

Défense d'une approche continuiste de la moralité humaine

FÉLIX AUBÉ BEAUDOIN, *Université Laval*

Introduction

Des penseurs de divers horizons – philosophes, psychologues, primatologues, etc. – croient que la moralité humaine est en quelque sorte le prolongement de dispositions, telles l'empathie, l'instinct parental ou encore le dégoût, qui sont présentes chez d'autres espèces animale. Franz de Waal présente ces dispositions comme étant les pierres d'assise (*building blocks*)¹ de la moralité. Cette thèse peut être qualifiée de *continuiste* dans la mesure où elle suppose qu'il n'y a pas de rupture nette marquant le passage de la (proto)moralité que l'on observe chez les animaux à la moralité humaine. Dans *Comment nous sommes devenus moraux : une histoire naturelle du bien et du mal*, Nicolas Baumard rejette cette position. Selon lui, nous disposons d'un sens moral qui aurait été sélectionné pour remplir une fonction bien précise, soit de nous permettre d'évaluer, et éventuellement de respecter, les intérêts de chacun. Les dispositions évoquées ci-haut ne sont donc pas, à proprement parler, morales. Dans certaines circonstances, elles peuvent même entraver le bon fonctionnement du sens moral. Ce serait le cas, par exemple, si l'affection que nous avons pour nos enfants nous incitait à accorder une moindre importance aux intérêts de tiers².

Étrangement, les deux parties à ce débat mobilisent souvent les mêmes savoirs, issus de disciplines variées – de la psychologie évolutionniste à la neuroscience en passant par la théorie des jeux – afin de soutenir leurs positions respectives³. On peut se demander si l'une des deux approches est mieux supportée par les données disponibles. Je défendrai dans ce qui suit l'approche continuiste.

Il s'avère que le désaccord repose pour une large part sur la manière différente dont les deux partis conçoivent la moralité. En restreignant son domaine propre aux questions touchant les intérêts mutuels des individus, Baumard présente d'emblée comme non

moraux quantité de jugements pouvant dériver des dispositions invoquées par les « continuistes ». Or, il ne semble pas y avoir de raison valable d'accepter une telle restriction. Si l'on rejette cette conception de la moralité au profit d'une conception plus inclusive, l'approche continuiste devient nettement plus plausible. C'est du moins ce que je tenterai de démontrer.

Pour ce faire, je présenterai d'abord plus en détail les thèses continuistes. J'exposerai ensuite les raisons pour lesquelles une conception inclusive de la moralité devrait être préférée à une conception plus restreinte. En m'appuyant sur une telle conception, je montrerai que la position continuiste jouit d'un soutien considérable sur les plans théorique et empirique. Une analyse détaillée de toutes les dispositions pertinentes sur le plan moral dépasse largement les ambitions du présent travail, je me concentrerai par conséquent sur l'altruisme⁴, une dimension incontournable de toute théorie morale.

L'approche continuiste de la moralité

Il convient en premier lieu d'explicitier les thèses qui sont au cœur de l'approche continuiste et de mettre en évidence ce qui les distingue de celles qui sont avancées par Baumard. Notons que les auteurs dont les positions peuvent être dites continuistes ne forment pas un groupe homogène. Néanmoins, on peut affirmer que tous s'inscrivent dans la tradition humienne, dont l'une des caractéristiques principales est d'accorder aux émotions ou « passions » un rôle déterminant. Les travaux du psychologue Jonathan Haidt, du primatologue Franz de Waal ou encore du philosophe Shaun Nichols, en dépit de leurs nombreuses différences, constituent autant d'exemples représentatifs de cette approche.

Un point sur lequel s'accordent ces auteurs est que la présence des dispositions sur lesquelles repose la moralité peut être expliquée en se référant à l'histoire évolutive de notre espèce. Certains se contentent de le noter sans toutefois s'aventurer dans la tâche périlleuse consistant à déduire la fonction évolutionnaire des divers mécanismes postulés⁵. D'autres, plus téméraires, n'hésitent pas à voir en chacun d'eux une adaptation en réponse à un problème récurrent dans l'environnement ancestral et supposent l'existence

de modules qui leurs correspondraient⁶. Mentionnons d'emblée que la défense du continuisme qui sera présentée dans ce qui suit ne suppose d'endosser que la version la plus modeste de ces thèses. Je limiterai autant que possible les spéculations relatives aux fonctions évolutionnaires de telle ou telle disposition et je ne me prononcerai pas quant à l'éventuelle existence de modules.

Il importe aussi de saisir que l'influence que l'évolution exerce sur le jugement moral est, d'un point de vue continuiste, indirecte. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'évolution « sélectionne » des jugements moraux particuliers et que ces derniers sont universels. Ce que suppose l'approche continuiste, c'est plutôt que les jugements moraux que nous adoptons après réflexion sont grandement influencés par certaines tendances préreflexives qui sont répandues chez les humains⁷ et dont on trouve déjà les germes chez les animaux sociaux. Cette thèse est compatible avec un degré considérable de variation culturelle sur le plan des normes. Elle permet cependant de prédire que certains types de normes, de valeurs ou de jugement moraux ont davantage de chance que d'autres d'émerger et de persister dans le temps, en raison notamment de leur plus grande résonance affective⁸. Patricia S. Churchland résume bien l'essentiel de l'approche continuiste lorsqu'elle suggère que la moralité est « contrainte par les forces de la sélection naturelle, ancrée dans la neurobiologie, façonnée par l'écologie locale et modifiée par des développements culturels⁹ ».

