

## Comment les données scientifiques et les théories évolutionnistes transforment l'éthique normative

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

Les données scientifiques ont contribué de manière significative (par voie directe ou indirecte) à répondre aux questions traditionnellement traitées en philosophie. L'utilisation des sciences a par exemple énormément enrichi les débats sur le temps, l'espace, la causalité ou la perception. Dès lors, il est légitime de se demander dans quelle mesure la pensée et l'action morales peuvent être mieux comprises si l'on tient compte des données des sciences naturelles et sociales. Pour ce qui est de la morale, les sciences les plus pertinentes sont, d'une part, les sciences sociales traditionnelles (psychologie, sociologie, anthropologie), d'autre part, les théories évolutionnistes (en biologie, anthropologie, psychologie, théorie des jeux) et certains résultats empiriques obtenus notamment en neurologie ou en économie expérimentale. Pour les besoins de cet article, le deuxième groupe de théories sera abordé, puisque, du fait qu'il s'approche davantage des sciences dures, il est nettement plus sujet à controverses. Il y a deux manières paradigmatiques d'envisager la pertinence de ces théories pour la réflexion morale.

La première part d'un constat négatif : malgré plus de deux millénaires de recherche philosophique, aucun système moral efficace n'a pu s'imposer (pas même dans la communauté des philosophes de la morale !). Face à cet échec, on propose d'amener de l'eau fraîche au moulin en considérant les données scientifiques pertinentes pour une réflexion éthique.<sup>1</sup> Il s'agit évidemment d'une manière à peu abrupte de présenter l'idée que le

---

<sup>1</sup> Suivant cette ligne de pensée, Andrzej ELZANOWSKI écrit : « La philosophie a produit un nombre considérable d'écoles de pensée incompatibles entre elles qui traitent des valeurs humaines et s'est montrée particulièrement impuissante en matière de justification de jugements de valeur fondamentaux non-dérivatifs. (...) De plus, l'absence d'une théorie consistante des valeurs humaines les rendent vulnérables à la démagogie politique et religieuse. (...) Ne comptant pour le moment qu'une poignée de tentatives de synthèse théorique, la science des

philosophe de la morale aurait beaucoup à gagner de prendre en considération les données des sciences.

La seconde manière de présenter les choses, moins polémique, est de dire que si on accepte la théorie de l'évolution darwinienne, on ne peut pas échapper à ses implications au niveau philosophique ; la théorie de l'évolution nous pousse à considérer le comportement moral comme un phénomène entièrement naturel, entièrement indépendant des lois divines ou d'autres phénomènes mystérieux ou non naturels. DARWIN (2000 (1871)) lui-même défendait ce point de vue puisqu'il pensait que le sens moral humain est une faculté qui est apparue au fil de l'évolution.

A l'époque de Darwin déjà, cette idée que la pensée et le comportement moral humain dépendent en bonne partie de notre histoire évolutive a séduit beaucoup de penseurs, si bien que l'on peut véritablement parler de la naissance d'un courant de pensée : l'« Ethique Evolutionniste » (EE).<sup>2</sup> De nos jours, l'EE compte un très grand nombre d'adeptes. Au fil des années, cette approche évolutive de la morale s'est enrichie de données provenant d'autres sciences que la biologie. Désormais, on s'inspire également des données de la théorie des jeux évolutionniste, de la neurologie, de l'économie expérimentale, ainsi que de l'anthropologie et de la psychologie évolutionniste. Ainsi, l'EE (qui ne porte peut-être plus si bien son nom puisque son domaine d'inspiration s'est élargi au-delà des théories strictement évolutionnistes) est devenue un petit paradis de l'interdisciplinarité où des chercheurs de tous bords mettent en commun leurs idées et leurs connaissances.

L'objectif de cet article est d'analyser la manière dont les données issues des sciences peuvent être intégrées dans une réflexion éthique. Il s'agira de sonder les limites et les possibilités de l'EE (qui doit être comprise comme une 'méthodologie' plutôt qu'une théorie unitaire) tout en gardant à l'esprit que ce genre d'approche ne doit en aucun cas être considéré comme une alternative aux philosophies morales traditionnelles. Au contraire, il faut regarder les données scientifiques comme un terrain fertile dans lequel le philosophe peut puiser de nouvelles questions et de nouvelles réponses. De cette entreprise, le résultat n'est pas à

---

valeurs humaines est encore à un stade embryonnaire ; malgré cela l'approche scientifique semble bien plus prometteuse que la pure psychologisation » (1993, p. 259, ma traduction).

<sup>2</sup> Depuis DARWIN, bien des penseurs se sont arrogés des idées de Darwin pour soutenir les positions morales les plus diverses et incompatibles (à ce propos, voir RUSE 2000). Cet article ne relevant toutefois pas de l'histoire des idées, je ne m'attarderai pas sur les théories qui composent l'histoire en partie bien malheureuse de l'Ethique Evolutionniste.

proprement parler *une* EE mais un ensemble de théories, pas forcément compatibles entre elles, qui partagent une même méthode interdisciplinaire (à ce propos, voir CLAVIEN 2006).

Dans ce qui suit, je commencerai par présenter les différentes solutions envisageables pour utiliser les données scientifiques au niveau de la réflexion éthique avant de focaliser mon attention au niveau de l'éthique normative : après une brève présentation des doutes de certains philosophes face à l'EE et plus particulièrement d'un argument massue généralement utilisé par ceux-ci (le passage fallacieux du factuel au normatif), diverses manières d'envisager l'établissement d'un lien entre les données des sciences et la justification des normes morales seront présentées et critiquées. L'article se termine par l'exposé d'une position personnelle, laquelle se situe dans le camp des partisans d'une EE.

## **A. Comment utiliser les données scientifiques ?**

La question de savoir quel genre d'usage les philosophes de la morale peuvent faire des données scientifiques a souvent été traitée<sup>3</sup> mais je présenterai ici ma propre catégorisation de l'apport potentiel des données scientifiques : celles-ci peuvent être utilisées dans chacun de ce que l'on peut appeler les quatre grands domaines de l'éthique (CLAVIEN 2006).

### ***1. Métaéthique***

Un domaine important de la réflexion éthique touche aux questions métaéthiques de type pré-normatives : Quelle est la nature ou la réalité des propriétés morales ? Les normes morales ont-elles une valeur objective ? De quelle nature est la connaissance morale ? Comment la connaissance morale est-elle acquise ? Quels sont les effets de nos croyances morales sur nos comportements moraux ? etc.

Les données scientifiques peuvent nous donner des clefs pour répondre à ce genre de questions. Par exemple, si on admet que la morale est un produit de l'évolution, sachant que l'évolution ne se dirige pas vers un but particulier (tous les biologistes reconnus s'accordent sur le fait que l'évolution n'a pas de dessein), il s'ensuit que les valeurs et les normes prônées par les hommes auraient pu être tout autres si l'évolution avait pris une autre direction. En conséquence, il faut rejeter toute position métaéthique qui affirme l'existence de propriétés

---

<sup>3</sup> A ce propos, voir notamment KITCHER 1994 (1993) ; BRADIE 1994 ; ROTTSCHAEFER 1998 (1997).

morales qui existeraient dans le monde de manière complètement indépendante de la manière dont les êtres humains fonctionnent et sont constitués.

## **2. *Ethique normative***

Un second domaine clef est celui de l'éthique normative, où l'on élabore les systèmes moraux. Plus précisément, à ce niveau de réflexion, on définit ce qui est bien et ce qui est mal, on fonde les valeurs et principes fondamentaux d'une théorie morale et on justifie les normes morales. L'éthique normative est aussi l'étude systématique et comparative de conceptions morales ou de systèmes moraux comme l'utilitarisme, le kantisme, les théories des vertus, etc.

