L'animal moral

Mathieu Depenau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/leportique/2445>

DOI : [10.4000/leportique.2445](https://doi.org/10.4000/leportique.2445)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Mathieu Depenau, « L'animal moral », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 10, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2445> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2445>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

Tous droits réservés

L'animal moral

Mathieu Depenau

- 1 Quiconque s'intéresse au monde animal sera naturellement troublé par la somme impressionnante d'anecdotes comportementales insolites, plus ou moins fiables, dont les sources sont plus ou moins obscures, et dont l'anthropomorphisme est souvent discutable. Toutefois, il existe certains comportements que nous ne pouvons plus remettre en question aujourd'hui, et qui mettent en scène des animaux « héroïques », pour reprendre les termes de Darwin. Ceux-ci ont agi en faveur d'autres individus, qu'ils soient de la même espèce ou non. On peut évoquer les récits de dauphins sauvant des hommes (ou des chiens) de la noyade ou d'attaques de requins, ou encore ce film amateur datant de 1996 et montrant de quelle manière une gorille du zoo de Chicago a recueilli un jeune enfant, inconscient après une chute de plus de cinq mètres dans la fosse des primates, et l'a remis délicatement au soigneur par la seule porte de l'enclos. Serait-il possible d'expliquer scientifiquement ce type de comportement ? Rien n'est moins sûr puisque la théorie darwinienne de l'évolution et de la sélection naturelle semble suggérer que la sélection individuelle est plus forte que la sélection de groupe, et que l'optimisation des chances de survie et de reproduction repose sur la promotion inconditionnelle de l'intérêt individuel. Les individus altruistes devraient alors tendre à disparaître, et ceci au bénéfice de ceux qui ne le sont pas. Or les faits contredisent cette hypothèse, aussi bien pour certains animaux que pour l'homme. Peut-être devrions-nous alors nous tourner vers la philosophie morale, afin d'y trouver les outils conceptuels permettant de comprendre ces comportements d'apparence altruiste. En effet, si nous affirmons que l'homme est un être doué de sens moral, parce que cela nous permet de rendre compte efficacement de phénomènes sociaux que la science peine encore à aborder, alors il ne semble pas absurde d'émettre l'hypothèse que certains animaux ont, à un moment ou à un autre, également fait preuve d'un sens moral.
- 2 Un regard bref et superficiel sur l'histoire de la philosophie et de la métaphysique occidentale, par ailleurs fortement liée à celle de la théologie, nous amène à un constat radical quant à la question de l'animal. L'animalité, c'est-à-dire la condition d'être animal, se distingue par principe de l'humanité, nous entraînant dans une nébuleuse de concepts et de notions se définissant les uns par la négation des autres. Ce qui

caractérise l'homme, c'est de ne pas être animal. L'âme transcende la matière sensible, l'esprit dompte les passions, la raison s'oppose aux instincts, la culture est une anti-nature, la moralité condamne toute cruauté, tout égoïsme, toute bestialité. Chez Platon par exemple, l'animalité est une sorte d'incarnation vivante de la matière, de la sensibilité, c'est-à-dire de ce qui se dérobe sans cesse à son essence, étant soumis à la temporalité, et donc ce qui demeure insaisissable, obscur et inquiétant. Puis il semblerait que s'opère un glissement de l'animal amoral, hors de la sphère du juste et de l'injuste, du bien et du mal, à l'animal immoral. Avec Descartes, et bien d'autres ensuite, l'animal devient l'otage d'un conflit interne à l'homme. La cruauté bestiale, maléfique et sauvage de l'animal que l'homme porte en lui doit faire l'objet d'un véritable dressage orchestré par son maître, sorte de double positif que l'on nomme *res cogitans*, raison ou encore *surmoi*. La machinerie passionnelle des corps animaux ou du ça doit être contrainte et contrôlée par cette instance inhibitrice qui n'est pas prisonnière de l'instant présent mais permet l'anticipation et l'éducation, et qui donc se pose en dernier lieu en tant que garante d'un ordre social et moral basé sur la négation de ce qui est proprement animal. Mais en réalité nous ne parlons déjà plus de l'animal dans sa simplicité naturelle, mais d'une figure fantasmatique de l'animalité, instrumentalisée au service d'un exorcisme théologico-philosophique. Peut-être que la philosophie traditionnelle, qui porte avec elle des siècles de présupposés présentés comme des évidences pour la pensée, ne nous offre finalement pas des outils véritablement efficaces pour rendre compte des comportements animaux qui nous intéressent ici. Peut-être qu'une approche plus souple et naïve, qui se concentre d'abord sur l'observation puis sur les hypothèses interprétatives, serait plus à même de nous fournir des pistes d'explication pour ces comportements qui nous intriguent. Refusons donc de céder à la force des évidences et abandonnons au bord du chemin un peu de notre dignité humaine suranimale pour adopter une démarche naturaliste en phase avec les progrès scientifiques.

