UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Article scientifique | Article | 2006

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 .

L'éthique évolutionniste

Clavien, Christine

How to cite

CLAVIEN, Christine. L'éthique évolutionniste. In: Revue de théologie et de philosophie, 2006, vol. 138, n° 20.06, p. 227–244.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:85105

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Clavien, Christine, 2006, « L'Éthique Evolutionniste », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138, 20.06, pp. 227-244.

L'Éthique Evolutionniste

Résumé

L'éthique évolutionniste est un courant qui cherche à introduire le point de vue de l'évolution dans la philosophie morale. Plus précisément, les tenants de cette approche s'inspirent de données issues de différentes sciences comme la biologie évolutive, la théorie des jeux, la neurobiologie, la psychologie évolutionniste etc. pour aborder des questions traditionnellement traitées en philosophie morale. Evidemment, il y a bien des façons d'utiliser ce matériau et c'est ce que je me propose d'explorer dans cet article. Bon but est de saisir les limites et les possibilités d'une éthique évolutionniste. Je conclurai sur une note positive en faveur de ce courant philosophique.

Bon nombre de penseurs ont défendu l'idée que les hommes sont des êtres de raison et de culture, capables de s'affranchir de toute dépendance à l'égard de la nature. Dans ce cadre de pensée, on imagine que la manière la plus éclatante de se libérer de l'ordre naturel réside dans l'exercice des facultés morales, proprement humaines. Ainsi Kant écrivait:

> *(…) sans les hommes, la création entière serait un simple désert, inutile et dépourvu de fin finale. (…) Ainsi n'est-ce que le pouvoir de désirer, non pas celui qui rend l'être humain dépendant de la nature (par l'intermédiaire des penchants sensibles), ni celui du point de vue duquel la valeur de son existence repose sur ce qu'il reçoit et dont il jouit, mais la valeur que seul il peut se donner lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans la manière et dans les principes d'après lesquels il agit, non comme membre de la nature, mais dans la liberté de son pouvoir de désirer, c'est-à-dire une volonté bonne, qui est ce par quoi seulement son existence peut avoir une valeur absolue et ce par rapport à quoi l'existence du monde peut avoir une fin finale.*[1]

De manière encore plus explicite, au temps de Darwin, Samuel Wilberforce écrivait :

[1] KANT, 1995 (1790), *Critique de la faculté de juger*, trad. de l'all. Par Alain RENAUT, Paris, Aubier, §86, p. 441.

> *La suprématie dont l'homme a hérité sur la terre; le pouvoir humain du discours articulé ; le don humain de la raison ; le libre arbitre et la responsabilité humaine ; la chute et la rédemption de l'homme – toutes ces choses sont absolument inconciliables avec la notion dégradante de l'origine de brute de celui qui fut créé à l'image de Dieu…*[2]

Cette conception du rapport de l'homme et de la nature a même gagné les faveurs de certains sociobiologistes. William Hamilton par exemple pense que l'« on ne peut pas considérer le côté animal de notre nature comme un bon gardien pour les valeurs de la civilisation ».[3]

Sous-jacente à cette conviction, on trouve l'idée que la morale ne peut en aucun cas être réduite, justifiée, voire expliquée par les faits. Elle relèverait plutôt de la toute-puissante raison humaine ou d'un certain don dont seul l'homme possède le secret… L'homme étant le seul être capable d'attribuer une valeur aux choses, il est à l'origine de toute moralité.[4] Ce n'est pas que l'on retire à la nature tout impact sur la morale. Qui nierait que les hommes ont certains besoins (nourriture, sommeil, etc.), certaines tendances (recherche de sécurité, de contact avec leurs semblables, etc.) et certains sentiments (peur, joie, etc.) dont la réflexion éthique ne peut faire entièrement abstraction ? Par contre, on s'efforce de minimiser cet impact et on considère que la morale est porteuse de certains signes de noblesse que l'on ne peut précisément pas trouver dans l'ordre naturel.

L'éthique évolutionniste (EE), dont le père n'est autre que Charles Darwin, est une approche philosophique qui s'oppose à ce genre de convictions et cherche à replacer

---

[2] WILBERFORCE, Samuel, 1860, "Is Mr Darwin a Christian?" (review of *On The Origin of Species*, publié anonymement), *Quarterly Review*, 108, pp. 225-264; reedited in WILBERFORCE, Samuel, 1874, *Essays Contributed to the Quarterly Review*,Vol.1, pp. 52-103. Passage tiré des pages 94-95, cité par DENNETT, Daniel, 2000 (1995), *Darwin est-il dangereux?*, trad. de l'angl. par P. ENGEL, Paris, Odile Jacob. p. 71.

[3] HAMILTON 1971, "Selection of selfish and altruistic behavior", In J.F. EISENBERG and W.S. DILLON, eds., *Man and Beast : Comparative Social Behavior*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 59-91. Passage tiré de la page 83, cité par DE WAAL, Frans, 1997 (1996), *Le bon Singe; Les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, p. 25.

[4] C'est d'ailleurs une idée que Paul Ricoeur, dans un son dialogue avec Jean-Pierre Changeux, ne cesse de répéter : la pensée morale est un « regard issu de la position d'un sujet moral qui, en se posant, pose la norme" (p. 209). Il ne semble cependant pas prendre conscience, d'une part, que cette thèse ne pose aucun problème spécifique au scientifique qui tente d'établir des liens entre sa science et l'éthique (voir la réponse de Changeux en page 207), d'autre part, que l'on ne peut pas en déduire, comme il le voudrait, que les sciences n'ont pas leur mot à dire en matière d'éthique. CHANGEUX, Jean-Pierre, RICOEUR, Paul, 1998, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob.

l'homme dans la nature en montrant que son comportement dépend en bonne partie d'elle. Plus qu'un courant précis au sens du déontologisme ou de l'utilitarisme, il s'agit d'une approche ou méthode philosophique (à l'intérieur de laquelle il est possible de défendre différents courants)[5] qui cherche à aborder les questions d'éthique en rapport avec les explications sur l'origine et l'évolution du monde biologique et de l'homme. Evidemment, il y a bien des façons d'utiliser les données évolutionnistes et c'est ce que je me propose d'explorer dans cet article.

Je commencerai par présenter rapidement l'EE dans son cadre historique. Dans un second temps, je distinguerai quatre domaines de l'éthique. Cette catégorisation me permettra d'analyser l'intérêt d'adopter une perspective évolutionniste dans ces différents domaines. En d'autres termes, il s'agira de sonder la pertinence d'une EE. Mon objectif sera de montrer que les conditions imposées par une approche évolutionniste ne nuisent pas forcément à l'élaboration d'un système moral crédible, solide, et qui ne met pas en cause le sens commun.[6] Au final, j'espère convaincre le lecteur que l'EE n'est pas un danger pour la philosophie morale ; bien au contraire, il s'agit d'un enrichissement.

