tâche morale réside alors, non dans le contrôle de nos actes au moyen de notre libre arbitre, mais dans l'éducation de notre nature qui est responsable de nos actes.

Notons que cette théorie admet l'imputation de responsabilité à des actes que, de par notre nature, nous n'aurions pas pu éviter. En d'autres termes, « même si les agents ne sont pas dotés de libre arbitre et qu'ils n'ont pu faire autrement, leur action peut être blâmée » (p.--); mais cette condamnation repose plutôt sur le fait que l'agent aurait pu éduquer sa nature de manière à ce qu'elle n'impose pas un tel acte.

Alain PAPAUX analyse les ponts que l'on peut établir entre les données des sciences et le droit, en lien avec la question de la responsabilité. Son article est un bouillonnement d'idées intéressantes et de remises en question des modes de raisonnement couramment utilisés pour établir des liens entre le domaine du scientifique et le monde moral.

Entre autres choses, PAPAUX met en garde le lecteur contre ceux qui confondent la déduction logique avec le raisonnement par analogie (celui dont usent abondamment les sciences), ce dernier étant privé de tout caractère de nécessité ; il prévient également les passages illégitimes de l'hypothèse à l'affirmation, de la description à la causalité et de manière générale tous les glissements « entre causalité, corrélation et imputation, trois manières différentes d'établir un lien entre deux ou plusieurs séries de 'faits', d'événements, d'institutions » (p.--).

¹⁶ Ce sont plutôt les exigences pratiques (maintenir la responsabilité si chère aux juristes et aux moralistes) qui invitent à conclure au libre arbitre humain.

De manière plus particulière, dans le cadre de son grand projet de ‘revitalisation’ des raisonnements interdisciplinaires, PAPAUX propose de radicaliser le traditionnel passage fallacieux de l’être au devoir-être, du descriptif au normatif. Selon lui, ce paralogsme devrait être considéré comme un cas particulier d’une erreur plus fondamentale qui se situe au niveau épistémique : le fait de croire qu’il est logiquement possible de déduire des conséquences formelles à partir de faits ‘purs’. Au fond, PAPAUX rejette deux types de théories couramment défendues : la vision réductionniste qui propose de réduire l’ordre normatif à l’ordre des faits, et la vision dualiste qui considère ces deux ordres comme hétérogènes et impénétrables. Selon lui, il n’est pas pertinent de chercher à déduire quelque chose à partir de faits – cette tentative relèverait d’une conception naïve de la science comme objective – car au niveau épistémique, les faits ne sont jamais purs, libres d’interprétation, ils ne se donnent pas à nous sans médiation.

La solution proposée par PAPAUX est celle de *corrél*er le factuel et le normatif. Un bel exemple de ce type de corrélation peut être trouvé en droit : face à un comportement délictuel, on fait une hypothèse sur le degré de responsabilité de l’accusé en tenant compte des données scientifiques dont on dispose (tout en ayant pleinement conscience de l’important degré d’interprétation dans ce type d’imputation de responsabilité) ; ensuite on corréle l’importance de la peine en fonction du degré de responsabilité imputé.

Dans la deuxième partie de son article, PAPAUX, en traitant de la problématique du déterminisme intégral (comment concevoir le droit si l’on admet que les individus n’ont pas la capacité d’agir autrement qu’ils ne le font ?), cherche à montrer la riche complexité du droit, ses diverses fonctions, ses fondements, ses finalités et ses effets. Au terme de cette analyse, il conclut que la détermination biologique ne fait nullement disparaître le droit.

Au contraire de DEUKEWER, PAPAUX semble défendre une forme de libre arbitre puisqu’en conclusion de son article, il affirme que proclamer l’« anature » de l’homme (une proposition de PROCHIANTZ) n’a rien de contradictoire ou de paradoxal.