Claude Lagadec
(1984)

La Morale de la liberté

Ses bases biologiques

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole

Courriel : mabergeron@videotron.ca

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.
courriel : mailto : marcelle.bergeron@uqac.ca

Claude LAGADEC

La Morale de la liberté. Ses bases biologiques. Longueuil :
Les Éditions Le Préambule, 1984, 213 pp.

Madame Hélène Lagadec, sœur de Claude Lagadec et ayant droit des œuvres de son frère, nous ont accordé le 26 mars 2008 son autorisation de diffuser la totalité des publications de son frère dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : hlagadec@hotmail.com

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2003 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 14 mai, 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Claude LAGADEC
(1984)

Table des Matières

1. [La question de la morale](#)
2. [Le concept de personne](#)
3. [La liberté biologique](#)
4. [L'altruisme](#)
5. [Le tribalisme](#)
6. [La morale est une réduction de la liberté biologique](#)
7. [La morale, comme principe et conséquence](#)
8. [La morale et la loi, des dieux et des hommes](#)
9. [Le problème de l'autonomie morale](#)
10. [L'évolution humaine](#)
11. [La vie morale est une œuvre d'art](#)

[Bibliographie](#)

Troisième de couverture

L'auteur qui est professeur de philosophie à l'Université de Montréal nous présente un nouvel ouvrage, sous forme d'essai, qui fait suite au premier publié par les Éditions du Préambule. Dans *Dominances* (1983), il nous avait décrit les bases biologiques de l'inégalité entre les hommes et les rapports de dominance exercés par le mâle dans la société. Ici, il va plus avant et pose la question de la morale : « Que peut être la morale aujourd'hui ? » Sa réponse est à la fois nette et nuancée : « D'une part, notre morale est intensément tribale, liée à un contexte social et culturel qui nous rend ethnocentristes et chauvins ; en ce sens, elle est au service d'un égoïsme du groupe. La science de son côté, notamment la sociobiologie, est indispensable pour éclairer le tribalisme de la morale, mais d'autre part, la morale est aussi inventive. La vie humaine est une œuvre d'art, et c'est la morale qui nous permet d'être à la fois l'artiste et son produit, celui qui fait et celui qui devient. » « L'éthique est une esthétique. Nous sommes inachevés. »

L'éditeur

Le présent ouvrage est publié grâce à une subvention du Conseil des Arts du Canada et du Ministère des Affaires culturelles du Québec.

RÉFÉRENCES

Les appels de notes renvoient à la bibliographie. Exemple : (Leaky et Lewin 1977, 185) renvoie à Richard E. Leaky et Roger Lewin, *Origins*, N.Y., Dutton, 1977, page 185.

REMERCIEMENTS

L'auteur exprime sa reconnaissance aux amis et collègues qui lui ont prodigué encouragements et critiques tout au long de la composition de cet ouvrage. Particulièrement Jean-Paul Audet, Serge Robert et Jacques Brault qui ont, chacun à sa façon, signalé l'existence de textes de référence, commenté l'ensemble de l'ouvrage, et contribué à l'amélioration matérielle du manuscrit. Dans un autre contexte, Norman Murphy a aussi signalé l'existence de textes utiles.

Chapitre 1

La question de la morale

[Retour à la table des matières](#)

La morale des hommes est leur liberté. Le concept de liberté est certainement le plus important et le premier de notre morale. Nous ne concevons l'éducation morale que comme un apprentissage de la liberté.

Cette liberté nous est d'abord donnée comme l'intuition d'une disponibilité, d'une latitude qui est nôtre de faire ou de ne pas faire, de juger et d'évaluer nos actes, et aussi comme le sentiment d'une exigence : l'homme, pensons-nous, doit être libre, si tant est qu'il est un homme. Un humain qui ne serait pas libre, ou qui le serait relativement peu, nous semblerait un peu moins qu'homme ; nous dirions qu'il lui est difficile de développer toutes ses possibilités.

Cette intuition est subjective. Elle varie selon les individus, ce qui tend à la rendre incertaine, et elle peut aussi varier chez le même individu, parfois selon ses humeurs du moment, et parfois d'une situation à une autre selon les problèmes concrets de la vie quotidienne. Aussi cherchons-nous ordinairement en philosophie à trouver une base commune à la liberté des hommes, capable à la fois de fournir quelque stabilité au jugement, et de garantir une universalité dont tout homme pourrait se réclamer. Nous voulons assurer le fait et fonder le droit. Nous aurions donc besoin d'une base, de préférence invariable, de la liberté, pour obvier aux inconvénients de la subjectivité, et de préférence universelle, pour permettre le règlement pacifique des inévitables litiges.

Historiquement, cette base a été fournie par *La Critique de la raison pratique* d'Emmanuel Kant, en 1788. L'être humain, dit Kant, est un être rationnel, et sa raison fournit une base de la théorie de la liberté qui est à la fois constante, ce qui la fait échapper aux variations de nos sautes d'humeur, et universelle, ce qui la rend d'emblée commune à tous les humains.

Pour un Québécois et un Nord-Américain, la philosophie morale de Kant est d'un accès difficile. Pourtant son influence a été immense dans l'histoire de la

pensée européenne depuis deux siècles. Et encore aujourd'hui la philosophie kantienne de la raison et de la liberté a une influence déterminante sur la morale en Occident. Nous y reviendrons plusieurs fois tout au long de cet ouvrage. Il importe d'en prendre connaissance, et nous commencerons par identifier certains faits.

Norman J. Bull a publié en 1969 un traité d'éducation morale utilisant les données d'une enquête menée en 1967 auprès de 360 enfants anglais, enquête qui tentait d'identifier les principales étapes du développement moral chez l'enfant. Sa méthodologie s'inspire de celle de Jean Piaget. Bull identifie ainsi 4 étapes principales du développement moral (J'ai légèrement modifié les termes de sa typologie).

I. Anomie

Du début de la vie jusqu'à environ 2 ans, il semble que l'enfant n'accède pas à la conscience morale. Il vit dans l'anomie, qui est l'absence de règles, et cette première étape de la vie humaine est dite pré-morale ou amoral. L'adulte psychopathe est aussi dit amoral.

II. Hétéronomie personnelle

De 2 à environ 7 ans, l'enfant apprend à obéir à des règles qui lui sont imposées par des personnes, principalement ses parents. Les jugements qu'il porte sont étroitement associés aux leurs. Il appelle bon et bien ce que ses parents appellent bon et bien. Le terme d'« hétéronomie », qui vient de Kant, signifie que le jugement moral n'est pas fondé sur une base propre au sujet mais vient de l'extérieur, imposé au sujet moral.

III. Hétéronomie sociale

De 7 à environ 13 ans, la personne apprend à connaître et à tenir compte d'une nouvelle source de règles susceptibles d'influencer son comportement : la société qui impose ses lois, son appareil de justice et l'action de ses représentants ou agents spécialisés. À l'influence des parents et des autres personnes portant des jugements à titre individuel, s'ajoutent maintenant les normes et règles sociales. La base du jugement moral demeure extérieure mais elle s'élargit, et le jugement qui est encore dans l'hétéronomie n'est plus simplement lié à des personnes.

IV. Autonomie.

Vers 15 à 17 ans, enfin, le développement de la personne morale atteint une nouvelle étape, celle de l'intériorisation de la règle qui ne lui était connue jusque-là

que de l'extérieur. Par exemple, une personne parvenue à ce stade pourrait être capable de respecter la propriété et de s'interdire le vol, non pas parce que les parents l'interdisent, non pas parce que la société le punit, mais parce que l'acte lui apparaît en lui-même répréhensible.

Il va de soi que les âges respectifs de ces 4 étapes ne sont donnés ici que comme repères, ou moyennes. Les individus varient, et plusieurs facteurs socio-économiques peuvent accélérer ou ralentir la maturation de chacun, de même que la différence sexuelle : il semble en effet que les fillettes soient généralement plus précoces que les garçons. Dès 13 ans, selon Bull, certaines filles peuvent avoir déjà atteint le stade IV, alors que certains garçons du même âge présentent encore les caractéristiques du stade II.

Cette approche génétique, utile dans la pédagogie de l'enseignement de la morale, n'est citée ici qu'à titre d'illustration d'un processus d'apprentissage qui comporte deux parties difficilement compatibles entre elles, en théorie tout au moins : une règle, et une liberté. Quelle qu'elle soit, la vie morale implique l'apprentissage de règles, d'obligations et de conduites normées, imposées par des personnes et par des institutions sociales. Ces règles ou normes sont extrêmement nombreuses et variées, tout au cours de la longue période qui sépare l'enfance de l'âge adulte. Et ces règles commandent l'obéissance, sous une forme ou sous une autre. On ne saurait concevoir de morale sans règles. Ce qui veut dire que les adultes, qui ne cessent jamais d'enseigner la règle aux enfants aussi bien qu'aux autres adultes, auront continuellement recours à un système de récompense-punition, à des renforcements positifs d'encouragement et d'affection pour les conduites qui leur semblent accomplir la règle, et de renforcements négatifs désapprobateurs et punitifs à l'égard des conduites hors règle. Tout cela est bien connu, c'est la partie dressage inhérente à la vie morale.

Mais la morale humaine est l'apprentissage de la liberté. Elle consacre le passage de la conduite hétéronome à la conduite autonome, le passage de l'état où j'observe la règle pour obtenir la récompense et éviter la punition, à un état où c'est moi, et idéalement moi seul, qui choisis d'observer (ou de ne pas observer) la règle, parce que je l'ai intériorisée et que je l'applique en fonction d'un idéal que je me suis fixé et que je veux atteindre, en fonction d'une conception de ce qu'est un être humain, ou en fonction de tout autre critère que me suggère la nature, et à la limite l'arbitraire, de mon autonomie.

Cette deuxième facette de l'apprentissage moral, qui, à la vérité, en est l'essentiel, est beaucoup moins facile à comprendre que la première. La première concerne la règle et constitue en fait un dressage, à l'intérieur d'un système récompense-punition également présent dans le dressage d'un chien. La seconde partie de l'apprentissage moral est unique à l'homme, et il n'est pas facile de comprendre, par une étude purement empirique, comment la personne peut ainsi, par le dressage, passer du dressage à la liberté, de l'obéissance hétéronome à

l'indépendance et à l'autonomie. On peut constater, de façon empirique, que ce passage a bien lieu, tout au moins qu'il est possible chez certains hommes, mais le *comment* de cette mutation n'est certes pas évident ou facile à comprendre.

Avec le résultat que l'exposé théorique d'une doctrine morale, et donc l'enseignement qui en sera fait par la suite aux humains de mon groupe, enfants et adultes, semble comporter une part d'arbitraire par le manque de connexion rationnelle entre le dressage à la règle, qui devrait normalement conduire à la servitude du dressé par rapport au dresseur, et l'apprentissage de l'autonomie et de la liberté. S'il y a continuité, dans la doctrine morale, s'il n'y a pas de « saut qualitatif » entre le début et la fin de l'apprentissage de la morale, alors tout le processus n'est que dressage, aussi raffiné que l'on voudra, et nous enseignons en fait la servitude ; ou bien, au contraire, la morale humaine demeure une question ouverte, *open-ended*, elle implique un tel saut qualitatif, un non-rationalisable ou une part d'impensé, entre le dressage instrumental et la liberté qu'il rend possible, et alors l'être humain est vraiment unique parmi les vivants, il a un avenir.

La morale et la révolution

Cette façon de poser la question de la morale est particulière et récente. Particulière, elle est réservée aux sociétés occidentales industrialisées, urbanisées et très riches ; un paysan oriental ou un Indien d'Amérique du Sud verrait le problème différemment. Récente, elle date de l'époque révolutionnaire européenne qui a remplacé l'Ancien Régime par la société bourgeoise, laquelle depuis 200 ans porte l'essentiel de ce que l'on appelle la civilisation en Occident. Et c'est surtout Emmanuel Kant qui a posé ce problème de la liberté à l'avant-scène de la question morale.

Dans la société d'Ancien Régime, et encore aujourd'hui dans les sociétés que Louis Dumont appelle « holistes » dans son *Homo hierarchicus* (1966), sociétés de castes et d'inégalité formelle, l'agir humain ne se conçoit qu'à l'intérieur de l'Ordre, chaque humain étant à sa place et occupant le rang qui lui revient dans l'Harmonie universelle, qu'il soit empereur frère du soleil ou au contraire paria intouchable. Dans ce contexte, la question d'une morale unique pour tous les hommes ne saurait se poser.

C'est au contraire pour lutter contre une telle société de classes qu'apparaît au XVIII^e siècle la question d'une morale que tous les hommes partageraient d'une façon identique, et qui les rendrait par conséquent égaux entre eux, et par nature libres. Le thème de la liberté n'a certes pas été inventé par les révolutionnaires du XVIII^e siècle, les hommes de la Renaissance l'ont souvent célébré en s'inspirant des modèles fournis par l'Antiquité classique. Mais ce que la société bourgeoise en train de naître par la révolution a d'unique, cependant, c'est qu'elle se prépare à

imposer son modèle de morale à l'univers entier, voulant ainsi transcender les morales de classe et les religions particulières qui l'ont précédée.