Petit historique

En 1859, Charles Darwin publie l'*Origine des Espèces*,[7] ouvrage dans lequel il présente sa théorie de l'évolution des espèces et soutient le point de vue que l'homme, tout comme les autres espèces animales, n'est qu'un produit naturel de l'évolution. Environ dix ans plus tard, il publie *La filiation de l'homme*,[8] ouvrage dans lequel il tire les conclusions de sa théorie évolutionniste dans le domaine de la morale. Pour Darwin, ce qui distingue l'homme de l'animal est une affaire de degré et non de nature. Cela

---

[5] L'éthique évolutionniste est un domaine de pensée très large qui laisse place, tout en leur donnant un cadre, à un grand nombre d'approches philosophiques en partie contradictoires entre elles. On trouve par exemple des formes de déontologisme évolutionniste (RAUSCHER, Frederick, 1997, "How a Kantian Can Accept Evolutionary Metaethics", *Biology and Philosophy*, 12, p. 303-326), d'éthique des vertus évolutionniste (ARNHART, Larry, 1998 (9999), *Darwinian Natural Right : The Biological Ethics of Human Nature*, New York, State University of New York Press), etc.

[6] Ce dernier point me paraît capital car il me semble que l'objectif premier d'un théoricien de la morale est de rendre les gens moralement meilleurs. Or la concrétisation de cet objectif dépend largement de la capacité du système à convaincre et influencer le comportement du commun des mortels. Pour ce faire, il est indispensable de prendre au sérieux les convictions véhiculées par les gens ordinaires (c'est en ce sens qu'il faut comprendre le sens commun).

[7] DARWIN, Charles, 1908 (1859), *De l'origine des espèces par sélection naturelle ou des lois de transformation des êtres organisés*, trad. de l'angl. par C. ROYER, Paris, Flammarion ; *L'origine des espèces*, trad. de l'angl. par E. BARBIER ; Accessible en ligne : ABU. < http://abu.cnam.fr/ > (réf. 10.01.2006)

[8] DARWIN, Charles, 2000 (1ère éd. angl. 1871), *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, trad. de l'angl. par M. PRUM, Paris, Syllepse.

suppose qu'il n'est pas exclu que les singes deviennent un jour des êtres moraux. Selon Darwin, ce qui distingue l'homme, c'est qu'il est la créature naturelle la plus évoluée puisqu'il est capable de raisonner, communiquer et penser en termes de ce qui est bien pour la communauté. Ces facultés hautement développées lui permettent d'étendre sa sympathie naturelle au-delà du cercle restreint de sa tribu et de développer un véritable sens moral.

Très rapidement (de son vivant déjà), les idées de Darwin ont été reprises, réinterprétées et développées dans différentes théories morales. On peut donc parler de la naissance d'un véritable courant de pensée, l'éthique évolutionniste.[9]

L'EE a connu une histoire triplement malheureuse ; à ses débuts, elle a souvent servi à défendre la cause du laisser-faire en matière de politique sociale (l'instigateur de ce genre de théories est Herbert Spencer, un contemporain de Darwin, qui prônait l'élimination ou l'abandon des plus faibles au nom de la survie des plus aptes) ; dans la première moitié du 20ème siècle, elle a été mise au service de la cause eugéniste[10] (notamment aux Etats-Unis et en Allemagne) ; enfin elle a suscité une virulente polémique dans les années 70, lorsque le sociobiologiste E.O. Wilson s'est pris à vouloir retirer temporairement la morale des mains des philosophes.[11]

Fort heureusement, beaucoup de penseurs ne se sont pas laissés décourager par ces débuts douteux, et, de nos jours, l'EE compte un grand nombre d'adeptes. Ceux-ci ne considèrent pas leur approche comme une alternative aux philosophies morales traditionnelles. Ils cherchent plutôt à introduire le point de vue évolutionniste dans la philosophie morale. Et pour ce faire, ils ne se contentent pas de trouver leur inspiration dans les idées de Darwin ; ils utilisent les données de tout un ensemble de sciences contemporaines telles que la sociobiologie, la théorie des jeux évolutionniste, la psychologie évolutionniste, l'anthropologie évolutionniste ou la neurobiologie. Ainsi, l'EE est devenue un petit paradis de l'interdisciplinarité où les explications et les données d'un grand nombre de théories scientifiques sont intégrées dans la réflexion philosophique.

---

[9] En réalité le terme est assez récent, mais il illustre bien l'orientation des positions qui traitent de questions d'éthique en s'inspirant de la théorie de l'évolution.

[10] Francis Galton, le cousin de Darwin, a forgé ce terme pour désigner la science des conditions favorables à la reproduction humaine.

[11] Wilson écrit : "Scientists and humanists should consider together the possibility that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologicized." (WILSON, Edward, 1975, *Sociobiology : The New Synthesis*, Cambridge (Mass), London, Harvard University Press, p. 562). Notons toutefois que, si l'on peut reprocher à E.O.Wilson son penchant pour la polémique, il demeure un biologiste de l'évolution hors pair.

Je ne m'attarderai pas davantage sur l'histoire de l'EE, pas plus que sur des théories particulières défendues par tel ou tel penseur contemporain. Dans la suite de cet article, je vais proposer un cadre de pensée philosophique (en présentant ma conception de la moralité et des quatre domaines de l'éthique) et observer comment l'EE y prend place.

Les quatre domaines de l'éthique

Par éthique, j'entends le domaine de recherche qui concerne toutes les questions en rapport avec le phénomène de la morale (ou moralité). Cette dernière est liée à des normes de conduite assorties d'une obligation à les suivre (c'est-à-dire que d'une part, on aura tendance à les suivre, et d'autre part, on attendra d'autrui qu'il s'y conforme)[12]. D'autre part, on attend généralement des normes de conduite considérées comme morales qu'elles soient fondées et qu'elles puissent être acceptées par autrui. La moralité est donc liée à un acte réflexif ; les agents moraux doivent pouvoir délibérer, réfléchir sur les normes qu'ils prônent et sur le comportement qui doit être adopté.[13] Enfin, la moralité est liée aux intérêts d'autrui ainsi qu'à des notions caractéristiques telles que le bien ou le mal, lesquelles évidemment, trouvent des significations fort diverses selon les théories éthiques.

Globalement, ce que j'appelle le domaine de l'éthique couvre quatre grands groupes de questions : premièrement, la question de la genèse de la moralité ; deuxièmement, les questions de métaéthique ; troisièmement, celles d'éthique normative ; et enfin, les questions d'éthique pratique.