Le contraste le plus évident entre l'approche de Baumard et celle des continuistes s'articule autour de la dichotomie continuité/rupture. Pour les continuistes, la morale est déjà présente, quoi que sans doute sous une forme plus primitive, chez d'autres espèces animales. « L'affection d'une lionne pour ses lionceaux, le regroupement des pingouins sur la banquise, l'épouillage à tour de rôle chez les babouins¹⁰ » ne sont pas fondamentalement distincts des comportements que nous associons à la moralité chez l'humain. La différence en est une de degré et non d'espèce.

Chez Baumard, au contraire, l'apparition du sens moral, et par conséquent de la moralité, dépend nécessairement de facultés qui sont absentes chez les animaux, incluant les primates tels les

chimpanzés ou les bonobos dont les continuistes font souvent grand cas. Le calcul des intérêts en présence dans une situation donnée et la mise en équilibre de ceux-ci sont des capacités dont on ne perçoit pas la moindre trace chez ces espèces¹¹.

La moralité, une simple question d'intérêt mutuel ?

Baumard ne nie pas l'existence des mécanismes identifiés par les continuistes. Il reconnaît même qu'ils constituent autant de « qualités nécessaires au comportement moral ». Le problème majeur, selon lui, est que ces dispositions, qu'il s'agisse de la sympathie, de l'instinct parental ou du dégoût, ne sont pas « morales en soi ». La sympathie vise à se faire des amis, l'instinct parental vise la protection des petits et le dégoût nous permet d'éviter des substances potentiellement dangereuses pour notre santé. Or, n'est moral que ce qui vise le respect des intérêts individuels¹². Est-ce vraiment le cas ?

Notons d'abord que cette définition de la moralité n'est pas une vérité conceptuelle. Ce que saint Augustin remarquait à propos du temps¹³, on peut sans doute aussi l'affirmer au sujet de la morale : bien que nous ayons une certaine familiarité avec le concept, il est difficile de le définir avec précision. N'en déplaise à Baumard, il n'existe aucun critère universellement admis auquel on reconnaîtrait le « moral-en-soi ». Son argument est donc à prendre avec un grain de sel.

Putnam identifie, et critique sévèrement, un *modus operandi* commun chez les « éthiciens ». Ceux-ci choisissent leur préoccupation humaine de prédilection et tentent ensuite de nier l'importance de toutes les autres ou encore s'efforcent de les réduire à cette préoccupation¹⁴. Or, les tentatives visant à réduire la moralité à un seul type de préoccupation sont généralement insatisfaisantes, notamment parce qu'elles peinent à inclure tous les cas qui semblent pertinents. La tentative de Baumard ne fait pas exception.

De nombreuses situations ne semblent tout simplement pas relever de la mise en équilibre d'intérêts individuels concurrents. Pensons, par exemple, aux « crimes sans victime », une catégorie qui inclut les offenses faites à des entités abstraites (drapeaux, dieux, patrie), certaines activités entre adultes consentants (relations

sexuelles, jeux d'argent, etc.) et des conduites susceptibles de ne causer de tort qu'à soi-même (toxicomanie, suicide, etc.). Nul doute que des jugements qui ont toutes les apparences de jugements *moraux* (indignation, condamnation, recommandation, etc.) sont régulièrement exprimés sur ces questions. Quels sont les intérêts individuels qu'il s'agit d'équilibrer dans de tels cas ?

Pour résoudre le problème, on pourrait tenter de traduire tous les jugements exprimés sur ces questions dans le langage de l'intérêt mutuel. Pour certains d'entre eux, cela pourrait fonctionner. On pourrait soutenir que le suicide, par exemple, affecte considérablement les intérêts des proches survivants. Certains cas semblent toutefois plus problématiques. Prenons les actes « dégoûtants » – inceste consensuel entre un frère et une sœur, utilisation d'un poulet pour se masturber, etc. – présentés sous forme de vignettes à des sujets dans le cadre d'une étude menée par Jonathan Haidt et ses collègues. La plupart des participants reconnaissent volontiers que personne n'a subi de tort dans ces situations, mais ils condamnent néanmoins les actes décrits. Baumard suggère que de telles situations affectent ultimement les intérêts des individus puisque les gens qui commettent ces gestes « se laissent aller à des tendances qui ne peuvent que contrecarrer l'expression de notre disposition morale ». Se référant à Kant, il évoque la possibilité que l'appétit sexuel soit intrinsèquement immoral et que s'y abandonner soit susceptible d'affecter notre capacité à faire notre devoir¹⁵. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la tentative de traduction obtient un succès mitigé.

