



Chapitre de livre

2009

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Évolution, société, éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste

Clavien, Christine

How to cite

CLAVIEN, Christine. Évolution, société, éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste. In: Les mondes darwiniens. Heams, T., Huneman, P., Lecointre, G. & Silberstein, M. (Ed.). Paris : Syllepse, 2009.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:85096>

A paraître dans M. Silberstein et al. (eds), *Les mondes darwiniens*, Paris: Syllepse
Version quasi-finale

Evolution, société, éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste

Christine Clavien
Université de Lausanne

L'éthique évolutionniste (EE) est une branche de la philosophie morale à la fois fascinante et génératrice de craintes, qui considère les mécanismes darwiniens et les données évolutives sur la socialité animale et humaine comme pertinents pour une réflexion éthique. Ce courant de pensée est souvent mal compris et manque rarement de rappeler le darwinisme social et le cortège d'horreurs qu'il a servi à justifier. Il vaut cependant la peine de résister à la tentation de réduire l'EE au darwinisme social et de chercher à analyser objectivement l'intérêt d'adopter une approche évolutionnaire dans le cadre de différents domaines de l'éthique. L'objet de cet article est de 'dédiaboliser' l'EE tout en explorant ses limites.

Je commencerai par mentionner deux manières d'intégrer un raisonnement darwinien dans le domaine des sciences politiques et sociales: le darwinisme social et ce que l'on pourrait appeler le darwinisme *pro-social*. Je mettrai ensuite en évidence les erreurs fondamentales sur lesquelles repose le darwinisme social afin de montrer qu'il n'est pas possible aujourd'hui pour un éthicien évolutionniste de défendre les idées propres à ce courant (à moins de faire preuve de malhonnêteté intellectuelle). Au contraire, l'EE semble s'approcher davantage de l'état d'esprit du darwinisme *pro-social* sans pour autant s'y assimiler car elle restreint sa réflexion au niveau de l'éthique théorique.

Dans la deuxième partie de l'article, il s'agira de présenter en quoi consiste précisément l'EE, quels sont ses domaines de réflexion, et quelle est sa pertinence au niveau des différents domaines de l'éthique. Une focale particulière sera mise sur les questions de la genèse de la morale et du passage délicat des faits aux normes.

1. Darwinisme social et pro-social

Le darwinisme social est un exemple historique d'application du paradigme darwinien aux sciences humaines et politiques. Au 19^{ème} et début du 20^{ème} siècle, le darwinisme était communément considéré comme une théorie qui explique par quel processus, au fil des générations, les races développent une plus grande complexité et perfection. Le mécanisme sous-jacent au processus évolutif est la sélection naturelle, conçue comme une lutte pour la survie des plus adaptés au détriment des individus moins adaptés. Ce principe de la survie du plus apte dans un environnement dur et sauvage est considéré comme un facteur d'amélioration de la race : il supprime les faibles et maintient uniquement le 'bon grain' (Spencer, 1864).

Cette conception d'une évolution à la fois violente et progressive était souvent associée à un cortège d'autres croyances. Selon les auteurs, on trouve l'idée qu'il existe une hiérarchie des classes sociales ainsi que des races ; les races occidentales (en particulier leurs classes supérieures) sont le résultat suprême du processus d'évolution et par conséquent sont supérieures aux autres. On trouve également l'idée que les nouvelles technologies, les avancées en médecine et une politique étatique qui supporte les défavorisés de la société

empêchent la sélection de jouer son rôle de purificateur racial. On considère qu'un excellent moyen de résoudre ces problèmes est de prendre des mesures politiques (laisser-faire), sociales ou médicales (de type eugénistes) pour donner un petit coup de pouce à l'évolution et rétablir de manière 'artificielle' les effets bénéfiques de la sélection.¹

Bon nombre de versions du darwinisme social reposent donc sur la notion de race et l'idée qu'elle peut évoluer dans un sens positif ou négatif : elle peut être améliorée ou détériorée.

Sur la base de cet ensemble de croyances, dans le meilleur des cas, on part de la bonne intention d'améliorer sa race au moyen des connaissances sur l'hérédité et l'évolution (Spencer). Dans le pire des cas, on considère sa propre race comme étant qualitativement meilleure que les autres et on cherche à la purifier, à l'améliorer et à en imposer la suprématie (Bruecher, 1936) ; les conséquences politiques d'une telle idéologie (extermination par la force des individus peu conformes y compris les autres races) sont tristement connues sous la forme du nazisme allemand de la seconde guerre mondiale.

La présentation faite ici du darwinisme social est très sommaire et ne prétend pas rendre compte des détails des positions défendues par les différents penseurs de ce mouvement, d'autant plus qu'il y a souvent débat sur la question de savoir quels auteurs font réellement partie du courant. Par exemple, un auteur comme Herbert Spencer (1864) est communément considéré comme darwiniste social parce qu'il prônait une politique du laisser-faire en raison de sa conviction que les mesures gouvernementales pour aider les pauvres et les faibles favorisent la survie de spécimens humain mal adaptés. Mais Spencer n'aurait certainement pas accepté un culte de la force ou les dérives nazies. Au contraire, il était convaincu que le processus de l'évolution se dirige vers une situation où les sociétés militaristes font peu à peu place à la civilisation industrielle, où la lutte pour la survie devient moins brutale et les sentiments altruistes remplacent les motivations égoïstes (Spencer, 1879).²

C'est la raison pour laquelle Spencer a directement inspiré certains penseurs d'un autre courant que l'on pourrait qualifier de 'darwinisme *pro-social*', au sens où il défend un idéal sociopolitique d'égalité, d'entraide et de collaboration. En effet, la pensée darwinienne n'a pas seulement inspiré les eugénistes ou servi à la propagande nationaliste et aux idéologues qui cherchent à justifier la supériorité de leur race et le culte de la force. On la trouve également chez les penseurs de gauche. En France par exemple, Emile Gautier, anarchiste gauchiste des années 1880, utilisait les idées de Darwin pour défendre ses idéaux politiques. Au lieu de la survie du plus apte, son slogan était celui de l'aide pour l'existence (Gautier, 1880). Dans la même veine, le républicanisme libéral Alfred Fouillé s'inspirait des passages socialisants des écrits de Spencer pour faire l'éloge de l'altruisme et la coopération (Fouillé, 1880)³.

L'idée d'utiliser les idées de Darwin pour soutenir des mesures sociales et égalitaristes n'a rien d'extravagant puisque Darwin lui-même pensait que la coopération entre les individus est une stratégie adaptative dans beaucoup d'environnements. En effet, il a bien vu que le succès reproductif des membres d'un groupe peut être sensiblement amélioré si cohésion, coopération et sécurité règnent à l'intérieur de la communauté. Dans *La descendance de l'homme*, Darwin écrit : « Quelle que soit la complexité des causes qui ont engendré ce sentiment [la sympathie], comme il est d'une utilité absolue à tous les animaux qui s'aident et se défendent mutuellement, la sélection naturelle a dû le développer beaucoup ; en effet, les associations contenant le plus grand nombre de membres éprouvant de la sympathie, ont dû réussir et élever un plus grand nombre de descendants. » (1871: p.114, parenthèse ajoutée)

¹ Karl Pearson (1912) et Francis Galton (1869) sont particulièrement connus pour avoir défendu ce genre d'idées. Pour ce qui est de la France, voir notamment Vacher de Lapouge (1886).

² Pour une présentation circonstanciée de la position de Spencer, voir Richards (1987).

³ Pour davantage de détails, voir Clark (1981).

En définitive, on constate que l'application du darwinisme au domaine des sciences humaines peut servir à supporter à la fois le credo du conflit et celui de la coopération. Cette réalité révèle à quel point le darwinisme est régulièrement utilisé comme un outil de justification pour des idéologies sociales et politiques qui ont été élaborées dans un contexte non darwinien. Par exemple, les notions de différence qualitative entre races et classes sociales ou d'égalitarisme ne sont pas propres à la théorie de l'évolution ; elles ont essentiellement été construites dans un cadre sociopolitique propre à une époque.

2. EE versus darwinisme social et pro-social

Voyons maintenant comment l'éthique évolutionniste *contemporaine* fait usage des notions darwiniennes et en quoi elle se différencie du darwinisme social et pro-social. De manière similaire à ces deux courants, l'EE utilise le matériau darwinien dans un contexte social : plus précisément, dans celui de l'activité morale. En revanche, les objectifs ne sont pas les mêmes : alors que les deux premiers courants visent à justifier certaines pratiques sociales et politiques, l'EE n'est liée à aucune programme politique. C'est une branche essentiellement théorique qui s'intéresse à des questions traditionnellement traitées en philosophie morale.