- 3 Ainsi, dans un souci de clarté, nous parlerons d'altruisme non pas dans l'acception psychologique du terme, parce que cela implique la notion des concepts de bien et de mal mais surtout la possession de facultés cognitives complexes, mais dans un sens biologique. Nous ne dirons donc pas d'un animal qu'il est altruiste parce que comme Mère Teresa il a *choisi*, selon un système de normes morales abstraites et nécessaires, d'œuvrer pour le bien plutôt que pour le mal de manière désintéressée, mais parce que simplement, d'un point de vue évolutionniste, son comportement représente à court terme un coût pour lui et un bénéfice notable pour un autre individu. Il faut donc bien veiller à ne pas confondre ces deux niveaux d'altruisme qui peuvent se superposer de manière indépendante. En effet, comme le fait remarquer le primatologue Frans De Waal, les comportements sont souvent « multicouches », et peuvent être en même temps égoïstes d'un point de vue psychologique et altruistes d'un point de vue biologique (et inversement)¹. Il est intéressant de noter que l'égoïsme évolutionniste consiste presque toujours à favoriser sa propre progéniture, et les théories sociobiologiques élaborées au début des années 1960 par William Hamilton et Edward Osborne Wilson, puis radicalisées par Richard Dawkins, apportent un éclairage non négligeable sur ce type de phénomène dont l'explication est essentiellement génétique.
- 4 C'est en étudiant le comportement social des abeilles qu'Hamilton en vient à se demander pourquoi les ouvrières, qui s'occupent des larves, sont stériles et emploient leur existence à œuvrer pour la survie d'autres êtres. La seule explication qui apparaît à Hamilton est génétique, puisque les ouvrières et les larves, issues des œufs non

fécondés de la même mère (la reine), possèdent un génome identique. L'« altruisme » des ouvrières favorise donc la reproduction de leur propre code génétique à travers d'autres individus, donc les chances de survies sont maximisées par ces soins attentifs. Cette hypothèse, qui permet de rendre compte du fonctionnement collectif de certains insectes (colonies) et de certains poissons (bancs), implique, comme le souligne Dawkins, que l'individu ne soit que le support contingent d'un pool génétique qui cherche à se conserver le mieux possible et à se propager le plus possible, dès lors qu'apparaît une concurrence au sein même de l'espèce². Les concepts d'adaptabilité globale (*inclusive fitness*), dépassant l'individu pour se concentrer sur le code génétique, et de sélection de parentèle (*kin selection*) expliquent que les comportements altruistes apparaissent à partir du moment où le coût (évolutionniste) pour l'agent est inférieur au bénéfice qu'en retire autrui multiplié par le coefficient de parenté entre les deux. Cette constante semble se vérifier statistiquement lorsqu'il s'agit d'animaux dont les facultés cognitives sont extrêmement limitées mais qui, afin d'optimiser leurs chances de survie et de reproduction génétique, se sont structurées en sociétés. Ou plutôt en « superorganismes », selon le terme employé par le myrmécologue William Wheeler, c'est-à-dire en organismes de niveau supérieur dont le fonctionnement global, comme celui d'un organe et des cellules qui le composent, ne peut pas s'expliquer par la réduction à une somme de parties aveugles, éléments simples n'ayant aucune valeur individuelle mais se révélant à travers la synergie collective³. En ce sens, les abeilles et les fourmis ne sont pas sociales ni morales. Elles sont « ultrasociales », comme le disait Donald Campbell, et égoïstes (non d'un point de vue psychologique mais d'un point de vue évolutionniste)⁴. Malgré l'apport considérable de la sociobiologie en ce qui concerne les animaux dits « inférieurs », il n'est pas possible d'appliquer un tel modèle à des espèces sociales intellectuellement plus développées, comme le sont de nombreux mammifères. La rigidité de la dictature génétique se tient dans un ordre de perfection qui n'admet pas le coût ni la souplesse de l'intelligence développée, de la même manière que la conservation arbitraire d'un génome donné rend impossible toute ouverture vers l'étranger et toute diversification génétique, que nous savons pourtant profitables à l'individu d'un point de vue évolutif.

- 5 Au début des années 1970, Robert Trivers propose donc un autre modèle d'explication aux comportements d'entraide. Il suggère que les actes altruistes ne sont en réalité jamais désintéressés puisqu'ils participent d'une économie où tout acte est orienté vers l'anticipation d'une réciprocité. Ainsi héritier de la « théorie des jeux »⁵, qui démontre logiquement que la coopération est souvent la meilleure stratégie d'un point de vue individuel, Trivers suggère que si certains êtres vivants en aident d'autres, cela s'explique en terme d'avantages adaptatifs éventuels que l'agent et le bénéficiaire pourront retirer de ce commerce évolutionniste. Ainsi, à l'inverse de ce que de nombreux penseurs affirmaient, l'égoïsme sauvage et la cruauté ne règnent pas en maîtres dans la nature. Au contraire, la meilleure stratégie écologique réside dans la coopération, et c'est une stratégie beaucoup plus répandue qu'on ne le pense parce qu'elle est payante. Toutefois, il ne faut pas occulter les limites de cette explication. En effet, pour être capable d'anticiper une éventuelle réciprocité, pour pouvoir détecter efficacement les tricheurs et les manipulateurs, et pour avoir un certain sens de ce qui est équitable ou non dans la réciprocité (aide ou punition), il est nécessaire de posséder des facultés cognitives assez développées sur lesquelles peuvent se baser un sens primitif de la justice, c'est-à-dire un sens de la norme, de ce qui convient et de ce qui ne convient pas, de ce qui appelle la réciprocité ou exige une punition proportionnée à la

faute. Il est difficile dès lors d'étendre le modèle de l'altruisme réciproque au-delà de l'homme, et il est même présomptueux d'en faire la seule explication de l'altruisme humain, puisque rien ne nous garantit que nous aidons autrui sur la base d'un calcul égoïste et savant d'une probable réciproque dans le temps. Bien au contraire, une telle hypothèse pourrait conduire à la destruction pure et simple de ce que nous appelons la moralité. Pourquoi un dauphin sauve-t-il un homme de la noyade ? Ce n'est évidemment pas pour accroître sa reproductivité génétique, ni même dans l'attente qu'un être inconnu et si maladroit dans l'eau puisse jamais lui rendre la pareille.