Cet article porte essentiellement sur la manière dont les théories et données scientifiques peuvent aider à justifier les normes morales ainsi que les éléments de base (principes et valeurs fondamentales) d'une théorie morale. Mais avant d'aborder cette question, considérons l'apport de l'EE dans les deux derniers domaines de l'éthique.

## **3. *Ethique descriptive***

Un autre domaine de la réflexion éthique est celui de l'éthique descriptive, où l'on s'intéresse à l'acquisition, au maintien et au fonctionnement des capacités humaines nécessaires à la moralité ainsi que des facteurs qui influencent la réflexion et le comportement moral.

Il est évident que les données scientifiques et les théories évolutionnistes jouent un rôle important à ce niveau de réflexion. Par exemple, la psychologie développementale peut proposer une explication de l'émergence, de l'origine et du fonctionnement de la sympathie, une capacité généralement associée au phénomène de la morale (HAIDT 2003). Comme autre exemple, les sciences évolutionnistes tentent d'élaborer des schémas explicatifs pour déterminer comment les hommes en sont venus à évaluer des actions et des situations, élaborer des concepts et des principes moraux et adopter des comportements moraux ; pour ce faire, elles ont recours à des schèmes d'explication comme la sélection de parentèle (HAMILTON 1964) ou les effets positifs des stratégies punitives sur le taux de coopération (FEHR & FISCHBACHER 2003).

D'autre part, il est important de relever que les données et théories élaborées au niveau de l'éthique descriptive peuvent exercer une influence non négligeable sur les autres niveaux de l'éthique. En voici deux exemples :

Les données empiriques peuvent, en conjonction avec certains principes moraux que l'on accepte par ailleurs, inspirer l'élaboration de nouvelles normes morales. Par exemple, s'il peut être montré que les jeunes de moins de 20 ans possèdent une forte tendance (génétiquement codée) à prendre des risques immodérés, cela montrerait qu'ils ne peuvent pas être responsables de leurs actions au même titre que les personnes d'âge mûr. Sur la base de ces considérations (et si l'on accorde par ailleurs une valeur morale à la vie), on peut en venir à édicter une norme qui interdit aux moins de 20 ans, de pratiquer des activités dans lesquelles la prise de risques inconsidérés peut mettre autrui en danger (par exemple la conduite de véhicules relativement puissants, la conduite de parapentes en tandem etc.).

Inversement, les données empiriques peuvent aider à cerner le champ des systèmes moraux viables. Par exemple, si l'on dispose de connaissances précises relatives aux limites de certaines capacités humaines, il est possible de poser des restrictions aux obligations morales imposées aux êtres humains (à condition bien sûr d'admettre que tout système moral crédible se doit d'être praticable). Imaginez que des données psychologiques permettent de montrer l'effet dévastateur du sentiment de responsabilité illimitée sur la santé psychique des gens ; dans ce cas, une morale prônant ce principe serait à rejeter. Ou alors, imaginez qu'une grande masse de données empiriques laissent penser que les êtres humains possèdent une tendance génétique à aider non seulement leurs proches parents mais également des personnes inconnues sans attente de retour de service (c'est-à-dire sans motif égoïste sous-jacent),<sup>4</sup> alors les théories morales qui reposent sur une conception de l'être humain comme un calculateur égoïste (par exemple HOBBS 2000 (1651)) sont à rejeter.

#### ***4. Ethique pratique***

Le dernier niveau de la réflexion éthique est celui de l'éthique pratique où l'on cherche à résoudre les conflits moraux existants en appliquant des normes morales préalablement acceptées. A ce niveau, les données scientifiques nous permettent de prendre des décisions éthiques informées. Par exemple, si l'on décrète qu'il est interdit de pratiquer l'euthanasie sur des patients qui ne sont pas voués à une mort prochaine due à une maladie incurable, on peut recourir aux connaissances de la médecine pour définir si un patient donné se trouve ou non dans une telle situation.

---

<sup>4</sup> Les recherches de Daniel BATSON vont dans ce sens (1991).

## B. Deux camps opposés

L'apport des connaissances scientifiques aux différents niveaux de l'éthique demeure un sujet très débattu. Voici brièvement les points d'accord et d'opposition sur ces questions.

Au niveau de l'éthique pratique, personne ne doute de l'intérêt de prendre en considération les données scientifiques puisque cela ne remet aucunement en cause l'hégémonie de la philosophie morale traditionnelle.

De même, au niveau de l'éthique descriptive, l'utilisation des données scientifiques et des théories évolutionnistes ne pose généralement pas de problèmes aux philosophes à condition qu'il s'agisse d'expliquer des capacités extrêmement générales comme l'empathie, la conscience d'autrui ou la faculté du raisonnement. Les 'grincements de dents' commencent à se manifester lorsque l'on cherche à expliquer de manière scientifique des pratiques morales comme le fait d'utiliser des normes, de valoriser certains objets ou états de faits plutôt que d'autres, etc.

Quant au niveau des questions de métaéthique, il y a controverse ; certains philosophes n'admettent pas que les données scientifiques puissent nous donner des clefs pour saisir la nature des propriétés et des énoncés moraux et aborder la question de la possibilité d'une connaissance morale (par exemple KITCHER 1994 (1993)).

Quoiqu'il y ait beaucoup à dire sur ces sujets, cet article ne traitera pas des débats aux niveaux de l'éthique pratique, descriptive et de la métaéthique mais plus particulièrement de la question la plus débattue dans la littérature, celle de l'apport des données scientifiques et des théories évolutionnistes au niveau de l'éthique normative.

D'un côté, nous trouvons un bon nombre de philosophes (NAGEL 1983 (1978) ; P. WILLIAMS 1993 ; O'HEAR 1997) et de penseurs issus d'autres sciences (par exemple les biologistes G. WILLIAMS 1988 et GOULD 1999) qui défendent l'idée que les sciences comme la biologie, la neurologie ou la psychologie, n'ont pas leur mot à dire au niveau normatif. Considérons un exemple paradigmatique : Selon le néo-kantien Tomas NAGEL, l'éthique est une recherche théorique sur la pratique et les motifs des gens, que l'on peut aborder par des méthodes rationnelles et qui possède des critères internes de justification et de critique. Du fait que son domaine est très différent de celui des autres sciences, elle ne peut pas être traitée à l'aide de méthodes scientifiques car ces dernières sont externes aux sujets.

[l'éthique] est le résultat d'une capacité humaine à soumettre des schèmes de motivation et de comportement pré-réflexifs innés ou conditionnés à critique et à révision, et à

créer de nouvelles formes de conduite. La capacité à faire cela a sans doute quelque fondement biologique, même s'il ne s'agit que d'un effet secondaire d'autres développements. Mais l'histoire de l'exercice de cette capacité et l'application continuelle qu'elle ne cesse de faire de ses propres produits à la critique et à la révision ne font pas partie de la biologie. (NAGEL 1983 (1978), p. 171)

En d'autres termes, dès lors que la raison est apparue, les hommes ont été capables de se dégager de leurs déterminants génétiques et d'adopter des comportements moraux. L'éthique serait donc uniquement un effet de la raison. La seule concession à laquelle NAGEL est prêt concerne l'existence de quelques obstacles psychologiques et sociaux dont certains peuvent avoir des causes biologiques ; mais il les considère comme tout à fait surmontables (1983, p. 172). Au fond, il est persuadé que notre nature biologique ne nous donne strictement aucune indication sur les attitudes morales à adopter.

De l'autre côté, nous trouvons les défenseurs de la position inverse (RICHARDS 1986 ; ROTTSCHAEFER 1998 (1997) ; ARNHART 1998 etc.). Selon eux, les principes moraux fondamentaux trouvent un ancrage dans les données factuelles ; ils dépendent directement de la manière dont la nature nous a façonnés.