Par genèse de la moralité, j'entends la question de savoir comment et pourquoi les normes morales et le comportement moral sont apparus au cours de l'histoire. Par questions de métaéthique, je me réfère à la tradition de la philosophie morale analytique qui s'est donné pour objet de trouver des réponses à des questions de nature prénormative : questions ontologiques (quelle est la nature, la réalité des propriétés morales ?), épistémiques (de quelle nature est la connaissance morale et comment est-elle acquise ?), sémantiques (quelles sont les caractéristiques particulières des termes, des énoncés et des jugements moraux ?) et psychologiques (quels sont les effets des propriétés morales sur nos jugements et comportements moraux ?). Quant à l'éthique

[12] Ces deux processus (adhésion subjective à des normes et attente de conformisme de la part d'autrui) sont émotionnellement très chargés et liés à un désir de punir les déviances.

[13] Cela n'empêche cependant pas que cette réflexion puisse être largement guidée par nos émotions.

normative, elle est beaucoup plus concrète que la métaéthique. C'est elle qui élabore les systèmes moraux. Elle définit les normes, les valeurs et les principes moraux et détermine ce qui est bien et ce qui est mal. 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. Enfin, l'éthique pratique cherche à résoudre des conflits moraux réels en appliquant les normes morales préalablement acceptées.

Ces distinctions nettes entre genèse, métaéthique, éthique normative et éthique pratique sont commodes dans la mesure où elles permettent de mieux saisir les divergences entre les différentes conceptions éthiques. Elles permettent également de prendre conscience des implications de certains présupposés de base sur lesquels reposent les théories éthiques. En effet, les frontières entre ces différents niveaux théoriques sont perméables ; une prise de position à un niveau entraîne très souvent des conséquences aux autres niveaux.

Dans ce qui suit, j'aborderai, l'un après l'autre, les trois premiers domaines de l'éthique et laisserai de côté celui de l'éthique pratique.

L'apport de l'approche évolutionniste dans les différents domaines de l'éthique

La question de la genèse de la moralité

Il semble que les sciences évolutionnistes soient un terreau fertile dans lequel l'EE peut puiser des réponses aux questions qu'elle se pose sur la genèse de la moralité. Cela lui permet d'élaborer des explications sur la manière dont les hommes en sont venus à élaborer des concepts et des principes moraux, à porter des jugements et à adopter des comportements moraux.

Les tenants de l'EE s'accordent sur le fait que la moralité est un produit de l'évolution. Ainsi, si l'on veut en donner une explication convaincante, il faudra recourir à des schèmes d'explications propres aux théories évolutionnistes, telles que sélection naturelle, adaptation ou fonction. Ils pensent également que la moralité a pour fonction de servir les êtres humains. Plus précisément, elle répond à un besoin, apparu au cours de l'évolution humaine, de régler les interactions entre les hommes. Les divergences interviennent dans la conception précise du phénomène de la moralité, dans la

détermination des processus qui ont conduit à sa naissance ainsi que dans le degré d'affranchissement de la moralité par rapport à la détermination génétique.

La littérature sur le sujet est énorme. Entrer dans le détail de ces questions nous mènerait trop loin. Mais disons que, de nos jours, la plupart des recherches dans ce domaine sont réalisées par des gens qui possèdent des connaissances en sociobiologie, psychologie, anthropologie et théorie des jeux. Ils travaillent majoritairement sur le problème de l'évolution des comportements hautement sociaux, et plus particulièrement sur les comportements dits « altruistes évolutionnistes » (Ae). Leurs travaux ont permis de dégager un certain nombre de conditions nécessaires aux comportements hautement sociaux et altruistes.

Il est important de noter ici que l'Ae se distingue nettement de la conception ordinaire que nous nous faisons de l'altruisme.[14] En biologie, l'altruisme est défini en termes de valeur de survie et de reproduction. Un comportement est Ae s'il a pour *effet* d'augmenter la valeur de survie et de reproduction d'autrui aux dépens de sa propre valeur de survie et de reproduction. Ainsi, ce sont les conséquences des comportements dont tiennent compte les théoriciens évolutionnistes pour déterminer si un acte est altruiste ou non. En revanche, dans le domaine du sens commun tout comme dans ceux de la psychologie et de la philosophie, on considère généralement qu'un acte est altruiste s'il a été causé par des *motifs* dirigés vers le bien d'autrui *et* cela sans prise en considération d'un quelconque avantage personnel futur.[15] En ce sens, on parle d'altruisme psychologique (Ap). Cette distinction est importante pour deux raisons : La première est que beaucoup de critiques adressées aux théories évolutionnistes ne sont pas pertinentes du simple fait qu'elles ne prennent pas le mot « altruisme » dans le sens évolutionniste. La seconde est qu'avec l'explication de la genèse de l'Ae, on est encore bien loin de celle de la moralité. En effet, on ne peut pas sans autres réduire la moralité à de l'altruisme[16] ; d'autre part, même si en suivant le sens commun, on peut admettre

[14] WILSON, David S., 2002, "The ABCs of Altruism", in S. POST *et al.*, *Altruism and Altruistic Love*, Oxford, Oxford University Press, p. 17-28.

[15] Dans ce contexte, on parle aussi de motifs altruistes *ultimes* pour signifier qu'ils ne sont pas dirigés vers le bien d'autrui de manière instrumentale ; pour qu'un motif puisse réellement être qualifié d'altruiste, il faut que le bien d'autrui soit recherché pour lui-même (comme fin en soi) et non dans le but instrumental de réaliser un bien personnel.

[16] Voici un exemple d'altruisme non moral. Un milliardaire rédige son testament dans lequel il lègue l'intégralité de sa fortune à sa maîtresse qui est elle-même milliardaire, au lieu de la céder à l'organisation humanitaire à laquelle appartient sa fille unique : les Sœurs de la Charité à Calcutta. Dans ce cas, on peut parler d'un motif altruiste psychologique qui a causé l'action (supposons que le milliardaire, sachant que sa fille a toujours dédaigné l'argent, avait l'intention pure d'agir pour le bien de sa maîtresse). Par contre, on aura des difficultés à parler d'acte moral. En effet, ce don n'améliore le bien-être de la maîtresse que

que l'altruisme et la moralité entretiennent des liens très forts, c'est de l'Ap dont il est question, si bien que rien n'est encore dit au sujet de la relation entre Ae et moralité.