La raison

Cette morale unique de la liberté sera fondée, avec Kant, sur le concept de raison dont le développement est préparé par les « philosophes » et les « Encyclopédistes » du siècle. Avec la *Critique de la raison pure* publiée en 1781, Kant avait démontré l'existence d'une raison pure théorique qui demeure pour nous le point de départ obligé de la philosophie et de la science modernes. Et avec la *Critique de la raison pratique* de 1788, Kant démontre que ce qui unit les hommes, par-delà la recherche individuelle du bonheur et de l'amour de soi, c'est l'existence d'une raison de type législatif, qui ne saurait assurer la liberté humaine comme dans un rapport de causalité mais plutôt à la façon d'une loi universelle. La raison humaine, dit Kant, fournit une loi universelle que nous nommons la loi morale, et qui assure l'autonomie de la volonté contre l'hétéronomie des désirs individuels, en donnant au monde sensible la forme d'un monde de l'entendement. Sa loi fondamentale :

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle (Kant 1943, 30)

présentait l'ordre et l'harmonie des hommes et du monde non pas comme une réalité déjà faite et à laquelle chacun devrait se soumettre, mais comme une tâche à accomplir. Pour lui, la liberté intuitivement connue de façon négative par la conscience, comme indépendance, doit devenir positive comme loi morale. En sorte que là où la maxime individualiste de l'amour de soi conseille, il faut que l'universalité de la loi commande.

Par la théorie kantienne de la morale, la liberté révolutionnaire ne se contentera pas de pendre l'aristocrate à la lanterne, elle prouvera qu'il existe en l'homme – en tout homme – une raison pure, principe exclusif de la volonté qui se donne à elle-même son propre objet qu'est la loi morale. Et ce qui est visé dans cette entreprise, c'est l'autonomie de la volonté et de l'ordre humain, par rapport à l'hétéronomie et la diversité des désirs, de l'égoïsme de chacun, et de l'utilitarisme.

Le formalisme kantien

De nos jours, ce formalisme nous paraît à la fois admirable et un peu désuet. Admirable en sa confiance éperdue dans la capacité égalisatrice de la raison humaine, en la vocation qu'il lui assigne de réaliser un monde harmonieux. Car aujourd'hui toute notre société de droit, qui est certainement la plus belle conquête et la plus belle réalisation de l'entreprise révolutionnaire et de la démocratie, peut encore s'inspirer de la loi fondamentale de Kant. Quelque chose d'analogue au

formalisme kantien est à la base de tout raisonnement du législateur d'aujourd'hui, et constitue le fondement de toute Déclaration des droits de la personne.

Et pourtant, ce formalisme kantien nous paraît également désuet parce qu'il s'est pour ainsi dire usé à la tâche. Nous nous considérerions comme passablement démunis si nous ne disposions que de lui pour assurer nos libertés, parce qu'il a servi à son tour de base idéologique au nom de laquelle tant d'empires, d'hégémonies et d'asservissements ont été réalisés dans la suite de l'histoire. Le formalisme kantien nous apparaît aujourd'hui comme terriblement abstrait et déconnecté des sociétés concrètes. De son propre point de vue, cela ne constitue pas un défaut, puisque c'est précisément ce qu'il voulait être, afin d'échapper au droit de l'Ancien Régime, tout entier fait de particularismes historiques et de privilèges, et plus profondément encore, pour dépasser les conceptions métaphysiques pré-coperniciennes sur lesquelles, justement, cet Ancien Régime s'appuyait. De ce point de vue, en effet, le formalisme kantien a été d'une formidable efficacité en Europe, et encore de nos jours une bonne partie de la morale qui s'y enseigne s'inspire de Kant.

L'Amérique et le Québec

Nos problèmes et nos besoins, en Amérique de langue française, sont différents, car le siècle des Lumières de l'Europe a eu peine à se rendre jusqu'à nous. La Défaite de 1759, et ses conséquences, nous ont apporté la liberté bourgeoise du régime anglais sans que nous ayons à la prendre. Et il se trouve que les principes de cette liberté à l'anglaise, contre laquelle nous avons un temps combattu, ont été dits par John Locke, et de façon fort différente, cent ans avant qu'ils ne soient dits par Emmanuel Kant, et bien avant Rousseau, Voltaire et les Encyclopédistes. Avec le résultat que la raison pure de Kant et sa morale universelle n'ont pas pu nous apparaître comme instrument de libération universelle et comme outil à vocation révolutionnaire.

Et cela est d'autant plus vrai que, malgré presque deux siècles de seigneurs et de seigneuries, la Nouvelle-France n'a jamais vraiment eu de régime seigneurial tel que l'Europe en a connu et contre lequel la théorie kantienne s'instaurait. L'historien Jean-Pierre Wallot explique dans *Un Québec qui bougeait* (1973), pourquoi les conditions sociales et économiques de la colonisation de la Nouvelle-France empêchaient le régime seigneurial, transplanté de France en Amérique, de prendre racine. En Europe, en effet, la base économique du régime seigneurial est la terre, qui est pratiquement la seule source de richesse et la denrée rare par excellence de l'économie d'Ancien Régime, alors que les bras disponibles pour travailler cette terre sont surabondants. C'est ce qui permet l'asservissement du travailleur agricole, et c'est cette surabondance de bras qui a rendu possible l'immense exode humain qu'a été la colonisation de l'Amérique. Mais lorsqu'on transplante, tel quel, le régime seigneurial d'Europe en Amérique du Nord, les

conditions matérielles sont inversées. En Amérique en effet, c'est la terre qui est surabondante, elle est à qui veut la prendre, alors que les bras sont la denrée rare de l'économie. Ces bras, les seigneurs se les disputent entre eux plutôt que les asservir ou les écraser d'impôt. Avec le résultat que le rôle social joué par le seigneur de Nouvelle-France diffère de celui de son collègue d'Europe sur au moins trois points :

1) Il est incapable de rendre justice, ce qui est une prérogative essentielle sans laquelle il n'est pas vraiment de régime seigneurial ; 2) le seigneur est incapable de lever des armées, lui-même astreint à des obligations militaires ; 3) il est surtout incapable de multiplier les impôts et les redevances sur ses terres, trop heureux, en pratique, de voir ses fermiers se succéder de père en fils, même s'ils ne contribuent pas de façon appréciable à son propre agrandissement. Autrement dit, bien que le seigneur de Boucherville ou de Trois-Rivières soit bel et bien seigneur en titre, légalement ou formellement, il n'est cependant pas seigneur en fait, seigneur de l'économie, de la richesse et du statut social. En pratique, montre Wallot, le seigneur d'Amérique est un agent des terres du roi de France.

Avec la conséquence que notre société n'a jamais vraiment été une société de classes, au sens européen d'une noblesse et d'une roture. Elle n'a pas, dans ses atavismes et dans sa mémoire collective, un vrai passé de classes d'Ancien Régime, ni de vraie conscience de classe par laquelle chacun, noble ou roturier, connaît son rang et sa place, et s'en satisfait.

Ce sont là autant de facteurs qui nous rendent difficilement compréhensible ce qu'il pouvait y avoir de nouveau, à l'époque, et de potentiellement révolutionnaire, dans l'impératif catégorique de Kant. Pour comprendre Kant, au Québec, il faut faire en quelque sorte l'archéologie de ce savoir, et quand il s'agit de morale humaine ce genre d'entreprise n'est jamais bien commode.

On ajoutera, en passant, que ces mêmes facteurs historiques nous rendent aussi la théorie marxiste difficilement compréhensible. Car il est essentiel, pour l'intelligence de la critique marxiste de la liberté formelle des bourgeois, d'avoir connu la véritable société de classes qu'était l'Ancien Régime, si l'on veut comprendre que la Révolution française n'a aboli les anciennes dominances économiques que pour en instaurer de nouvelles, propres à l'ordre bourgeois ; si l'on veut voir que l'inférieur social de l'Ancien Régime a changé de maître avec la Révolution plus qu'il n'a changé d'état : il est toujours inférieur. Pour vraiment comprendre Marx et le socialisme européen, il est souhaitable de posséder un passé d'Ancien Régime par rapport auquel la liberté formelle des bourgeois puisse apparaître comme un salut, et sur ce point le nôtre n'est pas tout à fait suffisant.

Bref, nous avons les plus grandes difficultés à utiliser pour notre compte l'admirable philosophie morale de Kant, telle que formulée dans *La Critique de la raison pratique*. Nous ne sommes pas très certains qu'il existe en nous une telle

chose qu'une raison pure, théorique ou pratique, ni un jugement synthétique à priori, ni même ce que Kant appelait encore une « volonté ». Pourquoi, demandait Locke en son temps, dit-on que c'est la faculté de vouloir qui « veut » quand nous voulons : dit-on que c'est la faculté de danser qui danse, quand nous dansons ?

De plus, la suite de l'histoire a fait de l'œuvre de Kant un usage fort différent de ce qu'il en attendait. J'ai voulu, disait-il dans la *Critique de la raison pure*, diminuer l'importance de la science (il voulait dire de la métaphysique), pour faire place à la foi (il voulait dire le piétisme). « J'ai voulu abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. » Mais le monde moderne voit plutôt en Kant le pionnier de l'épistémologie, l'auteur de la révolution copernicienne en philosophie qui a rendu possible tout ce qui, en philosophie, mérite le nom de science. Et dans la foi qu'il voulait privilégier, nous rangeons aussi bien sa foi en sa raison que sa foi en son Dieu.

Tant il est vrai que le philosophe, qui redoute de n'être pas compris, doit aussi craindre de l'être pour les mauvaises raisons.

Chapitre 2

Le concept de personne

[Retour à la table des matières](#)

Depuis l'époque de Kant, de nombreux développements de la doctrine morale ont été articulés autour du concept de personne. Sans remonter ici aux origines très anciennes de ce concept, notamment en théologie, on le voit formulé par Hegel dans *Les Principes de la philosophie du droit* de 1821, dans les termes suivants : une personne est un être qui est avec lui-même dans une relation de propriétaire à propriété. Ce qui fait de moi une personne, c'est le rapport de propriété par lequel je suis objectif pour moi-même. Pour la personne, « la propriété est sa première existence, son but essentiel pour soi » (Hegel 1940, parag. 45). Dans ma liberté, je possède des choses, dont mon corps, et je puis aussi posséder un chien alors que ce chien, n'étant pas avec lui-même dans un rapport de propriétaire à propriété, n'est pas une personne et ne peut donc rien posséder. On trouve ainsi chez Hegel, réunis dans une seule théorie élégante, le fondement de la liberté de la personne chère au moraliste contemporain, en même temps que le fondement de la propriété privée chère au capitaliste.

En termes plus abstraits et moins liés à la naissance du capitalisme, nous dirons que la personne est l'animal qui symbolise. Tout vivant a un mode particulier d'échange avec son environnement. Les plus élémentaires impliquent le contact ou la distance minime, comme dans la plante et l'humidité du sous-sol. Une deuxième forme d'échange a lieu à distance un peu plus grande, comme avec la phéromone émise par le vagin de la femelle en rut, ou le cri d'alarme dans un groupe d'oiseaux. La troisième forme est le symbole utilisé par les personnes, et dans lequel nous reconnaissons l'activité proprement humaine, et la condition de possibilité de la morale.

La personne est ainsi devenue l'unité centrale, le point d'origine et la destination de la morale moderne. La personne est la source du sens et de l'intentionnalité, ce qui est important puisque la morale s'occupe surtout des finalités humaines. Elle est aussi la base ou le « lieu » de la conscience et de la

responsabilisation. Et elle est, enfin, ce que l'on appelle *le sujet de droit*, ce sujet auquel le monde politique reconnaît des droits, comme dans les diverses chartes des droits et libertés de la personne. Ce sujet est au centre de la démocratie pour le domaine politique, au centre du droit criminel pour les rapports entre les personnes, et au centre du droit civil pour les rapports de propriété. Le concept de personne est donc devenu fondamental. C'est en son nom que se sont faites les diverses révolutions et les luttes pour l'abolition de l'esclavage, *l'habeas corpus*, l'égalité de la femme et la protection de l'enfance.

Le problème du libre arbitre

Conceptuellement, la notion de personne présente de nos jours trois difficultés, que nous examinerons à la suite : le libre arbitre, les libertés collectives, les progrès de la science.

Le problème du libre arbitre est très ancien. Le monde moderne post-kantien l'a reçu de la théologie du Moyen-Âge. Le libre arbitre de l'homme pose des problèmes par rapport à l'omniscience et à l'omnipotence attribuées au Dieu des chrétiens. Si, en effet, on dit que la personne humaine est libre, n'est pas le jouet de déterminismes, doit-on dire que ses actions échappent à l'omniscience de Dieu qui ne peut les prévoir ? Et si ces actions sont vraiment libres, doit-on dire qu'elles échappent à l'omnipotence de Dieu qui ne peut pas les empêcher ? Il s'ensuivrait alors, si l'homme est vraiment libre, que Dieu doit être amputé d'une partie importante des attributs que les théologiens lui reconnaissent.

Inversement, si Dieu n'est pas amputé mais vraiment omniscience et omnipotence, alors c'est l'homme qui doit être atrophié dans sa liberté, car l'omnipotence divine signifie que l'homme ne fait que ce que Dieu permet, et son omniscience signifie que l'homme n'est que l'exécutant aveugle et mystifié de ce qui a été de toute façon prévu. C'est le thème de la prédétermination et de la prédestination de l'existence humaine, et l'on sait que la diversité des sectes chrétiennes résulte en partie de la diversité des interprétations historiques de ce problème toujours ouvert en théologie occidentale. Si l'homme est vraiment prédestiné, ses actions sont amputées d'une grande partie de leur valeur morale, et les bons et les méchants ont leur place au soleil. Il y a ainsi une sorte de logique interne à la théologie de la transcendance : il faut amputer l'homme pour glorifier Dieu, ou bien au contraire amputer Dieu si l'on veut placer sa confiance en l'homme et en la personne.