D'autre part, un minimum requis pour pouvoir compter parmi les défenseurs sérieux du courant de l'EE est de bien comprendre la théorie de l'évolution. Or une compréhension contemporaine de cette dernière empêche les extrapolations malsaines du darwinisme social. Premièrement, au vu de nos connaissances actuelles sur l'évolution et la génétique, il n'est plus possible de soutenir l'idée que l'évolution mène vers des formes plus complexes et plus nobles. D'une part, même s'il est vrai que ce sont généralement les traits les plus adaptés qui sont sélectionnés, le processus de sélection naturelle ne prend sens que dans un contexte environnemental donné. Si l'environnement change, il se peut que des caractéristiques qui étaient adaptatives dans l'ancien environnement ne le soient plus.⁴ Il ne fait donc pas vraiment sens de dire que l'évolution se dirige vers une plus grande perfection.⁵ D'autre part, même au niveau local, la sélection ne peut produire la perfection, car elle se contente de favoriser la meilleure alternative parmi celles qui sont présentes ; or il se peut que le hasard des mutations ne produise la meilleure alternative possible pour répondre à un besoin posé par l'environnement (Mayr, 1989 (1982): 545). En ce sens, l'évolution est un processus aveugle. De plus, la sélection naturelle choisit moins les plus aptes à survivre dans un environnement donné que les plus aptes à s'y reproduire si bien qu'il est possible que des caractéristiques très handicapantes comme les longues plumes des paons soient sélectionnées pour la simple raison qu'elles augmentent l'attractivité sexuelle de son porteur (Zahavi, 1975).⁶ Deuxièmement, la réduction de l'évolution à la survie du plus adapté au moyen de conflits directs entre individus est extrêmement réductrice. C'est un fait aujourd'hui reconnu que l'évolution est un phénomène complexe qui, selon les circonstances, a permis la sélection de comportements sanguinaires mais également des organisations hautement sociales. Les traits coopératifs et sociaux qui permettent de maintenir la cohésion et l'harmonie au sein d'un

⁴ Le généticien des populations Sewall Wright l'a bien montré : à partir du moment où un optimum local est atteint, il demeure très fragile et sensible au moindre changement de l'environnement (Wright, 1932).

⁵ Darwin l'avait parfaitement compris lorsqu'il écrit : « Dans un pays bien peuplé, la sélection naturelle agissant principalement par la concurrence des habitants ne peut déterminer leur degré de perfection que relativement aux types du pays. [...] La sélection naturelle ne produit pas nécessairement la perfection absolue, état que, autant que nous en pouvons juger, on ne peut s'attendre à trouver nulle part » (1882 (1859): 226).

⁶ Pour être plus précis, Zahavi a montré que ces handicaps ont une fonction précise dans le jeu du choix des partenaires sexuels: ils sont un signe de la santé du mâle. C'est un moyen pour les mâles de dire aux femelles « Regardez, je suis tellement fort que j'arrive à survivre même avec des plumes aussi handicapantes ! »

groupe voire même d'une espèce peuvent s'avérer extrêmement avantageux du point de vue évolutif. On peut par exemple penser aux bonobos qui vivent en groupe et utilisent régulièrement les relations sexuelles pour désamorcer les conflits au sein de la troupe. Dans un tout autre registre, les manchots empereurs, pour faire face au froid glacial de la banquise, se serrent par centaines les uns contre les autres de manière à se tenir chaud ; et pour éviter que les individus de l'extérieur ne gèlent, ils pratiquent une rotation continue de l'extérieur vers l'intérieur (voir ???, ce volume).

Troisièmement, si la notion d'espèce est importante en biologie, la signification biologique des races humaines est extrêmement faible. Les recherches en génétique des populations ont montré que s'il peut faire sens de distinguer différentes races humaines (Li et al., 2008), les caractères qui permettent effectivement de différencier les individus provenant de ces différentes races (couleur de la peau, forme du visage, variations ponctuelles dans des régions non-codantes de l'ADN) sont des caractères mineurs du point de vue de l'organisation et du fonctionnement des organismes humains. De plus, il a été démontré qu'au niveau génétique, la variance entre individus à l'intérieur d'une race est plus grande que la variance entre les races. Enfin, les processus évolutifs ne permettent pas de hiérarchiser des races précisément parce que l'évolution n'est pas un processus qui mène vers un monde qualitativement meilleur. Les critères qualitatifs relèvent de la construction sociale et culturelle (Jordan, 2008). Le même raisonnement s'applique évidemment à la problématique des différences entre classes sociales. Les critères qualitatifs utilisés pour distinguer les classes ne trouvent aucun fondement biologique d'autant plus qu'il n'est pas pertinent de parler de configurations génétiques propres à des classes sociales.

En bref, compte tenu des connaissances dont nous disposons actuellement sur les phénomènes évolutifs et les avancées de la génétique des populations, à moins de faire preuve de malhonnêteté intellectuelle, un éthicien évolutionniste ne peut pas espérer fonder sur la théorie de l'évolution une idéologie morale basée sur une conception mélioriste de l'évolution ou sur des différences qualitatives entre races. Il ne peut donc pas défendre les thèses du darwinisme social. En réalité, en parcourant les écrits contemporains d'EE, il est frappant de constater à quel point ce courant de pensée se démarque du darwinisme social. De par son intérêt systématique pour les thématiques relatives aux bases naturelles de la coopération, de l'altruisme, de l'aide et du partage, il relève clairement de la mouvance darwiniste *pro*-sociale, sans pour autant s'engager dans des programmes politiques ou sociaux concrets.

3. L'EE dans le détail

Entrons maintenant dans les détails de l'EE. Ce courant de pensée se distingue par l'application d'une méthodologie particulière dans le cadre de la philosophie morale. Cette méthodologie consiste à prendre au sérieux les théories évolutionnistes développées en biologie comportementale et à tâcher d'en saisir les implications dans le cadre d'une réflexion morale. Plus précisément, les défenseurs de l'EE défendent un certain nombre de convictions simples. Selon eux, i) un bon système moral doit être applicable à l'être humain ;⁷ ii) la meilleure manière de parvenir à développer un tel système est de disposer d'une bonne connaissance de la nature humaine ainsi que des conditions nécessaires à la vie en société ;⁸

⁷ Comme l'écrivait Flanagan : "Si l'on veut construire une théorie morale ou proposer un idéal moral, il faut s'assurer que les traits de caractères, les procédures de décision et les comportements décrits soient réalisables ou soient perçus comme étant réalisables par les créatures que nous sommes. » (Flanagan, 1991: 32 ma traduction)

⁸ A noter que ces deux premiers points n'ont rien de particulièrement original et sont défendus par un bon nombre de philosophes (notamment Anscombe, 1958, Aristote, 1995 (4ème s. av. J.-C.)).

iii) nous sommes des représentants d'une espèce sociale biologique issue de la sélection naturelle. Ces convictions somme toute assez banales les mènent à penser que iv) les capacités morales ont émergé au cours de l'évolution de notre espèce de même que toutes les autres facultés propres aux êtres humains;⁹ v) la connaissance des bases biologiques de la socialité¹⁰ et de la nature humaine nous permet de comprendre les conditions d'émergence de la moralité et peut s'avérer utile à l'élaboration d'un système moral.

Il est important de comprendre que l'EE telle qu'elle est définie ici n'est pas un courant philosophique au même sens que le seraient l'utilitarisme ou le déontologisme. Elle n'est pas une option distincte des philosophies morales traditionnelles ; il est tout à fait possible pour un éthicien évolutionniste de s'inscrire dans un courant déontologique (Rauscher, 1997), utilitariste (Wright, 1995 (1994)) ou de souscrire à une éthique de la vertu (Arnhart, 1998). Ainsi l'EE est tout sauf un projet de remplacement de la philosophie morale. Sa particularité en revanche est de proposer une nouvelle manière de pratiquer l'éthique en introduisant dans la réflexion des considérations de nature évolutionnaire. L'espoir est qu'à l'intérieur même du cadre moral, l'usage de ce nouvel outil de réflexion permette d'effectuer certains choix théoriques plutôt que d'autres et fourni à l'occasion des arguments supplémentaires pour prendre position dans un débat.