- 6 La seule hypothèse satisfaisante, celle de « l'altruisme fonctionnel », a été suggérée par De Waal⁶. En effet, on y retrouve les constats de Konrad Lorenz sur la force des instincts. Certains comportements, qui ont une origine et une fonction vitales et biologiques, deviennent de plus en plus efficaces à mesure qu'ils fonctionnent de manière autonome, automatique, réflexe, si bien qu'ils finissent par correspondre à tendances irrépessibles ne visant que leur propre satisfaction, peu importe l'objet. La nécessité première de prendre soin de sa progéniture et éventuellement des membres de son groupe se décontextualise ainsi et explique les comportements d'entraide qui soit sont simplement inutiles, soit constituent un danger immédiat, pouvant viser un individu d'une autre espèce (donc un concurrent potentiel d'un point de vue évolutionniste). Cette hypothèse permet de comprendre pourquoi une chienne peut allaiter, protéger et élever des bébés tigres, ou encore pourquoi un singe se met en danger de mort en poussant des hurlements pour avertir le groupe de l'approche d'un prédateur, mais se signalant du même coup au prédateur comme une proie facile car peu discrète.
- 7 Pourtant, bien que l'hypothèse de l'altruisme fonctionnel puisse rendre compte de certains comportements animaux, elle n'est applicable que dans le champ restreint des actes spontanés, non réfléchis. Or il semblerait plutôt que le sens moral s'appuie sur des facultés rationnelles et conscientes permettant de créer un espace de liberté où le choix responsable est possible. L'anthropologie philosophique allemande et la phénoménologie heideggérienne insistent bien sur le fait qu'aucun animal ne soit en mesure d'instaurer une distance objectivante entre ses élans vitaux et le monde, entre ses perceptions et l'objet de ces perceptions. L'animal est engagé tout entier dans l'instant présent, dans un *Umwelt* soumis à la dictature des impératifs de survie et des instincts vitaux, enfermé dans la solitude d'une *Benommenheit* et condamné à la privation des facultés nécessaires à l'exercice d'une quelconque forme de moralité. Impossible dès lors pour lui de choisir rationnellement d'œuvrer pour le bien comme fin en soi, détachée de tout intérêt individuel et biologique, en accord avec des lois universelles. En effet, la moralité semble reposer sur la représentation d'un devoir-être inactuel et sur l'inhibition (voire la prohibition) par la raison des pulsions vitales égoïstes. Si l'on suit cette logique, qui celle d'Emmanuel Kant, la moralité d'un acte réside dans sa forme pure, c'est-à-dire dans l'intention qui le motive, et qui répond à un impératif catégorique rationnel exigeant qu'il soit universalisable, donc extensible au-delà de l'individu biologique et de ses préoccupations vitales, pour être applicable à tous en tant que fins en soi.
- 8 D'un autre côté, si le détachement de soi repose sur la capacité à se former des représentations et à agir d'une manière réfléchie, alors il ne serait pas absurde de supposer que les animaux qui possèdent des capacités cognitives développées en soient capables dans une certaine mesure. Nous sommes tous absolument soumis à la causalité

physique, mais les êtres doués de capacités intellectuelles développées peuvent accéder à un espace de liberté qui s'ouvre avec le phénomène social et son jeu de règles qu'il est possible de respecter ou de transgresser, et au sein duquel la moralité émerge. Comme le suggère Dominique Lestel, il n'est pas nécessaire d'avoir conscience de cet espace de liberté pour qu'il existe. « Le rapport de l'animal à la règle est alors similaire à celui de l'animal à la cause, à cette différence près que l'*observateur* sait que l'animal peut en changer. [...] Aucune cause environnementale ne change la règle. C'est l'animal qui change la règle parce que l'environnement a été modifié »⁷. Il y a donc un parallèle intéressant entre le rapport de la cause à la règle et le rapport entre les deux fondements du sens moral, l'un instinctif, l'autre réfléchi. L'inéluctabilité des pulsions vitales se rapproche de la causalité physique tandis que la souplesse du choix réfléchi fait écho aux règles sociales en constante évolution et révolution. Mais la question essentielle est de savoir si, de ces deux racines du sens moral, l'une a un privilège logique, chronologique ou ontologique sur l'autre, ou bien si la combinaison des deux est nécessaire à l'émergence de toute moralité. En d'autres termes, il faut se demander si, comme Darwin le pensait, une conscience de type humain ajoutée aux instincts sociaux est nécessaire à l'émergence d'un sens moral, ou bien s'il existe une forme de protomoralité opératoire qui réside dans les émotions et les instincts sociaux, et qui peut éventuellement devenir plus complexe avec le développement des facultés cognitives, psychologiques, et rationnelles, ainsi qu'avec l'apparition du langage articulé, des mythes, des lois et des concepts.