J'ai l'air de déterrer ici de vieilles lunes en rappelant les données du problème posé par le libre arbitre des hommes à la théologie du Moyen-Âge. Et pourtant, on ne voit pas que ces données aient beaucoup changé dans la théorie morale post-kantienne des deux derniers siècles. Car si, conceptuellement, le problème est demeuré ouvert ou non résolu dans la théologie de l'âge métaphysique, il reste que

celle-ci disposait d'autres arguments, la croyance ou la foi, pour résoudre des problèmes insolubles à l'intellectualisme thomiste, ce qui n'est pas toujours le cas du rationalisme humaniste qui a hérité du problème. C'est fondamentalement le même problème non résolu qui est réapparu, amplifié et comme exacerbé, dans l'Occident scientifique et capitaliste du siècle dernier et de notre siècle. Les progrès de la science, physique et humaine, ont prodigieusement accru notre connaissance des divers déterminismes auxquels sont soumises les actions humaines, amplifiant de ce fait le problème du libre arbitre de la personne, et, bien loin de le résoudre ou de fournir les éléments d'une possible réponse, les nouvelles connaissances rendent plutôt la formulation de la question elle-même quasi impossible, ou à tout le moins étrange.

Comment peut-on dire, sur quoi peut-on se baser de nos jours pour dire que la personne est libre et responsable, et donc non déterminée par son caractère, ou encore par les influences extérieures ?

Je sais bien que nous continuons d'avoir une connaissance intime et une conscience personnelle capable de nous avertir de la moralité ou de la non-moralité de nos actes, mais cette conscience morale personnelle pourrait faire partie du problème plutôt que de sa solution parce qu'elle est souvent variable d'une personne à l'autre, d'une société à l'autre, et d'une époque à l'autre dans la même société. Ce qui nous porte spontanément au relativisme ou au scepticisme, peut-être parce que chaque connaissance nouvelle que nous acquérons accroît notre capacité de la relativiser, ou encore parce que la logique du *tout ou rien* de la question posée rend une réponse articulée plutôt improbable.

Autrefois, quand une époque produisait un audacieux relativiste moral comme Hobbes, ou un sceptique comme Helvétius, elle se le montrait du doigt pendant 100 ans comme une monstruosité à confondre ou anéantir. Pour notre époque au contraire, le scepticisme ou le relativisme théorique en morale, sans être vraiment la règle, n'est plus vraiment l'exception. Chacun de nous continue d'avoir ses certitudes privées et ses évidences personnelles, et chacun de nous se convainc qu'elles sont en bonne partie les mêmes que celles de son voisin, mais il est davantage prêt à relativiser ses évidences ou ses certitudes, qui ne sont donc plus, ou qui sont moins, inébranlables, chaque fois qu'il constate ou qu'on lui montre à quel point la conscience morale de sa propre société change, varie et, dira-t-il, « progresse ».

Le Canadien contemporain trouvera extrêmement curieuse, bizarre et comme entachée d'exotisme, l'idée que la Cour suprême du Canada ait pu statuer en 1927 que la femme n'est pas une personne au sens juridique, et qu'elle est donc inhabile à siéger au Sénat canadien. On peut supposer que la conscience morale des Canadiens de cette époque, au moins celle de certains d'entre eux, approuvait ce jugement. Lorsque deux ans plus tard cette même conscience morale a dû modifier ses certitudes parce qu'un jugement du Conseil privé de Londres venait de

renverser le jugement de la Cour suprême, ce fut probablement sans grande difficulté et sans mal. Depuis 1929, la femme canadienne est donc une personne, cela fait maintenant partie de nos évidences et de nos certitudes, et nous n'en parlons plus.

Notre capacité de changer de certitudes morales n'est certainement pas illimitée, mais elle apparaît considérable. C'est une sorte de relativisme potentiel permanent, qui pourrait croître à mesure que décroît notre confiance dans le rationalisme. La science joue ici un grand rôle. La sociobiologie, par exemple, montre que la répugnance morale des hommes pour l'inceste peut avoir une base biologique ; elle montre aussi que ce que nous pensons être notre « bonté naturelle » pour nos proches peut reposer sur l'altruisme biologique. Ce genre de témoignage entraîne un certain discrédit pour nos croyances morales spontanées, et nous craignons alors que cette science ne finisse par les discréditer toutes. Et pourtant, cet effroi du moraliste (voir par exemple Peter Singer 1981, 84-85), n'est pas vraiment fondé. La science est incapable de nous enlever toutes nos croyances morales à la fois, elle peut seulement nous les enlever une à une car c'est toujours une nouvelle croyance qui discrédite l'ancienne, comme un clou chasse l'autre. Et ce processus n'est pas particulier à notre époque, il semble au contraire aussi vieux que le monde des hommes.

Dans la question du libre arbitre, il est probable que, si le problème a pu demeurer si longtemps ouvert et non résolu dans le passé, il soit de moins en moins susceptible de trouver une solution dans l'avenir, non pas à cause d'une victoire définitive du credo déterministe de la science, mais au contraire parce que, depuis les travaux du mathématicien français Poincaré, c'est la science elle-même qui sape les fondements du credo déterministe (Ekeland 1984, 49). C'est toute la problématique de la théorie de la personne comme libre arbitre et anti-déterminisme qui s'effondre, dès le moment où la science renonce au modèle le plus rigoureux et le plus ambitieux du savoir déterministe : le sens des 3 lois de Kepler, l'univers de Newton et la stabilité du système solaire. Depuis Poincaré et ses successeurs, on sait que dans le modèle numéro un du déterminisme scientifique, certaines prévisions ne se réaliseront pas et que certains événements appartiennent nécessairement au domaine du non-calculable. On ne peut donc plus concevoir la personne comme libre arbitre et indéterminisme, par opposition à un univers déterministe, si c'est l'univers lui-même qui est maintenant défini comme domaine de l'indéterminisme, si c'est l'univers, pour ainsi dire, qui semble acquérir certaines des propriétés jusque-là réservées à la personne.

Mabbott (1959) dit que le problème du libre arbitre est le problème le plus difficile de toute la philosophie. L'on n'a pas de peine à le croire, il est maintenant vidé de toute substance, dans les termes où il a été posé. Dans cet échec de notre savoir théorique, c'est tout le concept de personne, ou sa pertinence, qui est atteint d'une façon qui pourrait être sans remède.

Les libertés collectives

La deuxième difficulté présentée par le concept de personne vient de l'origine exclusivement individualiste de la liberté qu'elle se reconnaît. Dans notre philosophie aussi bien que dans notre droit, la liberté est le fait d'un sujet agissant selon sa propre nature, en dehors de toute détermination extérieure. En droit, c'est le sujet de droit ; chez Kant, c'est l'être rationnel, chez Hegel, la conscience de soi, en théologie, c'est l'âme. Tous ces termes désignent une caractéristique unique de la personne individuelle, qui trouve en son intérieur et dans sa nature même le fondement de sa liberté, ou son auto-détermination.

Mais cette base exclusivement individuelle méconnaît nécessairement le fait que cette personne vit dans une société qui impose des entraves nombreuses, importantes et permanentes, à l'exercice de l'auto-détermination de la personne. Comme chez Hegel pour qui ces entraves, d'importance finalement négligeable, sont mises au compte des avatars de l'esprit et de la raison dans l'histoire.

Il s'agit, d'une part, de ce que l'on peut appeler le problème des libertés négatives : ce que je puis faire, mon voisin peut aussi le faire, et si je demande qu'on me reconnaisse l'autonomie d'une personne, j'ai aussi l'obligation de reconnaître celle des autres. Mais je n'ai pas d'intuition intérieure de l'autonomie de la personne des autres, je dois la reconnaître dans les faits, bien que cette reconnaissance n'entame ni ne touche ma certitude personnelle de mon autonomie à moi. Dans le concret de la vie sociale et politique, cela signifie que des compromis, des réciprocités et des marchandages seront nécessaires pour trouver une solution pratique, en l'absence d'une théorie générale. Chacun de ces compromis peut être ressenti comme un outrage par ma liberté qui n'a pas en elle-même l'intuition de ses limites.

D'autre part, la base exclusivement individualiste du concept de personne ignore nécessairement l'importance des libertés collectives. Rien, dans la base théorique de la liberté de la personne, n'interdit la liberté de polluer, la liberté de produire des profits excessifs au moyen de monopoles de biens ou de services, rien ne légitime le service militaire obligatoire ou l'expropriation d'un terrain privé à des fins de voirie. Ce sont là autant d'entraves aux libertés de la personne, entraves que nous estimons nécessaires mais qui, du point de vue exclusivement individualiste des prétentions de la personne, ne peuvent apparaître au minimum que comme des inconséquences, au pire comme des exceptions incompréhensibles et des objets de scandale. Par exemple pour le néo-capitalisme libertaire qui se fait entendre de nos jours et qui puise ainsi son inspiration aux sources les plus authentiques de la conception morale exclusivement fondée sur le concept individualiste de la personne et de sa liberté. Ce sont les mêmes sources qui

inspirent le capitalisme libertaire d'aujourd'hui que celles qui étaient présentes dans la théorie du *laissez-faire* du siècle dernier, dans l'anarchisme à la Thoreau, – comme si rien ne s'était passé en Occident depuis 200 ans. C'est la liberté de la personne conçue comme la double négation par laquelle le libéralisme économique a défini la liberté individuelle : l'absence de contrainte, et ma liberté se termine là où commence celle de mon voisin. Il est clair qu'une telle définition ne correspond à peu près plus à rien de ce que nous sommes et voulons être aujourd'hui. Sa base exclusivement individualiste lui fait nécessairement méconnaître les libertés négatives et les libertés collectives qui sont pour nous partie intégrante de la liberté humaine.

Les progrès de la science

Voyons maintenant la troisième difficulté posée à la théorie de la personne et de sa liberté, celle qui vient des progrès de la science.

Quand nous comparons nos certitudes morales à celles des contemporains de Kant, nos maîtres à penser pour les sciences humaines et sociales et nos savants en sciences pures nous apparaissent comme des démolisseurs, comme des experts en démolition des évidences spontanées de la conscience morale. En sciences proprement dites les théories actuelles sur l'origine des espèces et donc de l'homme, sur les géométries non euclidiennes, sur le temps du monde et sur la physique subatomique, n'offrent rien de bien rassurant pour la bonne volonté du Monsieur Jourdain qui persiste en nous. C'est la même chose en sciences humaines et en philosophie, où la plupart de nos maîtres comme Marx en économie politique, Durkheim en sociologie, Freud en psychologie, nous ont montré que des déterminismes sociaux et psychologiques fondamentaux sont à l'œuvre dans notre comportement, et échappent à notre conscience.

Nietzsche a annoncé la mort de Dieu, Foucault y a vu la mort de l'homme et de l'humanisme, et Maurice Blanchot ajoute :

Qu'il soit son rival, son remplaçant, son héritier, l'homme, créateur de soi ou en devenir vers oméga, n'est que le prête-nom d'un Dieu qui meurt pour renaître en sa créature. L'humanisme est un mythe théologique (Blanchot 1967, 588).

On remarquera que les difficultés rencontrées jusqu'ici dans la théorie de la personne et de sa liberté n'entament en rien le sentiment intérieur subjectif, l'impression que nous avons d'être libres. Ce sentiment peut être vague, mais il est tout de même indéracinable, il sait résister à toutes les réductions scientifiques. Pourquoi est-il si résistant ? Mabbott (1959) mentionne trois raisons traditionnelles.

1) Toute entreprise scientifique suppose une *mesure*, alors que la conduite humaine n'est pas entièrement réductible à une telle quantification. Par exemple,

dit Mabbott, je peux dire que j'éprouve plus de douleur ou moins de colère que j'en éprouvais quelques moments auparavant. Cela a du sens. Mais il serait par contre peu sensé de me demander si ma douleur ou ma colère a augmenté ou diminué de 9 %. Et la raison en est que pour mesurer les phénomènes psychologiques on doit se contenter de quantifier les modifications physiologiques qui accompagnent ces phénomènes, ce qui est notoirement réductiviste. Et si l'on voulait prédire toute conduite humaine à partir des conditions physiologiques accompagnant les phénomènes psychologiques, il faudrait négliger systématiquement l'existence ou l'origine d'événements internes dont le changement physiologique n'est que l'effet ou l'indice, et non pas la cause. Ce qui, généralisé dans un behaviorisme primaire maintenant discrédité, revient à considérer tout phénomène psychologique comme « épiphénomène ». Or, cette ligne d'interprétation apparaît anti-évolutionniste, car de tels épiphénomènes seraient alors aussi inutiles que coûteux, ils auraient donc dû s'atrophier et disparaître depuis longtemps, ce qui n'est évidemment pas le cas. C'est donc la science elle-même qui réfute le behaviorisme primaire.

2) Deuxièmement, toute science exige l'analyse expérimentale et la manipulation systématique des variables d'une expérience. Ce que notre sens moral nous interdit quand il s'agit d'étudier le comportement de sujets humains.

3) Troisièmement, toute science doit être en mesure de faire des prédictions, c'est-à-dire que la sélection des variables dépendantes par rapport aux variables indépendantes doit habiliter le scientifique à prédire un comportement futur. Mais la conduite humaine ne se prête pas, dans les faits, à de telles prédictions. Ce qui n'est en somme que la conséquence des deux éléments précédents : l'incommensurabilité des phénomènes psychologiques par rapport à leurs conséquences physiologiques, et l'interdit de l'expérimentation.

Telle est l'attitude traditionnelle du moraliste face à la science, quand il s'agit de la théorie de la personne comme source de notre liberté. Mais des progrès récents de la science et de la technologie vont mettre notre concept de personne à rude épreuve, dans les décennies qui viennent, en le soumettant à des assauts qui seront probablement plus importants que tous les précédents. Ces nouvelles avanies seront des conséquences ou des effets secondaires, pas particulièrement recherchés pour eux-mêmes, de nouveaux types d'intervention, surtout dans le domaine des sciences de la santé.

Il y a tout d'abord le problème de la détermination du moment de la mort. Jusqu'à tout récemment la détermination du moment précis où l'être humain meurt échappait totalement à la volonté humaine, sauf évidemment dans les cas de suicide. La maladie ou la lésion consécutive à la blessure s'aggravait progressivement, et la mort qui s'ensuivait à plus ou moins brève échéance était certainement parmi les événements les plus inévitables et imparables. Comme la nuit succède au jour, nous le savons mais nous n'y pouvons rien, de même la mort du malade était radicalement hors de la portée de l'intervention humaine. C'était

l'acte de Dieu par excellence, l'accomplissement de la loi dite « naturelle », ce qui est ici la même chose, voulant que l'être humain reçoive la vie et qu'il la perde de la même façon, sans pouvoir y rien changer.