Comprise de cette manière, on ne s'étonnera pas qu'à de rares exceptions près, les éthiciens évolutionnistes ne sont pas des biologistes mais des philosophes sensibilisés aux avancées faites dans les sciences de l'évolution. Il est également intéressant de noter que la dernière génération des éthiciens évolutionnistes (Joyce, 2006, Nichols, 2004, Prinz, 2007)¹¹ ne se contente pas de trouver inspiration dans les seules idées de Darwin ; les données et les outils théoriques de tout un ensemble de sciences contemporaines telles que la biologie de l'évolution, la théorie des jeux évolutionnaire,¹² la psychologie, l'anthropologie ou la neurologie sont intégrés dans les nouveaux modèles.

4. L'apport de l'EE aux quatre niveaux de l'éthique

⁹ Certains auteurs proposent également de tirer des parallèles entre nos facultés morales et une forme de proto-moralité que l'on trouve dans quelques espèces de primates. Selon Frans de Waal par exemple, « la théorie de l'évolution établit une continuité entre le comportement de l'homme et celui des autres primates. Aucune caractéristique n'est exceptée, pas même notre chère morale. » (Waal, 1997 (1996): 7)

¹⁰ A ce propos, il vaut la peine de préciser que l'EE ne se réduit pas à la sociobiologie. La sociobiologie est un courant de pensée qui cherche à comprendre le comportement des espèces sociales, y compris l'espèce humaine. Il s'agit donc d'un projet de recherche plus général dont l'EE s'inspire. Il est aujourd'hui de bon ton de malmener la sociobiologie dont certains ténors (Wilson, 1979) ont fait preuve de grandes maladresses largement médiatisées et parce que dans ces débuts, elle était par trop centrée sur les gènes (Dawkins, 1996 (1976)). Beaucoup de détracteurs de la sociobiologie ont cependant tendance à oublier d'une part qu'elle ne s'intéresse pas seulement à l'homme mais à toute espèce sociale, d'autre part, que la perspective géocentrée a permis de jeter les bases des premières explications sérieuses de la socialité animale (Hamilton, 1964). De manière générale, la sociobiologie est à l'origine d'avancées théoriques importantes (notamment avec les travaux de Hamilton, Maynard-Smith, Trivers, E.O. Wilson lui-même). Si, pour éviter la polémique, plus personne ne s'avise aujourd'hui d'utiliser ce label, que l'on ne s'y trompe pas, l'étude du comportement social animal et humain est un domaine de recherche extrêmement actif, riche et fertile qui se développe au fil des nouvelles études et dont les modèles d'explication se raffinent continuellement. Aujourd'hui, les questions qui étaient traitées par la sociobiologie sont enseignées et développées sous des enseignes plus générales comme « écologie comportementale », « biologie des populations » (pour le domaine animal) ou « psychologie évolutionniste » et « anthropologie évolutionniste » (pour le domaine humain).

¹¹ Certains auteurs mentionnés dans cet article ne revendiquent pas forcément le label d'éthicien évolutionniste. En revanche, ils adhèrent à chacun des points de la définition large de l'EE proposée dans cet article.

¹² En réalité la biologie de l'évolution et la théorie des jeux évolutionnaire sont deux sciences qui s'influencent mutuellement à tel point qu'il est souvent peu pertinent de les distinguer.

La question qui se pose maintenant est de savoir si le fait d'adopter une approche évolutionnaire apporte une plus-value au niveau de la réflexion morale. Dans ce qui suit, je vais tâcher de montrer que cette approche est plus ou moins utile en fonction des niveaux de réflexion éthique.

On peut distinguer quatre niveaux de l'éthique : i) l'éthique descriptive où il est question de la genèse de la morale et de l'explication de la manière dont les gens pensent et agissent moralement ; ii) la métaéthique où l'on traite de problèmes relatifs à la nature de la réalité morale et à la possibilité d'une connaissance morale ; iii) l'éthique normative qui traite de la justification et du fondement de nos jugements moraux ; iv) l'éthique appliquée où l'on cherche à résoudre des conflits moraux existants et des problèmes politiques ou de société.

En ce qui concerne l'éthique appliquée, on ne trouve pratiquement pas d'écrits évolutionnistes. Même si en principe cela pourrait être possible, les éthiciens évolutionnistes contemporains ne s'associent pas à des programmes sociopolitiques et n'abordent quasiment jamais les thématiques concrètes comme les OGM, l'euthanasie ou l'eugénisme. C'est probablement la prise de conscience des dérives eugénistes des 19^e et 20^e siècles qui leur dicte une conduite extrêmement prudente en matière d'éthique appliquée.

Les trois autres domaines sont en revanche largement couverts par l'EE. On peut mentionner un engouement particulier pour les questions de métaéthique (Casebeer, 2003, Gibbard, 1990, Joyce, 2006, Prinz, 2007, Rottschaefer, 1998, Ruse, 1986 etc.). Ces questions sont très abstraites ; on se demande par exemple si les propriétés morales existent de manière indépendante de la subjectivité des sujets ou si elles sont le simple produit d'une projection de nos esprits ; on se demande en quel sens on peut parler de connaissance morale, d'assertions morales vraies, etc. Les débats sont extrêmement techniques et malheureusement pervertis par un afflux incessant de nouveaux termes et définitions. Il faudrait un article entier pour en présenter les contours essentiels, c'est pourquoi je me permets de passer sur ce domaine de recherche comme chat sur braise.¹³ Il est cependant utile de mentionner que les travaux des éthiciens évolutionnistes en métaéthique ne semblent pas avoir fait beaucoup avancer les débats, du moins pas autant qu'on aurait pu l'espérer. Concrètement, à peu près toute la gamme des positions métaéthiques imaginables a été défendue à l'aide d'arguments évolutionnaires. Si cette nouvelle approche a la vertu d'apporter des arguments supplémentaires dans le débat, elle ne permet pas pour autant d'accorder tous les protagonistes sur une seule solution.

Les deux domaines sur lesquels il vaut la peine de s'étendre plus longuement sont ceux de l'éthique descriptive et normative. Voyons si l'approche évolutionnaire est utile à ces deux niveaux.

5. Explications de la genèse de la morale

Les recherches anthropologiques indiquent que toutes les sociétés humaines possèdent une forme ou une autre de morale (Brown, 1991, Roberts, 1979). Cette présence universelle de la morale au sein de l'humanité incite à penser qu'elle est, d'une manière ou d'une autre, profondément ancrée dans notre nature. Si l'on ajoute à cela l'idée que la morale est le résultat d'un processus naturel d'évolution, on aboutit naturellement à des tentatives d'explication de ce phénomène en termes d'adaptation et d'avantages sélectifs.

¹³ Pour davantage de détails sur les différentes positions défendues en métaéthique évolutionniste, voir Clavien (2008).

D'un point de vue évolutionnaire, le comportement moral se traduit généralement en termes d'investissements produits par les individus moraux en faveur du bien-être et des intérêts d'autres individus ou de la communauté entière. Puisque la morale est à première vue coûteuse au niveau individuel, aux yeux d'un penseur évolutionniste, elle relève partiellement de la question de l'émergence des comportements altruistes et hautement coopératifs chez les espèces sociales en général.

Dans le domaine des sciences de l'évolution, c'est toujours un défi d'expliquer comment un comportement coûteux pour l'individu a pu évoluer. Cette problématique apparaît également dans le monde animal. Ainsi, avant de traiter la question de la genèse de la morale proprement dit, il vaut la peine de faire un petit détour chez les animaux sociaux afin de comprendre les mécanismes qui sous-tendent l'altruisme et l'entre-aide chez ces espèces.

Dans le monde biologique, on peut observer que certaines abeilles sont capables de sacrifier leur vie en piquant un intrus qui s'approche du nid ; on peut également observer des marmottes guetter pendant des heures l'arrivée d'un aigle et en informer aussitôt leurs congénères, permettant à ces dernière de brouter allègrement en tout sécurité.

L'existence de tels traits de comportement pose un défi aux biologistes car ils semblent se soustraire à la logique de la théorie de la sélection naturelle. En effet, du point de vue évolutionnaire, un trait altruiste¹⁴ induit un comportement d'aide au détriment de la capacité de survie et reproduction de l'individu altruiste. Or la sélection naturelle devrait en principe retenir uniquement les traits qui favorisent l'adaptation et la reproduction de leurs porteurs au détriment des traits nuisibles pour leurs porteurs.