Une autre stratégie pourrait être dite « éliminativiste ». Elle consiste à soutenir que ces jugements n'appartiennent pas au domaine moral, que les gens moralisent à tort des questions non morales. Le problème avec cette stratégie est qu'elle court le risque d'exclure des pans entiers de normes, de valeurs et de jugements qui ont une importance capitale chez plusieurs peuples. L'éthique, pour les occidentaux modernes, est souvent centrée de façon quasi-exclusive sur la manière dont nous nous traitons les uns les autres. Pourtant, les normes régulant, par exemple, le corps et ses activités (menstruation, nourriture, hygiène, sexualité, etc.) sont monnaie courante dans la

plupart des cultures. Les grandes traditions religieuses, notamment, élaborent avec soin les règles régissant la pureté et l'impureté et y accordent souvent une importance capitale¹⁶. Exclure ces préoccupations du champ de la moralité par simple stipulation définitionnelle ne saurait convenir. Mieux vaut être inclusif et courir le risque d'inclure par erreur certains jugements de moindre importance – de simples conventions peut-être – que d'exclure ce qui est le plus cher aux yeux d'une partie non négligeable de l'humanité.

Une troisième option m'apparaît plus attrayante. Elle consiste à accepter que les frontières de la moralité sont, somme toute, assez floues. Autrement dit, il existe un « spectre de comportements sociaux », plus ou moins bien défini, « dont certains concernent des sujets de grande importance que l'on tend à qualifier de moraux¹⁷ ». Si l'on opte pour cette vision plus inclusive de la moralité, il ne semble plus y avoir de raison d'exclure a priori les jugements dérivant du dégoût que nous éprouvons pour tel ou tel comportement, de l'affection que nous portons à nos proches, de l'empathie que nous éprouvons face à la souffrance d'autrui et ainsi de suite. Les principaux avantages d'une conception inclusive sont :

- 1) qu'elle admet la possibilité de variation culturelle sur le plan des normes et des valeurs;
- 2) qu'elle reconnaît que plusieurs domaines psychologiques peuvent intervenir dans la cognition morale (douleur, soin, équité, dégoût, autorité, etc.);
- 3) qu'elle insiste sur le fait que la moralité, d'un point de vue biologique, est liée à l'évaluation et qu'elle repose par conséquent sur des *motivations* qui
- 4) ont émergé au cours de notre histoire évolutive – probablement via la coévolution gène-culture – et qui permettent des formes de coopération et de réciprocité complexes.¹⁸

C'est sur une telle conception de la moralité que reposera ma défense du continuisme.

Le mystère de l'altruisme

J'ai soutenu que la moralité ne pouvait être réduite à un seul type de préoccupation. Cependant, il s'avère impossible, faute d'espace, de traiter de toutes les dispositions qui seraient pertinentes pour mon propos. L'altruisme, la réciprocité, la coopération, me semblent être

des aspects particulièrement importants, voire incontournables, de toute théorie morale. Si les continuistes ne peuvent en expliquer de manière plausible les fondements, leur approche est sérieusement compromise. Pour cette raison, ma défense du continuisme accordera une attention particulière aux mécanismes qui rendent ces phénomènes possibles tant chez les animaux que chez les humains.

D'un point de vue biologique, l'émergence et, surtout, la persistance de comportements altruistes¹⁹ au sein d'une population donnée est, à première vue, étonnante. En effet, on serait porté à croire que les individus qui sont disposés à se « sacrifier » au profit des autres devraient avoir moins de succès sur le plan reproductif et, éventuellement, être supplantés par des individus plus égoïstes. C'est le problème du parasitisme (*free-rider problem*)²⁰. Or, l'altruisme, sous diverses formes, est omniprésent dans le règne animal.

Sober et Wilson évoquent l'exemple, pour le moins spectaculaire, du parasite *Dicrocoelium dendriticum*. Sur une base régulière, un membre de la communauté migre dans le cerveau d'une fourmi et modifie le comportement de celle-ci de manière à l'inciter à passer davantage de temps sur la pointe des brins d'herbes. Cela augmente considérablement les chances que la fourmi soit avalée par les vaches qui paissent. Or, il s'avère que le passage par l'estomac de la vache est une étape essentielle du cycle de vie du parasite. L'organisme qui a « pris le contrôle » de la fourmi perd la vie dans l'opération et renonce par le fait même aux bénéfices de la reproduction²¹. Les abeilles font aussi ce genre de sacrifice ultime et de nombreux mammifères, humains inclus, n'hésitent pas à risquer leur vie lorsque leur progéniture est en danger. Des situations sans doute moins dramatiques, pensons aux soins prodigués aux petits, réclament aussi une explication. L'ampleur du « sacrifice » est particulièrement impressionnante chez l'humain si l'on considère la longueur de la période de dépendance des enfants²².