Dans ce qui suit, je tâcherai de montrer que les opposants à l'EE sont incapables de proposer un système moral convaincant, car ils butent sur la difficulté de fonder (ou justifier) les éléments de base sur lesquels reposent leurs théories. Toutefois, cela ne donne pas carte blanche à n'importe quelle forme d'EE ; à l'appui d'exemples concrets, il deviendra clair que l'on ne peut pas recourir sans autre aux données scientifiques et aux théories évolutionnistes pour fonder un système moral. Ces mises en garde ne nous forceront cependant pas dans une position pessimiste qui abandonne toute tentative de fonder les normes morales.

### **C. Le problème du fondement des éléments de base des théories morales**

Tout système de philosophie morale repose sur un certain nombre de présupposés difficilement justifiables. Ainsi, un des enjeux fondamentaux en philosophie morale est de donner une forme de justification à ces éléments de base. A cet effet, certains philosophes ont recours au sens commun, d'autres à un acte de foi religieuse, d'autres encore à une conception particulière de la raison. Mais il est aisé de s'opposer à chacune de ces tentatives : Le recours au sens commun est très insuffisant du point de vue théorique car il est aisé de trouver des

contre-exemples qui laissent penser que le sens commun défend en réalité la thèse opposée.<sup>5</sup> D'autre part, pour tout penseur laïc, le recours à l'acte de foi religieuse demeure hautement suspect. Enfin, chercher à fonder la morale sur une conception d'une raison pratique conçue comme étant détachée de toute influence biologique (comme le fait NAGEL) paraît de plus en plus tenir d'un vieux rêve anthropocentrique des siècles passés ; en effet, de plus en plus de travaux fondés sur des données expérimentales montrent à quel point nos décisions morales sont le produit de nos réactions émotives ou d'intuitions morales (GREENE 2005; HAIDT 2001).

Pour fonder les éléments de base d'un système moral, il ne reste plus que deux solutions (qui peuvent être combinées) : recourir à une certaine conception de la nature humaine ou s'appuyer sur une analyse de la fonction de la morale. Toutefois, dans les deux cas, le philosophe sera forcé de prendre en compte les données scientifiques et évolutionnistes, c'est-à-dire d'adhérer à une forme d'EE.

Sur ce constat, il est très tentant de chercher à se débarrasser du problème des présupposés injustifiables en choisissant de baser sa théorie morale directement sur des faits scientifiques établis. Par exemple, sachant qu'en règle générale, seuls les traits adaptés sont sélectionnés au fil de l'évolution on peut décider de ce qui est bien à l'aide du critère de l'adaptation ; ainsi, seules les normes morales dont on peut montrer qu'elles favorisent l'adaptation des êtres humains à leur environnement pourraient se justifier. A priori, l'idée paraît séduisante, mais elle est très controversée car en réalité, ce procédé revient à troquer un problème contre un autre : d'un côté, nous avons trouvé un moyen commode de justifier les éléments de base de la théorie (justification de type scientifique), mais d'un autre côté, nous nous retrouvons face à un problème tout autant complexe ; celui de la bonne utilisation des faits scientifiques dans le cadre de la pensée morale. Plus précisément, il s'agit de savoir comment, à partir de données scientifiques qui relèvent du domaine des faits, il est possible de dériver des énoncés normatifs. Selon certains philosophes, il s'agit ni plus ni moins d'une mission impossible. D'après Philip KITCHER (1994 (1993)) par exemple, aucune explication plausible de la manière dont on peut dériver des énoncés factuels à partir d'énoncés normatifs

---

<sup>5</sup> Considérons un exemple de produits du sens commun contradictoires: la conviction selon laquelle les normes morales possèdent une valeur universelle et celle selon laquelle la validité des normes morales est largement dépendante de la culture de la société dans laquelle elles sont énoncées.

Nous verrons cependant à la fin de cet article que la « stratégie du sens commun renforcé » est un moyen fiable de choisir parmi les productions contradictoires du sens commun ; dans notre exemple, il est plus justifié de croire à deuxième conviction plutôt qu'à l'universalité des normes.

ne peut être proposée. Essayons de comprendre en quoi ce lien entre le factuel et le normatif est fallacieux. Il peut relever de deux sortes d'erreurs : la première est une erreur de type définitionnelle et la seconde de type argumentative.<sup>6</sup>

L'erreur de type définitionnelle a été dénoncée par George Edward MOORE (1903) et consiste à définir un terme moral (comme « bon » ou « bien ») à l'aide de termes purement descriptifs.<sup>7</sup> Dans le contexte d'une approche évolutionniste (où une telle définition ne devrait pas être mystérieusement découplée de la réalité darwinienne), il semblerait qu'en effet, aucune définition convaincante du bien en termes de contenu descriptif ne puisse être donnée. Voici un argument pour soutenir cette thèse : en définissant le bien en termes naturels, on affirme la possibilité de réduire les propriétés morales à des propriétés naturelles. Or selon un darwinien, toute propriété naturelle est susceptible d'être expliquée en termes étiologiques (explication des conditions de son apparition, transmission et stabilisation au cours de l'évolution). Mais cela paraît impossible pour la dimension morale. Considérons un exemple : Admettons que l'on définisse le bien moral par un ensemble de désirs (cette position est défendue par ARNHART 1998). Au niveau ontologique, cela se traduit par le fait qu'une action est moralement bonne si elle possède la propriété d'être motivée par un de ces désirs (par exemple celui de prendre soin de ses enfants). Entrons maintenant dans le terrain évolutionniste : il est tout à fait possible de donner une explication étiologique du désir de prendre soin de ses enfants ; par contre il est nettement plus délicat de rendre compte de manière crédible de l'apparition, la transmission et la stabilisation du caractère moral qui lui est associé. On ne peut certainement pas en donner une explication semblable à celle que l'on donnerait à n'importe quel aspect phénotypique du monde (comme la couleur d'une renouée ou un type de comportement). Pour cette raison, je pense qu'il n'est pas possible de donner une définition qui réduise le bien moral à une ou un ensemble de propriétés factuelles.

Le deuxième type de lien fallacieux entre le normatif et le factuel est une erreur argumentative qui a été dénoncée par David HUME (1946 (1740), pp. 585-586) et que l'on appelle généralement « loi de Hume ». Voyons de quoi il s'agit : en général, on admet qu'un jugement moral doit pouvoir être fondé ; et si l'on cherche à fonder ce jugement, il s'agit de

---

<sup>6</sup> Dans ce contexte, on parle souvent de « sophisme naturaliste ». Ce terme a été d'abord utilisé par MOORE (1903) pour désigner l'erreur de type définitionnelle. Mais dans les écrits contemporains, il désigne généralement l'erreur de raisonnement qui a été thématiquée par David HUME (1946 (1740), pp. 585-586).

<sup>7</sup> Pour justifier son affirmation, MOORE développe son fameux 'argument de la question ouverte', lequel ne sera toutefois pas le présenté ici. Pour une analyse critique de l'argument de MOORE, voir FRANKENA 1988 (1967) ; PUTNAM 1981, p. 205-207.

développer une argumentation logique dans laquelle on pose un certain nombre de prémisses desquelles on déduit le jugement moral en question. Dans ce contexte, HUME nous dit qu'il n'est pas possible de dériver des conclusions morales uniquement à partir de prémisses purement descriptives. A première vue, la loi de Hume semble empêcher toute tentative de fonder des normes morales sur la base de données purement factuelles. Voyons comment les défenseurs d'une EE ont tenté de la contourner.

## **D. Les solutions évolutionnistes face à la loi de Hume**

Il est clair que toute EE se trouve directement confrontée aux arguments de MOORE et de HUME, relatifs au passage fallacieux du factuel au normatif. C'est la raison pour laquelle les défenseurs de cette position consacrent une bonne partie de leur réflexion à échapper à ces deux critiques. Pour les besoins de cet article et parce que ces approches ont été réfutées plus haut, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les propositions de définition et réduction du bien à des entités naturelles. La suite de l'article traitera davantage des tentatives d'échapper à la loi de Hume : il sera question de savoir en quel sens il est possible d'affirmer que les données scientifiques jouent un rôle essentiel dans l'élaboration et la justification des normes morales, plus précisément, comment fonder un devoir moral uniquement à partir de données et théories empiriques. Pour ce faire, divers les tentatives d'établir un lien entre le factuel et le normatif seront présentées et critiquées.