Comment une tendance au comportement altruiste a-t-elle donc pu évoluer ? Une solution ingénieuse a été apportée par William Hamilton avec sa théorie de la sélection de parentèle (1964). Au lieu de réfléchir en termes d'avantages pour les individus porteurs des traits altruistes, il vaut la peine de focaliser l'attention sur les gènes responsables de ces comportements et sur la manière dont ces gènes se répandent dans l'ensemble de la population. Or sachant que des individus parents ont une bonne partie de leur gènes en commun (en général, 50% de gènes communs entre parents et enfants tout comme entre frères et sœurs), s'il existe des gènes qui induisent des comportements altruistes en faveur d'individus parents, le désavantage occasionné pour l'agent pourrait bien, du point de vue du gène, être compensé par l'augmentation de la capacité de survie et de reproduction de ses proches parents (puisque'ils ont une forte probabilité de porter des copies des mêmes gènes). La théorie de la sélection de parentèle est très puissante pour expliquer des comportements de don de soi envers les proches parents. Pour toute une série d'autres comportements coopératifs qui interviennent entre individus non apparentés, d'autres modèles explicatifs peuvent être invoqués. Il y a par exemple la théorie de la réciprocité (souvent appelée altruisme réciproque) selon laquelle il peut valoir la peine de rendre service à autrui s'il y a de bonnes chances de pouvoir bénéficier dans le futur d'un retour de service similaire (Axelrod, 1984, Trivers, 1971). Il y a également la théorie du signal coûteux ou plus généralement de la réciprocité indirecte selon laquelle il peut être avantageux pour un individu d'investir de l'énergie au service d'autrui ou de la communauté afin de se forger une bonne réputation (Zahavi, 1977). Ces différentes théories sont complémentaires ; il est possible que l'évolution d'un comportement social soit le résultat conjoint de plusieurs de ces mécanismes (Lehmann and Keller, 2006). Le comportement des insectes sociaux tels que les abeilles est certainement

¹⁴ Attention à ne pas confondre la notion d'altruisme au sens biologique du terme avec la conception ordinaire que nous nous faisons de l'altruisme. L'altruisme biologique réfère aux effets négatifs d'un comportement sur la survie et la reproduction des individus qui l'appliquent alors que l'altruisme tel que nous le concevons d'ordinaire réfère aux motifs bienveillants des sujets. Ainsi le premier se conçoit en termes d'*effets* alors que le second se conçoit en termes de *causes*.

dû à la sélection de parentèle puisque les ouvrières sont des sœurs. Quant au comportement des marmottes, il peut s'agir d'un mélange de sélection de parentèle et de signal coûteux.

Un dernier type d'explication évolutionnaire des comportements hautement sociaux est celui de sélection de groupe (Wilson, 1975). Ce type de sélection n'opère ni au niveau des gènes (comme la sélection de parentèle), ni au niveau de l'avantage individuel sur le long terme (réciprocité et signal coûteux), mais au niveau du groupe. L'idée est que des comportements hautement sociaux défavorables du point de vue individuel peuvent se répandre dans la population à condition qu'ils permettent à leur groupe de mieux survivre dans un environnement hostile ; si les groupes composés en bonne partie d'altruistes survivent mieux que les groupes composés uniquement d'égoïstes, au total, il se peut qu'il y ait plus d'altruistes qui survivent (même si du point de vue individuel, il vaut mieux être égoïste dans un groupe d'altruistes). Notons cependant que cette théorie est encore très controversée dans les cercles évolutionnistes ; il semblerait qu'elle puisse être incluse dans une version élargie de la sélection de parentèle.¹⁵

Toutes ces explications reflètent le fait que les espèces animales ont, au fil de l'évolution, développé différentes stratégies pour s'adapter à leur environnement ; un ensemble de stratégies qui s'est avéré efficace pour la survie d'espèces vivant en groupe consiste précisément à adopter des comportements hautement sociaux – altruisme, entraide. Un certain nombre de mécanismes évolutionnaires (sélection de parentèle, signal coûteux, etc.) a permis l'évolution de ces stratégies.

Grâce au travail des biologistes, nous disposons d'explications pour l'émergence de comportements hautement sociaux chez les espèces animales. Qu'en est-il des l'évolution des comportements moraux ? Du point de vue évolutionnaire, le comportement moral semble bien entrer dans la catégorie des comportements sociaux qui nécessitent des modèles explicatifs similaires à ceux qui ont été mentionnés ci-dessus. En revanche, à la différence des animaux, les êtres humains ont la capacité à s'affranchir partiellement de l'influence de leurs gènes. Les explications doivent donc de rendre compte de cette réalité. Il n'est pas possible d'entrer ici dans les détails des modèles explicatifs qui ont été proposés. Je me contenterai d'en présenter une cartographie sommaire. De manière très schématique, deux voies explicatives ont été développées.

La première consiste à dire que la morale n'est pas neutre du point de vue de la sélection, c'est-à-dire qu'elle a été sélectionnée parce qu'elle répond à un besoin, apparu au cours de l'évolution humaine. Plus précisément, elle apporte un avantage sélectif au niveau génétique, individuel ou du groupe (ou plusieurs à la fois).

La seconde voie considère la moralité comme un effet dérivé d'une ou plusieurs autres adaptations ; au contraire des adaptations sur lesquelles elle repose, la moralité n'aurait pas été sélectionnée pour un avantage sélectif dont elle serait la cause. Elle serait, pour reprendre une formule de Luc Faucher, une « espèce pratique » (2007: 117), c'est-à-dire une manière dont nous catégorisons certains états de fait qui nous intéressent.

Les auteurs qui optent pour la seconde solution pensent que la moralité est un produit dérivé qui repose sur des capacités qui ont évolué de manière propre (Prinz, 2009, Rottschaefer and Martinsen, 1990, Singer, 1981) ; par exemple la capacité de réfléchir, de comprendre les états d'esprits d'autrui, de se mettre à la place d'autrui, de communiquer par le biais du langage, ou plus précisément les mécanismes liés à la sélection de parentèle ou à la réciprocité. Ainsi George Williams écrit :

« Les systèmes éthiques (...) doivent avoir été produits de manière indirecte, par une sorte d'accident, chose qui se passe couramment dans l'évolution. (...) Ces motivations [morales]

¹⁵ Pour davantage de détails sur l'évolution de l'altruisme, voir Clavien (à paraître chez Syllepse???)

doivent provenir d'attitudes biologiques normales favorisées par la sélection de parentèle ou la réciprocité, mais ont des manifestations anormales dans le cadre de notre environnement moderne anormal. C'est de cette anormalité que dépend l'éthique humaine. » (Williams, 1993: 229, ma traduction)

Il faut savoir que certains détracteurs de l'EE (par exemple Nagel, 1983 (1978)), en visant à réduire au maximum l'impact de l'évolution sur notre activité morale, défendent une position similaire mais s'efforcent de réduire au maximum le nombre de ces capacités en utilisant des catégories très vagues comme l'intelligence, la raison ou le libre arbitre et ne cherchent pas à produire une explication de l'évolution et de l'adaptation de ces capacités. A l'opposé, les plus fervents défenseurs de l'EE fragmentent et détaillent l'ensemble des capacités et tendances psychologiques sur lesquelles repose la moralité. Chandra Sripada et Stephen Stich (2006) par exemple défendent l'idée que notre activité morale « surfe » sur un nombre important de modules, c'est-à-dire de mécanismes psychologiques qui ont évolué de manière propre. Parmi ceux-ci, il y a le mécanisme d'acquisition des normes, ou la tendance à adopter les normes et comportements de personnes prestigieuses. Ces auteurs pensent même que certaines tendances innées influencent le choix du contenu de nos normes ; c'est le cas par exemple du dégoût face à l'inceste. Entre ces deux extrêmes, on trouve toute une gamme d'auteurs (dont G. Williams, Rottschaefer ou Prinz) qui défendent des positions intermédiaires. Quoique Robert Trivers (1971) ne soit pas à proprement parler un éthicien évolutionniste et qu'il ne se prononce pas explicitement sur la question de savoir si la morale est un produit dérivé d'autres capacités, on peut s'inspirer de ses écrits pour expliquer l'évolution des éléments sur lesquels repose cette espèce pratique qu'est la morale. Dans son fameux article de 1971, il produit une explication des mécanismes à l'origine de notre intelligence et de certains sentiments sociaux. Ces différentes capacités auraient évolué pour répondre aux problèmes adaptatifs de nos ancêtres. Trivers part de la constatation que les êtres humains vivant en groupe d'individus qui interagissent régulièrement ont tout avantage à produire des chaînes d'interactions sur le modèle de l'altruisme réciproque. Mais du point de vue individuel, ils ont également avantage à profiter des bienfaits d'autrui sans contribuer en retour. Nous aurions donc en nous à la fois des tendances à l'altruisme et à l'opportunisme. La sélection naturelle se serait alors chargée de développer tout un système psychologique de plus en plus raffiné pour assurer le bon fonctionnement de la coopération en dépit des tricheries occasionnelles déclenchées par l'opportunisme. Elle nous aurait dotés de la capacité de former des amitiés, de ressentir de la gratitude ; elle aurait forgé des systèmes de détection des tricheurs, de désir de punir ces tricheurs, et inversement des formes très subtiles de malhonnêteté, d'hypocrisie ou de mensonge. Cette course à la tricherie et à la détection de la tricherie serait peut-être à l'origine de notre intelligence¹⁶ (ou en tout cas de la plus grande subtilité de nos capacités cognitives) ainsi que d'émotions comme la culpabilité ou l'indignation.