- 9 Il y a donc deux approches du problème, l'une plutôt humaniste et partisane d'une rupture et d'un saut évolutif de l'animal à l'homme, et l'autre plutôt naturaliste, décryptant les comportements en les réinsérant dans la dynamique de la vie, à la lumière des thèses évolutionnistes. À l'heure de l'industrialisation de la vie et de la mort de l'animal, comme simple produit de consommation, ou encore de l'instrumentalisation de l'animal comme véritable arme de combat, le débat se doit de redoubler d'intensité. Peut-on refuser toute continuité, toute communauté morale interspécifique, au nom de la préservation de notre dignité humaine ? Paradoxalement, la démarche naturaliste s'éloigne du rationalisme pour rejoindre la définition première et théologique de la moralité : l'acte moral est un acte moral justement parce qu'il s'ignore en tant que tel. « Que ta main droite ignore ce que fait ta main gauche ». Pour être moral, il n'est pas nécessaire de dire la moralité ni d'avoir conscience de la moralité de son acte. À l'inverse de ce que suggère Kant, la moralité ne résiderait donc pas dans l'intention consciente qui motive l'acte, mais dans l'acte en lui-même, que l'agent en ait conscience ou non. Tout jugement serait donc accessoire, « redondant » comme le dit Michael Ruse, par rapport à l'acte⁸. Si nous acceptons de reconnaître l'existence d'une moralité pratique, alors nous pouvons l'étendre au-delà de l'homme, jusqu'aux animaux qui font preuve d'empathie émotionnelle et dont les instincts sociaux s'expriment de manière plus ou moins complexe. Le sens moral serait donc un dispositif de conscience (*conscience* en tant qu'instance psycho-cognitive élémentaire) qui n'exige pas nécessairement la conscience (*awareness* en tant que jugement introspectif) de la moralité de son acte. De la même manière, dire la morale et se conduire de manière morale devraient être considérés comme deux états de fait combinables mais distincts et indépendants l'un de l'autre. Les concepts moraux permettent en effet de rendre compte de certaines actions humaines, mais il se pourrait bien qu'ils constituent en réalité une sorte d'écran linguistique, source d'erreur parce qu'il dissimule les véritables fondements naturels et sociaux du sens

moral. D'un point de vue naturaliste, on peut légitimement considérer que les corps et les physiologies sont soumis à l'évolution au même titre que les comportements et les psychologies (au sens large).

- 10 Il serait donc possible de replacer la moralité dans l'histoire de la vie et d'appréhender le sens moral comme une faculté sociale résultant d'impératifs biologiques de survie individuelle, peu à peu intégrés par les organismes sous la forme d'une inscription cérébrale et nerveuse, et désolidarisés de leur stricte fonction première pour devenir des tendances irrépressibles parfois inutiles, voire nuisibles, d'un point de vue évolutif. Il est intéressant de noter que l'évolution peut sélectionner des comportements qui à terme finissent par s'opposer au processus évolutif lui-même, et nous insisterons bientôt sur ce point. Cela ne signifie donc pas réduire la moralité à un épiphénomène négligeable, mais l'enraciner dans un socle qui est d'abord naturel et vital pour l'individu et le groupe. Dans cette perspective, la moralité est d'essence pratique et elle excède le discours et les jugements, car comme le fait justement remarquer De Waal, l'acte moral est spontané. Il n'est pas le résultat exclusif d'une délibération rationnelle évaluant les risques et les enjeux. « Quand Lenny Skutnik plongea dans les eaux glacées du Potomac, à Washington, pour secourir la victime d'un accident d'avion, quand, pendant la dernière guerre, des gens cachèrent des familles juives, ces risques étaient énormes. Il s'agissait pourtant de sauver de parfaits inconnus, et nullement d'obtenir une récompense quelconque. Elle se réduit d'ailleurs, en de telles circonstances, à une médaille ou à cinq minutes de journal télévisé : aucune personne saine d'esprit ne risquerait sa vie pour cela. La décision de venir en aide aux autres est instantanée, c'est une impulsion qui ne laisse guère de place à la réflexion. Quand des fugitifs viennent frapper à la porte, on décide sur-le-champ de les aider – ou non »⁹. La spontanéité de l'acte moral tient au fait que le sens moral soit une disposition non pas rationnelle mais essentiellement instinctive et émotionnelle. Des études récentes menées par Antonio Damasio et Joshua Greene ont d'ailleurs mis en évidence le fait que jugements de type moral activent des réseaux de neurones localisés dans la partie archaïque du cerveau qui gère habituellement les émotions¹⁰. Dans ce cas, si le sens moral repose effectivement d'abord sur des instincts sociaux et des émotions normatives, alors certains animaux possèdent les facultés requises pour l'expression d'une forme de protomoralité, dont la moralité humaine est une complexification, mais du point de vue des causes prochaines seulement. En effet, comme le fait remarquer le philosophe américain David Sloan Wilson, les dispositifs moraux possèdent, au sein des espèces sociales, des causes prochaines différentes, en ce sens que ce ne sont pas forcément les mêmes mécanismes comportementaux, psychologiques, neurologiques ou linguistiques qui président à l'acte moral. En revanche, quelle que soit l'espèce sociale concernée, les dispositifs moraux possèdent tous une même cause ultime, ou fonction, qui est celle de la survie, du bien-être et de la reproduction du groupe. Les carapaces du scarabée, de l'escargot et de la tortue ne sont pas produites de la même manière ni faites du même matériau. Cependant leur cause ultime est identique : la protection contre les agressions extérieures¹¹. De la même manière, le sens moral correspond toujours à la base à une adaptation émotionnelle et instinctive cruciale qui améliore la survie des individus à travers le renforcement de la cohésion sociale du groupe, bien que ses mécanismes et sa complexité puissent prendre des formes très variables selon les espèces.