La sélection de parentèle

La théorie de la sélection de parentèle du biologiste William Hamilton²³ permet de résoudre partiellement le mystère de l'altruisme. La solution qu'il propose consiste en quelque sorte à adopter le point

de vue du gène. L'assistance à des individus parents (*kin*) – qui sont porteurs, dans une proportion plus ou moins grande, des mêmes gènes – peut constituer un bon moyen d'augmenter les chances que les gènes en question se perpétuent. C'est ce qu'exprime, de manière plus formelle, la règle de Hamilton : $r b - c > 0$, où r représente le coefficient d'apparentement entre l'altruiste et le bénéficiaire, b représente le bénéfice obtenu et c représente le coût encouru par l'acteur. Elle stipule, essentiellement, que si l'accroissement de la fitness du récipiendaire excède le coût direct encouru par l'altruiste, la sélection naturelle peut favoriser l'apparition et le maintien du comportement²⁴. Bien qu'il existe un certain nombre de problèmes avec cette règle, elle est encore employée sous une forme ou une autre par de nombreux biologistes en raison de sa capacité à rendre compte de plusieurs phénomènes²⁵. Les abeilles d'une colonie, par exemple, ont un fort degré de parenté puisqu'elles sont nées d'une même mère. Le sacrifice de la vie des ouvrières pour la défense de la ruche peut être (en partie) expliqué par le fait que cela favorise la survie et la reproduction de congénères quasi-identiques. Qu'en est-il chez l'humain ?

Les premiers défenseurs de la théorie se sont concentrés principalement sur des animaux qui ont un coefficient d'apparentement très élevé, notamment les hyménoptères (dont font partie les abeilles). Cela a pu donner l'impression, à tort, que la sélection de parentèle était un facteur négligeable pour d'autres types d'organismes. Ce problème a été identifié par Mary Jane West Eberhard dès 1975 et plusieurs se sont efforcés depuis de montrer que la théorie pouvait aussi s'appliquer à d'autres animaux sociaux, incluant les primates non humains et les humains²⁶.

L'extension de la théorie aux mammifères comporte toutefois son lot de difficultés. Comme le note Clavien, l'étude de leur comportement « est bien plus complexe que celle des insectes en raison de leur plus grande plasticité. Les contributions respectives des gènes, de l'environnement, de l'expérience, voire de facteurs épigénétiques, sont très difficiles à évaluer²⁷ ». Par ailleurs, chez les primates, il n'est pas aisé de comptabiliser les coûts et les bénéfices d'un comportement donné ou de s'assurer que les comportements

étudiés sont bel et bien altruistes plutôt que mutualistes ou égoïstes²⁸.

Plusieurs maintiennent néanmoins que les effets de la sélection de parentèle sont visibles chez ces derniers. Par exemple, ils interagissent généralement davantage avec des parents qu'avec des non parents et plus encore avec de proches parents qu'avec des parents éloignés. De plus, les gestes les plus « coûteux » sont habituellement destinés aux plus proches parents. Autant de phénomènes qui sont compatibles avec l'application de la règle de Hamilton²⁹. Des tendances très similaires sont observées chez l'humain³⁰ comme en témoignent les nombreuses études documentant notre forte tendance au « népotisme »³¹.

Le fait que l'explication ultime de l'émergence de tels comportements soit le bénéfice qui échoit aux gènes ne signifie pas que ce sont ces considérations qui motivent les individus. Les dispositions psychologiques qui sont « recrutées » par l'évolution pour favoriser ces comportements peuvent être d'un tout autre ordre. Joyce évoque la possibilité que, chez l'humain, l'amour soit l'une d'entre elles³². Nous reviendrons sur la neurobiologie de l'altruisme dans une prochaine section. Pour le moment, retenons que les manifestations d'altruisme, au sens biologique, sont tout à fait compatibles avec la présence chez l'agent de motifs relevant davantage de l'altruisme psychologique, c'est-à-dire de motifs qui témoignent d'un réel souci pour le bien-être d'autrui³³.

On pourrait objecter que même si tel est le cas, la théorie de la *sélection de parentèle* explique trop peu. En effet, elle permet de prédire un degré considérable d'altruisme envers les proches parents, mais elle ne dit rien de l'altruisme envers les individus non parents, un phénomène dont l'ubiquité est manifeste chez l'humain.

Une manière de résoudre ce problème consiste à soutenir que le mécanisme qui préside à la reconnaissance des individus parents fonctionne par approximation, qu'il s'agit d'une heuristique. De tels mécanismes sont communs dans la nature, la sélection naturelle favorisant souvent des solutions peu coûteuses permettant de « faire le travail ». Les poussins, par exemple, reconnaissent pour parent le premier objet qu'ils voient bouger, qu'il s'agisse d'un humain ou d'un cube rouge en rotation³⁴. L'analogie dans le cas de l'altruisme

chez l'humain pourrait être une règle probabiliste consistant à se comporter de manière altruiste envers ceux avec qui nous avons des interactions fréquentes. L'inefficacité du mécanisme à identifier les véritables parents pourrait expliquer la coopération à plus grande échelle que nous observons dans le monde moderne. C'est ce que Boyd et Richerson nomment l'« hypothèse de la grosse erreur » (*Big-mistake hypothesis*)³⁵. Ce n'est probablement pas l'avenue la plus prometteuse.