La plupart des tenants de l'éthique évolutionniste optent cependant pour l'idée que la moralité elle-même serait une adaptation évolutionnaire ; elle ne serait pas simplement un produit dérivé. La moralité serait alors un dispositif particulier (un sens moral) qui a évolué précisément parce qu'il permettait de subvenir à des besoins particuliers liés à la vie en communauté. Les divergences interviennent dans la conception précise du phénomène de la moralité ainsi que dans la détermination des processus qui ont mené à sa naissance et à sa stabilisation au fil de l'évolution.

Une idée est que la moralité favorise la coopération qui, lorsqu'elle fonctionne bien, est à l'avantage de tout le monde. Selon Robert Richards (1986: 289) par exemple, les sociétés humaines ancestrales étaient composées de petits groupes d'individus apparentés qui entraient

¹⁶ A ce propos, voir aussi (Byrne and Whiten, 1997)

régulièrement en compétition. Ce type d'environnement était favorable à l'évolution de pulsions altruistes, lesquelles avaient pour fonction de servir le bien de la communauté. Ainsi un sens moral aurait évolué chez les êtres humains : un ensemble d'inclinations ou de dispositions naturelles qui engagent les individus à agir pour le bien de la communauté dont ils font partie. Plus précisément, cette attitude innée qu'est le sens moral est une attitude altruiste qui aurait évolué sous la pression de la sélection de parentèle et de la sélection de groupe dans le cadre d'un mode de vie en petites communautés. C'est donc grâce à ces deux forces sélectives (dont il faudrait encore déterminer si elles sont objectivement deux ou se réduisent à une) que les gens seraient enclins à agir pour le bien de la communauté, c'est-à-dire de manière altruiste et donc morale.

Michael Ruse (1984) propose une explication similaire mais au lieu de la sélection de parentèle ou de la sélection de groupe, il préfère donner de l'importance à l'idée de réciprocité élargie. Selon lui, le principe de la réciprocité serait ancré dans notre espèce et se manifesterait à notre conscience sous forme de sentiments moraux. De manière générale, Ruse croit en l'existence d'un sens moral, un sens du bien, du mal et de l'obligation qui serait inscrit dans notre matériel génétique et se développerait au cours de notre ontogenèse. Il se manifesterait sous forme d'émotions, lesquelles nous incitent à agir de manière altruiste et nous insufflent la croyance en l'objectivité de nos convictions altruistes. Ainsi il écrit :

« Je suggère que nous autres êtres humains, possédons une capacité innée (ou si l'on veut instinctive) de travailler ensemble de manière sociale. Et je suggère que cette capacité se présente au niveau physique sous forme d'un sens moral – comme un altruisme authentique de type Mère Teresa. Je défends donc – sur la base de considérations purement naturalistes, darwiniennes – que la moralité, ou plutôt le sens moral – une sensibilité à l'appel de l'altruisme et une propension à obéir – est câblé chez les êtres humains. Il est l'œuvre de la sélection naturelle pour nous pousser à travailler ensemble ou à coopérer. » (Ruse, 2002: 151, ma traduction)

De même que Richards et Ruse, Larry Arnhart pense que les êtres humains possèdent un sens moral naturel (Arnhart, 1998). Mais au contraire des précédents, Arnhart ne réduit par la moralité à l'altruisme. Pour lui, le sens moral est le prolongement naturel du comportement pro-social. Il repose sur un ensemble de désirs partagés par tous les êtres humains, comme le désir réciproque des parents et de leurs enfants de rester ensemble ou le désir d'équité (1998: 89). En bref, la fonction de la moralité consisterait dans le fait de faciliter les interactions positives entre individus.

La liste des différentes explications de la genèse de la moralité n'est de loin pas close. Dans l'ensemble, toutes ces explications invoquent des mécanismes typiquement utilisés dans les théories évolutionnistes : sélection de parentèle élargie, réciprocité directe ou indirecte, sélection de groupe. Toutefois, étant donné le peu d'indices empiriques et historiques dont nous disposons, il n'est pas évident de choisir parmi ces options ; sans doute recèlent-elles toutes une part de vérité puisqu'elles réfèrent à différents aspects de la dynamique sociale dont la moralité fait indéniablement partie.

Une impression générale qui se dégage à la lecture de ces différents modèles explicatifs est qu'il s'agit de suppositions hautement spéculatives dont on ne pourra jamais réellement tester la validité. C'est un fait à ne pas nier. Mais il convient d'ajouter trois remarques. Premièrement, même si les explications spéculatives ne sont pas scientifiquement prouvables, il est légitime et intéressant de se poser la question de la genèse de la moralité. Deuxièmement, les philosophes prompts à mettre le doigt sur les faiblesses de ces modèles ont tendance à oublier que les explications de la genèse de la moralité proposées par les grands noms de la philosophie (notamment Hobbes, Rousseau ou Nietzsche) sont encore plus

spéculatives et nettement moins réalistes que ce que proposent les éthiciens évolutionnistes. Et enfin, malgré les divergences des explications évolutionnistes, il y a un certain nombre d'éléments cruciaux sur lesquels s'accordent tous les auteurs. Il y a notamment l'idée que la moralité est apparue dans un contexte social et environnemental propre à nos ancêtres qui vivaient dans de petites communautés et dont la survie dépendait largement de la qualité de la cohésion interne du groupe. Un autre élément d'accord est l'idée que les espèces animales sociales ont développé des mécanismes similaires à ce que l'on observe chez les êtres humains pour réaliser le même genre d'objectifs : cohésion et coopération. La sélection de parentèle par exemple est un élément explicatif extrêmement puissant pour comprendre l'attachement des parents pour leur progéniture et plus généralement, pour les individus appartenant au même groupe. Enfin, les théoriciens évolutionnistes soulignent la pertinence des outils mathématiques et informatiques de la théorie des jeux évolutionnaire (Axelrod, 1984, Maynars Smith, 1982). A l'aide de ces outils, il est possible de développer des modèles pour simuler des environnements sociaux compétitifs, des stratégies comportementales utilisables dans ces environnements et l'effet de la sélection naturelle sur ces stratégies. Ces modèles permettent de montrer la robustesse, la stabilité et les effets globalement positifs des comportements d'aide dans les conditions socio-environnementales auxquelles nos ancêtres étaient sans doute confrontés (Fehr and Fischbacher, 2003, Hammerstein, 2003). Il n'est donc pas étonnant que des mécanismes psychologiques favorisant ce genre de comportements se soient développés chez les êtres humains.

Nous avons passé rapidement en revue les explications évolutionnaires de l'origine de la moralité. Il faut savoir que l'éthique descriptive ne se résume pas à l'étude de la genèse de la morale ; elle s'intéresse également aux croyances morales et à leur répartition dans différentes sociétés humaines, ainsi qu'aux mécanismes psychologiques et neuronaux liés à la pensée et à l'action morale. A l'occasion, l'approche évolutionnaire peut s'avérer un complément utile pour aborder ces questions (Gibbard, 1990, Haidt, 2001, Nichols, 2004). Nous en verrons un exemple dans la dernière section de cet article.