- 11 Il apparaît donc comme une évidence que le phénomène moral est directement lié au phénomène social, et non au phénomène humain. Toutes les espèces dites sociales (et

non ultrasociales), c'est-à-dire dont les individus ne disposent pas de caractéristiques leur permettant de survivre en solitaires, possèdent un cerveau suffisamment évolué pour développer des comportements altruistes intraspécifiques ou interspécifiques. Ainsi, de nombreuses observations sur les chiens ou les loups montrent que leur organisation sociale repose sur des comportements de type protomoral (fidélité poussant au sacrifice pour sauver son maître, indulgence envers l'ennemi vaincu, etc.), alors que les orangs-outangs, génétiquement plus proches de l'homme, sont des êtres asociaux, essentiellement tournés vers la satisfaction de l'intérêt individuel immédiat (alimentaire et sexuel), et donc qui ne font preuve d'aucune forme de protomoralité. Contrairement à ce qu'affirmaient Thomas Huxley, collaborateur de Darwin, et les sociobiologistes de la première heure, la moralité n'émerge pas d'une rupture radicale avec les instincts naturels ni n'est l'expression d'un égoïsme génétique. Les fondements du sens moral se trouvent dans la naturalité du phénomène social, lui-même constituant une des réponses les plus efficaces aux contraintes biologiques et écologiques. La « théorie des jeux » élaborée dans les années 1950 par John Von Neumann et Oskar Morgenstern, et développée ensuite par John Maynard Smith, met bien en évidence que, d'abord d'un point de vue logique et par la suite d'un point de vue biologique, la coopération constitue bien souvent la meilleure stratégie individuelle, puisque toutes les parties engagées dans la réciprocité peuvent en retirer plus qu'elles n'ont mis en jeu. Mais même s'il y a une justification individuelle des comportements sociaux et moraux, en termes d'augmentation des chances de survie et de reproduction à travers le renforcement de la cohésion du groupe, cela ne signifie pas qu'ils se réduisent à un égoïsme psychologique. En effet, l'altruisme animal répond à des tendances irrépressibles, instinctives et non calculées, d'autant que beaucoup d'animaux sociaux n'ont de toute façon pas les capacités cognitives, représentationnelles et psychologiques nécessaires pour être qualifiés d'« égoïstes », et d'autant que cet altruisme peut s'avérer inutile ou se retourner contre l'agent lui-même.

- 12 Le sens moral apparaît donc comme une innovation évolutive terriblement efficace qui dérive d'une complexification coextensive du cerveau des individus et des rapports sociaux entre ces individus. En d'autres termes, la protomoralité émerge de la combinaison des instincts sociaux et du développement de l'intelligence individuelle pour résoudre des situations critiques où l'intérêt individuel et le bien-être collectif sont en tension. Par exemple, lorsqu'un mâle chimpanzé rapporte une grande quantité de viande, mets rare et extrêmement nutritif, il peut soit le dissimuler et le consommer seul, soit le partager. La stratégie la meilleure sera celle du partage, puisque son coût à court terme sera compensé par son bénéfice à moyen terme qui réside dans la réciprocité. Comme le suggère De Waal, il est fort probable que cette tension menant au partage de la viande soit à l'origine du développement d'un sens de la réciprocité, et par suite de la justice. Le pas vers la protomoralité n'est plus si grand à franchir. Il est également très intéressant de noter que si la socialité fait émerger une forme de moralité, cette moralité agit en retour sur la socialité en la renforçant par une complexification des rapports. La moralité correspond à un enchevêtrement de propriétés relationnelles complexes. La moralité est une « super-socialité »¹². Tout comme les yeux ou les mains sont des outils précieux, la moralité est un stratagème évolutif sélectionné chez les espèces sociales pour permettre à des individus génétiquement très différents de coopérer, au bénéfice de chacun.