L'altruisme réciproque

Une autre possibilité, préférable selon moi, consiste à se tourner vers un cadre explicatif différent. Une théorie communément invoquée par les continuistes est celle de l'*altruisme réciproque* élaborée par Robert Trivers³⁶. La théorie suppose que la coopération entre des animaux non parents est possible s'ils se côtoient sur une base régulière et qu'ils sont capables d'ajuster leur comportement en fonction de leurs expériences passées³⁷. Un animal qui coopérerait toujours, même avec ceux qui ne retournent pas ses faveurs, serait aisément exploité et risquerait par conséquent d'avoir moins de succès sur le plan reproductif. Par contre, un animal qui coopère avec ceux qui sont disposés à coopérer et qui refuse de le faire avec les autres, voire les punit activement, est susceptible de retirer des bénéfices considérables de la coopération à long terme.

Divers modèles mathématiques élaborés dans le cadre de la théorie de jeux tendent à montrer que ce genre de « coopération sélective » (*discriminating cooperation*) a pu être favorisé par la sélection naturelle³⁸. De plus, quantités d'études sur les primates non humains ont montré que ceux-ci font davantage preuve d'altruisme envers ceux qui ont tendance à rendre la pareille. L'épouillage et le partage de nourriture sont de bons exemples d'interactions de ce type³⁹. Chez les humains, certains indices probants proviennent d'expériences réalisées en laboratoire, des jeux de bien publics (*public goods games*) notamment. Par exemple, les participants sont généralement disposés à punir ceux qui ne coopèrent pas quitte à subir des pertes importantes ; la possibilité de communiquer avec les autres participants augmente le degré de coopération observée, etc.⁴⁰

Il est évidemment improbable que les animaux – ou même les humains – soient, ne serait-ce que vaguement, conscients du genre de calcul coûts-bénéfices que suppose la théorie au moment d'agir. Ici encore, les mécanismes proximaux qui gouvernent la coopération peuvent être d'un tout autre ordre. C'est d'ailleurs l'un des intérêts de la théorie pour notre propos. Elle pourrait permettre de rendre compte de la présence chez l'humain de nombreuses dispositions que nous associons à la moralité. Parmi celles qui sont mentionnées par Trivers, mentionnons l'amitié, l'inimitié, la gratitude, la sympathie, la confiance, la culpabilité et la suspicion⁴¹.

Autres hypothèses possibles

La théorie de l'altruisme réciproque et la théorie de la sélection de parentèle, bien qu'elles jouissent d'un support considérable, ne sont pas acceptées par tous. D'autres hypothèses sont aussi avancées, notamment la théorie de la *réciprocité indirecte*⁴², qui mise sur l'importance de considérations liées à la réputation, de la *réciprocité forte*⁴³, qui insiste sur la tendance à punir ceux qui ne coopèrent pas ou encore de la *sélection de groupe*⁴⁴, qui suggère que les groupes de coopérateurs bénéficient d'un avantage sélectif par rapport aux autres groupes. Explorer en détail chacune de ces théories exigerait de trop longs développements. Notons simplement que ces hypothèses ne sont pas forcément mutuellement exclusives; un comportement social pourrait être le résultat de plusieurs de ces mécanismes⁴⁵. Un constat s'impose à ce stade: nous disposons de quantité d'hypothèses plausibles permettant de rendre compte de la présence de l'altruisme et de la coopération dans la nature et, de manière générale, elles n'imposent pas de postuler une rupture majeure entre les animaux et les humains.

La neurobiologie de l'altruisme

Les sections précédentes visaient à expliquer l'apparition et le maintien de comportements altruistes chez les animaux comme chez les humains. Il s'agit maintenant d'examiner ce qui, psychologiquement, pourrait sous-tendre ces comportements. Malgré l'existence de vastes « zones d'ignorance » au sujet du

fonctionnement du cerveau, la neuroscience a beaucoup à nous apprendre en cette matière.

L'une des découvertes les plus significatives est que les mécanismes qui sont à l'origine de l'attachement (parental, entre conjoints, etc.) chez l'humain s'avèrent très similaires à ceux que l'on retrouve chez d'autres animaux sociaux. L'ocytocine tout particulièrement, un neuropeptide très ancien (700 millions d'années), jouerait un rôle majeur dans la socialité de l'ensemble des mammifères. Certains ont décrit cette molécule, de manière hyperbolique, comme « l'élixir de la confiance et de l'affection qui lie les parents à leurs enfants, rend les amoureux inséparables et renforce les amitiés⁴⁶ ». Bien que cette affirmation mérite d'être nuancée, des études récentes ont montré qu'elle a une incidence sur la confiance (ou l'absence de confiance)⁴⁷, qu'elle joue un rôle central dans la capacité des mammifères à former des liens sociaux, qu'elle intervient dans la régulation du stress et de l'anxiété générés par les interactions sociales⁴⁸ et qu'elle inciterait à favoriser les membre du groupes d'appartenance de préférence aux étrangers⁴⁹.

Il ne s'agit là que d'un aspect d'une histoire immensément complexe impliquant quantité d'autres molécules, notamment la vasopressine, les opioïdes endogènes, la dopamine, la sérotonine et les récepteurs qui leurs sont associés. Néanmoins, de tels résultats suggèrent, comme le remarque Churchland, que la moralité humaine ne repose pas sur des structures psychiques entièrement neuves. L'évolution biologique a fort probablement « exploité, modifié et étendu » ce qui était déjà en place, en particulier les émotions dites homéostatiques⁵⁰ (douleur, circuit de la récompense, stress, etc.). C'est précisément ce que la position continuiste permet d'anticiper.