6. Le passage difficile du factuel au normatif

La question vraiment intéressante pour la philosophie morale est celle de savoir si la compréhension évolutionnaire de l'émergence de la morale a une influence au niveau de l'éthique normative. David Hume (1991 (1739-1740)), George Moore (1998 (1903)) et bien d'autres à leur suite ont justement fait comprendre qu'il n'est pas évident de tirer des conclusions normatives sur la base de considérations descriptives. Or il s'agit précisément du projet de beaucoup d'éthiciens évolutionnistes.¹⁷

On trouve un bon nombre de tentatives de définir le bien moral au moyen d'un concept qui peut être complètement expliqué de manière empirique. Selon Larry Arnhart par exemple, le bien moral équivaut à ce qui est désirable du point de vue de la nature humaine, c'est-à-dire à ce qui a été généralement désiré par les êtres humains durant leur histoire évolutive : une vie complète, les soins parentaux, les relations sexuelles, les liens familiaux, l'amitié, la hiérarchie sociale, la justice comme réciprocité, etc. (Arnhart, 1998). Dans la même ligne, Robert Richards défend l'idée que le bien moral correspond à l'altruisme compris au sens de la promotion du bien de la communauté (Richards, 1986).

¹⁷ Il vaut la peine de mentionner ici que beaucoup de penseurs évolutionnistes sont beaucoup plus réservés sur ce point et prônent une séparation nette entre la morale et la nature (Alexander, 1987, Dawkins, 1996 (1976):p. 19, 192, Gould, 1999, Williams, 1993). Nous verrons plus loin qu'une telle position mériterait cependant d'être nuancée.

G. E. Moore (1998 (1903)) est connu pour s'être insurgé contre ce type de définitions du bien moral. En un sens il a raison. Il semblerait que l'on perde quelque chose d'important si l'on cherche à réduire la morale à une réalité descriptive. L'affirmation selon laquelle un énoncé moral peut être reformulé en termes purement descriptifs ne permet pas de rendre compte d'un sentiment profondément ancré en nous, selon lequel les énoncés moraux ne sont pas de la même catégorie que les énoncés descriptifs. Or, si tout ce qui est moral peut être formulé en termes descriptifs, il n'y a plus moyen de donner une explication des différences et des rapports qu'entretiennent le moral et le descriptif (par exemple le fait que les termes moraux, au contraire des termes descriptifs, sont prescriptifs par nature). D'autre part, il semblerait que si l'on veut mener le projet réductionniste jusqu'au bout en proposant une description du bien moral à la fois claire et exempte de toute composante normative, on perd du même coup l'intérêt de parler de morale. En quelque sorte, cela revient à jeter le bébé avec l'eau du bain. Si le normatif se réduit au descriptif, on peut légitimement se demander pourquoi il est encore utile de parler de morale ! A trop vouloir démystifier la morale, on finit par la perdre.

Il vaut cependant la peine de noter que cette critique ne porte pas contre les tentatives de définition 'incomplètes' du bien moral. Il peut être utile de donner une définition qui fournit une certaine compréhension du bien moral sans prétendre à l'identité conceptuelle. Par exemple, on pourrait dire que le bien moral déclenche certains types de réactions émotionnelles auprès des sujets disposés à prendre en compte de manière impartiale les intérêts d'autrui. C'est une explication utile dont on ne peut rejeter la pertinence (à ce propos, voir Putnam, 2004).

A défaut de pouvoir proposer une définition du bien moral en termes descriptifs, certains pourraient être tentés de fournir une argumentation logique au terme de laquelle, sur la base de prémisses purement descriptives, il est possible de dériver une conclusion normative. Voici un exemple de ce type d'argumentation :

Prémisse 1 : Dans un groupe d'être sociaux, un individu possédant la capacité d'agir de manière altruiste améliore l'espérance de vie des membres de la société entière. C'est la raison pour laquelle cette capacité peut être sélectionnée.

Prémisse 2 : Les êtres humains ont évolué dans un sens altruiste. Ils ont, inscrit dans leur nature biologique, des inclinations à penser en termes d'avantages mutuels et à agir de manière altruiste.

Conclusion : Il est moralement requis que les êtres humains développent et fassent usage de leur capacité d'agir de manière altruiste.

Mais comme Hume l'a déjà fait remarquer (1991 (1739-1740): vol. 3, pp. 585-86) il y a bien longtemps, déduire des conclusions morales à partir de prémisses purement descriptives est une faute de logique élémentaire. Pour rendre valide le raisonnement proposé ci-dessus, il faut ajouter une prémisse supplémentaire qui elle, contient un élément normatif. En l'occurrence, il faut ajouter la prémisse selon laquelle l'altruisme est moralement requis.

La question qu'il convient de se poser maintenant est de savoir quelle est la portée réelle de la remarque de Hume. Malgré ce que l'on pourrait penser au premier abord, cette remarque prend uniquement sens dans le domaine strict du raisonnement logique ; dans ce cadre, tout ce qu'elle dit, c'est qu'un terme (en l'occurrence, la composante morale) ne peut pas apparaître dans les conclusions s'il ne figure pas dans les prémisses du raisonnement. Mais du fait qu'aucune conclusion morale ne peut être déduite logiquement à partir de prémisses descriptives, on ne peut pas conclure qu'il n'y a *aucune relation possible* entre le descriptif et le moral.¹⁸ Affirmer cela reviendrait à accepter sur le plan ontologique, une stricte dichotomie entre faits et valeurs. Or cette thèse est non seulement hautement sujette à controverses, mais

¹⁸ C'était ce qu'affirmait à tort Rudolf Carnap (1967)).

de surcroît, elle ne peut en aucun cas s'appuyer sur un argument purement formel comme celui de Hume ; il est tout à fait possible d'accepter le point de vue de Hume sans pour autant défendre une dichotomie entre fait et valeur (voir Hilary Putnam). En ce sens, James Rachels (1990) a très justement fait remarquer que pour fonder un jugement moral, il n'est pas nécessaire d'affirmer que des faits impliquent logiquement ce jugement moral; il faut plutôt produire les meilleurs raisons possibles d'accepter ce jugement. Cette exigence est évidemment plus faible mais reste significative.

Au terme de ces réflexions, les trois conclusions suivantes s'imposent : Premièrement, il n'est pas concevable de réduire purement et simplement les termes moraux à des termes descriptifs. Deuxièmement, la morale ne semble pas pouvoir être fondée au moyen des outils de la logique formelle sur des considérations d'ordre factuel. Troisièmement, si les formes dérivative et définitionnelle du passage fallacieux du factuel au normatif empêchent tout fondement *ultime* du moral sur le factuel, en revanche, elles laissent la porte ouverte à des tentatives plus modestes de justifier les normes morales. Je reviendrai sur ce point à la section suivante.

7. L'inutile quête du fondement ultime de la morale

On pourrait être tenté de penser que la difficulté relative au passage du factuel au normatif est une raison suffisante pour décréter que l'EE n'est pas pertinente pour nos réflexions normatives. Mais une telle conclusion ne s'impose que si l'on exige un fondement ultime pour nos normes morales. Or en parcourant la littérature en philosophie morale, force est de constater qu'aucun système courant de morale n'échappe au problème de la justification ultime.