- 13 Par conséquent, l'évolution morale est directement liée à l'évolution socioculturelle, qui elle-même est directement liée à l'évolution biologique. Par extension, et à l'inverse de toute une tradition de pensée, on peut affirmer que le phénomène moral est un phénomène naturel. La morale n'est pas profondément anti-nature. Elle est simplement un produit de nature qui finit par s'opposer dans sa forme à la naturalité dont elle est issue. C'est ce que Patrick Tort, grand spécialiste de Darwin, appelle « l'effet réversif de l'évolution ». Comme nous l'avons évoqué plus tôt, les comportements d'entraide dont la finalité biologique première est individuelle deviennent réflexes par un phénomène d'association et ne visent donc plus d'autre objet que leur propre satisfaction. Les comportements altruistes sélectionnés finissent ainsi par s'opposer au processus même de sélection naturelle dont ils sont issus. L'altruisme, et le sens moral dont il dépend, contredisent en apparence les lois de la sélection individuelle tout en étant en réalité des produits évolutifs extrêmement efficaces. En d'autres termes, l'évolution peut entraîner la sélection de comportements qui s'opposent à la logique de cette sélection. Ce paradoxe suggère en effet qu'une négation superficielle puisse constituer une affirmation à un niveau plus profond. On comprend ainsi mieux pourquoi il est facile de céder aux apparences de transcendance anti-naturelle des valeurs morales, et pourquoi de nombreux penseurs ont soutenu que la moralité, l'humanité et la culture s'opposent radicalement à la naturalité et l'animalité. En réalité, le comportement des animaux sociaux, l'homme y compris, se déploie dans deux dimensions complémentaires, et il faut bien veiller à ne pas réduire l'une à l'autre, que ce soit dans un mouvement idéaliste ou réductionniste. Dans cette perspective, on peut reconnaître que les animaux sociaux possèdent un sens moral répondant à des exigences évolutives, et dont la complexité est corrélative au degré de développement des capacités cognitives. Nous possédons un sens moral aigu, mais cela ne signifie pas que certains animaux (comme les chimpanzés, gorilles, chiens, rats, dauphins, etc...) n'aient pas accès à une forme de protomoralité dont l'utilité biologique ne fait plus de doutes.
- 14 Par ailleurs, nous pouvons considérer l'animal comme un sujet intentionnel (ce que suggère Maurice Merleau-Ponty) mais aussi comme une individualité dont l'identité repose plus sur l'exclusion de ce qu'elle n'est pas plutôt que sur l'affirmation de ce qu'elle est¹³. Sans être véritablement une personne, l'animal n'en est pas moins un individu dont l'identité est négative, voire pré-positive. En effet, le comportement de certains animaux peut être expliqué et prévu par une connaissance approfondie de son histoire sociale, c'est-à-dire par le postulat d'une personnalité continue dans le temps qui donne sens à l'action présente. C'est seulement de cette manière qu'il est en outre possible de rendre compte du phénomène culturel animal, car certains groupes identiques à d'autres et vivant dans un même écosystème développent et se transmettent des types de comportements différents (par exemple, le groupe A va utiliser un bâton pour collecter des termites tandis que le groupe B va se servir d'écorces comme sandales pour grimper dans les arbres fruitiers couverts d'épines). Comme le suggère Dominique Lestel, l'apparition de traditions culturelles spécifiques au sein de groupes animaux ne peut s'expliquer que par l'intervention d'individus moteurs, plus entreprenants et curieux que les autres, et donc plus à même de faire des trouvailles intéressantes, transmises ensuite au groupe de manière passive (par imitation). Le lien entre la socialité, la culture et l'individuation psychologique n'est donc pas un obstacle à la moralité animale, puisque l'on retrouve ces trois composantes chez certains animaux.

15 Toutefois, pour se comporter de manière morale, de nombreux penseurs soutiennent qu'il est nécessaire pour l'agent de reconnaître son bénéficiaire comme une autre subjectivité, également douée d'une intériorité, à laquelle il est possible d'attribuer des états mentaux et des intentions. En d'autres termes, un individu devrait posséder ce qu'on appelle une « théorie de l'esprit » pour pouvoir se comporter de manière morale, car cela implique la reconnaissance de l'acte comme bénéfique pour cet autrui que les phénoménologues qualifient d'*alter ego*. Or les expériences menées sur des primates ont mis en évidence qu'ils ont des attentes différentes en ce qui concerne les mouvements physiques (une pierre qui roule par exemple) et les mouvements biologiques (une souris qui se déplace par exemple), mais qu'ils ne sont pas capables de discriminer entre les actions intentionnelles et les actes accidentels. Ils s'en tiennent aux conséquences objectives de l'action pour la juger bonne ou mauvaise, et non aux éventuelles intentions qui l'ont motivée. Ainsi, certains animaux peuvent reconnaître d'autres êtres vivants en les distinguant des objets inertes, ce qui implique que tous les actes individuels sans exception sont perçus comme intentionnels. Pourtant, sans être en mesure d'avoir une conscience détachée évaluant précisément les intentions de chacun, de nombreux animaux sociaux comme les corbeaux, les chimpanzés ou les dauphins sont capables d'élaborer de véritables stratégies politiques, de constituer des alliances entre individus et entre groupes, et même de manipuler leurs congénères, ce qui implique malgré tout qu'ils aient une représentation assez précise des relations inter-individuelles dans lesquelles ils ne sont pas encore intégrés, et surtout qu'ils soient capables de jouer sur les croyances ou le savoir des autres individus. Un bon exemple de cela : ces singes qui, passant près d'un petit arbuste couvert de délicieux fruits, n'émettent pas le signal habituel lié à la détection d'une source de nourriture, feignant de ne rien avoir remarqué en présence des congénères mais revenant ensuite discrètement sur les lieux pour en profiter seul. D'autre part, comme nous l'évoquions dans l'anecdote de l'introduction, certains primates semblent capables de se mettre à la place d'un autrui, même s'il est d'une autre espèce, et d'agir d'une manière qui serait bonne pour cet autrui et non pour l'agent lui-même. L'un des exemples les plus troublants reste celui de ce chimpanzé recueillant au sol un oiseau blessé, avant de le transporter à la cime d'un arbre, de lui déplier délicatement les ailes et de lui donner une impulsion pour le faire planer, comme s'il essayait de le faire voler ¹⁴. Nous n'avons sans doute pas affaire ici à un jugement construit sur ce qui est bon pour l'oiseau, c'est-à-dire pas à une empathie intentionnelle du type de la « théorie de l'esprit », mais à une forme d'empathie instinctive fondée sur une proto-théorie de l'esprit déjà suffisante pour parler de sens moral. La preuve la plus parlante de cela nous vient des travaux de James Blair en psychologie cognitive, qui compare les profils de l'autiste et du psychopathe ¹⁵. L'autiste présente un déficit dans la théorie de l'esprit, parce qu'il ne peut pas ou peu se représenter les intentions et les états mentaux d'autrui. Cependant, il réagit normalement à l'expression des émotions sur les visages, ce qui signifie qu'il n'a pas de déficit dans l'empathie instinctive. Or l'autiste n'est absolument pas dépourvu de sens moral. À l'inverse, le psychopathe excelle dans la représentation et la manipulation des états mentaux d'autrui, tandis qu'il reste insensible à l'expression de la souffrance notamment. Et nous savons que le psychopathe ne possède pratiquement pas de sens moral. Donc la théorie de l'esprit ne semble pas nécessaire pour posséder un sens moral. Seule l'empathie instinctive est nécessaire, et de nombreux animaux sociaux ont fait la preuve qu'ils en sont capables. La protomoralité animale repose donc, du point de vue de la théorie de l'esprit, au moins sur la reconnaissance des êtres