### ***1. La stratégie de l'uniformisation de la notion de devoir***

Une première manière d'échapper à la loi de Hume serait de dire que la notion de devoir moral ne possède pas un sens tellement différent de celui de devoir empirique, ce dernier étant compris au sens de devoir causal. Robert RICHARDS a développé cette idée en utilisant la notion de « contexte structurant » (1993, p. 129 ; 1986, p. 291). Selon lui, tout devoir émerge dans le cadre d'un contexte. Par exemple, compte tenu des lois physiques de la nature (contexte structurant), si je vois un éclair, je peux me dire qu'un tonnerre *doit* suivre. Considérons un autre exemple : un professeur moyennement exigeant peut dire à un de ses bons étudiants « si tu travailles bien ta matière, tu *dois* passer l'examen » (dans ce cas de figure, le contexte structurant se compose des capacités moyennes des étudiants ainsi que de la quantité et de la difficulté de la matière de l'examen). Dans les deux cas, RICHARDS nous

dit que la notion de devoir est de même nature : il s'agit d'un devoir causal (compris au sens de nécessité ou grande probabilité que quelque chose arrive à la suite d'autre chose) dans un contexte précis. Il poursuit cette réflexion dans le domaine moral et affirme que, compte tenu des tendances générales des êtres humains à agir de manière altruiste (contexte structurant), si un jeune homme voit qu'une vieille dame peine à traverser une grande route bondée de véhicules, dans des circonstances idéales (le jeune homme est normalement constitué, dans un état physiologique stable et saisit la détresse de la vieille dame), il *doit* l'aider à traverser la route. En d'autres termes, notre nature nous oblige à agir de manière altruiste lorsque l'occasion se présente.<sup>8</sup> Précisons que pour RICHARDS, les devoirs qui surgissent dans l'exemple de l'éclair, du professeur ou du jeune homme ne sont pas de même nature car ils apparaissent dans des contextes structurants différents ; pour ce qui de l'exemple du jeune homme, il s'agit d'un devoir *moral* car il apparaît dans un contexte d'action altruiste (RICHARDS 1986, p. 291).

Si on accepte cette analyse, la loi de Hume (qui interdit, dans un raisonnement, le passage de l'être au devoir-être) n'a plus raison d'être puisque les gens utilisent la notion de devoir dans le sens d'un simple devoir causal. D'autre part, la seule chose dont nous avons besoin pour définir les normes morales est d'acquérir des connaissances empiriques aussi précises que possible au sujet de la nature biologique des êtres humains (plus précisément, leurs dispositions, tendances au comportement).

Une objection qui vient immédiatement à l'esprit est que l'explication de RICHARDS ne parvient pas à rendre compte de notre conviction selon laquelle l'ordre moral est séparé de l'ordre empirique. Plus précisément, elle ne rend pas compte de notre sentiment selon lequel la notion de devoir dans le cas de l'éclair n'est pas du même type que la notion de devoir dans le domaine moral. Après l'éclair, nous ne pouvons pas décider de ne pas entendre le bruit du tonnerre (à moins d'avoir un casque anti-bruit à portée de main...) ; il s'agit d'une nécessité causale. Par contre, même si nous avons le devoir moral de ne pas frapper notre voisin pour le plaisir, il n'en demeure pas moins que nous avons le choix entre frapper notre voisin ou ne

---

<sup>8</sup> « Dans le contexte de la constitution évolutionnaire du comportement humain, le « devoir » [*ought*] signifie qu'une personne doit agir de manière altruiste, à condition qu'il ou elle ait évalué la situation correctement et qu'aucune bouffée de jalousie, haine, avidité, etc. n'interfère. Le « il faut » [*must*] est un « il faut » [*must*] causal ; cela signifie que dans des conditions idéales – c'est-à-dire, des attitudes parfaitement formées résultant de processus évolutifs, une connaissance complète des situations, un contrôle absolu sur les passions, etc. – un comportement altruiste sera nécessairement réalisé dans les conditions appropriées » (RICHARDS 1993, p.129, ma traduction).

pas le faire. Au moyen de son explication, RICHARDS ne rend pas compte de la distinction entre le devoir causal (au sens de nécessité causale ou grande probabilité d'implication causale) et le devoir au sens où nous avons le choix de réaliser ou non une action que le devoir moral prescrit. Pire, ne pas tenir compte de cette distinction revient à nier notre liberté d'action. Or, si l'on admet que la liberté est une condition nécessaire à la responsabilité morale, en adhérant à la position de RICHARDS, nous ne pourrions plus décemment condamner moralement une personne pour une action qu'elle ne pouvait pas éviter de commettre ?<sup>9</sup>

Pour ces raisons, ce que l'on pourrait appeler « la stratégie de l'uniformisation de la notion de devoir » doit être rejetée.<sup>10</sup>

## 2. *La stratégie de la règle d'inférence*

Une autre manière de contourner la loi de Hume est d'élargir l'extension du champ des règles d'inférences. Cet argument est également dû à Robert RICHARDS. Selon lui, il est possible d'inventer de nouvelles règles d'inférence logique, qui permettent de passer d'un certain type de prémisses à un certain type de conclusions ; ainsi, au même titre que la règle du *modus ponens*,<sup>11</sup> il est possible d'utiliser des règles comme « si le leader religieux de la communauté pense qu'il est moralement bon de faire x, alors nous avons l'obligation morale de faire x » ou « si x est interdit dans la bible, alors x est moralement interdit ». Grâce à ces règles d'inférences, il devient possible de développer des arguments valides contenant uniquement des prémisses descriptives et qui mènent à une conclusion normative (RICHARDS 1993, p. 126). Considérons un exemple proposé par RICHARDS : Imaginons que deux fondamentalistes religieux ne s'accordent pas sur la question de savoir s'il est moralement correct d'avoir des rapports sexuels avant le mariage. Au fil de la discussion, l'un des deux protagonistes parvient à convaincre le second à l'aide de l'argument suivant :

---

<sup>9</sup> A ce propos, voir également les critiques de VOORZANGER 1987 ; WILLIAMS 1990 ; LEMOS 1999.

<sup>10</sup> Il existe peut-être une manière (qui m'a été soufflée par Luc FAUCHER) de sauver la position de RICHARDS : on pourrait recourir aux théories de l'illusion de la volonté libre (WEGNER 2002) et dire que, lorsque nous croyons avoir le choix, en réalité, nous ne l'avons pas vraiment ; ce n'est qu'une illusion, tout comme la responsabilité et la morale. Mais c'est un argument très lourd de conséquences et il est douteux que RICHARDS soit prêt à l'admettre.

<sup>11</sup> Le *modus ponens* est une forme de raisonnement très courant comprenant deux prémisses qui contiennent chacune un [moyen terme] et une conclusion qui compile les deux prémisses en supprimant le moyen terme. Par exemple: P1: Socrate est un [homme] + P2: Tout [homme] est mortel => C: Socrate est mortel

P1 : Dans la bible, il est dit que la fornication est interdite.

P2 : « fornication » signifie, avoir des rapports sexuels hors mariage.

C1 : Le sexe avant le mariage (qui est une forme de rapport sexuel hors mariage) est interdit dans la bible.

RI : si x est interdit dans la bible, alors il est moralement interdit de faire x.