Mais les progrès récents de la médecine ont érodé cette loi antique. Il est maintenant possible de maintenir en vie, au moins végétative, un corps dont le cerveau a été endommagé de façon apparemment irréversible, au moyen d'appareils compliqués et coûteux qui tiennent lieu de cœur, de poumon ou de rein. Un problème redoutable apparaît alors, qui ne pouvait exister auparavant à cause de notre simple incompetence technique : qui ira débrancher les appareils, qui dira que le moment est venu d'interrompre la vie du légume : est-ce le père ou la mère, l'époux ou l'enfant, le médecin ? Le problème se pose nécessairement tôt ou tard, entre autres raisons parce que les appareils et le *per diem* hospitalier sont coûteux et ne laissent guère de place à la douleur des proches.

La question posée est : *est-ce que ce corps végétatif est une personne ?* Autrefois, une personne à l'agonie demeurait une personne, et l'on pouvait se permettre d'attendre, d'attendre sans rien faire dans une véritable morale de non-interventionnisme, assuré que l'on était que le problème finirait par se régler tout seul. Le problème allait s'en aller d'une façon ou d'une autre, soit que la personne qui n'avait jamais cessé d'être revienne à la santé, soit au contraire que la personne disparaisse dans la mort.

Cette sorte de non-interventionnisme occupe une grande place dans la morale théologique enseignée aux Québécois. Cette morale recouvre sensiblement ce que le théologien entend par « loi naturelle », à savoir : ce qui se passe quand l'homme n'intervient pas. Comme si la foi chrétienne exigeait une anti-scientificité de principe. Au niveau de l'anecdote, je me souviens avoir entendu dans mon enfance un instituteur religieux expliquer pourquoi le chrétien peut manger du poisson mais non pas de viande de bœuf le vendredi. Jésus-Christ étant mort un vendredi, il est interdit de tuer ce jour-là, mais cette règle ne s'applique pas au poisson, parce que, disait-il, il n'est pas nécessaire de le tuer, il suffit de le sortir de l'eau. Ce mode de raisonnement peut paraître bizarre, et pourtant il se retrouve aujourd'hui dans la morale théologique qui refuse de dissoudre le mariage mais accepte de l'« annuler », ou qui accepte le contrôle des naissances réalisé par l'abstention de rapports sexuels mais non par l'usage de comprimés anovulants.

Dans le problème de la détermination du moment de la mort, ce genre de non-interventionnisme élevé à la dignité de vertu et qui tient alors lieu de morale, devient nettement insuffisant ou peu pratique dès le moment où ce n'est plus la mort qui est faite de main d'homme ou « artificielle », mais que c'est la vie végétative elle-même. Il est certain que ce problème ne s'en ira pas tout seul, comme autrefois la personne s'en allait « toute seule », sans intervention et sans décision réfléchie faite par des hommes. Par rapport à ce problème, notre classique concept de personne devient tout à fait inadéquat. La Commission canadienne de la réforme du droit du Canada a récemment tenu compte de ce fait, en

décriminalisant l'acte du médecin qui « décide d'interrompre ou de ne pas entreprendre un traitement chez un incapable, lorsque le traitement n'est plus thérapeutiquement utile et n'est pas dans le meilleur intérêt de la personne » (Commission 1983,29).

Mais ce n'est pas tout, car d'autres problèmes attendent encore le concept de personne, posés, cette fois, par le génie génétique. La grande nouveauté présentée par le génie génétique est de permettre, pour la première fois dans l'histoire de la vie, une intervention directe au niveau de la sélection naturelle, y compris chez les hommes. Depuis toujours la médecine humaine permet une lutte contre certains aspects jugés indésirables de la sélection naturelle, mais le génie génétique va beaucoup plus loin en ouvrant la possibilité d'une manipulation du génome humain lui-même. Ce nouveau type d'intervention fait du génie génétique un instrument d'une extraordinaire puissance et son usage promet des conséquences actuellement imprévisibles dans le détail, mais certainement effrayantes pour l'immobilisme foncier de notre intuition morale. En bref, le problème est le suivant : le génie génétique nous rendra capables de changer « la nature humaine ».

On peut prévoir que les premiers travaux de génie génétique se concentreront sur l'identification et la neutralisation de ceux de nos gènes qui sont responsables des pathologies ou malformations héréditaires connues : mongolisme, hémophilie, bec-de-lièvre, etc. Considérons, par exemple, le problème de l'albinisme. Jessop a calculé que si l'on voulait réduire la proportion d'albinos chez les humains, de 1 par 10 000 naissances telle qu'elle est actuellement, à 1 par 50 000 naissances, il faudrait stériliser tous les enfants nés albinos pendant 115 générations, soit pendant 2 500 ans (Jessop 1970, 308). Une intervention au niveau du génome pourrait offrir une voie plus pratique à la recherche médicale.

Puis, la tentation sera forte de réaliser des clones de l'homme. Un clone est un jumeau artificiel identique, fabriqué par le prélèvement d'une cellule d'un individu. Cette cellule, qui contient le patrimoine génétique de l'espèce, est déposée dans un milieu nourricier adéquat et se multiplie jusqu'à reproduire un jumeau du donneur. Cette technique, qui n'a été utilisée à date que pour des organismes inférieurs, ouvre la possibilité d'une éventuelle production de clones de l'homme qui pourraient fournir les organes de rechange (cœur, foie, rein), dont le donneur original pourrait avoir besoin plus tard.... et sans provoquer de phénomène de rejet. On imagine aisément les problèmes d'éthique qui surgiront alors. Dira-t-on qu'un clone est une personne ?

D'autres développements sont à prévoir, comme la production d'humains spécialisés pour vivre dans un environnement inhospitalier, sans atmosphère, sous l'eau ou dans une très forte pollution. Ou la production de super-singes ou même d'hybrides singes-hommes, physiquement très forts mais avec une intelligence médiocre, capables de travailler 20 heures par jour à des tâches d'usine monotones

ou dangereuses. Ce genre de robots serait sans doute heureux, sans distraction, et sans désir de se syndiquer. Disons-nous que ces êtres seront des personnes ?

À l'heure actuelle, tout cela relève évidemment de la science-fiction, mais le moraliste peut tout de même, dès aujourd'hui, entrevoir l'inévitabilité des questions qui lui seront posées, en même temps que sa propre impréparation actuelle à les résoudre. Il est certain que la technique sera utilisée dès qu'elle existera, et que notre sens moral actuel est tout à fait inadéquat et nous laisse dans une évidente impréparation face à de tels développements. L'ampleur du problème posé vient de ce qu'avec les nouvelles techniques génétiques, la question n'est plus de savoir ce qu'est la personne humaine, mais plutôt de savoir ce que nous voulons qu'elle devienne.

L'ensemble du problème a certes des implications morales, et en ce sens sa solution requiert une part de volontarisme, mais il est surtout d'emblée politique, et en ce sens il demande une « politique de l'homme », c'est-à-dire un système intégré de principes, d'objectifs et de moyens idoines, dans un contexte international où les diverses nations humaines de la terre sont encore très capables d'agir les unes à l'égard des autres comme si elles appartenaient à des espèces animales différentes. Si gouverner c'est prévoir, alors être un homme devient de moins en moins un destin ou l'accomplissement d'une « nature », et de plus en plus un avenir, une quête et une œuvre d'art.

Chapitre 3

La liberté biologique

[Retour à la table des matières](#)

Je résume. Notre conception de la morale est liée à une intuition subjective de la liberté qui demeure peu satisfaisante, liée à l'idée de *personne* qui a le triple défaut de laisser sans réponse le tenace problème du libre arbitre, de ne pas fournir de fondement aux libertés collectives, et d'offrir peu de recours, à moyen terme, devant les nouveaux progrès de la science, en particulier dans l'usage des biotechnologies.

Il paraît donc souhaitable, ou tout au moins indiqué, de tenter à notre tour de décrire le singulier réseau de relations qu'ont entre eux les hommes, de par leur capacité morale. L'objectif de la présente recherche sera en effet de l'ordre de la description, plutôt que de l'ordre de la prescription. Je sais que les philosophes moralistes du passé ont eu une forte tendance à dire la morale sous la forme de règles ou de lois morales qui obligeraient tous les hommes. Les philosophes nous présentent une morale normative, comme ils disent. Traditionnellement, le traité de morale véhicule un discours à l'impératif, et la recherche du philosophe, la *Critique de la raison pratique* de Kant jouant ici un rôle exemplaire, invoque les arguments rationalistes, théologiques ou simplement humanistes, susceptibles de contraindre l'esprit du lecteur à admettre la validité des règles ou lois que le philosophe énonce, à la façon d'un législateur.

Le philosophe moraliste veut donc prescrire. Je ne prétends ici, au contraire, que décrire une partie des nombreux facteurs impliqués par la conduite morale humaine. Il y a, à ce choix, de multiples raisons, dont la principale, peut-être, a été dite par Émile Durkheim (1903, 380). Le moraliste, dit-il, prescrit en fait moins qu'il croit. Même lorsqu'il prétend emprunter le langage et la pose du législateur énonçant des prescriptions, le moraliste n'est souvent que le témoin de son époque et le miroir de son temps. Il dit les pratiques morales de son époque et les certitudes de ses contemporains, en les organisant dans un discours qui les rend aisément représentables.

J'ajouterais pour ma part que c'est probablement pourquoi si peu de traités de morale survivent au siècle qui les a vus naître. On a d'ailleurs l'impression, à l'époque actuelle, d'une accélération de cette désuétude : on aurait peine à trouver, de nos jours, un texte de moraliste dont l'influence peut rivaliser, même de très loin, avec celle de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, ou la *Critique* de Kant. Le moraliste de notre temps ne légifère ni n'invente ; il rassemble, met en ordre et présente des considérations dont la plupart sont connues d'avance de ses lecteurs. J'en conclus pour ma part que la description, à l'indicatif, des conditions concrètes qui déterminent la conduite morale humaine, pourrait être aussi instructive qu'un discours qui prétendrait énoncer des règles, normes ou lois morales à vocation universelle pour l'ensemble de l'humanité.

On peut distinguer, sur ce sujet, entre la morale elle-même telle qu'elle se pratique, et la connaissance que nous en avons. Dans la pratique, la morale se présente à l'esprit humain sous forme d'obligation, de règles ou de normes que nous croyons devoir observer ; dans la pratique, la morale est effectivement normative. Mais c'est une tout autre question que de savoir si la connaissance abstraite et théorique que nous en avons peut aussi être normative.

L'entropie

Commençons la description par quelques banalités de base, en nous demandant ce que c'est qu'un être moral. Pour être moral il faut être vivant. Et un vivant, selon la définition de John Maynard Smith (1979, 96), c'est une entité ou une population capable de multiplication, d'héritabilité et de variation. La vie est apparue sur terre, il y a 3,5 milliards d'années, sous forme d'un « milieu intérieur » (l'expression est de Claude Bernard), ceint d'une membrane, qui est la paroi sélective des échanges entre cet intérieur et son extérieur, entre l'organisme ainsi constitué et le reste de l'univers. Cette opposition intérieur-extérieur est ici centrale, parce que les processus qui régissent l'un et l'autre sont différents et opposés. À l'extérieur, c'est l'univers décrit par la physique classique et la thermodynamique, soumis à l'entropie, alors que le milieu intérieur est caractérisé par une entropie négative.

Supposons une chute d'eau, comme on en trouve sur les lieux des grands barrages hydroélectriques québécois. Deux nappes d'eau sont séparées par une importante dénivellation ; une nappe est en haut du barrage, derrière le mur de retenue, et l'autre est devant, au bas du mur. Si l'on fait passer une quantité d'eau, disons une tonne, du haut vers le bas du barrage où se situent les turbines de la centrale électrique, cette masse d'eau soumise à la gravitation développe une énergie dite cinétique, qui est l'énergie d'un corps en mouvement. Cette énergie est transmise aux pales de la turbine, qui la transforme en électricité capable à son tour d'actionner un moteur électrique, et donc de produire un travail. Supposons en outre que l'électricité ainsi produite est utilisée pour pomper une tonne d'eau, du

plan d'eau inférieur vers un réservoir voisin, qui serait à la même hauteur que le mur de retenue du barrage.

Dans ces conditions, la loi d'entropie, qui est le deuxième principe de la thermodynamique, nous assure qu'une tonne d'eau descendante ne peut jamais produire l'électricité nécessaire au pompage d'une tonne d'eau montante. La quantité d'eau que l'électricité produite au bas de la centrale peut pomper dans le réservoir est toujours inférieure à la quantité d'eau descendante qui a servi à produire l'électricité. L'équation du système descente – remontée est toujours :

$$\text{énergie à la descente} = \text{énergie à la remontée} + \text{perte}$$

Il y a perte, et le mouvement perpétuel est impossible. D'où vient la perte ? Principalement de la dissipation irrécupérable d'une partie de l'énergie sous forme de chaleur : friction de l'eau dans les canalisations, fonctionnement des appareils électriques, lignes de transmission. Cette perte est définitive, dans le sens que l'énergie ainsi dissipée ne reviendra jamais d'elle-même dans le système. L'entropie est la mesure statistique de cette dégradation continue de l'énergie qui accompagne tout processus physique dans l'univers. Ainsi donc, puisque le fonctionnement de l'univers physique, ou les lois de la matière, prélève un certain pourcentage de l'énergie impliquée dans tout transfert d'énergie, un peu à la façon du croupier d'une salle de jeu de Las Vegas prélevant une portion fixe sur chaque mise, il s'ensuit que notre univers se dirige irrémédiablement vers un état dans lequel il n'y aura plus aucune énergie transférée ni disponible pour effectuer un travail. Appelons *ordre*, – l'ordre est un rang –, la dénivellation existant actuellement entre les deux plans d'eau du barrage : entre le plan d'eau supérieur au sommet du barrage, qui dispose d'un potentiel d'énergie, et le plan d'eau inférieur qui n'en a pas. Le fonctionnement de l'univers soumis à l'entropie est l'équivalent d'une diminution continue de la dénivellation ; l'ordre décroît. À très long terme, la dénivellation sera devenue nulle, et l'ordre actuel n'existera plus. L'entropie est donc la grandeur qui permet d'évaluer la dégradation d'un système. L'entropie d'un système, c'est sa non-dénivellation, son non-ordre, son degré de désordre. Si le malheureux roi de Corinthe, dont nous parle Albert Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*, continue de remonter sa roche au sommet de la montagne, puis de recommencer parce qu'elle est redescendue à sa base, il peut espérer voir un jour la fin de son tourment, parce que son action va user la montagne.