vivants et sur la détection instinctive des émotions d'autrui, ce qui n'implique pas une véritable compréhension des intentions telle qu'on la trouve à un niveau plus complexe dans le sens moral humain.

- 16 Les philosophies de la rupture permettaient jadis de comprendre plus facilement des phénomènes que la science n'était pas en mesure d'aborder, tels que la culture, le langage, la socialité et la morale, mais aujourd'hui les progrès dans des domaines aussi variés que l'éthologie évolutionniste et la neurophysiologie nous obligent à remettre en question ces ruptures et la position d'exception humaine qui les accompagne. L'animal et l'homme, la nature et la culture, forment en réalité une unité à deux facettes complémentaires dont le sens moral peut émerger. De son origine double, naturelle et culturelle (c'est-à-dire indirectement naturelle, puisque l'évolution culturelle s'inscrit dans l'évolution naturelle), le sens moral conserve un aspect ambivalent. Sa dimension naturelle innée et instinctive, transmise génétiquement, lui confère une nécessité que contrebalance la contingence des comportements culturels appris et transmis. Mais plus qu'une opposition, nous avons affaire à une dialectique subtile puisque les comportements culturels cognitifs se basent sur des dispositions émotionnelles innées et peuvent se transformer en comportements instinctifs par le phénomène évolutif d'association des habitudes utiles dont parle Darwin ¹⁶. En effet, le sens moral n'est pas contre-nature. Il ne demande aucun effort rationnel de dressage des passions. Il scelle non plus seulement un contrat social mais un contrat biologique d'ordre pratique qu'il est en fait assez « simple et reposant » de suivre, comme le suggère De Waal ¹⁷. Ses fondements et sa fonction sont naturels, bien qu'ils puissent être renforcés et complexifiés (comme nous le voyons chez l'homme) par des facultés cognitives qui donnent accès à la conscience de soi, à la théorie de l'esprit (empathie cognitive), au langage articulé et aux jugements rationnels. À l'inverse de ce que soutenait Darwin, on pourrait donc supposer que le sens moral n'apparaît pas comme le résultat d'un saut qualitatif de l'animal à l'homme qui se caractérise par l'apparition de ce qu'il nomme la conscience. Nous avons montré que l'exercice du sens moral est avant tout conditionné par les instincts sociaux et l'empathie émotionnelle, si bien qu'il paraît aujourd'hui possible d'attribuer une protomoralité à certains animaux, d'autant plus que cela permet de donner du sens à des comportements que les sciences académiques ne pouvaient jusqu'à lors pas aborder. Il est important de rétablir une continuité biologique et psychologique, voire morale, entre l'homme et l'animal parce que cela est très éclairant dans la compréhension de l'organisation générale des êtres vivants sociaux. Même si le sens moral humain semble différer radicalement de la protomoralité animale, leurs fondements sont en réalité communs, et aucun n'a le privilège de la dignité sur l'autre. S'il faut parler d'émergence de la moralité, nous ne devons plus la situer chez l'homme mais déjà chez les animaux sociaux intelligents.
- 17 Prenant à contre-pied la tradition rationaliste, la position naturaliste refuse de considérer que la moralité réside essentiellement dans l'intention sous-jacente à l'acte, mais suppose qu'elle est avant tout une qualité factuelle liée à des valeurs biologiques non transcendantes car relatives aux besoins et cultures au sein desquels elle apparaît. Toutefois, les dangers du relativisme moral sont écartés par le fait que les variations culturelles et morales selon les groupes humains ou animaux se structurent toujours autour d'un même thème (cause ultime) : celui de la survie et du bien-être de la communauté. Le sens moral, en tant que stratagème évolutif forçant des individus non apparentés à s'entraider, repose à la fois sur un pôle culturel acquis, donc variable et contingent (cause prochaine), et sur un pôle naturel inné, instinctif et émotionnel, qui