Cela n'exclut évidemment pas la possibilité que le répertoire émotionnel des humains soit plus vaste que celui des primates non humains. Plusieurs doutent que ceux-ci soient capables d'émotions telles que la honte ou la culpabilité par exemple⁵¹. Notons que la position continuiste ne requiert pas que l'ensemble des capacités qui jouent un rôle dans la moralité humaine soient présentes chez les animaux. Elle serait insoutenable si tel était le cas. Il suffit de considérer brièvement le rôle que jouent la culture ou la raison pour

s'en convaincre. Il faut plutôt montrer qu'une gamme étendue de dispositifs pertinents d'un point de vue moral sont présents de part et d'autre et que leur influence est non négligeable.

Du descriptif au normatif

Les théories de la sélection de parentèle et de l'altruisme réciproque génèrent des prédictions qui constituent en même temps des tests de leur plausibilité. Si la sélection de parentèle a quelque effet chez les humains, ceux-ci devraient habituellement manifester une préférence envers leurs proches parents. De la même manière, si l'altruisme réciproque a quelque effet, on peut s'attendre à ce que les humains fassent davantage confiance aux gens avec qui ils interagissent fréquemment, qu'ils détestent la tricherie et qu'ils cherchent à punir ceux qui s'y adonnent, etc. D'un point de vue strictement descriptif, de tels effets sont bel et bien observables dans les sociétés humaines comme il a été mentionné. Je voudrais maintenant suggérer que ces tendances préreflexives influencent et contraignent aussi de façon importante la formulation de théories morales normatives. Je me limiterai à un seul cas, soit celui de la préférence envers les proches.

Plusieurs théories éthiques, anciennes comme contemporaines, cherchent à honorer d'une manière ou d'une autre l'intuition selon laquelle nous avons des obligations morales plus grande envers nos proches qu'envers des étrangers. *L'utilitarisme objectif* défendu par David O. Brink « accorde une grande valeur au développement de relations personnelles impliquant souci réciproque et engagement ». Il en résulte selon lui qu'un souci approprié pour le bien-être de ses proches limite la quantité de bienveillance qui est requise de la part des agents⁵². Thomas Nagel, parmi les cinq types de valeurs qu'il reconnaît, mentionne les obligations spéciales que nous avons envers nos proches⁵³. On pourrait sans peine mentionner quantité d'autres exemples issus de traditions philosophiques concurrentes.

Il est évidemment concevable que l'on puisse rejeter ce genre de position, en prônant par exemple une impartialité quasi-totale. Toutefois, ceux qui le font sont habituellement conscients du fait qu'ils rament à contre-courant de nos inclinations⁵⁴. Leurs théories,

souvent d'inspiration utilitariste, sont souvent critiquées sous prétexte qu'elles sont trop exigeantes ou qu'elles ont des implications contre-intuitives⁵⁵.

Je ne souhaite pas prendre parti à débat. Je voudrais simplement insister sur le fait que la réflexion rationnelle doit nécessairement procéder à partir de quelque part⁵⁶. Or, il semble que les intuitions qui ont les racines les plus profondes soit souvent celles qui servent de point de départ. La préférence que nous manifestons presque tous à l'égard de nos proches semble avoir un tel ancrage dans la psychologie humaine. Cela se reflète tant dans les codes moraux plus ou moins implicites qui guident nos interactions quotidiennes que dans les théories complexes élaborées par les philosophes moraux. D'un point de vue continuiste, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Conclusion

J'ai tenté de ne pas minimiser les difficultés inhérentes à l'application des théories évolutionnistes au cas immensément complexe de la moralité humaine. Je crois que, bien qu'il demeure inévitablement une part non négligeable de spéculation dans les arguments que j'ai avancés, l'on peut conclure que l'approche continuiste mérite d'être considérée sérieusement. Si, comme je l'ai soutenu, 1) l'altruisme et la coopération sont omniprésents dans la nature; 2) si quantité d'hypothèses (plausibles) permettent d'en rendre compte; 3) si les mécanismes qui sous-tendent ces comportements sont similaires chez les animaux sociaux – les primates en particulier – et chez les humains; 4) si la moralité humaine prend, dans l'ensemble, la forme prédite par les hypothèses mentionnées et 5) si de nombreux philosophes moraux érigent en système les intuitions générées par ces mécanismes, il semble raisonnable d'affirmer que le fardeau de la preuve repose désormais sur les épaules des « discontinuistes ». Je suis d'avis qu'une étude détaillée des rôles que jouent le dégoût, l'inhibition face à la violence et quantité d'autres dispositions serait susceptible d'ajouter au support dont bénéficie le continuisme.