Faut-il en conclure que les recherches évolutionnistes qui se font dans le domaine des comportements hautement sociaux et Ae sont vaines ? Non. En réalité, elles donnent des interprétations de la fonction et des conditions nécessaires à l'apparition de phénomènes liés à la moralité : sentiments sociaux,[17] capacité de réflexion,[18] transmission culturelle,[19] propension à sanctionner certains comportements,[20] normes de conduite,[21] etc. Ce domaine d'investigation, quoique encore largement inexploré, est à la fois foisonnant et prometteur. Voici quelques résultats qui me paraissent particulièrement intéressants. Tout d'abord un bon nombre de recherches montrent que pour être efficaces, les normes sociales doivent être renforcées par la sanction[22] ou par des émotions suffisamment fortes pour motiver l'action.[23] D'autre part, il semblerait que la stabilité des groupes sociaux dépende de la présence, chez leurs membres, de certaines tendances à caractère social ; notamment la tendance à se conformer à la majorité ou à imiter les individus prestigieux.[24] Enfin, de manière plus générale, l'apparition et la stabilisation du comportement et de la pensée morale trouvent diverses explications : la moralité aurait par exemple été sélectionnée parce qu'elle favorise la coordination et la

---

de manière minime alors que les Sœurs de la Charité en profiteraient grandement; il s'ensuit que si le milliardaire avait réellement cherché à donner une justification morale à son don, il aurait probablement rédigé son testament différemment.

[17] FESSLER, Daniel, HALEY, Kevin, 2003, "The Strategy of Affect : Emotions in Human Cooperation", In P. HAMMERSTEIN (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge, MIT Press, p. 7-36.

[18] FODOR, Jerry, 2003 (1ère éd. angl. 2000), *L'Esprit ça ne marche pas comme ça*, trad. de l'angl. par C. TIRCELIN Paris, Odile Jacob.

[19] SPERBER, Dan, 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.

[20] BOWLES, Samuel, BOYD, Robert, GINTIS, Herbert, RICHERSON, Peter, 2003, "The Evolution of Altruistic Punishment", In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 100/6, p. 3531-3535.

[21] BOEHM, Christopher, 2002 (1st ed. 2000), "Conflict and the Evolution of Social Control", In L. KATZ (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, *Journal of Consciousness Studies*, 7/1, 79-101.

[22] FEHR, Ernst, FISCHBACHER, Urs, 2003, "The Nature of Human Altruism", *Nature*, 425, p. 785-791; BOWLES, Samuel, BOYD, Robert, GINTIS, Herbert, RICHERSON, Peter, 2003, "The Evolution of Altruistic Punishment", In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 100/6, p. 3531-3535.

[23] GREENE, Joshua, 2005, "Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind", In P. CARRUTHERS et al (ed), *The Innate Mind : Structure and Contents*, Oxford, Oxford University Press, p. 338-352.

[24] HENRICH, Joseph, BOYD, Robert, 1998, "The Evolution of Conformist Transmission and the Emergence of Between-Group Differences", *Evolution and Human Behavior*, 19, p. 215-241; HENRICH, Joseph, GIL-WHITE, Francisco, 2001, "The Evolution of Prestige : Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission", *Evolution and Human Behavior*, 22, p. 165-196.

coopération entre les individus d'une société ;[25] selon d'autres auteurs, elle aurait été sélectionnée parce qu'elle permet d'établir une certaine égalité entre les membres d'une société.[26] [27]A l'heure actuelle, nous ne disposons par encore d'une explication qui permette de rendre compte du phénomène moral dans toute sa complexité mais bon nombre de penseurs y travaillent ardemment et ce champ d'investigation est voué à un avenir prometteur.

Nous verrons comment ces données descriptives relatives à la genèse de la moralité peuvent être prises en considération dans une réflexion à un niveau métaéthique et normatif.[28] Je pense que si l'on parvenait à saisir la (ou les) fonction exacte des normes et du comportement moral ainsi que les conditions de leur apparition, on disposerait alors d'excellentes pistes pour répondre à bon nombre de questions éthiques (en particulier celles relatives au contenu et à l'extension des normes morales).

Les questions de métaéthique

De manière très schématique, au niveau métaéthique, deux grands courants s'affrontent : d'un côté, on trouve les tenants de la thèse réaliste et de l'autre les défenseurs du subjectivisme. Entre ces deux extrêmes, il existe une gamme de positions intermédiaires.

Un réaliste défend la thèse selon laquelle, le bien et le mal sont des propriétés morales qui ne dépendent pas des croyances et attitudes individuelles des gens mais possèdent une réalité propre et indépendante. Généralement, cette thèse s'accompagne de l'idée que l'on est capable, d'une manière ou d'une autre, d'avoir un accès cognitif à ces propriétés morales ; ainsi nos jugements de valeur peuvent être vrais ou faux, selon qu'ils reflètent adéquatement ou non les propriétés morales.

Inversement, le subjectivisme est une position qui refuse l'existence de propriétés morales indépendantes des croyances et attitudes des gens. Ainsi, selon une version

---

[25] ALEXANDER, Richard, 1985, "A Biological Interpretation of Moral Systems", *Zygon*, 20/1, p. 3-20; GINTIS, Herbert, 2003, "The Hitchhiker's Guide to Altruism : Gene-Culture Coevolution, and the Internalization of Norms", *Journal of Theoretical Biology*, 220, p. 407-418.

[26] BOEHM, Christopher, 2002 (1st ed. 2000), "Conflict and the Evolution of Social Control", In L. KATZ (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, *Journal of Consciousness Studies*, 7/1, p. 79-101.

[27] Notons que ces deux explications ne sont pas incompatibles et peuvent être combinées. A ce propos, voir : DEHNER, Klaus, 1998, *Lust an Moral : Die natürliche Sehnsucht nach Werten*, Darmstadt, Primus Verlag, p. 43-49 ; KREBS, Dennis, 2002 (1st ed. 2000), "As Moral as We Need to Be", In L. KATZ (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, *Journal of Consciousness Studies*, 7/1, p. 139-143.

[28] Précisons que les explications évolutionnistes relatives à la genèse de la moralité se veulent strictement descriptives. Pour le moment, rien n'a été dit au sujet de ce qu'il faut faire ou ne pas faire.

extrême du subjectivisme (l'émotivisme), un jugement moral serait la simple expression d'un sentiment ou d'une émotion ; en conséquence, il ne peut être ni vrai ni faux.

Si l'on adopte une perspective évolutionniste on constate que certaines positions métaéthiques s'avèrent difficilement tenables.