Il existe à l'heure actuelle un ordre considérable entre le soleil et la terre qu'il inonde d'énergie : le soleil est ainsi comme une chute d'eau, déversant toute l'énergie nécessaire à la vie sur la terre. Dans cinq milliards d'années, cet ordre ou cette dénivellation aura décru au point de devenir nul. Le soleil sera refroidi, et l'entropie entre les deux astres sera devenue maximale. Le désordre, c'est-à-dire l'égalité, aura remplacé l'ordre, c'est-à-dire la dénivellation et l'inégalité.

La vie, entropie négative

C'est dans cet univers d'entropie et de désordre croissants que la vie apparaît sur terre. Or, la loi fondamentale de la vie, de cet intérieur ceint par une membrane, est le contraire de ce qui se passe dans l'univers extérieur. L'extérieur est entropie et désordre croissants, l'intérieur au contraire produit de l'ordre croissant. L'extérieur tend vers l'équilibre et la réduction des dénivellations, l'intérieur tend vers le déséquilibre et l'augmentation des différences. L'extérieur va vers le simple, l'intérieur va vers le complexe.

Comment un univers gouverné par l'entropie et le désordre croissants a-t-il pu « engendrer » en son sein, si l'on peut dire, un sous-ensemble gouverné par l'ordre croissant de la vie ? Nous ne le savons pas, et le lecteur peut à son aise imaginer quelque dialectique cosmique respirant au rythme d'un éternel Yin Yang. Tout ce que nous savons, c'est que l'entropie n'étant pas un fait brut mais une mesure statistique, le désordre croissant de l'univers est hautement probable, et par conséquent l'ordre croissant de la vie est hautement improbable. Ce qui signifie qu'on ne doit pas imaginer une contradiction, au sens hégélien du terme, entre le désordre croissant de l'univers et l'ordre croissant de la vie ; la vie demeure un simple sous-système dans un système plus global, et ce sous-système du vivant ne remplace pas le système général à la façon de l'*aufhebung* hégélienne, il demeure un sous-système. C'est une déformation locale, une déviation temporaire dans la courbe générale de l'entropie qui continue de croître dans l'univers.

Aux dimensions de l'univers, la vie est aussi improbable qu'un barrage hydroélectrique qui produirait continuellement plus d'ordre qu'il n'en consommerait, et qui réussirait donc à remplir de plus en plus de réservoirs situés de plus en plus haut, accroissant ainsi indéfiniment la dénivellation et l'ordre entre le point le plus élevé et le point le plus bas du système. Dans une vision purement physique, c'est évidemment un non-sens, une très haute improbabilité, et pourtant tout le sous-ensemble des phénomènes organiques est bien un ordre croissant et une entropie négative, dans un univers qui n'en continue pas moins d'être un désordre croissant et une entropie positive.

C'est pourquoi, si l'on veut situer la vie dans l'ensemble de l'univers, il convient de privilégier l'opposition des directions dans lesquelles sont orientés, d'une part, le système général de l'univers, et d'autre part, le sous-système vivant. Le système physique de l'univers se dirige dans une direction qui le rendra de plus en plus dissemblable à ce qu'il est actuellement ; à tout moment donné l'univers physique est de l'ordre, destiné à décroître au moment suivant jusqu'à n'être plus, en bout de piste, qu'un non-système d'éléments épars, hétéroclites ou hétérogènes. La loi de l'univers physique est l'hétéronomie, son destin est de devenir à tout moment autre, et de plus en plus autre, que ce qu'il est, depuis l'ordre extrême du *big bang* du début, jusqu'au désordre extrême de son terminus.

La loi de la vie est à l'inverse. Elle commence probablement sous forme de cellule bactérienne, et dès ce moment le rapport existant entre l'intérieur de la membrane et son extérieur est un rapport physiquement improbable d'ordre et d'inégalité. Cet ordre et cette inégalité semblent croître indéfiniment, à l'intérieur de la courbe de l'entropie. De sorte que, si l'on dit que la loi de l'univers physique est l'hétéronomie qui le fait devenir autre que ce qu'il est, il faut dire que la loi du vivant est l'autonomie, qui le fait devenir de plus en plus ce qu'il est au départ : de l'ordre. L'univers physique est du désordre croissant dans l'hétéronomie, alors que le vivant est de l'ordre croissant dans l'autonomie. Cette autonomie improbable du vivant, je l'appelle *la liberté biologique*. Reprenons maintenant la question posée au début de ce chapitre. Qu'est-ce qu'un être moral ? Un être moral est un être vivant, et donc autonome à la façon d'un vivant, qui dispose de la liberté biologique. Avant d'être le fait de l'espèce humaine, la liberté biologique est le fait de tout organisme vivant.

J'ai conscience, ici, de m'écarter d'une très longue et vénérable tradition qui a toujours réservé le concept de liberté à l'espèce humaine, en faisant du sentiment subjectif que nous en avons le fondement de la moralité humaine. Tout ce que je puis dire à ce propos, c'est que ce n'est pas cette liberté-là qui est désignée par le concept de liberté biologique, qui n'est pas un sentiment mais un fait. La liberté biologique ne tient pas à l'individualité de l'esprit humain, elle est au contraire une qualité de l'espèce, de toute espèce, et proportionnée à chaque espèce. On pourrait concevoir que le sentiment intérieur que nous avons de notre liberté humaine soit l'aperception, à notre niveau, du fait que nous sommes vivants et donc dotés de la liberté biologique. Mais ce n'est pas le sentiment qui fonde le fait de biologie, c'est au contraire le fait qui rend le sentiment possible.

Comme on le voit, le concept de liberté biologique proposé ici est synonyme de l'autonomie du vivant dans l'hétéronomie physique ; il désigne cette partie de l'univers physique dans lequel l'ordre et le complexe improbables croissent, pour un temps. Et le principal usage, sinon le seul, auquel ce concept est destiné, sera de définir le champ dont la morale est une limitation : la morale humaine sera présentée comme une diminution de l'usage de la liberté biologique chez l'espèce *Homo sapiens*.

L'histoire de la vie est l'histoire de la croissance de l'ordre et du complexe. Et l'extension de la liberté biologique va de pair avec l'extension de la complexité : elle varie selon les espèces, et est mesurée par la complexité des organismes. Ce terme de complexité, que j'emprunte à Abraham Moles, est ici synonyme d'information, qui est une autre forme d'entropie négative : « Les formes sont plus ou moins complexes, selon qu'elles sont plus ou moins imprévisibles. La complexité est la mesure universelle de l'ensemble des formes » (Moles 1965, 133). (Voir aussi le texte de Herbert A. Simon portant sur l'architecture de la complexité, 1969, 84.)

C'est aussi cette complexité que François Jacob affirme identique à la liberté de l'organisme : « Plus l'organisme est complexe, plus il est libre » (Jacob 1970, 207).

Le concept de milieu intérieur justifie en termes fonctionnels la répartition dans l'espace qu'avait attribué Cuvier aux structures de l'organisme. Si les éléments les plus précieux sont enfouis dans la profondeur du corps, c'est qu'ils sont ainsi mieux protégés contre les avatars du milieu ambiant. Ils peuvent donc fonctionner à l'abri des petites variations de température, d'humidité, de pression, etc. À la complexité de l'organisation répond la liberté du fonctionnement. Et l'autonomie à l'égard du milieu ambiant représente, en fin de compte, un facteur de sélection pour l'évolution (Jacob 1970, 206).

La liberté biologique, c'est l'autonomie du vivant, à son niveau propre de complexité, par opposition à l'hétéronomie de l'inorganique régi par les lois de la physique classique et l'entropie. L'histoire de la vie montre un ordre et un complexe improbables croissants, et une inégalité ou un déséquilibre de plus en plus grands.

Inégalité

C'est donc par définition que la vie produit des inégalités. *Dominances* (Éditions Le Préambule, 1983), avait examiné certaines de ces inégalités. Il suffira ici d'un bref rappel sur ce point, en utilisant l'exemple théorique de la proverbiale girafe, et en comparant la théorie de l'évolution de Lamarck avec celle de Darwin.

Supposons une population de plusieurs milliers de girafes qui auraient eu un cou très court, et qui auraient vécu il y a plusieurs millions d'années dans un environnement où la seule nourriture disponible se serait trouvée dans les arbres : fruits, fleurs, feuilles. Selon la version de l'évolution proposée par Lamarck, les girafes développent, à l'usage, une certaine habileté à atteindre des branches de plus en plus hautes. Elles étirent le cou, dont les muscles s'assouplissent et s'adaptent à cette tâche particulière. Cette habileté et cette adaptation sont transmises aux générations suivantes, dans lesquelles elles s'accumulent. Sur une très longue période, le processus additif des adaptations successives provoquera l'allongement du cou de la girafe.

De nos jours, l'inconvénient majeur de ce type d'explication est l'impossibilité de sa vérification expérimentale. Des expériences nombreuses et variées n'ont jamais pu montrer la réalité de la transmission des adaptations acquises et des apprentissages individuels de l'organisme. Si l'on coupe la queue d'un chien et qu'on l'accouple par la suite, tous ses petits auront la queue normale de l'espèce. Il en ira de même si l'on enseigne à ce chien quelque tour savant pour le présenter dans un cirque : ses petits n'auront aucune des compétences acquises par leur géniteur, et leur apprentissage devra à son tour commencer à zéro. C'est un

principe fondamental de la biologie, que le gène, qui transporte l'hérédité ne peut rien apprendre, et que chaque génération recommence son apprentissage à zéro.

Dans la version de l'évolution proposée par Darwin, voici comment on pourrait comprendre l'allongement du cou de la girafe, si un tel allongement avait effectivement eu lieu. Nous avons supposé une population de plusieurs milliers de girafes ; leur cou, très court, aura une longueur moyenne chez la très grande majorité des individus, disons 99 %. Le 1 % qui reste sera composé d'individus « surdoués », dotés d'un cou légèrement plus long que la moyenne de leurs congénères, et cela d'aussi peu que l'on voudra : un centimètre, un millimètre, ou moins encore. Ce très léger avantage leur permettra de manger un peu plus que les autres, en atteignant des branches un peu plus hautes ; ils seront donc un peu plus vigoureux, un peu plus rapides dans la fuite du prédateur, un peu plus résistants à la maladie et aux parasites ; ils se reproduiront un peu plus que les autres, et leurs rejetons, qui seront un peu plus sains que les autres animaux de leur âge, hériteront des gènes qui encodent la disposition au cou un peu plus long. C'est ce type de transmission génétique, expérimentalement vérifiable, qui occasionnera, dans une population donnée, une représentation disproportionnée des girafes à cou légèrement plus long. Les gènes des girafes à long cou auront tendance, sur plusieurs millions d'années, à se multiplier et à devenir dominants dans l'espèce, parce qu'ils encodent une conformation physique exceptionnellement avantageuse dans un milieu où la seule nourriture se trouve haut perchée, dans les arbres. Dans un autre environnement, les mêmes gènes pourraient être totalement dysfonctionnels et disparaître.

On voit donc que l'inégalité des divers génotypes est ici décisive. Cette inégalité ne tient pas à la réalité même des gènes, dont certains seraient par nature meilleurs ou mieux faits que d'autres, elle tient tout entière en ce que l'environnement dans lequel vit l'organisme concerné rend la possession de certains gènes exceptionnellement avantageuse, alors que d'autres sont inutiles ou nuisibles. L'inégalité des génotypes, fortuite et toute de circonstance dans l'environnement, est le moteur central de l'évolution décrite par Darwin. Sans elle, il n'y aurait pas d'évolution, ou alors ce ne serait pas celle que nous connaissons.

Or l'évolution continue, et ne prendra fin qu'avec la vie elle-même, et par conséquent l'inégalité existe encore et continue de croître, à divers niveaux dans la vie et avec des effets variables. Elle apparaît d'abord dans la mutation qui est aléatoire. Elle continue dans la lutte pour l'existence dans l'environnement changeant. Elle subsiste et peut croître entre les espèces, dont la liberté biologique n'est pas la même, en même temps qu'elle subsiste mais décroît entre espèces supérieures très complexes : les humains sont plus égaux entre eux que ne le sont les chimpanzés entre eux, mais ceux-ci sont plus égaux entre eux que ne le sont les abeilles sociales. Et même là où l'inégalité décroît pour l'ensemble d'une espèce, elle peut subsister et continuer à croître entre les sous-groupes de cette espèce. Chez les hommes, par exemple, l'inégalité peut s'accroître entre les diverses

populations et sociétés humaines, entre les castes, entre les sexes, entre les groupes d'âge et entre les individus par la division du travail social.