C2 : Donc, le sexe avant le mariage est moralement interdit.<sup>12</sup>

Selon RICHARDS, étant donné que l'argumentation se fonde uniquement sur des prémisses non morales et non impératives (P1 et P2), il s'agit d'un exemple de raisonnement valide où l'on passe du factuel (ce qui est le cas) au normatif (ce qui doit être le cas). RICHARDS précise que la conclusion normative (C2) est inférée *au moyen de* la règle d'inférence (RI) sans pour autant être dérivée *à partir de* cette règle (1986, p. 283). RICHARDS est donc prêt à admettre que dans une communauté de fondamentalistes dont les membres croient à cette règle d'inférence, l'interdiction des rapports sexuels avant le mariage est pleinement justifiée. Cependant, même s'il considère que cet argument est valide et que la conclusion est justifiée dans un certain contexte, RICHARDS ne serait pas prêt à souscrire à cette conclusion car il rejette la règle d'inférence postulée par les fondamentalistes religieux.

Dans le cadre de sa théorie morale, RICHARDS va également utiliser cette idée de règle d'inférence pour fonder des assertions morales mais au contraire des fondamentalistes religieux, il cherchera à postuler des règles d'inférences qui correspondent à la manière dont les êtres humains pensent d'ordinaire (car selon lui, la justification des règles d'inférence est une affaire d'acceptation de cette règle par les individus) ; celle qu'il propose peut être formulée de la manière suivante : « si l'action x promeut le bien de la communauté [c'est-à-dire si l'action x est altruiste], alors l'action x doit être faite »<sup>13</sup> (RICHARDS 1989, p. 334). Dès lors la tâche essentielle à laquelle le lecteur critique se trouve confronté est celle de savoir si la règle d'inférence que RICHARDS propose est acceptable.

La position de RICHARDS peut être critiquée de différentes manières. Premièrement, nous pouvons diriger contre lui une attaque ciblée sur la pertinence de la règle d'inférence qu'il postule. Quoique elle soit très pertinente, je ne développerai pas plus avant cette critique,

---

<sup>12</sup> Notons que pour les besoins de l'argument, le raisonnement des fondamentalistes religieux est délibérément simplifié, voire même caricaturé par RICHARDS.

<sup>13</sup> « From 'action x promotes the community good' conclude 'x ought to be done' » (RICHARDS 1989, p. 334).

préférant diriger mon attention sur les objections qui remettent directement en question la conception que se fait RICHARDS des règles d'inférence. Tout d'abord, l'approche de RICHARDS ouvre la possibilité d'inventer à peu près n'importe quelle règle d'inférence pour soutenir à peu près n'importe quel énoncé moral (à l'exemple de la règle utilisée dans le raisonnement des fondamentalistes religieux ci-dessus).<sup>14</sup> D'autre part, il faut souligner que l'intérêt de la logique traditionnelle est de mettre en place une procédure fiable qui permet de déduire des conclusions vraies à partir de prémisses vraies. Or si on laisse la place à l'invention de nouvelles règles d'inférence, la logique traditionnelle perd sensiblement de sa force opérationnelle ; en effet, désormais on ne doit plus se soucier uniquement de prouver les prémisses mais également les règles d'inférence elles-mêmes !<sup>15</sup> En bref, cette manière de concevoir les règles d'inférence est une grave entorse à la traditionnelle logique des propositions à laquelle à peu près tous les raisonnements philosophiques se soumettent.

Dès lors, la question qui se pose est de savoir ce que l'on gagne à affaiblir la force opérationnelle de la logique en permettant l'invention de nouvelles règles d'inférence. Aux yeux de RICHARDS, le gain est énorme : il parvient à se débarrasser de la loi de Hume qui semble le hanter (et il n'est pas le seul éthicien évolutionniste dans cette situation). Certes, en invalidant la loi de Hume, il est parvenu à déduire une conclusion normative uniquement à partir de prémisses factuelles. Mais cela n'empêche pas qu'il n'est pas autorisé à prétendre pouvoir déduire une conclusion normative uniquement à partir de faits, puisque la règle d'inférence en amont de sa conclusion contient précisément la notion de devoir. D'autre part, on peut se demander si la loi de Hume est aussi handicapante pour une EE que RICHARDS ne veut le croire. Or, nous verrons qu'il est tout à fait envisageable de défendre une position morale évolutionniste tout en s'accommodant de la loi de Hume. Pour ces raisons, il paraît déraisonnable de persister à vouloir affaiblir la logique, un outil si central pour les philosophes. En fin de compte, la seule raison d'introduire de nouvelles règles d'inférence semble être celle de donner l'illusion qu'il est possible de contrer la loi de Hume, laquelle (comme nous le verrons plus loin) n'empêche pourtant pas, par d'autres biais, d'utiliser des données scientifiques et des théories évolutionnistes en philosophie morale.

### *3. La stratégie de l'illusion de l'objectivité de la morale*

---

<sup>14</sup> On trouve cet argument notamment chez FERGUSON 2001, pp. 78-79.

<sup>15</sup> Sans compter que l'on risque la régression à l'infini (merci à Luc FAUCHER pour cet ajout).

Une autre manière d'établir un lien entre le factuel et le normatif sans s'encombrer de la loi de Hume est la théorie de l'illusion de l'objectivité de la morale qui a notamment été défendue par Michael RUSE (1998 (1986) ; 1993 (1991)). RUSE cherche à expliquer le phénomène de la morale de manière purement matérialiste. Sa réflexion se situe donc essentiellement au niveau de l'éthique descriptive mais il en tire des conséquences aux niveaux métaéthique et normatif. Selon lui, la moralité est apparue dans le cadre de l'évolution de l'homme ; elle est une adaptation qui a émergé sous la pression de la sélection naturelle et sa fonction est de rendre sociaux les êtres humains. D'autre part, puisqu'elle est un simple produit de l'évolution, on ne peut pas lui accorder un statut spécial par rapport à d'autres adaptations biologiques ; de ce fait, la morale ne peut pas être fondée, elle peut seulement être expliquée.<sup>16</sup> Plus précisément, Ruse pense que la morale ne possède aucune réalité fixe, universelle, indépendante de la subjectivité des sujets et à laquelle nous aurions un accès cognitif.<sup>17</sup>

Mais dire que la morale n'a pas de fondement ultime (si ce n'est son origine biologique) et ne correspond à aucune réalité indépendante de la subjectivité des sujets ne revient pas à dire que RUSE refuse l'existence de la morale. Au contraire, il pense que les êtres humains possèdent bel et bien des sentiments moraux (RUSE 1993 (1991), p. 60).<sup>18</sup> Ceux-ci sont génétiquement déterminés au sens où ils répondent automatiquement à certains types de situations. D'autre part, ils sont tellement prégnants qu'ils engendrent en nous la croyance que les comportements vers lesquels ils nous poussent possèdent une valeur intersubjective (c'est-à-dire qu'ils s'accordent avec une réalité morale universelle). Par exemple, nous sommes naturellement enclins à réprouver les rapports incestueux et cette réprobation s'impose à nous sous forme d'un devoir (éviter et empêcher les rapports incestueux) qui incombe à la fois à nous et à autrui. De manière plus générale, RUSE pense que la sélection naturelle a façonné chez les êtres humains un véritable sens moral qui d'une part, incite à adopter certains

---

<sup>16</sup> « (...) une analyse causale du type de celle proposée par les théoriciens évolutionnistes est appropriée et adéquate alors qu'une justification des énoncés moraux en termes de fondements raisonnés n'est ni nécessaire ni appropriée » (RUSE 1986, p. 103, ma traduction).

<sup>17</sup> Pour les besoins de cet article, il n'est cependant pas nécessaire d'entrer dans le détail des arguments allégués par RUSE pour soutenir cette affirmation. Comme nous le verrons, il est possible de lui concéder ce point sans pour autant accepter l'impossibilité de fonder la morale.