Admettons que les capacités morales (établir des normes morales, poser des jugements moraux et agir en fonction de ces normes ou jugements) soient simplement des adaptations sélectionnées au fil de l'évolution. Les hommes qui ont développé ces capacités ont été en mesure de former de grandes communautés coopératives et sociales. Les nombreux avantages qu'ils ont pu tirer de ce mode de vie leur ont permis de transmettre leurs capacités aux générations suivantes. Si ce scénario correspond à la réalité, il devient difficile de soutenir que les états de fait puissent posséder la propriété d'être moraux indépendamment des croyances et attitudes des êtres humains. Si c'était le cas, compte tenu du fait que l'évolution crée sans cesse du neuf (sans pour autant être dirigée vers une quelconque finalité),[29] la propriété d'être moralement bon devrait forcément consister dans le fait d'être évolutionnairement adapté ou de réaliser sa fonction biologique. Or cela aurait pour implication que l'on retrouverait la morale dans toutes les situations adaptatives ou à caractère fonctionnel, qu'elles soient liées aux êtres humains, à d'autres animaux ou même aux plantes ! Il s'ensuit que si l'on prend au sérieux les données évolutionnistes, il devient difficile de postuler l'existence de propriétés morales ontologiquement indépendantes de l'esprit des gens, c'est-à-dire d'adopter une position métaéthique réaliste.[30]

D'autre part, si on admet que la morale est un produit de l'évolution et que l'évolution ne se dirige pas vers un but particulier, 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 ; elles ne possèdent donc pas de validité universelle. Ainsi, l'approche évolutionniste

[29] C'est un point sur lequel les biologistes s'accordent. A ce propos, voir notamment les travaux de Gould (GOULD, Stephen, 1997 (1996), *L'éventail du vivant : le mythe du progrès*, trad. de l'angl. par C. JEANMOUGIN, Paris, Seuil, 1997).

[30] Il existe toutefois un moyen de défendre une position assez proche du réalisme au sens définit dans ce texte. Si les êtres humains possèdent des mécanismes (ou programmes) génétiquement encrés qui induisent des réactions morales, on peut dire que leurs jugements moraux ne sont pas dépendants de leurs croyances ; ils sont par contre dépendants de leurs attitudes. D'autre part, il y aurait moyen de déterminer la pertinence d'un jugement moral en fonction de la qualité du programme dont il est issu. Ce genre de position est défendu par des auteurs comme : ROTTSCHAEFER, William, 1998 (1997), *The Biology and Psychology of Moral Agency*, Cambridge, Cambridge University Press ; HARMAN, Gilbert, 2000, *Explaining Value : And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

nous pousse à adopter une position morale relativiste, elle-même difficilement compatible avec le réalisme moral.

Faut-il alors adopter un point de vue subjectiviste extrême et admettre avec les émotivistes que la moralité n'est qu'une affaire de sentiments personnels et ne pourra jamais atteindre un quelconque degré d'objectivité ? Pas forcément. L'absence de propriétés morales indépendantes de l'esprit des gens n'exclut pas la possibilité d'une sorte d'objectivité morale. Il est possible d'envisager une épistémologie morale sensiblement différente de celle qui prend la connaissance empirique comme modèle. Dans le modèle empirique, la vérité d'une croyance doit toujours être causalement liée à un objet réel ; on parle de connaissance lorsqu'on pense pouvoir démontrer une relation causale entre une croyance et l'objet de cette croyance. Par contre, pour ce qui est du domaine moral, on ne pourra pas dire qu'un jugement moral est vrai ou faux au sens du modèle empirique ; pour peser les jugements moraux et accéder à une certaine objectivité, il faudra trouver d'autres critères que celui de vérité. Je pense que dans le domaine moral, il est utile de remplacer la recherche de la vérité par celle de la meilleure justification. Ainsi on pourrait se demander si un jugement moral est plus ou moins, sensé, cohérent, largement accepté, en accord avec certaines tendances propres à tous les êtres humains etc. L'utilisation de ce genre de critères pour peser les normes et jugements moraux autorise à parler d'objectivité en matière de morale, même si cette objectivité doit se prendre dans un sens moins fort que dans le cas de la connaissance empirique. D'autre part, il me semble que les données évolutionnistes soutiennent ce type d'approche métaéthique.

Cela dit, il faut savoir qu'en opposition à cette approche anti-réaliste modérée, il existe des positions anti-réalistes extrêmes. Je pense en particulier à la théorie de Michael Ruse. Selon cet auteur, le fait de penser qu'une norme morale est objective n'est qu'une illusion causée par nos gènes pour nous pousser à agir de manière coopérative ; mais en réalité, les normes morales, quoique utiles, ne seraient aucunement justifiables car elles ne réfèrent à aucune entité réelle.[31]

---

[31] RUSE, MICHAEL, 1993, "Une défense de l'éthique évolutionniste", In J.-P. CHANGEUX (éd.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Editions Odile Jacob, p. 35-64. ; RUSE, Michael, 1986, *Taking Darwin Seriously*, Oxford, Basil Blackwell, p. 250-256.
Précisions que la théorie de Ruse repose sur une épistémologie morale de la vérité basée sur le modèle de la connaissance empirique. Or, comme je l'ai dit plus haut, cette conception de la connaissance morale ne me paraît pas pertinente.

En conclusion, force est d'admettre que la prise en compte des données évolutionnistes ne permet pas de déboucher sur une théorie métaéthique unanimement admise. Il suffit de quelques lectures sur le sujet pour s'en rendre compte. Cette absence d'unanimité parmi les tenants de l'EE ne remet aucunement en question la pertinence d'une approche évolutionniste. Cependant, ces divergences devraient nous convaincre de ne pas considérer l'approche évolutionniste comme une grande révolution de l'éthique mais plutôt comme un outil supplémentaire (au même titre que les arguments traditionnels utilisés par les philosophes) permettant de faire pencher la balance du côté d'une théorie métaéthique plutôt que d'une autre.

Les questions d'éthique normative

Un des débats les plus importants en éthique normative concerne la fiabilité de la raison confrontée à celle des émotions (ou sentiments) en matière de jugement moral.[32] Un autre grand débat est de savoir si la moralité des actions est à trouver dans les intentions des agents ou dans les conséquences de leurs actions.

Une prise de position dans le premier débat exerce un impact important sur la question de l'intérêt d'adopter une approche évolutionniste en philosophie morale. En effet, si on défend une position rationaliste, c'est-à-dire si on accorde une confiance sans bornes à ce qu'on appelle souvent la raison pratique (en négligeant par-là l'aspect émotionnel), tout en affirmant que cette raison pratique est ce par quoi les êtres humains se détachent de la nature, alors il n'est plus gère intéressant de considérer la moralité d'un point de vue évolutionniste ; le seul apport de ce point de vue concernerait l'explication de l'évolution de la faculté de la raison.[33] Toutefois, la position rationaliste reste très peu convaincante car, d'une part, elle peine à montrer comment la raison pratique (par définition dénuée de passions) peut exercer un pouvoir motivant à l'action morale ;[34]

[32] Il est à noter que ce débat entretient des liens très étroits avec celui qui oppose les réalistes aux subjectivistes au niveau métaéthique.

[33] C'est une position notamment soutenue par Thomas Nagel (NAGEL, Thomas, 1983 (1978), "Ethique sans Biologie", In NAGEL, Thomas, *Questions mortelles*, trad. de l'angl. par P. ENGEL, Paris , PUF, p. 167-172). Selon lui, la moralité est uniquement affaire de raison et est susceptible de progrès au même sens que la physique ou les mathématiques ; deux présupposés à mon avis hautement critiquables.