Certains systèmes moraux reposent entièrement sur des principes universels (comme le principe utilitariste ou l'impératif catégorique kantien), d'autres sur un certain nombre de droits fondamentaux (ex : les droits de l'homme), d'autres encore sur des valeurs morales fondamentales ; mais aucun n'est capable de fournir une justification ultime pour les éléments de base sur lesquels repose tout son échafaudage théorique. La difficulté est d'autant plus accrue en cas de conflit entre les différents droits ou valeurs prônées par un même système ; le problème de la hiérarchisation des droits et valeurs engendre des complications théoriques infinies (à ce propos, voir Appiah, 2008: 73-82). En dernière analyse, pour soutenir leur position, les philosophes recourent généralement à l'idée que les éléments de base qu'ils postulent sont évidents par eux-mêmes ou relèvent tout simplement du sens commun. Mais ne s'agit-il pas là d'un simple recours aux faits ? D'autre part, est-ce vraiment le cas ? Il y a de sérieuses raisons d'en douter compte tenu du fait que les philosophes eux-mêmes ne s'accordent pas entre eux sur la teneur de ce qu'est sensé nous dicter le sens commun. De plus, un nombre croissant de données empiriques sur la psychologie morale humaine semble contredire ce rêve de révéler l'existence d'intuitions morales communément partagées. Il est vrai que les réactions morales des gens suivent certaines règles mais ce qui est déroutant, c'est que ces règles ne semblent pas être ancrées dans la moralité. Pour illustrer ce point, je vais terminer cet article avec quelques résultats tirés d'une série d'expériences de pensée qui a récemment fait couler beaucoup d'encre.¹⁹

La première est celle du tramway. C'est une expérience de pensée au cours de laquelle on demande à des personnes de décider, parmi deux actions alternatives, laquelle est la meilleure. Voici la situation décrite : Vous êtes témoin d'un événement grave. Un tramway dont les freins sont hors fonction roule à une vitesse effrénée et s'apprête à écraser cinq randonneurs

¹⁹ Pour une présentation plus détaillée, voir Appiah (2008).

qui traversent la voie un peu plus bas. Il se trouve que vous vous trouvez à côté d'un aiguillage et en poussant une manette, vous avez la possibilité de changer la trajectoire du tramway. Ce faisant, vous pourrez sauver les randonneurs. Mais si vous optez pour cette solution le tramway s'engagera sur l'autre voie sur laquelle un cheminot et en train de faire des réparations. A coup sûr, celui-ci se fera écraser par le tramway. Choisissez-vous de tirer la manette ou non ?

La seconde expérience de pensée est celle de la passerelle. Le même tramway avance à toute allure en direction des cinq randonneurs mais cette fois-ci, vous vous trouvez à côté d'un gros homme sur une passerelle qui surplombe la voie. Vous savez que si vous poussez le gros homme, son poids suffira à freiner le tramway et à arrêter sa course, sauvant par là les cinq randonneurs. Choisissez-vous de ne rien faire ou de pousser le gros homme ?

Ces expériences de pensée ont été pratiquées à maintes reprises et les résultats indiquent clairement que dans le problème du tramway (version avec aiguillage), une grande majorité des sujets questionnés choisissent de sacrifier l'homme seul (sauvant par là les cinq autres) alors que dans le problème de la passerelle, une majorité se refuse à pousser le gros homme sur la voie pour stopper le tramway. Le sens commun semble donc dicter des jugements moraux contradictoires ! Pour sauver la cohérence des choix des sujets, on pourrait faire appel à l'hypothèse du double effet. Selon cette hypothèse, si la mort de l'homme est un effet collatéral non prévu d'une bonne action (ce qui est le cas dans le scénario du tramway), le sujet considère sa mort comme admissible. En revanche, il est inadmissible de vouloir tuer quelqu'un dans le but de sauver d'autres personnes ; dans le cas de la passerelle, la mort du gros homme est un moyen et non un effet collatéral. Cette interprétation est intéressante du point de vue d'une théorie morale qui repose sur les intuitions du sens commun car elle permet de rationaliser les choix apparemment contradictoires des sujets. Le problème est que cette interprétation est contredite par une troisième expérience de pensée : le scénario de la déviation temporaire.

Dans ce troisième scénario, le sujet a la possibilité de modifier la trajectoire du tramway de manière à ce qu'il emprunte une déviation temporaire qui revient sur le rail original. Sur la petite portion de déviation, il y a un gros homme dont on sait qu'étant donné son poids, il arrêtera le tramway. Dans cette expérience, la majorité des sujets choisit de tirer la manette de manière à sacrifier le gros homme et sauver les cinq autres...

En définitive, il semblerait que ce ne soit pas un raisonnement de type moral mais la simple présence ou absence physique d'un individu qui explique le choix des sujets. Cette idée est confirmée par une expérience menée par Greene et collègues (2001) sur les problèmes du tramway et de la passerelle. Au cours de cette expérience, les cerveaux des sujets ont été scannés à l'aide de la technique d'imagerie cérébrale. Les résultats de l'expérience montrent que l'engagement émotionnel influence largement les jugements moraux : s'imaginer devoir pousser une personne sous un tramway roulant à pleine vitesse afin de le stopper, et par là, sauver les cinq randonneurs, est émotionnellement plus saillant (cela se traduit par une activité accrue des zones du cerveau corrélées aux émotions) que s'imaginer pousser une manette qui va orienter la trajectoire du tramway sur une voie où se trouve un homme. Cette différence d'engagement émotionnel induit les sujets à refuser la première action et à juger la seconde comme moralement permisible, alors même que dans les deux cas, la vie d'une personne est mise en balance avec celle de cinq autres. Ainsi, il semblerait que le choix des sujets dans le cas de la passerelle dépend simplement d'une réaction physiologique liée à la proximité physique d'une personne.

La raison pour laquelle j'ai pris le temps de détailler ces expériences est double. D'une part, l'ensemble des résultats de ces trois tests empiriques met en question l'idée selon laquelle le sens commun peut nous fournir des intuitions cohérentes et solides sur lesquelles il est

possible de fonder une théorie morale de manière ultime. En effet, pour interpréter les résultats des trois expériences, on ne peut pas invoquer de meilleure raison que la proximité physique. Les sujets ne semblent pas saisir une quelconque raison morale qui permette de justifier leurs choix contradictoires. Les résultats de ces trois expériences sont évidemment très embarrassants pour les philosophes qui cherchent à fonder leurs valeurs et principes moraux sur le sens commun.

D'autre part, les résultats de ces expériences favorisent une analyse évolutionnaire descriptive du phénomène. En effet, les théoriciens de l'évolution ne s'étonnent guère d'un tel phénomène : cette loi de la proximité physique est compatible avec une analyse évolutionnaire. Au temps où nos instincts sociaux se sont lentement forgés, les êtres humains vivaient probablement en petites communautés dans lesquelles il était important d'aider précisément les membres de leur groupe, c'est-à-dire les personnes en danger qui se trouvent 'juste à côté d'eux'. Il est donc probable que les mécanismes émotionnels altruistes qui se sont mis en place dans un tel contexte soient dirigés en priorité vers les individus que l'on côtoie directement. Ces mécanismes permettaient à nos ancêtres de réagir rapidement dans des situations quotidiennes dangereuses. Selon cette logique, il est compréhensible que nous ayons moins de difficulté à accepter la détresse de personnes physiquement éloignées de nous, d'où le manque d'aversion dans le scénario de la déviation temporaire.

Que peut-on conclure d'une telle discussion ? Chercher des fondements irréfutables pour nos normes morales semble être une cause perdue puisque les intuitions morales les plus primaires ne sont pas moralement rationalisables. En revanche, si l'on baisse les exigences du fondement des normes, si l'on accepte qu'il faut se contenter de produire les meilleures raisons possibles d'accepter une norme plutôt qu'une autre, alors les données factuelles (y compris d'obéissance évolutionniste) reviennent en force dans l'entreprise de justification morale. Il y a bien des manières d'utiliser le matériau empirique pour la justification morale. Une tentative modeste de justifier nos convictions morales serait par exemple de recourir à un ensemble de critères tels que la cohérence, la faisabilité, la fonctionnalité, ou la compatibilité avec nos réactions émotionnelles et celles de nos pairs. Aucun de ces critères ne pourrait être considéré comme ultime mais leur conjonction permettrait de légitimer nos convictions morales. Une réflexion de fond sur cette question nous mènerait trop loin mais il est important de retenir que les considérations évolutionnaires (notamment celles relatives à la fonctionnalité d'un comportement) peuvent s'avérer pertinentes dans le cadre d'une entreprise normative de ce type.

8. Conclusion

Dans cet article, j'ai tâché de montrer que L'EE au sens contemporain du terme ne peut pas s'assimiler au darwinisme social et que dans une certaine mesure, il est pertinent d'adopter une approche évolutionnaire en éthique. Plus précisément, l'EE est principalement opérante au niveau descriptif lequel peut amener des éclairages intéressants au niveau normatif.

L'analyse critique de l'EE révèle également à quel point il est difficile d'espérer trouver un fondement absolument irréfutable pour nos normes morales. Le temps est peut-être venu pour la philosophie morale de se détacher de la recherche des fondements ultimes de systèmes purement théoriques au profit d'une réflexion de fond sur la manière de gérer les pulsions propres aux êtres humains.

* Mes remerciements à Michel Chapuisat et Philippe Huneman pour leurs précieux commentaires sur les premières versions de cet article.