<sup>18</sup> « Cela ne signifie pas que l'éthique normative n'existe pas ; elle existe à l'évidence. En revanche, cela signifie qu'il n'y a pas de fondement ultime. En d'autres termes, je m'achemine vers ce que l'on appelle souvent le 'scepticisme éthique', en soulignant que le scepticisme porte sur les fondements, non sur les normes » (RUSE 1993 (1991), p. 60).

comportements (agir de manière équitable, aider son prochain, etc.) et d'autre part, est associé à la croyance selon laquelle les normes que nous édictons sous l'emprise de nos sentiments moraux sont objectives (c'est-à-dire qu'elles doivent être suivies non seulement par moi mais également par autrui). Cette croyance en la valeur objective des normes morales est apparue chez les êtres humains parce qu'elle a pour effet de renforcer les comportements coopératifs adaptatifs.<sup>19</sup>

Pour faire court, l'objectivité de la moralité (c'est-à-dire l'idée que les normes morales possèdent une dimension prescriptive et universelle parce qu'elles correspondent à une réalité morale) serait une illusion collective produite par les gènes pour nous pousser à agir de manière coopérative.<sup>20</sup> Ainsi, même si les normes morales ne peuvent pas être justifiées, évolutionnairement parlant, notre croyance en leur validité s'avère extrêmement utile.<sup>21</sup>

L'avantage de la position de RUSE est qu'en admettant uniquement les explications évolutionnistes causales (et non justificatives) de la moralité, il rend caduque la loi de Hume : puisque le devoir moral n'est qu'une illusion, RUSE ne cherche pas à déduire un devoir moral à partir de prémisses descriptives.

Le désavantage de sa théorie, outre le fait qu'elle réduise indûment le domaine de la moralité à la coopération,<sup>22</sup> réside dans le fait qu'elle semble liée au spectre du nihilisme. En effet, si tous les sujets moraux prennent conscience de leur illusion (c'est-à-dire du fait que les normes qu'ils édictent ne peuvent pas être fondées, ne possèdent aucune valeur intersubjective et ne correspondent à aucune réalité), alors l'obligation morale et la condamnation morale s'effondrent. Dès lors, on ne pourra pas être blâmé d'agir pour notre propre intérêt au détriment d'autrui chaque fois que cela nous arrange. En bref, la position de RUSE ouvre la porte au nihilisme moral et à l'épanouissement d'un égoïsme rampant qui, de fait, s'avèrent extrêmement dangereux pour le bon fonctionnement de la société.<sup>23</sup> En conséquence, ne faut-

---

<sup>19</sup> Plus précisément, RUSE pense que le principe de l'altruisme réciproque (TRIVERS 1971) est entré dans les gènes et se manifeste à notre conscience sous la forme de sentiments moraux.

<sup>20</sup> « (...) la moralité n'a aucun fondement philosophique objectif. Ce n'est qu'une illusion produite en nous [par les gènes] pour promouvoir l' 'altruisme' biologique » (RUSE 1986, p. 102, ma traduction).

<sup>21</sup> Notons que RUSE s'inspire directement de la fameuse théorie de l'erreur développée par John MACKIE (1977). Au fond, RUSE complète la théorie de MACKIE en proposant une explication étiologique de l'illusion de l'objectivité de la morale.

<sup>22</sup> Merci à Luc FAUCHER pour cet ajout. Pour plus de détails concernant cet argument, voir son article dans ce volume.

<sup>23</sup> On trouve cette critique notamment chez WOOLCOCK 1993 et LEMOS 1999. Notons cependant que cette objection ne porte pas sur la pertinence de la théorie de RUSE elle-même, mais plutôt sur ses conséquences.

il pas considérer sa théorie morale comme quelque chose de pervers ou du moins de biologiquement contre-productif ?

RUSE répond que contrairement à ce que l'on pourrait penser, sa théorie n'est pas liée au nihilisme moral. Les sentiments moraux font partie de la nature humaine ; ils sont le produit d'une adaptation et à ce titre, sont partagés par l'ensemble des êtres humains. Ainsi, même si nous savons que l'objectivité de la moralité est une illusion, nous ne pouvons pas cesser de la considérer comme objective sous peine de graves troubles psychologiques (RUSE 1998 (1986), p. 271); à l'exemple des tourments vécus par Raskolnikov dans *Crime et Châtiment*,<sup>24</sup> nous ne pouvons pas plus nous passer de la morale que de nos yeux (RUSE 1998 (1986), p. 253). Bref, notre tendance naturelle est si forte que, du point de vue de la motivation à l'action, aucun argument philosophique ne peut la contrebalancer.

Tout à fait dans le sens de la réplique de RUSE, Richard JOYCE (2000, pp. 728-729) développe l'argument suivant : selon lui, il est possible de savoir qu'une règle n'est pas justifiée sans pour autant perdre la motivation à s'y soumettre. Pour éclaircir cette idée, JOYCE propose une analogie parlante : Admettons que nous décidions d'entretenir notre condition physique en effectuant un jogging journalier. Sachant que nous avons la fâcheuse tendance à souffrir de faiblesse de volonté en matière d'efforts physiques, nous nous fixons un temps d'effort précis et tâchons de nous y tenir quoi qu'il arrive. Dès lors, nous ressentons fortement l'obligation de suivre la règle « tu dois courir une heure tous les jours ! » alors même que nous savons pertinemment qu'elle ne possède aucune justification profonde (courir dix minutes de moins par-ci par-là ne changera rien à notre condition physique) ; sa seule justification est d'ordre pratique (ne pas abandonner le jogging). Selon JOYCE, il en va de même pour les normes morales : les agents moraux, y compris ceux qui sont convaincus par l'analyse de RUSE (c'est-à-dire l'impossibilité de justifier les normes morales), ont conscience de manière plus ou moins confuse que les petits profits à court terme qu'ils pourraient obtenir en enfreignant les normes morales ont des effets désastreux pour la société et sont liés au risque de la punition. Cette prise de conscience confuse, ajoutée à la connaissance de la faiblesse de leur volonté, les pousse à ressentir et s'imposer l'obligation de suivre les ciments de la société que sont les normes morales.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Raskolnikov, le héros du fameux livre de DOSTOYEVSKY, tue une vieille usurière en se persuadant que sans l'existence de dieu comme fondement de l'éthique, tout est permis. Après de longs et affreux tourments, Raskolnikov finit par se dénoncer lui-même à la police.

<sup>25</sup> Notons que selon JOYCE, cette motivation n'est pas ordinairement due à un pur calcul rationnel des intérêts propres.

Les arguments théoriques destinés à décider si la motivation des agents moraux est perturbée ou non par la théorie morale de RUSE semblent atteindre leurs limites ; il faudrait recourir à des expériences empiriques pour confirmer sa position ou celle de ses détracteurs. Toutefois, comme nous le verrons dans ce qui suit, cette tâche peut s'avérer inutile dans la mesure où il est possible d'adhérer dans les grandes lignes à la théorie descriptive de RUSE sans pour autant tirer la conclusion que les normes morales ne peuvent prétendre à aucune forme de justification.

On peut donner raison à RUSE sur deux points : D'une part la pensée et le comportement moral peuvent être un domaine d'investigation empirique. D'autre part, les données empiriques nous incitent à rejeter l'idée que les normes morales reflètent une réalité immuable et indépendante de la subjectivité des sujets (il s'agit d'une prise de position au niveau métaéthique). Cependant, l'épistémologie morale rigide sur laquelle repose sa théorie peut être soumise à caution. En effet, lorsqu'il s'agit de statuer sur la possibilité d'une connaissance morale, de même que bon nombre d'autres penseurs (RICHARDS, ROTTSCHAEFER, JOYCE etc.), RUSE postule une épistémologie morale qui prend la connaissance empirique comme modèle ; une assertion morale est acceptable uniquement dans la mesure où l'on peut prétendre démontrer une relation causale entre celle-ci et son objet (sous entendu que cet objet existe réellement). Il a beau jeu ensuite de montrer que l'évolution ne peut être fondée. Mais cette manière de procéder est trop rigide pour le domaine moral ; dans ce contexte, nous pouvons faire l'économie de la notion de vérité et nous efforcer de développer les meilleures justifications possibles pour nos assertions morales. En d'autres termes, il n'est pas important de savoir si une norme morale correspond à la réalité, à ce qui est le cas ; ce qu'il faut faire, c'est trouver des critères fiables pour la justifier. Ce faisant, on peut par exemple lier la justification à la cohérence (une proposition est justifiée si elle est cohérente avec les autres propositions du système)<sup>26</sup> ou à un critère pragmatique (une norme est justifiée si elle est effective)<sup>27</sup> ou comme nous le verrons ci-dessous au critère du sens commun renforcé. Ce dernier correspond à ce qui me paraît être la meilleure stratégie pour établir un lien entre le factuel et le normatif.