Chapitre 4

L'altruisme

[Retour à la table des matières](#)

La théorie de Darwin décrit l'histoire de l'évolution comme une lutte entre les vivants. Cette lutte apparaît nécessaire puisque les candidats à la vie sont génétiquement inégaux dans l'environnement, et puisque le nombre de ces candidats excède toujours, et de beaucoup, la quantité de nourriture disponible. La théorie affirme que cette lutte se solde par la survie du plus apte à se reproduire, de sorte qu'au centre même du darwinisme on trouve la règle du chacun pour soi : à tout instant les individus sont engagés dans une lutte, constante et multiforme, dont l'issue se trouve dans la reproduction. Certains individus, mieux dotés au départ ou plus adaptés dans l'environnement (c'est la même chose), réussiront à se reproduire, et d'autres pas. La règle du chacun pour soi est une donnée centrale du darwinisme.

C'est en ce sens que l'on parle en biologie de l'égoïsme des vivants. Le terme ne véhicule aucune connotation morale, laudative ou au contraire péjorative. Il est purement descriptif d'une force unique subie uniformément par tous les vivants. On pourrait aussi bien l'appliquer, tel quel, à 100 billes d'acier lancées simultanément sur le plan incliné d'un billard électrique qui ne compterait que 5 niches ou trous à occuper ; dans ces conditions, au plus 5 des 100 billes en viendraient à occuper les 5 niches disponibles, et les 95 autres seraient éliminées, leur trajectoire se terminant par l'éjection du système au bas du plan incliné. On pourrait parler avec le même à-propos de l'« égoïsme » des billes, qui serait la forme nécessaire de leur sujétion commune à la loi de la pesanteur.

Cette règle du chacun pour soi, une fois posée, permettait à Darwin de comprendre l'origine des espèces, mais son application suscitait plusieurs difficultés, notamment chez les insectes sociaux comme les abeilles, dont les ouvrières sont stériles. Si, en effet, la règle du chacun pour soi est universelle, on ne voit pas comment des castes stériles peuvent apparaître et surtout se conserver dans l'histoire, puisque par définition leurs membres ne laisseront pas de

descendants. Par conséquent la caste stérile devrait normalement s'éteindre à chaque génération. Le matériel génétique des ouvrières stériles n'étant pas diffusé dans l'espèce, leur caste doit être totalement éliminée, s'il est vrai que la règle fondamentale de l'évolution est l'égoïsme du gène. La difficulté a semblé au premier abord si grande à Darwin que celui-ci affirme : « Elle me parut insurmontable et fatale à la théorie » (1983, 254).

Pour rendre compte de cette anomalie, Darwin suppose alors que « la sélection s'applique à la famille aussi bien qu'à l'individu ». Il y avait là une modification importante à la règle du chacun pour soi. Si l'on conçoit en effet que l'unité de la sélection naturelle est, non pas l'individu lui-même – de nos jours, on dirait l'individu ou le gène –, mais le groupe familial, alors les inégalités ou différences visibles entre les individus pourront être reproduites continûment par l'ensemble du matériel génétique de l'unité sociale la plus petite, la famille. Il est entendu que la sélection familiale dont on parle ne fait pas disparaître la sélection individuelle mais s'y ajoute, les deux sélections étant à l'œuvre dans une évolution polymorphe.

On sait que la théorie génétique post-darwinienne a permis de calculer exactement le degré de parenté existant entre les membres d'une famille. Par exemple, chez les organismes diploïdes, chaque chromosome est présent en deux copies homologues qui sont d'origine différente : une copie vient du père et l'autre de la mère. Par conséquent la communauté génétique entre le père et le fils est de $1/2$: la moitié du génotype du fils vient de son père, et l'autre moitié vient de sa mère. Entre frères la proportion est aussi d'une demie en moyenne. Entre l'oncle et le neveu elle est de $1/4$. Entre cousins au premier degré, de $1/8$.

On appelle *aptitude génétique* la capacité plus ou moins grande d'un génotype, qui est la constitution génétique d'un individu particulier, à se multiplier dans la génération suivante de la population, par rapport à la capacité d'autres génotypes aussi présents dans la même population. Les génotypes sont inégaux, ou inégalement adaptés dans l'environnement. Et le processus de sélection naturelle, l'évolution, c'est par définition la survie du génotype le plus apte à se reproduire. En sorte que *l'aptitude génétique* dont nous venons de parler est la mesure de l'évolution.

Revenons maintenant à notre problème d'égoïsme. Deux frères auront chacun un génotype qui les rend uniques, donc d'une aptitude génétique inégale, et en ce sens leurs gènes seront égoïstes, ils auront tendance à rechercher chacun pour soi une diffusion maximale, dans la société et dans l'espèce. Mais comme leurs génotypes sont tout de même identiques dans une proportion d'une demie, la rentabilité d'une lutte fratricide, génétiquement parlant, rencontrera des limites dans la même proportion. Le meurtre d'Abel par Caïn supprimait des gènes dont la moitié étaient identiques à ceux de Caïn. Évolutivement, le meurtre commis par Caïn est contre-productif : il scie, en partie, la branche sur laquelle les gènes de Caïn prospèrent.

On dira donc, en évolutionnisme, tout en maintenant la règle générale de la vie comme égoïsme du gène mesurée par son aptitude génétique, que l'expression de ce même égoïsme rencontre des limites quand les concurrents ou les adversaires sont des membres de la famille : les parents et les frères dans une proportion d'une demie, l'oncle et le neveu dans une proportion d'un quart, le cousin dans une proportion d'un huitième, et ainsi de suite.

L'altruisme génétique

La théorie génétique de l'altruisme a été créée par William D. Hamilton (1964, 1970, 1971a, 1971b, 1972). Son concept central est *l'aptitude intégrée*, qui est la somme de l'aptitude génétique de l'individu, plus la somme de tous les effets produits dans les portions associées des aptitudes de tous les membres de sa parenté. L'acte altruiste, c'est : tout acte qui diminue l'aptitude génétique de l'individu, et rompt ainsi, en apparence, avec la règle fondamentale du chacun pour soi, au profit d'un membre de sa parenté. Ce pourrait être, par exemple, de renoncer à quelque nourriture en faveur d'un frère, ou à une priorité dans le choix d'un partenaire sexuel, ou encore consister à se placer entre lui et une source de danger. Dans chaque cas, l'animal altruiste est perdant, à court terme, parce qu'il diminue son aptitude génétique propre, et réduit donc la diffusion de ses gènes dans la génération suivante. Il peut même en mourir. Mais comme, dans l'exemple cité, l'individu qu'il a aidé est son propre frère porteur des mêmes gènes que lui-même, à proportion d'une demie, l'altruiste – ou ses gènes – peut être gagnant à long terme si son acte a plus que doublé l'aptitude totale du frère. Du point de vue génétique, la perte subie par l'altruiste est un investissement rentable, puisqu'elle est plus que compensée par le gain réalisé par le frère. Et les gènes que l'acte altruiste favorise seront nettement plus répandus dans la génération suivante, en encodant la tendance à la conduite altruiste.

Évolutivement parlant, l'altruisme est une sorte d'équivalent fonctionnel d'un égoïsme du groupe. Il faut seulement garder à l'esprit que, pour être qualifié d'altruiste, l'acte doit plus que compenser chez le bénéficiaire la perte d'aptitude génétique consentie par l'altruiste. Et le bénéficiaire est un individu et non pas le groupe.

On voit ici que le concept scientifique d'altruisme n'est pas la transposition de ce que l'on entend par altruisme en morale humaine, et notamment qu'il n'est pas le simple contraire de l'égoïsme. En morale humaine, on nous dit que l'altruisme c'est le Bien, et l'égoïsme c'est le Mal : l'un est le simple contraire de l'autre, même si, selon Aristote, la vertu se situe entre deux excès. En biologie, la règle centrale est l'égoïsme du gène, et l'altruisme de l'individu est aussi l'égoïsme du gène lorsqu'on comptabilise l'ensemble du pool génétique ou l'aptitude intégrée de tous les membres de la famille.

Le concept d'altruisme de Hamilton connaît trois développements importants. Il est tout d'abord appliqué non seulement entre frères, mais à tous les membres de la famille, à proportion de leur parenté génétique. L'acte altruiste apparaîtra donc d'autant plus probable que les individus impliqués, altruiste et bénéficiaire, seront proches parents, et de plus en plus improbable à mesure que le bénéficiaire est plus éloigné : deuxième cousin, beau-frère ou pur étranger.

Le concept d'altruisme permet même de comprendre l'évolution de l'égoïsme lui-même, parce qu'il indique les limites pratiques, et cela d'une façon précise, à l'exercice immédiat de cet égoïsme. Car si, à première vue, il pourrait sembler que l'égoïsme du gène soit total, il reste qu'aucun individu n'a intérêt à cannibaliser sans limites ses propres frères ; car, à partir du deuxième meurtre fratricide, ses gènes deviennent perdants.

Le deuxième développement théorique de l'altruisme est son élargissement au-delà de l'acte individuel, pour inclure toute stratégie évolutivement stable (SES), tout mécanisme ou contrainte qui réduit la fertilité de l'organisme individuel, au profit de l'aptitude intégrée de la famille. Les exemples sont très nombreux. Chez certains ongulés, les cornes très recourbées sont relativement inefficaces dans les luttes entre mâles au temps de la reproduction, et réduisent ainsi l'aptitude du porteur, en le rendant incapable de blesser sérieusement son adversaire. Le syndrome de l'aile blessée (*distraction display*) de l'oiseau qui encourt de grands risques individuels lorsqu'il quitte le nid de façon ostentatoire en feignant d'être blessé, éloignant ainsi le prédateur de la couvée. Le cri d'alarme qui attire l'attention du prédateur sur l'auteur du cri, au bénéfice des membres du groupe ainsi alertés. Les mécanismes qui, chez de nombreux oiseaux et mammifères marins, inhibent les conduites d'insémination partout sauf en un lieu donné, et qui servent à limiter l'accroissement de la population ; ces mécanismes sont dits altruistes parce qu'ils préviennent l'effondrement catastrophique de la population qui intervient lorsque la fécondité, excessive par rapport aux ressources du milieu nourricier, condamnerait autrement un grand nombre d'individus à la mort par inanition.

Ilan Eschel (1972, 259) considère d'ailleurs que tous les mécanismes de contrôle de la population sont altruistes. À l'aide d'un modèle mathématique, cet auteur montre que le développement d'un trait altruiste est directement lié à la relative immobilité géographique d'une population : plus la mobilité est restreinte, plus le trait altruiste est probable à long terme. Or, dit-il, alors que *Homo sapiens* du pré-néolithique connaissait certainement l'altruisme élevé lié à sa mobilité très faible, la mobilité génétique humaine a connu une prodigieuse augmentation depuis les débuts de la civilisation, il y a environ 10 000 ans. On peut donc supposer que la sélection naturelle ne favorise plus depuis ce temps l'émergence de tels traits altruistes :

Il est possible que certains dynamismes intrinsèquement humains, de nature altruiste, et qui sont essentiels à l'établissement de la civilisation, ne pouvaient se développer que sous les conditions démographiques de la pré-civilisation. Il est donc possible que les mêmes forces sélectives qui ont occasionné la civilisation elle-même aient pour effet de réduire la fréquence de ces dynamismes fondamentaux dans les populations humaines, les entraînant ainsi dans la voie de la maladaptation (Eschel 1972, 275).

Cette hypothèse mériterait certainement d'être examinée attentivement, surtout si l'on songe à la pauvreté de notre compréhension des facteurs qui font que certaines populations passent effectivement de la pré-civilisation à la civilisation de l'écriture, comme les Grecs par exemple, alors que tant d'autres populations existant de nos jours n'effectuent pas ce passage. On pourrait aussi voir là le début d'une réponse à la question de savoir pourquoi les sociétés humaines modernes affichent une tendance, nette quoique variable, vers l'égalité de leurs membres. Ce pourrait être en effet une adaptation de l'évolution culturelle humaine, lamarckienne, dont la fonction serait de compenser la perte progressive des traits biologiques altruistes.

Haplodiploïdie

Mais le plus impressionnant usage du concept d'altruisme est certainement celui d'Hamilton lui-même (1964) pour expliquer l'existence de castes stériles chez les insectes. On se rappelle que c'est le problème qui avait intrigué, et ébranlé, Charles Darwin.

Chez presque toutes les espèces d'hyménoptères (abeilles, guêpes, fourmis), et chez les termites, un œuf fertilisé par la reine, qui puise alors dans sa spermathèque approvisionnée par le mâle au cours du vol nuptial, produit une femelle ; un œuf non fertilisé produit un mâle. La femelle est diploïde : son matériel génétique est composé de deux copies de chaque chromosome, l'une venant du père et l'autre venant de la mère. Le mâle, au contraire, est haploïde : chacun de ses chromosomes n'existe qu'en une seule copie, héritée de la mère. Hamilton remarque alors que dans une telle espèce haplodiploïde les sœurs sont génétiquement plus proches que ne le sont la mère et la fille. Chaque femelle a en effet en commun avec ses sœurs la totalité des gènes reçus du père, puisqu'il est haploïde, ce qui donne $(1 \times 1/2)$; plus la moitié en moyenne des gènes reçus de la mère, ce qui donne $(1/2 \times 1/2)$. L'équation finale du degré de parenté entre sœurs étant :

$$(1 \times 1/2) + (1/2 \times 1/2) = 3/4$$

Entre la mère et la fille, le coefficient de parenté génétique demeure $1/2$. Hamilton explique qu'à effort égal la femelle a intérêt à s'occuper de l'élevage de ses sœurs plutôt que de se reproduire elle-même. L'altruisme de l'ouvrière femelle est génétiquement plus rentable que l'égoïsme de l'auto-reproduction.