Bibliographie

- Alexander, R. 1987. *The Biology of Moral Systems*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- Anscombe, G.E.M. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33 pp.1-19.
- Appiah, A. 2008. *Experiments in Ethics*. Mary Flexner Lectures. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Aristote. 1995 (4ème s. av. J.-C.). *Ethique À Nicomaque*. [Paris]: Pocket.
- Arnhart, L. 1998. *Darwinian Natural Right : The Biological Ethics of Human Nature*. Suny Series in Philosophy and Biology. Albany, NY: State University of New York Press.
- Axelrod, R.M. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Brown, D.E. 1991. *Human Universals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Bruecher, H. 1936. *Ernst Haeckels Bluts- Und Geisteserbe*. München: Lehmann.
- Byrne, R.W., and Whiten, A. 1997. Machiavellian Intelligence II: Extensions and Evaluations. Cambridge Cambridge University Press.
- Carnap, R. 1967. *The Logical Structure of the World; Pseudoproblems in Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Casebeer, W.D. 2003. *Natural Ethical Facts : Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Clark, L.L. 1981. Social Darwinism in France. *The Journal of Modern History*, 53 pp.D1025-D44.
- Clavien, C. 2008. Le Réalisme Métaéthique Face À La Science : Un Rapport Conflictuel. *Klesis*, 9 pp.157-79.
- Darwin, C.R. 1882 (1859). *L'origine Des Espèces*. Paris: C. Reinwald.
- . 1871. *La Descendance De L'homme Et La Sélection Sexuelle*, translated by Barbier, E. Paris: C. Reinwald.
- Dawkins, R. 1996 (1976). *Le Gène Égoïste*. Paris: O. Jacob.
- Faucher, L. 2007. Les Émotions Morales À La Lumière De La Psychologie Évolutionniste ; Le Dégoût Et L'évitement De L'inceste. Clavien, C. and El Bez, C. (eds.), *Morale Et Évolution Biologique : Entre Déterminisme Et Liberté* (pp. 108-41). Lausanne: PPUR.
- Fehr, E., and Fischbacher, U. 2003. The Nature of Human Altruism. *Nature*, 425 pp.785-91.
- Flanagan, O.J. 1991. *Varieties of Moral Personality : Ethics and Psychological Realism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fouillé, A. 1880. La Morale Contemporaine: I, La Morale De L'évolution Et Du Darwinisme En Angleterre. *Revue des Deux Mondes*, pp.112-43.
- Galton, F. 1869. *Hereditary Genius : An Inquiry into Its Laws and Consequences*. London: Macmillan.
- Gautier, E. 1880. *Le Darwinisme Social*. Paris: [?].
- Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings : A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gould, S.G. 1999. *Rocks of Ages; Science and Religion in the Fullness of Life*. New York:: Ballantine Books.
- Greene, J.D., Sommerville, R.B., Nystrom, L.E., Darley, J.M., and Cohen, J.D. 2001. An Fmri Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science*, 293 pp.2105-08.
- Haidt, J. 2001. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108 pp.814-34.
- Hamilton, W.D. 1964. The Genetical Evolution of Social Behaviour. I & II. *Journal of Theoretical Biology*, 7 pp.1-52.

- Hammerstein, P. 2003. *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*. Cambridge, Mass.: MIT Press in cooperation with Dahlem University Press.
- Hume, D. 1991 (1739-1740). *Traité De La Nature Humaine*. Paris: GF-Flammarion.
- Jordan, B. 2008. *L'humanité Au Pluriel : La Génétique Et La Question Des Races*. Paris: Ed. du Seuil.
- Joyce, R. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Lehmann, L., and Keller, L. 2006. The Evolution of Cooperation and Altruism; a General Framework and a Classification of Models. *Journal of Evolutionary Biology*, 19 pp.1365-76.
- Li, J.Z., Absher, D.M., Tang, H., Southwick, A.M., Casto, A.M., Ramachandran, S., Cann, H.M., Barsh, G.S., Feldman, M., Cavalli-Sforza, L.L., and Myers, R.M. 2008. Worldwide Human Relationships Inferred from Genome-Wide Patterns of Variation. *Science*, 319 pp.1100-04.
- Maynars Smith, J. 1982. *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayr, E. 1989 (1982). *Histoire De La Biologie : Diversité, Évolution Et Hérité*, translated by Blanc, M. Paris: A. Fayard.
- Moore, G.E. 1998 (1903). *Principia Ethica*, translated by Gouverneur, M. and Ogien, R. Paris: Presses universitaires de France.
- Nagel, T. 1983 (1978). *Questions Mortelles*, translated by Engel, P. and Engel-Tiercelin, C. Paris: Presses universitaires de France.
- Nichols, S. 2004. *Sentimental Rules : On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford [etc]: Oxford University Press.
- Pearson, K. 1912. *Darwinism, Medical Progress and Eugenics : The Cavendish Lecture, 1912 : An Address to the Medical Profession*. London: Dulau.
- Prinz, J.J. 2009. Against Moral Nativism. Murphy, D. and Bishop, M. (eds.), *Stich and His Critics* (pp. 381-96). Oxford: Wiley-Blackwell
- . 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Putnam, H. 2004. *Fait / Valeur : La Fin D'un Dogme, Et Autres Essais*. [Paris]: Ed. de l'éclat.
- Rachels, J. 1990. *Created from Animals : The Moral Implications of Darwinism*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Rauscher, F. 1997. How a Kantian Can Accept Evolutionary Metaethics. *Biology and Philosophy*, 12 pp.303-26.
- Richards, R.J. 1987. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Science and Its Conceptual Foundations. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1986. A Defense of Evolutionary Ethics. *Biology and Philosophy*, 1 pp.265-93.
- Roberts, S. 1979. *Order and Dispute : An Introduction to Legal Anthropology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rottschaefer, W.A. 1998. *The Biology and Psychology of Moral Agency*. Cambridge Studies in Philosophy and Biology. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.
- Rottschaefer, W.A., and Martinsen, D. 1990. Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michael Ruse's Darwinian Metaethics. *Biology and Philosophy*, 5 pp.149-73.
- Ruse, M. 2002. A Darwinian Naturalists Perspective on Altruism. Post, S.G. (eds.), *Altruism and Altruistic Love : Science, Philosophy and Religion in Dialogue* (pp. 151-67). Oxford: Oxford Univ. Press.
- . 1984. The Morality of the Gene in Sociobiology and Philosophy. *Monist*, 67 pp.176-99.

- . 1986. *Taking Darwin Seriously : A Naturalistic Approach to Philosophy*. Oxford: B. Blackwell.
- Singer, P. 1981. *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*. 1st ed. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Spencer, H. 1879. *The Data of Ethics*. London ; Edinburgh: Williams and Norgate.
- . 1864. *The Principles of Biology*. London [etc.]: William and Norgate.
- Sripada, C., and Stich, S.P. 2006. A Framework for the Psychology of Norms. Carruthers, P., Laurence, S. and Stich, S.P. (eds.), *The Innate Mind: Culture and Cognition* (pp. 280-301). Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Trivers, R.L. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46 pp.35-57.
- Vacher de Lapouge, G. 1886. L'hérédité. *Revue d'anthropologie*, pp.512-21.
- Waal, F.B.M.d. 1997 (1996). *Le Bon Singe : Les Bases Naturelles De La Morale*. Paris: Bayard Ed.
- Williams, G.D. 1993. Mother Nature Is a Wicked Old Witch. Nitecki, M.H. and Nitecki, D.V. (eds.), *Evolutionary Ethics* (pp. 217-31). Albany: State University of New York Press.
- Wilson, D.S. 1975. A Theory of Group Selection. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 72 pp.143-46.
- Wilson, E.O. 1979. *L'humaine Nature : Essai De Sociobiologie*. Paris: Stock.
- Wright, R. 1995 (1994). *L'animal Moral : Psychologie Évolutionniste Et Vie Quotidienne*, translated by Béraud-Butcher, A. Paris: Michalon.
- Wright, S. 1932. "the Role of Mutation, Inbreeding, Crossbreeding and Selection in Evolution. (eds.), *Proceedings of the 6th International Congress of Genetics* (pp. 356-68).
- Zahavi, A. 1975. Mate Selection--a Selection for a Handicap. *Journal of Theoretical Biology*, 53 pp.205-14.
- . 1977. Reliability in Communication Systems and the Evolution of Altruism. Stonehouse, B. and Perrins, C.M. (eds.), *Evolutionary Ecology* (pp. 253-59). London: Mcmillan Press.