#### *4. La stratégie du sens commun renforcé*

---

<sup>26</sup> Cette position est notamment défendue par Alan GOLDMAN (1990).

<sup>27</sup> John DEWEY (1994) est un défenseur remarquable de ce genre de position.

Nous avons vu que le recours au sens commun pour fonder un élément de base d'une théorie morale n'est pas très satisfaisant. L'idée qui sera défendue dans cette section 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). En ce sens, on peut parler de recours au 'sens commun renforcé' (sous entendu : renforcé par les données empiriques et les théories évolutionnistes).<sup>28</sup>

Sous-jacente à cette stratégie du sens commun renforcé, il y a l'idée qu'en morale, il ne faut pas tant chercher la vérité (comprise au sens de correspondance entre une assertion et la réalité) que des bonnes raisons de croire.<sup>29</sup> Par exemple, si l'on parvient à montrer empiriquement que la quasi-totalité des êtres humains condamne un état de fait (et idéalement proposer une explication étiologique de ce phénomène), alors on peut dire que la condamnation de cet état de fait est justifiée pour les êtres humains, dans l'état actuel de leur évolution. Par exemple, les travaux de Elliott TURIEL et bien d'autres après lui (HELWIG & TURIEL 2002) ont montré que dès leur plus jeune âge et dans toutes les cultures, les êtres humains condamnent les actes de violence gratuite envers autrui. On peut donc en déduire que la condamnation de la violence envers autrui est justifiée.

Précisons que la stratégie du sens commun renforcé ne succombe pas à la loi de Hume ; il ne s'agit pas de déduire du normatif à partir de données empiriques dans le cadre

---

<sup>28</sup> Cette stratégie m'a été insufflée par les écrits de Robert RICHARDS qui l'avait déjà suggérée en ses propres termes, mais il ne s'est malheureusement pas donné la peine de la mettre en pratique. En effet, le seul argument qu'il propose pour fonder un des principes pivots de sa théorie (en l'occurrence que tous les êtres humains pensent que l'action en faveur du bien de la communauté correspond à l'action morale) est extrêmement faible. Il se contente de préciser que les personnes qui ne sont pas enclines à agir pour le bien de la communauté et à penser qu'il s'agit là de la manière morale d'agir, ne correspondent pas au standard humain. Ces personnes seraient des sociopathes qui ont été privés d'un organe nécessaire à l'humanité : le sens moral (RICHARDS 1986, p. 291). Mais cette assertion est hautement critiquable : d'une part il s'agit plus d'une catégorisation que d'un argument, d'autre part dans son sillage, il faudrait admettre un taux incroyable de sociopathes en ce bas monde... (concernant le deuxième point, voir également JOYCE 2000, pp. 719-720).

<sup>29</sup> On trouve cette idée chez James RACHELS (1990, pp. 93-94). Pour lui, nos croyances sont souvent liées entre elles par des connections autres que l'implication logique stricte ; une croyance peut apporter une évidence ou confirmer une autre croyance sans pour autant l'impliquer. Plus les évidences s'accumulent, plus la confiance en une croyance augmente (et inversement). Ainsi, dans le domaine de l'Éthique Évolutionniste, pour produire des raisons de croire à une assertion morale, il n'est pas nécessaire d'affirmer que les faits impliquent logiquement l'assertion morale ; il faut plutôt produire les meilleures raisons possibles d'accepter cette assertion. Cette exigence, quoique plus faible, reste significative.

d'un argument logique, mais plutôt de concevoir une autre manière de justifier un énoncé moral. Ce type de justification ne possède pas une autorité absolue mais permet de renforcer ou d'affaiblir les assertions morales en fonction des résultats empiriques et de l'élaboration de modèles explicatifs concurrents.

Plus que les simples normes, si nous pouvions fonder l'ensemble des éléments de base d'un système moral sur le sens commun renforcé, nous aurions atteint l'objectif le plus recherché en philosophie morale : développer une théorie robuste, crédible et adaptée aux êtres humains. Notons cependant que ce projet dépend d'une part, de notre foi en la science, d'autre part, des progrès de l'analyse descriptive du comportement et de la pensée morales (les mécanismes psychologiques sur lesquels reposent ces phénomènes, leur fonction évolutive etc.). A défaut de proposer une théorie complète, voici quelques pistes prometteuses :

Un élément de base peut déjà être considéré comme justifié en fonction de l'état actuel de nos connaissances : il est couplé à la conviction du sens commun selon lequel toute norme morale se doit de favoriser ou du moins ne pas compromettre la coopération<sup>30</sup> entre les individus.<sup>31</sup> Cette thèse est renforcée par les théories évolutionnistes et un grand nombre de données expérimentales ; celles-ci montrent qu'effectivement, une fonction majeure du comportement normatif est de favoriser la coordination et la coopération entre les différents membres d'une société et de combattre l'individualisme excessif (KATZ 2002 ; FEHR & ROCKENBACH 2003). Ainsi la validité des normes morales doit être en partie jugée en fonction de leur capacité à promouvoir la coordination et la coopération.

Une autre thèse du sens commun veut que la validité des normes morales soit en bonne partie dépendante de la culture de la société dans laquelle elles sont énoncées.<sup>32</sup> Cette thèse est confirmée par les modèles de co-évolution gène-culture (GINTIS 2003). Compte tenu de ces données, il est nécessaire que les éléments de base de la théorie morale soient

---

<sup>30</sup> On ne peut pas exiger de toute norme morale qu'elle favorise la coopération car certaines normes largement acceptées n'exercent pas ce genre d'impact (par exemple la condamnation de l'inceste); mais dans ce cas, on peut au moins exiger qu'elles ne compromettent pas la coopération (la norme contre l'inceste réalise cette exigence).

<sup>31</sup> On trouve ce point de vue défendu de manière plus ou moins explicite chez un grand nombre de défenseurs d'une EE (comme exemples paradigmatiques, mentionnons GIBBARD 1996 (1990) ; RICHARDS 1986 ; RUSE 1998 (1986) ; ROTTSCHAEFER 1998 (1997)).

<sup>32</sup> Cette thèse se trouve d'ailleurs en contradiction avec une autre conviction du sens commun : celle qui défend la valeur universelle des normes. Mais comme RUSE et bien d'autres l'ont montré, cette dernière ne trouve pas de confirmation empirique.

suffisamment flexibles pour que les normes qui en découlent puissent s'adapter aux circonstances sans cesse fluctuantes de l'évolution culturelle et génétique. Cela implique qu'il est vain de chercher à découvrir un code moral universel ; un ensemble de normes est toujours bon en fonction du contexte dans lequel il prend place. De manière plus générale, la théorie morale doit être considérée comme un processus en constante évolution qui s'adapte au fur et à mesure aux circonstances nouvelles. Mais cela n'implique pas une position relativiste extrême car dans le cours de l'évolution, nous pouvons observer des 'trends' importants qui influencent les développements futurs. Je pense que le phénomène de la moralité est guidé par un certain nombre de ces trends (c'est d'ailleurs ce qui en fait un phénomène identifiable sur la longue durée). Parmi ceux-ci, il y a le fait que les gens soient choqués devant la souffrance d'autrui ou le fait qu'un facteur nécessaire à la stabilisation du comportement moral consiste en ce qu'il favorise la coordination et la coopération à l'intérieur d'une société.