[34] Il s'agit de la traditionnelle critique humienne contre les positions rationalistes, selon laquelle seules les passions sont le moteur de l'action. Pour ce qui est de la formulation originale, voir HUME, David, 1991 (1ère éd. angl. 1739), *Traité de la Nature Humaine. Livre II : Dissertation sur les Passions,*trad. de l'angl. par J.-P. CLÉRO, GF-Flammarion, partie III, section III, p. 268-274.

d'autre part, elle entre en contradiction évidente avec un bon nombre de données issues du domaine de la genèse de la moralité, notamment avec les travaux qui soulignent le pouvoir des émotions et le caractère influençable de la pensée et du comportement des êtres humains.[35] Si l'on admet par contre que la moralité est liée à certaines émotions, alors il s'agit de se demander quelles émotions peuvent être considérées comme morales. Dans le cadre de cette réflexion, une perspective évolutionniste est tout à fait pertinente ; les recherches dans ce domaine nous orientent principalement vers l'émotion de la colère,[36] mais également vers la sympathie, la culpabilité ou la honte.[37]

Une prise de position dans le second grand débat (moralité liée aux intentions des agents ou aux conséquences de leurs actions) exercera un impact moindre sur la question de l'intérêt d'adopter une approche évolutionniste en philosophie morale. En effet, que l'on considère les conséquences[38] ou les intentions, dans les deux cas il faut trouver des critères de justification des normes et principes moraux fondamentaux (par exemple l'impératif catégorique ou le principe utilitariste) de la théorie que l'on défend. Or je pense que la prise en compte des données évolutionnistes est nécessaire pour la détermination de ces critères.[39] Il y a deux manières d'envisager cette nécessité : la manière conciliante et la manière impériale.

Un défenseur de la position conciliante proposera à la fois une influence négative et une influence positive de l'approche évolutionniste. L'influence négative correspond à une sorte de droit de veto dans le sens où des considérations évolutionnistes peuvent servir à critiquer des critères de justification morale ou des normes et principes moraux élaborés dans un cadre strictement philosophique. On pourrait par exemple stipuler qu'une

---

Cette critique a toutefois été remise en question par les défenseurs du rationalisme, dont Thomas Nagel. Pour une revue et une critique de ces objections, voir : SMITH, Michael, 1987, "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96, p. 36-61.

[35] HENRICH, Joseph, BOYD, Robert, 1998, "The Evolution of Conformist Transmission and the Emergence of Between-Group Differences", *Evolution and Human Behavior*, 19, p. 215-241 ; GREENE, Joshua, 2005, "Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind", In P. CARRUTHERS et al (ed), *The Innate Mind : Structure and Contents*, Oxford, Oxford University Press, p. 338-352.

[36] FEHR, Ernst, GÄCHTER, Simon, 2002, "Altruistic Punishment in Humans", *Nature*. 415, p. 137-140.

[37] FESSLER, Daniel, HALEY, Kevin, 2003, "The Strategy of Affect : Emotions in Human Cooperation", In P. HAMMERSTEIN (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge, MIT Press, p. 7-36 ; BOWLES, Samuel, GINTIS, Herbert, 2002, "Prosocial Emotions", Santa Fe Working Paper. Accessible en ligne : http://www.santafe.edu/research/publications/working-papers.php

[38] Les positions conséquentialistes reposent sur au moins une norme : celle qui prescrit de considérer les conséquences pour décider de la moralité d'une action.

[39] Une approche évolutionniste peut s'avérer doublement intéressante pour un utilitariste ; non seulement elle peut fournir des critères de justification des normes et principes moraux, mais en plus, elle permet d'affiner le calcul des conséquences en incluant des considérations de stabilité évolutionnaire des comportements.

norme morale devrait être révisée si elle impose un comportement qui s'avère être évolutionnairement destructeur pour la nature humaine. Quant à l'influence positive, elle correspond à un rôle d'inspirateur et de soutien de l'approche évolutionniste dans le cadre de la réflexion normative. On pourrait par exemple, sur la base de considérations empiriques relatives à la fonction biologique de certains désirs naturels (par exemple le désir de prendre soi de ses enfants), être amené à penser que toute norme morale devrait favoriser (ou du moins ne pas empêcher) la réalisation de ces désirs. En principe, cette inspiration doit ensuite être étayée par d'autres arguments de nature philosophique.

Un impérialiste par contre, prétendra que les données des théories évolutionnistes sont suffisantes pour fonder de nouveaux principes et normes éthiques ou pour déterminer quelles émotions sont liées à la moralité. Dans ce cas, l'EE se pose en concurrente de la philosophie morale ; en effet, une telle conception rend caduque toute approche de la morale par la philosophie.

Je pense que la première approche est constructive et la seconde intenable. Afin d'expliciter la raison de mon accord avec la première option et rejet de la seconde, il me faut présenter et analyser une critique très souvent alléguée contre les défenseurs de l'EE : le lien fallacieux entre ce qui est factuel et ce qui est moral. Ce passage fallacieux peut prendre deux formes : la forme définitionnelle et la forme dérivative.

La première manière d'effectuer un passage fallacieux de l'être au devoir-être a été dénoncée par George Edward Moore. Celui-ci défend l'idée qu'il est fallacieux de définir précisément un terme moral (comme « bon » ou « bien ») à l'aide de termes purement descriptifs.[40] Autrement dit, Moore refuse la possibilité de poser une synonymie entre « quelque chose de bien » et « quelque chose de factuel » (par exemple « bien » signifie « être plaisant »). Je pense que ce rejet d'une réduction définitionnelle des termes moraux se justifie pour la raison suivante : L'affirmation que tout énoncé moral peut être décrit en termes descriptifs ne permet pas de rendre compte d'une croyance profondément ancrée en nous, selon laquelle les énoncés moraux ne sont pas de la même catégorie que les énoncés descriptifs. Or, si tout ce qui est moral peut être décrit en termes descriptifs, comment expliquer de manière convaincante les différences et les rapports qu'entretiennent le moral et le descriptif ? En bref, la réduction définitionnelle sera forcément qualifiée d'insuffisante par toute personne qui considère que le moral se différencie qualitativement du normatif. Or pour qu'une définition

[40] MOORE, George E., 1998 (1ère éd. 1903), *Principia Ethica*, Paris, PUF, chap. 1, §10; Accessible en ligne : http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica

puisse remplir son rôle, il faut qu'elle soit susceptible d'être largement acceptée ; les définitions réductrices ne remplissent pas ce critère.