Quoi qu'il en soit, une chose paraît certaine : une définition de la morale comme celle proposée par Baumard, qui exclut a priori les normes, valeurs ou jugements produits par ces dispositions, ne

saurait suffire à discréditer l'approche continuiste. De plus, on peut douter que l'alternative qu'il propose bénéficie d'autant de soutien empirique. Les preuves de l'existence d'un sens moral « autonome, spécifique, universel, inné et fonctionnel⁵⁷ » qui serait sensible aux seuls intérêts individuels en présence dans une situation donnée et qui générerait des intuitions visant à les respecter, ne sont pas, pour autant que je sache, abondantes. La présumée existence d'un « organe de la morale » suppose que la moralité soit une adaptation. Or, outre le fait que son émergence soit (étroitement) liée au contexte de coopération dans lequel aurait évolué nos lointains ancêtres, nous savons très peu de choses des pressions de sélection qui aurait pu conduire à l'apparition et à la rétention d'un tel organe. Nous pouvons concéder à Baumard que la moralité entretient une relation étroite avec la coopération. Notre défense du continuisme va en ce sens. On peut cependant très bien envisager la morale comme un effet secondaire ou un sous-produit de celle-ci. Cette hypothèse a deux principaux mérites : elle est plus parcimonieuse que l'hypothèse du sens moral et elle permet de ménager un rôle important aux autres dispositions pertinentes que nous avons évoquées qui, pour leur part, ne relèvent pas de la coopération.

1. Franz de Waal, *Primates and philosophers : how morality evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

2. Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux: une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010.

3. Plusieurs questions sous-jacentes traversent ce débat, notamment celle opposant les « innéistes », tel Baumard, aux « empiristes », tels que Jesse J. Prinz, pour qui la morale est un produit entièrement culturel. La position continuiste que je défendrai se situe en quelque sorte à mi-chemin entre ces deux extrêmes dans la mesure où je rejette l'idée que nous disposions d'un « sens moral » tel qu'envisagé par Baumard, mais où j'accorde néanmoins aux pressions évolutionnistes un rôle considérable dans le façonnement de la moralité.

4. J'emploie ici le terme altruisme en un sens assez large. Les théories dont il sera question traitent de l'instinct parental, de la coopération, de la réciprocité,

etc. J'apporterai davantage de précisions en temps opportun.

5. « Although there are evidently evolutionary precursors, I demur from embracing an account of the evolutionary function of these mechanisms. The familiar problem with developing such accounts is a lack of comparative data. » Shaun Nichols, *Sentimental Rules: on the natural foundations of moral judgment*, New York, Oxford University Press, 2004, p 61.

6. Jonathan Haidt et Craig Joseph, « Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues » dans *Deadalus*, vol.133, no.4, 2004, pp. 55-66.

7. Sharon Street, « A darwinian dilemma for realist theories of value » dans *Philosophical Studies*, vol. 127, no. 1, 2006, pp. 109-166.

8. Shaun Nichols, *op. cit.*

9. Patricia S. Churchland, *Braintrust : what neuroscience tells us about morality*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 191.

10. Nicolas Baumard, *op.cit*, p. 231.

11. *Ibid.*, chapitre 9.

12. *Ibid.*, p. 212.

13. « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais. Mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. » Augustin d'Hippone, trad. J.Trabucco, *Les confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 264. Plusieurs auteurs contemporains abondent dans le même sens : « What is morality ? is a vague and ambiguous question. » W.K. Frankena, « The concept of morality », *The Journal of Philosophy*, vol. 63, no. 21, 1966, p. 688 ; « Defining morality is not a straightforward task, and any definition will suffer from shortcomings, especially when evaluated by scholars from different fields. » Jorge Moll et al., « The neural basis of moral cognition : sentiments, concepts and values » dans *Annals of the New York Academy of Science*, no. 1124, 2008, p. 161.

14. Hilary Putnam, *Ethics without ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 27-28.

15. Nicolas Baumard, *op. cit.*, pp. 142-146.

16. Jonathan Haidt et Craig Joseph, *op.cit.*, p. 60 ; Jonathan Haidt, « The new synthesis in moral psychology » dans *Science*, no. 316, 2007, pp. 998-1001.

17. Patricia S. Churchland, *op. cit.*, p. 10.

18. Jorge Moll, *op. cit.*

19. Il s'agit ici d'altruisme biologique, une notion qui ne présuppose pas des motifs psychologiques expliquant l'action. Un comportement est dit altruiste s'il bénéficie à autrui et qu'il impose un coût, en termes de fitness, à celui qui agit (Sober et Wilson, 1998, p. 10).

20. Joseph Heath, *Following the rules: practical reasoning and deontic constraint*, New York, Oxford University Press, 2011.

21. Elliott Sober et David Sloan Wilson, *Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 1998,

p. 18.

22. Richard Joyce, *The evolution of morality*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p. 20.

23. William Donald Hamilton, « The genetical evolution of social behavior II » dans *Journal of theoretical biology*, vol. 7, no.1, 1964, pp. 17-52.

24. Steven A. Frank, « Natural selection. History and interpretation of kin selection theory », *Journal of Evolutionary Biology*, vol.26, 2013, p. 1152.

25. *Ibid.*, p. 1168.

26. « Emphasis on the extraordinarily high relatedness of hymenopteran (wasp, ant and bee) sisters has created the erroneous impression that very high relatedness is a prerequisite for the operation of kin selection, a view tending to discourage its application to other social animal in which interacting individuals are not always so highly related. » Mary Jane West Eberhard, « The evolution of social behavior by kin selection » dans *The Quarterly Review of Biology*, vol. 50, no.1, 1975, p. 3.