## **E. Conclusion**

L'objectif de cet article, était de montrer (contre les opposants à l'EE) qu'en philosophie morale, il est non seulement riche mais essentiel de s'inspirer des théories évolutionnistes et des données empiriques. Toutefois, il est clair que cela ne peut se faire sans précaution. Au regard des critiques de MOORE et de HUME, nous avons vu que les données et théories scientifiques ne fournissent pas les moyens de définir (et réduire) le bien moral pas plus qu'elles ne permettent de justifier des assertions morales de manière définitive (au sens de l'implication logique stricte). Par contre, l'étude descriptive de la pensée et des comportements moraux montre que ces phénomènes ne constituent pas un donné indépendant de la contingence humaine. S'inspirant des leçons de MOORE, de HUME et de l'évolution, Michael RUSE est arrivé à la conclusion que les être humains vivent dans l'illusion de l'objectivité des normes morales alors que ces dernières ne trouvent aucune forme de justification. Après avoir montré que cette solution n'est pas convaincante, partant des mêmes leçons philosophiques (MOORE, HUME) et évolutives, un nouveau critère de justification morale a été proposé, celui du sens commun renforcé, rejetant par là tout scepticisme face à l'élaboration d'une EE qui prend racine à l'intérieur même du domaine de l'éthique normative.\*

\* Mes remerciements à Luc FAUCHER et Daniel SCHULTHESS qui m'ont aidée à raffiner et développer les arguments présentés dans cet article.

## F. Bibliographie

ARNHART, Larry, 1998, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, New York: State University of New York Press.

BATSON, Daniel, 1991, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillandale: Lawrence Earlbaum.

BRADIE, Michael, 1994, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, New York: State University of New York Press (SUNY series in philosophy & biology).

CLAVIEN, Christine, 2006, "L'éthique évolutionniste", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 136, pp. 227-244.

DARWIN, Charles, 2000 (1871), *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, trad. de l'angl. par M. PRUM, Paris : Syllepse.

DEWEY, John, 1994, *The Moral Writings of John Dewey*, J. GOUINLOCK (éd.), Buffalo, New York: Prometheus Books.

DOSTOÏEVSKI, Fedor, 1996 (1866), *Crime et châtement*, trad. du russe par P. PASCAL, Paris: GF Flammarion.

ELZANOWSKI, Andrzej, 1993, « The Moral Career of Vertebrate Values », in M. & D. NITECKI (éd.), *Evolutionary Ethics*, Albany: SUNY Press, pp. 259-276.

FEHR, Ernst, FISCHBACHER, Urs, 2003, « The Nature of Human Altruism », *Nature*, 425, pp. 785-791.

FEHR, Ernst, ROCKENBACH, Bettina, 2003, « Detrimental effects of sanctions on human altruism », *Nature*, 422, pp. 137-140.

FRANKENA, William, 1988 (1967), « The Naturalistic Fallacy », in P. FOOT (éd.), 1988 (1967), *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 50-63.

GIBBARD, Allan, 1996 (1990), *Sagesse des Choix, justesse des Sentiments : une Théorie du Jugement normatif*, trad. de l'angl. par S. LAUGIER, Paris: PUF.

GINTIS, Herbert, 2003, « The Hitchhiker's Guide to Altruism: Gene-Culture Coevolution, and the Internalization of Norms », *Journal of Theoretical Biology*, 220, pp. 407-418.

GOLDMAN, Alan, 1990, *Moral Knowledge*, London, New York: Routledge.

GOULD, Stephen, 1999, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York : Ballantine Books.

GREENE, Joshua, 2005, « Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind », in P. CARRUTHERS *et al.* (éd.), *The Innate Mind: Structure and Contents*, Oxford: Oxford University Press, pp. 338-369.

HAIDT, Jonathan, 2001, « The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment », *Psychological Review*, 108, pp. 814-834.

HAIDT, Jonathan, 2003, « The Moral Emotions », in R. DAVIDSON *et al.* (éd.), *Handbook of Affective Sciences*, pp. 852-870.

HAMILTON, William, 1964, « The Genetical Evolution of Social Behaviour (I and II) », *Journal of Theoretical Biology*, 7, pp. 1-52.

HOBBS, Thomas, 2000 (1651), *Léviathan*, Paris: Gallimard.

HUME, David, 1946 (1740), *Traité de la Nature Humaine*, Vol. 2, Paris: Aubier.

JOYCE, Richard, 2000, « Darwinian Ethics and Error », *Biology and Philosophy*, 15, pp. 713-732.

KATZ, Leonard (éd.), 2002, *Evolutionary Origins of Morality*, Thorverton: Imprint Academic.

KITCHER, Philip, 1994 (1993), « Four Ways of 'biologizing' Ethics », in E. SOBER (éd.), 1994 (1993), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge (US), London: MIT Press, pp. 439-450; Réédité in P. KITCHER, 2003, *In Mendel's Mirror*, New York: Oxford University Press, pp. 321-332.

LEMONS, John, 1999, « Bridging the Is/Ought Gap with Evolutionary Biology: Is This a Bridge Too Far? », *The Southern Journal of Philosophy*, 37/4, pp. 559-577.

MACKIE, John, 1977, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.

MOORE, George, 1903, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, accessible en ligne <<http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>> (réf. 06.06.2006).

NAGEL, Thomas, 1983 (1978), « Ethique sans biologie », in T. NAGEL, *Questions mortelles*, trad. de l'angl. par P. ENGEL, Paris: PUF, pp. 167-172.

O'HEAR, Anthony, 1997, *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*, Clarendon Press, Oxford.

PUTNAM, Hilary, 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

RACHELS, James, 1990, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, New York: Oxford University Press.

RICHARDS, Robert, 1986, « A Defense of Evolutionary Ethics », *Biology and Philosophy*, 1, pp. 265-293; Reprinted in R. RICHARDS, 1987, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, pp. 595-627.

RICHARDS, Robert, 1993, « Birth, Death, and Resurrection of Evolutionary Ethics », in H. & D. NITECKI (éd.), *Evolutionary Ethics*, Albany: SUNY Press, pp. 113-131.

ROTTSCHAEFER, William, 1998 (1997), *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

HELWIG, Charles, TURIEL, Elliot, 2002, « Children's Social and Moral Reasoning », in P. SMITH *et al.* (éd.), *Blackwell Handbook of Childhood Social Development*, Oxford: Blackwell.

RUSE, Michael, 1993 (1991), « Une défense de l'éthique évolutionniste », in J.-P. CHANGEUX (éd.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris: Odile Jacob, pp. 35-64.

RUSE, Michael, 1998 (1986), *Taking Darwin seriously: A naturalistic Approach to Philosophy*, New York: Prometheus Books.

RUSE, Michael, 1986, « Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen », *Zygon*, 21, pp. 95-112.

RUSE, Michael, 2000, *The Evolution Wars: A Guide to the Controversies*, Santa Barbara : ABC-CLIO.

TRIVERS, Robert, 1971, « The Evolution of Reciprocal Altruism », *The Quarterly Review of Biology*, 46, 1, pp. 35-57.

VOORZANGER, Bart, 1987, « No norms and no Nature; The Moral Relevance of Evolutionary Biology », *Biology and Philosophy*, 3, pp. 253-270.

WEGNER, Daniel, 2002, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

WILLIAMS, George, 1988, « Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective », *Zygon*, 23, pp. 383-407.

WILLIAMS, Patricia, 1990, « Evolved Ethics Re-Examined The Theory of Robert J. Richards », *Biology and Philosophy*, 5, pp. 451-457.

WILLIAMS, Patricia, 1993, « Can Beings Whose Ethics Evolved Be Ethical Beings? », in H. & D. NITECKI (éd.), *Evolutionary Ethics*, Albany: SUNY Press, pp. 217-239.

WOOLCOCK, Peter, 1993, « Ruse's Darwinian Meta-Ethics: A Critique », *Biology and Philosophy*, 8, pp. 423-439.