La deuxième forme de passage fallacieux de l'être au devoir-être a été critiquée par Hume au moyen de ce que l'on appelle aujourd'hui la loi de Hume. En général, on admet qu'un jugement moral doit pouvoir être fondé ; quand un philosophe cherche à fonder ce jugement, il peut chercher à développer une argumentation logique dans laquelle il pose des prémisses desquelles il est censé pouvoir déduire le jugement moral en question. Dans ce contexte, Hume nous dit qu'il n'est pas possible de déduire des conclusions morales à partir de prémisses purement descriptives. [41] Dans la littérature contemporaine, on désigne souvent cette critique par « loi de Hume ». Malgré ce que l'on pourrait penser au premier abord, la loi de Hume est assez inoffensive, car elle 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[42], on ne peut pas conclure qu'il n'y a aucune relation possible entre le descriptif et le moral.[43] Affirmer cela reviendrait à accepter sur le plan ontologique, une stricte dichotomie entre faits et valeurs. Cette dernière thèse est non seulement hautement sujette à controverses, mais de surcroît, elle ne peut en aucun cas s'appuyer sur un argument purement formel comme la loi de Hume ; on peut tout à fait imaginer souscrire à la loi de Hume sans pour autant défendre une dichotomie entre fait et valeur.[44] Il convient donc de trouver d'autres arguments pour montrer l'impossibilité (par d'autres biais que la logique formelle) de dériver des conclusions morales à partir de prémisses non morales. Or je doute que cela soit possible.

De ces réflexions sur le passage fallacieux de l'être au devoir-être, je tirerai trois conclusions. Premièrement, même si l'on veut rendre compte du phénomène moral en

---

[41] HUME, David, 1993 (1ère éd. angl. 1739/40), *Traité de la Nature Humaine. Livre III : La Morale*, trad. de l'angl. par P. SALTEL, Paris, GF-Flammarion, partie I, section I, p. 65.

[42] Cette affirmation se situe un niveau formel du raisonnement logique ; rien n'est dit à propos de ce qui caractérise les entités contenues dans le raisonnement.

[43] Cette affirmation se situe au niveau ontologique ; on affirme quelque chose au sujet de ce qui caractérise le descriptif et le moral.

[44] PUTNAM, Hilary, 2004 (1ère éd. angl. 2002), *Fait/Valeur : la fin d'un dogme*, trad. de l'angl. par M. CAVERIBERE & J.-P. COMETTI, Paris, Tel-Aviv, Editions de l'Eclat, p. 70-74. Dans le même sens, Gardies note que la loi de Hume ne permet pas de trancher le débat au niveau ontologique, GARDIES, Jean-Louis, 1987, *L'erreur de Hume*, Paris, PUF, p. 114-115.

termes naturalistes, il n'est pas concevable de réduire purement et simplement les termes moraux à des termes naturels. Deuxièmement, la morale ne semble pas être une affaire de logique ; il est inutile de chercher à fonder des normes ou principes moraux au moyen des outils de la logique formelle.[45] Troisièmement, ni la forme définitionnelle, ni la forme dérivative du passage fallacieux du factuel au normatif ne permet de rejeter toutes les approches évolutionnistes de l'éthique. Par contre, ces deux arguments permettent d'exercer un tri parmi les différentes EE imaginables : la position conciliante échappe aux deux arguments[46] alors que la position impérialiste sera efficacement contrée par l'un et l'autre. En effet, l'impérialiste est forcé, soit de commettre l'erreur définitionnelle (en affirmant sans autre forme de justification que ce que nous considérons comme moral peut être redéfinit en termes naturels qui réfèrent à des phénomènes scientifiquement observables), soit de succomber à la loi de Hume (en menant un raisonnement qui part de considérations évolutionnistes factuelles pour aboutir à une conclusion normative). Et s'il veut échapper à ces deux fameuses critiques en cherchant à justifier par d'autres biais son choix de normes et principes moraux, alors il se lance dans une entreprise philosophique et doit renoncer à l'affirmation que l'EE se pose en concurrente de la philosophie. En réalité, la position impérialiste est si farfelue que, de nos jours, plus personne ne s'avise de la soutenir (sauf peut-être E.O. Wilson par simple goût du scandale).[47]

En bref, les données des théories évolutionnistes sont insuffisantes pour fonder, à elles seules, de nouveaux principes et normes éthiques ou pour déterminer quelles émotions sont liées à la moralité. Dès lors, le problème n'est pas de savoir si les théoriciens évolutionnistes peuvent ou non retirer la morale des mains des philosophes ; il est plutôt de savoir dans quelle mesure les données des théories évolutionnistes sont pertinentes dans l'entreprise de l'élaboration des normes et principes moraux. C'est à cette question que je consacrerai les dernières pages de cet article.

---

[45] Par contre, comme nous le verrons plus loin, rien n'empêche d'imaginer de les fonder au moyen d'autres critères de justification que celui de validité logique.

[46] Cela ne signifie pas que toutes les théories de type conciliant sont acceptables ; simplement, s'il faut les rejeter, c'est sur la base d'autres arguments que le sophisme naturaliste et la loi de Hume.

[47] Précisions que, même si E.O. Wilson a officiellement plaidé pour retirer la morale des mains des philosophes, on a de la peine à trouver dans ses écrits des passages où il commet les erreurs dénoncées par Moore et Hume. A ce propos, voir CAMPBELL, Richmond, 1984, "Sociobiology and the Possibility of ethical Naturalism", In D. COOP & D. ZIMMERMANN (ed.), *Morality, Reason and Truth*, Totowa, Rowman & Allanheld, p. 270-296.

Je pense qu'il est raisonnable de défendre une EE modérée selon laquelle les données évolutionnistes peuvent soutenir, préciser, voire même servir à définir des critères de justification morale. Je me propose donc d'esquisser quelques pistes de réflexion (sans pour autant proposer des normes concrètes) qui pourraient mener à l'élaboration d'un système moral à la fois adapté à la contingence humaine et qui ne choque pas le sens commun.

Les théories évolutionnistes peuvent fournir des *arguments supplémentaires* en faveur de certains critères de justification morale. Un de ces arguments serait de montrer que le critère choisi (par exemple le fait de déclencher certaines émotions comme la colère ou la culpabilité) a probablement des effets favorables du point de vue de l'adaptation des êtres humains à leur environnement.[48]

On peut également recourir aux données des théories évolutionnistes pour *préciser le contenu* de certains critères généraux. Ainsi, si on décide d'adopter un critère de justification qui prend en compte la notion de nature humaine,[49] on peut recourir aux théories évolutionnistes pour découvrir les caractéristiques propres à cette nature humaine (les êtres humains sont des êtres sociaux qui dépendent les uns des autres pour leur survie, ils sont enclins à la colère ou à l'empathie dans telles ou telles circonstances, ils ont besoin de telles ou telles conditions pour développer des comportements d'entraide, etc.). Ou alors, si on admet un critère qui impose de tenir compte des inclinations et désirs communément partagés, les théories évolutionnistes peuvent nous fournir des indications précieuses au sujet des inclinations et désirs que l'on retrouve chez tous les êtres humains.