seul garantit sa nécessité. À rebours de l'optique kantienne, nous pouvons fonder l'universalité morale sur la naturalité des instincts, et plus du tout sur une faculté purement rationnelle. La moralité n'est plus une fin en soi. C'est un moyen évolutionniste au service de l'amélioration des chances de survie et de reproduction des êtres vivants qui forment des sociétés au sens large. Mais pourquoi une telle affirmation est-elle si choquante et si peu intuitive ? Pourquoi des siècles de philosophie ont-ils été consacrés à la négation de la naturalité de la morale ? Il y a une très bonne raison à cela. Une raison naturelle à ce que les hommes refusent de voir la naturalité du sens moral, dont les fondements et la fonction sont liés à la conservation et l'amélioration de la vie individuelle à travers le renforcement de la cohésion du groupe. Michael Ruse suggère en effet que c'est parce que nous voulons nous conduire comme des êtres rationnels que nous avons besoin de croire en l'objective nécessité et universalité des valeurs morales, sans quoi nous ne trouverions pas de justification satisfaisante pour obéir aux impératifs moraux. Si nous acceptons le fait que le sens moral est naturel, voire animal, et relatif à des systèmes culturels variables, nous perdrons une raison légitime de le suivre et risquerions de nous laisser aller seulement à nos pulsions égoïstes, brisant ainsi le subtil équilibre évolutionniste entre la promotion directe et indirecte (à travers le collectif) des intérêts individuels. Ruse dit : « L'essentiel, pour la morale, la morale normative s'entend, c'est qu'elle ne fonctionne qu'à la condition que nous ayons en elle une croyance absolue. Si nous pouvons ne serait-ce qu'apercevoir que c'est une chose dépourvue de justification ultime, aussitôt nous pouvons commencer à violer ses prescriptions et à poursuivre nos propres fins égoïstes. Et par conséquent, la morale s'effondre et nous nous retrouvons dans une situation plus mauvaise qu'avant. La morale ne peut fonctionner que si les gens croient vraiment qu'elle a bien un fondement objectif. Ce qui revient à dire qu'elle fonctionne seulement si nous l'"objectivons". [...] Nous pensons que les normes de l'éthique sont objectivement vraies parce que notre biologie nous fait penser très précisément cela. Mais de ce que notre biologie nous fasse penser précisément cela, on ne peut pas en déduire qu'il en est vraiment ainsi. Aussi, pour conclure, j'ajouterai que vous allez probablement rester profondément insatisfaits de ma position morale. La raison en est que notre biologie travaille avec acharnement pour parvenir précisément à une telle conclusion »¹⁸. Il y aurait donc même une justification biologique au fait que nous nous attachions à cette illusion vitale de l'anti-naturalité de la morale. Comme l'effet réversif de l'évolution le met bien en évidence, les comportements les plus efficaces pour la survie et la reproduction finissent par être sélectionnés, quand bien même ces comportements s'opposeraient au processus naturel de l'évolution, qui en vient à s'affirmer tout en générant sa propre négation. Finalement, la question du sens moral animal nous renvoie aux fondements de ce qui fait également notre humanité, et ouvre la voie à un nouveau champ de recherche fécond, à la croisée de la philosophie, de l'éthologie, de la sociologie, de la neurophysiologie et de la génétique. La tâche du philosophe, aujourd'hui, est de remettre en question un héritage conceptuel séculaire et d'accepter l'ouverture au progrès. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra un jour enfin s'intégrer pleinement aux sciences de la vie.

NOTES

1. . Frans DE WAAL, *Quand les singes prennent le thé*, Paris, Fayard, 2001, p. 297.
 2. . Richard DAWKINS, *Le Gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 2003.
 3. . William Morton WHEELER, *Ants : their Structure, Development and Behaviour*, New-York, Columbia University Press, 1960.
 4. . Donald CAMPBELL, « The two Distinct Routes beyond Kin Selection to Ultrasociality », *The Nature of Pro-Social Development : Interdisciplinary Theories and Strategies*, New-York, Academic Press, 1983.
 5. . Oskar MORGENSTERN et John VON NEUMANN, *The Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
 6. . Frans DE WAAL, *Quand les singes prennent le thé*, Paris, Fayard, 2001, p. 281-294.
 7. . Dominique LESTEL, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 385.
 8. . Michael RUSE, « Une défense de l'éthique évolutionniste », *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 35-64.
 9. . Frans DE WAAL, *Quand les singes prennent le thé*, Paris, Fayard, 2001, p. 293.
 10. . Antonio DAMASIO, *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; Jacob GREENE, « How (and where) does moral judgment work ? », *Trends in Cognitive Sciences* 6/12, 2002, p. 517-523 (<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-Haidt-TiCS-02.pdf>).
 11. . David Sloan WILSON, « L'altruisme évolutionniste », *Sciences et avenir* HS 139, 2004, p. 24.
 12. . Frans DE WAAL, « L'émotion morale », *Sciences et avenir* HS 139, 2004, p. 10.
 13. . Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature, notes et cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.
 14. . Frans DE WAAL, « L'émotion morale », *Sciences et avenir* HS 139, 2004, p. 9.
 15. . James BLAIR, « Brief Report : Morality in Autistic Child », *Journal of autism and developmental disorders* 26/5, 1996, p. 571-579.
 16. . Charles DARWIN, « Le principe de l'association des habitudes utiles », *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, CTHS, 1998, p. 28-51.
 17. . Frans DE WAAL, *Quand les singes prennent le thé*, Paris, Fayard, 2001, p. 316.
 18. . Michael RUSE, « Une défense de l'éthique évolutionniste », *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 62.
-

AUTEUR

MATHIEU DEPENAU

Mathieu Depenau est doctorant à l'Université de Strasbourg.