En conséquence, la caste des ouvrières aura évolutivement tendance à devenir stérile, ce qu'elle est en effet chez les hyménoptères. Le concept d'altruisme prend ici tout son sens. C'est une conduite ou un mécanisme adaptatif d'auto-sacrifice qui se solde par un gain net dans l'aptitude accrue du bénéficiaire. La théorie d'Hamilton prédit aussi que le mâle devrait être du plus grand égoïsme au sens biologique, ce qu'il est en effet. Le faux-bourdon est tellement égoïste qu'il ne travaille jamais à l'entretien de la ruche, super-fainéant nourri par les ouvrières.

	mère	père	sœur	frère	fil	fil	neveu/niece
femelle	1/2	1/2	3/4	1/4	1/2	1/2	3/8
mâle	1	0	1/2	1/2	0	1	1/4

Tableau 1. Parenté génétique chez les groupes d'hyménoptères (Wilson 1975, 416).

L'altruisme malveillant

Le troisième développement de l'altruisme biologique se trouve dans le concept de *spite* proposé par Hamilton. Il s'agit encore une fois de la logique développée par la théorie de l'aptitude intégrée. L'idée est malaisée à traduire en français, et notamment on ne doit pas traduire *spite* par « dépit ». Le verbe anglais *to spite* a un sens actif que n'a pas le verbe français correspondant à « dépit ». Par exemple, on dit en langage familier *to cut ones nose in order to spite ones face*, qui se traduit par quelque chose comme : s'enlaidir soi-même afin que celui qui vous regarde s'en trouve attristé et comme lésé. Le *spite* est donc en fait une forme d'altruisme proche de la xénophobie. L'altruiste s'impose une baisse de son aptitude propre afin de rabaisser davantage celle d'un étranger, le tout étant fait au profit d'un proche parent. Je l'appellerai l'altruisme malveillant. La définition technique (dans le glossaire de Wilson, 1975) est : conduite qui abaisse à la fois l'aptitude génétique de l'acteur et celle de l'individu contre lequel la conduite est dirigée, et son effet net est de hausser l'aptitude intégrée du groupe.

Malheureusement, les exemples de cette forme d'altruisme sont très rares, sinon inexistantes, tous les cas examinés pouvant aussi bien s'expliquer comme autant d'instances d'égoïsme simple. Et en conséquence, la théorie de l'altruisme malveillant demeure à ce jour seulement cela, de la belle et bonne théorie. Autrement dit, ce n'est pas vraiment de la science, mais plutôt de la philosophie. Je dis que c'est malheureux parce que si l'on avait pu démontrer l'existence effective d'un altruisme malveillant en biologie, il aurait été possible d'en voir les traces ou la transposition, au niveau proprement humain, dans le constant régionalisme ou l'ethnocentrisme des pratiques morales humaines.

Si, en effet, l'on consent à prendre acte de l'existence d'un altruisme simple, d'origine biologique, cela ne manquera pas d'avoir des répercussions sur notre conception de la morale humaine. La morale humaine est faite avant tout d'amour des parents et des enfants, de respect pour les proches, de devoirs familiaux. Le sentiment de cette fidélité est universel, depuis le « commandement de Dieu » qui

prescrit d'honorer ses parents jusqu'à la vendetta sicilienne. En morale humaine, nous attribuons spontanément l'attention que nous avons pour le bien-être et les souffrances de nos proches parents à une vertu proprement humaine, que nous appelons générosité, piété filiale ou amour chrétien. Mais s'il existe une tendance évolutive, biologique, et par conséquent une pression sélective, favorisant l'altruisme familial, alors nous devons reconnaître que les formes familiales de l'altruisme humain contiennent des facteurs plus proches de l'instinct que nous ne l'avions cru, plus près de la biologie que de la pure spiritualité humaine. Et, de même que nous savons reconnaître que ce n'est pas nous, les hommes, qui avons inventé le sexe, il semblerait que nous n'avons pas davantage inventé l'altruisme familial. C'est ce qu'a reconnu le moraliste Peter Singer (1981). Ce qui ne veut pas dire que l'altruisme humain « n'est que » d'origine animale, un tel réductivisme n'étant jamais permis, mais plutôt qu'il comporte des éléments biologiques que l'espèce humaine vit sur un tout autre plan qui lui est spécifique. Et de même que l'exercice de la sexualité humaine n'est jamais purement animal, lors même que nous voudrions parfois qu'elle le fût, et prend les formes si infiniment variées de l'amour, de même encore il est aisé de reconnaître que l'expression humaine de l'altruisme animal lui est toujours unique. Mais quand il s'agit, cependant, de l'altruisme malveillant, nous sommes en terrain beaucoup moins sûr, parce que la base scientifique de cette nouvelle forme d'altruisme est beaucoup plus fragile. Et je dis que c'est dommage, parce qu'une telle base nous aurait facilité la compréhension du régionalisme des diverses formes de la moralité humaine. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

Chapitre 5

Le tribalisme

[Retour à la table des matières](#)

L'un des plus étonnants problèmes que l'on rencontre dans la morale des hommes est la vocation universelle de la conviction morale de chaque groupe humain, comparée à sa régionalité effective. Toute nation, société ou ethnie a une morale, elle est convaincue que c'est la bonne, et qu'en elle-même se trouve la quintessence de l'humanité ; alors qu'en fait chacune de ces morales est locale, régionale, et rencontre les plus vives résistances dès qu'elle tente de franchir les frontières historiques qui sont les siennes, qui peuvent être géographiques, économiques, linguistiques ou ethniques, et souvent tous ces facteurs à la fois. Je sais bien que les civilisations exportent leur morale en même temps que leur commerce et leur influence politique, mais un tel déplacement impose alors à la morale exportée un filtrage local qui la transforme et peut la rendre méconnaissable aux yeux de ses fidèles d'origine. La morale humaine, telle qu'elle se pratique, possède un fort ancrage historique, géographique et culturel, son point d'origine ou son foyer naturel est une de ses composantes importantes, qui marque, souvent pour la vie, l'individu et les jugements qu'il porte. Un Américain à Paris ou au Japon peut conserver toute sa vie, parfois malgré ses désirs, la marque indélébile de son aire culturelle et morale d'origine. Il demeure un Américain, à Paris ou au Japon.

On ne trouve pas en morale humaine de règle explicite universellement admise, sauf peut-être l'interdit de l'inceste. Mais comme l'origine de cet interdit, exclusivement biologique ou culturelle, est encore âprement débattue de nos jours, on peut difficilement en faire le pivot central ou la caractéristique d'une morale qui serait exclusive à l'homme.

Et pourtant, c'est cela la grande surprise ou l'objet d'étonnement : la conscience morale des hommes se donne intuitivement comme absolument certaine, inébranlable, immuable et à vocation universelle. Où qu'il se trouve, l'individu se persuade spontanément que les formes concrètes et historiques adoptées par la

conscience morale de son groupe d'appartenance réalisent ce que l'existence humaine a produit de meilleur et de plus sublime. Et chacun se persuade de disposer de toute la souplesse nécessaire pour comprendre l'étranger dans ses particularités ; dans ce sens chacun se pense libéral, ou tout au moins aussi libéral qu'il lui est utile de l'être. Alors qu'en fait sa mobilité sur ce point est extrêmement limitée.

Comment peut-on comprendre cette situation étonnante, qui semble vraiment très générale et qu'il serait aisé d'illustrer chez tous les peuples de la terre, qu'ils soient civilisés ou primitifs, d'Occident ou d'Orient ? Je ne parle pas ici de l'ouverture politique ou religieuse dont un pays est capable. L'Inde est beaucoup plus accueillante à l'étranger, en surface, que ne le sont traditionnellement la Chine ou l'URSS. Il en va de même pour la Hollande du temps de Descartes, et pour l'Angleterre du temps de Marx. Je pense plutôt à la certitude inébranlable d'un Européen, par exemple, sur l'opinion qu'il convient d'avoir sur la peine de mort encore appliquée en Chine et en URSS pour des crimes économiques. Ou encore à ce que peut penser un Iranien d'aujourd'hui de la place faite à la femme qui travaille dans un bar aux États-Unis. Ou à ce que pense un Canadien de la polygamie autorisée chez les millions de musulmans du monde. Dans tous ces cas, le jugement moral est plutôt net : ces pratiques apparaissent d'une qualité morale douteuse aux hommes étrangers à ces cultures, et profondément morales et justifiées aux indigènes de ces mêmes cultures. Et la conscience morale spontanée des uns et des autres se présente à l'intuition de chacun comme très certaine, très bonne, et en fait comme LA morale, celle que tous les hommes devraient observer s'ils voulaient échapper à la sauvagerie et à la décadence.

Cette situation est vraiment étonnante, car depuis 100 ans les recherches des anthropologues nous ont apporté un tel luxe de détails sur la variété des mœurs, des coutumes et des morales des divers peuples de la terre, qu'il ne devrait vraiment plus être possible d'entretenir le moindre doute sur l'acceptabilité des divers comportements et conceptions morales humaines. Nous devrions savoir qu'aucun peuple, y compris le nôtre, n'a le monopole de la morale. Du temps de Blaise Pascal, on pouvait encore alimenter la foi chrétienne en remarquant le mur entre deux mondes que semblait être la chaîne des Pyrénées, puisque ce qui était vérité d'un côté de ce mur pouvait être erreur de l'autre côté. Cette époque, nous le savons, ne plaisait pas avec la Vérité, et nous nous flattons nous-mêmes d'être très différents, plus éclairés. Mais sommes-nous vraiment beaucoup plus avancés et plus « modernes », si un siècle de documents ethnographiques et anthropologiques n'a pas pu nous convaincre du régionalisme et de la singulière étroitesse de toute conscience morale, y compris la nôtre ?

Car enfin, nous avons tout de même, sur les hommes du XVII^e siècle, l'avantage de connaître et de vénérer, le mot n'est pas trop fort, les diverses chartes des droits de la personne, ce qui aurait dû, en toute logique, modifier de façon appréciable les prétentions à l'universalité de l'intuition morale telle qu'elle se

donne à l'individu. Qu'en est-il en fait ? Je constate, au contraire, que les grands principes d'humanité des déclarations des droits de la personne sont relativement sans effet sur mes certitudes morales spontanées, et même réfléchies. Mes principes théoriques, les faits culturels et même la logique, ne semblent pas avoir accès au lieu où séjournent mes certitudes morales.

Voyons, par exemple, un problème précis, celui de la forme de l'union conjugale. Au Canada, la morale et la loi ne prévoient que la monogamie : un homme choisit librement une femme qui le choisit librement, et les deux conviennent de l'exclusivité de cette union. À quelques milliers de kilomètres de chez moi, cependant, vivent 37 millions d'Iraniens dont la plupart sont musulmans. La loi et la morale d'Iran autorisent la polygamie. Que dois-je en penser, d'un point de vue moral ? Sur ce point, j'ai deux certitudes totalement inconciliables. D'une part, je suis convaincu que les Iraniens sont des êtres humains à part entière, et qu'on doit donc leur reconnaître collectivement tous les droits énoncés dans la Charte universelle des droits de la personne. Mais, d'autre part, ma propre conception morale me convainc tout aussi fortement, sans hésitation et sans appel, que la polygamie est une forme évidente de barbarie, de primitivisme et de sexisme intolérable chez des gens qui prétendent appartenir à l'espèce humaine. Mon intuition, ma certitude morale demeurent hors d'atteinte de la logique et des principes. Le fait que la civilisation perse soit beaucoup plus ancienne que celle à laquelle j'appartiens ne me dérange absolument pas, ou plutôt le fait de le savoir séjourne comme dans un autre compartiment ou tiroir de mon esprit, et demeure sans effet sur ma certitude morale. Et je ne renonce pas pour autant à mes grands principes sur les droits de la personne, mais je suis de toute évidence inconséquent, puisque d'une part je reconnais que les Iraniens sont des êtres humains de plein droit, et donc qu'ils sont parfaitement libres et capables de se donner les formes de vie familiale et culturelle qui leur conviennent ; et d'autre part cette reconnaissance de principe demeure sans effet et ne sort pas du tiroir « principes » de mon esprit. Elle n'en sort pas parce que, sur une base sélective que j'utilise sans pouvoir l'identifier, je choisis de ne pas l'appliquer quand il s'agit de la forme morale de l'union conjugale. Un point c'est tout.

Sur ce sujet, je choisis donc nettement, plus ou moins confortable en mon inconséquence. Ne me demandez pas pourquoi, je n'en sais rien mais c'est ainsi. La présente discussion est toute théorique, et je n'oserais évidemment pas afficher de telles positions en public sur un problème réel, de crainte de me faire une réputation de brute ou de raciste, mais c'est bien ainsi que je pense, et c'est bien là ce que me dicte ma conscience morale. Se pourrait-il que la conscience morale ne soit pas toujours le meilleur guide ? Voilà qui serait inquiétant. Et le plus beau de l'affaire, c'est que même après cette inconséquence de taille, je n'en continue pas moins d'être persuadé que ma conscience morale est la bonne, que c'est moi et ceux qui pensent comme moi qui avons raison, et que tous les humains civilisés et moralement formés pensent ou devraient penser comme moi sur cette question. Ma conscience morale conserve ses prétentions à sa vocation universelle.

Alors, à quoi jouerons-nous maintenant ? Y a-t-il une réponse à cette énigme, une solution à ce mystère de l'apparente incommensurabilité de la conscience morale spontanée, et de ses principes admis par ailleurs ; entre l'évidente vocation universelle de la conscience morale, et sa non moins évidente particularité ?