27. Christine Clavien, « L'éthique évolutionniste : de l'altruisme biologique à la morale », Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel et Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 2008, pp. 67-68.

28. Joan B. Silk, « Practicing Hamilton's rule: kin selection in primate groups » dans Peter M. Kappeler et Carl P. van Schaik (éd.), *Cooperation in primates and humans*, Berlin, Springer, 2006, pp. 25-46.

29. « Kin biases in behavior are common among non-human primates, ranging from tiny grey mouse lemurs who forage alone but sleep in hollow trees with their mothers, sisters and nieces, to female baboons who selectively groom and associate with maternal and paternal kin, and red howler fathers and sons who jointly defend access to groups of females. The patterning of cooperative activities generally fits qualitative predictions derived from Hamilton's rule. That is, cooperation is more common among kin than non-kin, and the most costly forms of cooperation are reserved for close kin. But this does not mean that kin selection operates in every case or that kin selection is the only mechanism promoting cooperation. » *Ibid.*

30. « A number of aspects of human behavior are in keeping with this principle of kin selection (...) Thus in both in industrial and pre-industrial societies individuals do tend to help kin more than non-kin and close kin more than distant kin. » R. Hinde, *Why good is good : the sources of morality*, New York, Routledge, 2002.

31. Voir par exemple R. Hinde, *op. cit.*; Richard Joyce, *op. cit.*, pp. 46-47.

32. *Ibid.*, p. 47.

33. « Psychological altruism has everything to do with the intentions of the agent and nothing to do with the spread of genes, or even the successful satisfaction of the wishes of others. » Philip Kitcher, *The ethical project*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 19.

34. Richard Joyce, *op. cit.*, p. 21.

35. J. Henrich, « Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation » dans *Journal of Economic Behavior & Organization*, no.53, 2004, p. 8.
36. Robert L. Trivers, « The evolution of reciprocal altruism » dans *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no.1, 1971, pp. 35-57.
37. R. M. Seyfarth et al., « Grooming, alliances and reciprocal altruism in vervet monkeys », *Nature*, no. 308, 2004, p. 541.
38. R.M. Axelrod, *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984; P. Kitcher, *op. cit.*, p. 55.
39. G. Schino et al., « Reciprocal altruism in primates : partner choice, cognition, and emotion » dans *Advances in the study of behavior*, no. 39, 2009, p. 50.
40. Notons toutefois que les résultats obtenus varient considérablement en fonction des cultures.
Voir notamment A. Chaudhuri, « Sustaining cooperation in laboratory public goods experiments : a selective survey of the literature », *Experimental Economics*, vol.14, no.1, 2011, pp. 47-83; J. Greene, *Moral tribes : emotions, reason, and the gap between Us and Them*, New York, Penguin Press, 2013, pp. 55-75.
41. Robert L. Trivers, *op. cit.*, pp. 48-54.
42. M.A. Nowak, et al., « Evolution of indirect reciprocity by image scoring », *Nature*, no. 393, 1998, pp. 573-577.
43. Herbert Gintis, « Strong reciprocity and human sociality », *Journal of Theoretical Biology*, vol. 206, no. 2, 2000, pp. 169-179.
44. Elliott Sober et David Sloan Wilson, *op. cit.*
45. Christine Clavier, « Évolution, société éthique : darwinisme social versus éthique évolutionniste » dans T. Heams et al. (éd), *Les mondes darwiniens : l'évolution de l'évolution*, Paris, Matériologiques, 2011, p. 1271.
46. http://www.cerveauetpsycho.fr/ewb_pages/a/article-la-molecule-du-bonheur-23665.php
47. M. Kosfeld, et al., « Oxytocin increases trust in humans » dans *Nature*, no. 435, 2005, pp. 673-675; T. Baumgartner et al., « Oxytocin shapes the neural circuitry of trust and trust adaptation in humans », *Neuron*, no. 58, 2008, pp. 639-650.
48. M. Lim et al., « Neuropeptidergic regulation of affiliative behavior and social bonding in animals » dans *Hormones and behavior*, vol. 50, no. 4, 2006, pp. 506-517; T. Baumgartner, *op. cit.*
49. Joshua Greene, *op. cit.*, p. 69.
50. « L'homéostasie est le processus par lequel les organismes se maintiennent dans un spectre (range) qui permet la survie. La peur et la douleur, en nous incitant à éviter des menaces potentielles, jouent un tel rôle. » Patricia S. Churchland, *op. cit.*, p. 28.
51. Jesse J. Prinz, *The emotional construction of morals*, New York, Oxford

University Press, 2007.

52. David O. Brink, *Moral realism and the foundations of ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 267.

53. Thomas Nagel, *Mortal questions*, New York, Cambridge University Press, 1979.

54. Katarzyna de Lazari-Radek et Peter Singer, « The objectivity of ethics and the unity of practical reason » dans *Ethics*, vol. 123, no. 1, 2012, pp. 9-31.

55. Joshua Greene, *op. cit.*

56. Sharon Street, *op. cit.*

57. Nicolas Baumard, *op. cit.*, p. 20.