Enfin, l'approche évolutionniste peut être la *source d'inspiration* d'un critère de justification morale. Elle nous incline par exemple à admettre le critère qui exige que toute norme morale favorise ou du moins ne travaille pas au détriment de la perpétuation de caractéristiques évolutionnairement avantageuses pour les êtres humains. Notons toutefois que cette solution n'est intéressante que dans la mesure où l'on parvient à déterminer ces caractéristiques évolutionnairement avantageuses… ce qui n'est pas chose facile ! Si l'on cherche un critère plus précis et opérationnel, on

---

[48] De manière plus ou moins implicite, le philosophe Allan Gibbard produit quelques hypothèses évolutionnistes qui vont dans ce sens. A ce propos, voir : GIBBARD, Allan, 1996 (1ère éd. angl. 1990), *Sagesse des choix, justesse des sentiments : Une théorie du jugement normatif*, trad. de l'angl. par S. LAUGIER, Paris, PUF.

[49] FOOT, Philippa, 2001, "A Fresh Start?", in Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, p. 15-16.

pourrait s'inspirer de la théorie de Robert Richards[50] qui considère la promotion du bien-être de la communauté comme *le* principe moral suprême sur lequel toutes les normes morales doivent être fondées. Pour justifier son principe, il a recours à deux prémisses empiriques : premièrement, l'évolution a équipé les êtres humains d'un certain nombre d'instincts sociaux qui visent le bien-être des individus de leur entourage ; ensuite nous jugeons ordinairement que la moralité signifie précisément cette recherche du bien-être des gens qui nous entourent. Au contraire de Richards, je pense que ces deux prémisses ne suffisent pas à fonder son principe moral suprême : d'une part, la seconde ne me paraît pas correspondre au sens commun, d'autre part, à moins de commettre un passage fallacieux de l'être au devoir-être, les seules données factuelles proposées par Richards ne sont pas suffisantes pour fonder un principe moral. On peut cependant considérer la promotion du bien-être de la communauté comme un critère (parmi d'autres) de justification des normes et principes moraux. Je pense que nous disposons de bonnes raisons évolutionnistes pour choisir ce critère. En poursuivant dans cette ligne, je soutiendrais la position la suivante : si, sur la base d'une analyse de la genèse de la morale, on parvient à la conclusion qu'une fonction essentielle de la morale est de promouvoir la coordination et la coopération (ce qui semble être le cas aux vues des données actuelles), alors sous peine d'entrer en contradiction avec la définition même de la moralité, la validité des normes morales doit être en partie jugée en fonction de la capacité de celles-ci à promouvoir la coordination et la coopération. A mon avis, il s'agit là d'un excellent critère de justification morale. Ainsi des normes comme l'interdiction de manger du porc chez les musulmans trouveraient peu de justification morale. D'autre part, pour juger de la validité d'une norme morale en termes de sa capacité à promouvoir la coordination et la coopération, il est indispensable de tenir compte des coutumes et croyances propres à la culture dans laquelle cette norme est prônée. Ainsi dans une population très religieuse dont tous les membres sont intimement convaincus que le moment le plus propice pour entrer dans un au-delà paradisiaque est le début de la vieillesse, la norme morale qui veut que les enfants doivent tuer leurs parents au début de leur vieillesse trouve une forme de justification. Cette justification n'est sans doute pas suffisante et il faudra certainement la compléter

[50] RICHARDS, Robert, 1986, "A Defense of Evolutionary Ethics", *Biology and Philosophy*, 1/3, p. 265-293. Reprinted in R. RICHARDS, 1987, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago, London, The University of Chicago Press, p. 595-627.

par d'autres critères comme l'exigence de cohérence entre les différentes normes, ou l'exigence de correspondance avec le sens commun.

Conclusion

Je conclurai de manière à la fois enthousiaste et prudente. Il est vrai que l'approche évolutionniste n'apporte pas de solution miracle ; non seulement, l'EE propose un champ de théories extrêmement variées et parfois inconciliables entre elles, mais en plus, elle ne peut se passer de l'analyse philosophique. En effet, une fois la version impérialiste rejetée, on prend conscience que l'EE n'est rien de plus qu'une méthodologie adoptée à l'intérieur même de la philosophie morale. Malgré les apparences, elle n'affecte que très peu l'éthique telle qu'elle est pensée traditionnellement. La pertinence de l'EE provient du fait qu'elle apporte de nouvelles perspectives et de nouveaux arguments dans le champ de la réflexion éthique et nous incite à faire grand cas des limites et possibilités propres à la nature humaine. La voie est prometteuse et je pense qu'il serait regrettable de la négliger par crainte de dangers tel que le passage fallacieux de l'être au devoir-être, dont nous avons vu qu'il est possible de le contourner. Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que l'approche évolutionniste s'accompagne de certains risques : il y a par exemple le danger de se laisser séduire par des théories trop spéculatives ou vulgarisées à l'excès ; il y a également la tentation de l'interprétation abusive des données factuelles.[51] Au-delà de ces mises en gardes, j'espère avoir pu montrer que c'est en travaillant avec les scientifiques que les philosophiques pourront développer les systèmes moraux les plus convaincants ; ils le seront précisément parce qu'en se pliant à la contingence de la nature humaine ils s'adapteront davantage aux capacités morales des gens qui sont censés les mettre en pratique.

[51] Un exemple éclatant est celui de Herbert Spencer qui pensait pouvoir observer partout du progrès dans la nature et considérait les espèces les plus complexes comme le meilleur produit de l'évolution. D'autre part, il concevait l'évolution comme une lutte continuelle pour la survie ; cette lutte, Spencer la voyait d'un bon œil car il s'agissait pour lui d'un moyen de sélectionner les individus les plus adaptés, lesquels peuvent ensuite transmettre leurs hautes qualités aux générations suivantes. De ces considérations biologiques hautement douteuses, il en a déduit que du point de vue moral, la meilleur politique est celle du laisser faire. (SPENCER, Herbert, 1879, *The Data of Ethics*, London, Williams and Norgate, Chap. II, § 7 ; Accessible en ligne : http://fair-use.org/herbert-spencer/the-data-of-ethics).

Tous mes remerciements aux lecteurs anonymes de la revue de théologie et de philosophie qui m'ont incitée à rendre ce texte plus clair et explicite. Mes remerciements tous particuliers à Fabrice Clément et Jean-Pierre Schneider qui m'ont rendue attentive à diverses erreurs et insuffisances des versions précédentes de cet article.

Christine Clavien
Institut de Philosophie
Esp. Louis-Agassiz 1
CH-2001 Neuchâtel
christine.clavien@unine.ch