Il ne sert à rien de prétendre résoudre ce problème par de savantes distinctions entre la morale et les mœurs. Car la monogamie des Canadiens et la polygamie des Iraniens ne sont pas des coutumes ancestrales plus ou moins tolérées ou approuvées par la morale actuelle des uns et des autres, ce sont au contraire les formes officiellement reconnues et sanctionnées par la loi et la morale de chaque pays. On sait que les mœurs peuvent justifier n'importe quoi : comme le rapporte Mabbott (1959, 776), *mores can make anything right*. Mais la conception qu'un peuple se fait de ses mœurs, en tant que distinctes de sa morale, peut aussi lui être particulière. Chez les francophones, on désigne par le terme de « mœurs » les us et coutumes, et Larousse dit qu'on applique ce terme aux animaux, comme dans l'expression : les mœurs des abeilles. Mais en anglais Webster définit *mores* comme des façons populaires qui finissent par passer dans la loi, à force d'observance commune. C'est en effet la base de la *common law* anglaise. Il ne sert donc à rien de distinguer ici entre la morale et les mœurs, puisque l'une et les autres peuvent être spécifiques à chaque pays.

De plus, s'il se trouvait un lecteur (non musulman) que l'exemple de la polygamie iranienne laisse indifférent, il serait aisé de trouver, en Iran ou ailleurs dans le vaste monde, des pratiques que ce lecteur finira par dire moralement honteuses. Les Iraniens coupent la main droite du voleur, ils flagellent ou lapident les adultères. Certains musulmans excisent le clitoris de leurs femmes à la puberté pour leur interdire l'accès à la jouissance. Les Indiens Siriono de la Haute Amazonie s'interdisent de manger en public, sous peine de honte et d'exil, mais ils ne voient aucune difficulté à copuler en présence d'autres personnes (Barash 1979, 11) ; peut-être la chose n'est-elle pas si rare, puisque Montaigne a connu un homme de cette sorte (*Essais* III, 5). Chez les Indiens guyaqui d'Amérique du Sud, un couteau de bambou serait adéquat pour transpercer le pénis des jeunes gens que l'on veut initier à la vie adulte ; cependant le scarificateur préfère utiliser une pierre peu coupante afin que l'outil déchire les chairs au lieu de les trancher (Clastres 1974, 156). Restons-en là pour le moment.

Je suis donc dans une situation tout à fait singulière. Si je raisonnais en géométrie comme je raisonne en morale, j'affirmerais posséder la règle de formation du triangle, et j'ajouterais que tout homme peut être géomètre ; et comme je rencontrerais fréquemment de prétendus triangles formés autrement que les miens, je dirais que leurs auteurs ne sont pas géomètres, mais je serais tout aussi incapable d'appliquer mon principe (que tout homme est géomètre), que d'y renoncer (parce qu'il serait démenti par l'expérience). Je maintiendrais que tout homme est géomètre mais qu'il doit l'être à ma façon.

En fait, il devient évident que ce n'est pas ma morale qui est universelle, c'est mon tribalisme, c'est-à-dire le fait que, bien que ma conscience morale m'apparaisse avoir une validité et une vocation universelles, dans la pratique cette vocation n'est que régionale, et nommément, ce n'est que la mienne et celle de ma communauté. Ayant besoin d'un terme pour désigner ce qui semble le chauvinisme ou l'ethnocentrisme pour ainsi dire naturels de l'intuition morale, j'ai choisi celui de « tribalisme », après quelques hésitations. On pourrait en effet se demander si les tribus amérindiennes du Labrador, par exemple, n'auraient pas lieu de voir dans ce choix quelque commentaire désobligeant sur leur mode de vie. Il n'en est rien, comme le dit très bien Pierre Clastres :

une différence considérable sépare l'ethnocentrisme occidental de son homologue « primitif » ; le sauvage de n'importe quelle tribu indienne ou australienne estime sa culture supérieure à toutes les autres sans se préoccuper de tenir sur elles un discours scientifique, tandis que l'ethnologie veut se situer d'emblée dans l'élément de l'universalité, sans se rendre compte qu'elle reste à bien des égards solidement installée dans sa particularité, et que son pseudo-discours scientifique se dégrade vite en véritable idéologie (Clastres 1974, 16).

Ce que Clastres affirme de l'ethnologie s'applique tout autant à la morale. Par tribalisme, j'entendrai donc la régionalité à prétention universelle de l'intuition morale. Il est entendu que l'idée de tribalisme véhicule, en français, une connotation péjorative, mais on remarquera que cette connotation résulte d'une comparaison entre la morale particulière de la tribu, et la vocation universelle à laquelle elle prétend. Autrement dit, le tribalisme qui est mal vu, c'est-à-dire celui qui est vu, c'est celui des autres et non pas le sien propre. Nous sommes donc en terrain connu.

D'autre part, un élargissement analogue du concept de tribu a été proposé par Garrett Hardin dans les termes suivants :

On peut appeler tribu tout groupe qui se perçoit lui-même, et qui est perçu de l'extérieur, comme groupe distinct. Il peut s'agir d'une race, comme on l'entend ordinairement, mais cela n'est pas nécessaire ; ce peut aussi bien être une secte religieuse, un groupe politique ou occupationnel. La caractéristique essentielle d'une tribu est son double standard de moralité ; elle a un type de comportement dans ses relations internes, et un autre dans ses relations extérieures (Hardin 1972, 40).

Un exemple classique du double standard de moralité tribale se trouve dans le Deutéronome (23, 20) sur la question du prêt à intérêt : « De l'étranger tu pourras exiger un intérêt, mais tu n'en prendras pas de ton frère. »

Le tribalisme est multiforme. Si un cultivateur de la vallée du Richelieu m'affirme que son coin de terre est « le plus beau pays du monde », je le soupçonne tout de suite de n'être jamais sorti de sa vallée. Ce n'est pas que je doute

de l'authenticité de ses sentiments, mais quiconque a vu le Grand Canyon, les Chutes Victoria ou les environs de Florence, ne songerait pas à établir de comparaison entre ces lieux et la vallée de la rivière Richelieu, parce que le dénominateur commun autorisant pareille comparaison lui ferait défaut. Aussi jugeons-nous, en de telles circonstances, que le sentiment de cet admirateur de la vallée du Richelieu lui vient surtout du souvenir attendri de ses propres amours en ce lieu, des sueurs et des larmes qu'il a pu y verser, et que s'il voyageait tant soit peu il apprendrait à admirer bien d'autres choses encore, et, sans rien perdre de son admiration originale pour sa vallée, il cesserait probablement de faire de telles comparaisons. Son tribalisme géographique n'est pas sans remède.

Mais il n'en va pas de même pour le tribalisme moral qui semble infiniment moins malléable ou éduicable. Il est difficile de « voyager » hors de sa morale, et l'on dit familièrement qu'il est plus facile de faire sortir un homme de Drummondville, que de faire sortir Drummondville de l'homme. Tôt dans la vie, dès le début de l'âge adulte et peut-être auparavant, la plupart d'entre nous devenons attachés pour la vie aux jugements, évaluations et façons de faire de notre tribu d'origine. Nous devenons incapables d'admirer d'autres manières de concevoir la vie sociale, la justice, la place de la femme, et la moralité elle-même, que celles que nous avons connues jusque-là. Et surtout aucune éducation nouvelle ne nous permettra d'apprécier vraiment de l'intérieur, à titre de participant et non pas seulement à titre d'observateur scientifique impartial, des mœurs un peu différentes des nôtres sur les questions que notre morale juge importantes. Dans le texte cité plus haut, Clastres parlait de l'ethnocentrisme des ethnologues professionnels dont les schèmes classificateurs reflètent, malgré toute leur volonté d'objectivation et de détachement scientifiques, et malgré l'impressionnant appareil méthodologique dont ils disposent, les préjugés et les *a priori* de leur tribalisme. Avec le résultat qu'une partie de leurs travaux scientifiques présente une forte teneur en idéologie, et qu'une autre partie, aussi importante, consiste à dénoncer la teneur idéologique des travaux de leurs prédécesseurs. Et pourtant, l'ethnologue qui étudie une tribu sur le terrain a tout loisir de chausser les lunettes d'un entomologue, il peut examiner les comportements et les mœurs dont il est témoin comme s'il s'agissait d'insectes : il est probablement le mieux armé d'entre nous pour objectiver sa description. S'il ne parvient pas à préserver ce minimum d'objectivité propre aux sciences sociales toujours capables de parler de l'homme comme d'un insecte, que serait-ce s'il lui était demandé d'être, non pas un observateur impartial, mais un participant social ?

C'est ce qui m'impressionne le plus, que le tribalisme moral soit non seulement le fait de la pensée spontanée, ce qui serait compréhensible, mais qu'il résiste même à la volonté réfléchie. Supposons que je décide d'aller vivre à Rome. Il m'est loisible, à Rome, de faire comme les Romains, mais c'est par une pratique quotidienne et une fréquentation assidue des gens et des groupes vivant à Rome que je parviendrai éventuellement à l'amendement de mon esprit et de mes jugements, pour les rendre conformes à la morale des Romains. C'est le coude à

coude physique de tous les jours qui seul peut effectuer ma « conversion », et non pas mes grands principes universels qui ne semblent prendre aucune part à mon apprentissage. Tout se passe comme si l'influence réelle de ces grands principes était nulle, ou peut-être même nuisible, quand je veux apprendre à saisir, de l'intérieur de la vie romaine, les subtilités du divorce à l'italienne ou le code moral de l'Honorable Société. Il m'est donc loisible de passer d'un tribalisme à un autre, comme on apprend à modifier ses manières de table, mais je transporterai dans ce monde nouveau pour moi et dont Rome sera dorénavant le centre, la même capacité d'aveuglement ou plutôt la même myopie qui était la mienne au Canada. J'acquerrai de nouveaux mépris feutrés pour de nouveaux sauvages, qui seront probablement siciliens ou arabes, mais les prétentions à l'universalité de ma vision morale maintenant romaine n'auront pas changé.

Du bon usage des contradictions

Si c'est le tribalisme qui est universel, suffisamment répandu et fréquent pour que les hommes qui y échappent, s'il en est, fassent figure de curiosités ou d'anomalies, cela ne manquera pas d'affecter l'esprit de conséquence que nous mettons en œuvre lorsque nous portons des jugements moraux. Pour dire les choses autrement, nous sommes guettés par la contradiction. Le terme de contradiction est utilisé ici dans un sens non technique qui le rend interchangeable avec le terme inconséquence. Je suis manifestement inconséquent lorsque je reconnais, d'une part, que les Iraniens sont des êtres humains de plein droit et donc capables de moralité, et que d'autre part je blâme sans réserve leur polygamie.

Cette inconséquence ou contradiction est très claire. J'ai le sentiment qu'elle m'est imposée dans le sens que je ne l'ai pas inventée et que je m'en passerais volontiers, et que mes compatriotes, frères tribaux non musulmans, sont aussi de mon avis. Quoi que je fasse, je ne puis ni résoudre cette contradiction, ni la dépasser. Je ne réussis même pas à tirer la conclusion que les 37 millions d'Iraniens musulmans vivent dans un état de non-moralité, ce qui n'est qu'une inconséquence de plus. Et si je ne tire pas cette conclusion de façon articulée et explicite, c'est simplement que je n'ose pas : elle m'apparaît nécessaire mais énorme, et pour tout dire gênante. Car il me faudrait alors admettre que les 75 % des sociétés humaines dénombrées par les anthropologues qui sont polygames de fait (Wilson 1978, 125), vivent dans ce que je considère peu moral, et c'est là un pas que je refuse de franchir. Je préfère penser que quelque chose ne tourne pas rond quelque part, soit dans mon raisonnement ou dans mes prémisses. La contradiction demeure donc extrêmement désagréable, et je la traite comme je traite ordinairement tant d'autres choses désagréables dans la vie : je regarde ailleurs et pense à autre chose.

Reprenons la question autrement, en nous demandant à quoi sert la contradiction. La contradiction citée sert-elle à quelque chose ? Que serait un

monde humain sans tribalisme et sans contradiction ? Se pourrait-il qu'il y ait deux sortes de contradictions, des « bonnes » et des « mauvaises » ? Une « mauvaise » contradiction serait l'énoncé du genre : A est non-A, il pleut donc il ne pleut pas. Dans une contradiction de cette sorte, l'esprit humain stoppe toute activité et exige séance tenante que l'auteur de l'énoncé offensant le retire ou s'explique, parce que le principe de non-contradiction est la loi numéro un de la logique occidentale, la seule peut-être que la logique moderne ait conservée d'Aristote. Ce principe ne souffre pas de discussion. Une « bonne » contradiction, par contre, serait celle qui est produite par le tribalisme. Sa fonction serait de rassembler, elle fournirait l'équivalent d'un mot de passe infailible entre les membres de même tribu, et cela à l'encontre de toute logique.

Exemple : quels sont les droits de l'homosexuel ? Je choisis à dessein un problème moral d'actualité, parce que nos mœurs et nos pratiques sont en voie de changement rapide sur ce point, et que c'est lors de tels changements que la logique interne de notre morale apparaît de la façon la plus nette. (Si je m'adressais à des gens de Californie, je choiserais un autre sujet, comme : ce que l'on doit penser en morale des catholiques ou des bolcheviques.)

Donc, quels sont les droits de l'homosexuel ? Depuis la loi omnibus de 1968 au Canada, l'homosexualité a été décriminalisée. Elle est maintenant considérée comme une orientation sexuelle parmi d'autres, et la Charte québécoise des droits et libertés de la personne interdit expressément, à son article 10, toute discrimination fondée sur l'orientation sexuelle. Donc, en théorie tout au moins et au Canada, l'homosexuel est considéré comme un être humain à part entière. Mettons maintenant cette théorie à l'épreuve chez un hétérosexuel ordinaire en lui demandant d'approuver des situations impliquant progressivement la totalité des droits théoriques reconnus de l'homosexuel : l'hétérosexuel reconnaît-il le droit de l'homosexuel dans le domaine du logement ? dans le droit au mariage, y compris au mariage entre homosexuels, avec toutes les conséquences juridiques que cela entraîne ? dans le domaine de l'adoption d'enfants ? dans le domaine du droit au travail, où l'homosexuel a comme tout homme le droit d'œuvrer dans l'enseignement, de son droit d'y donner un cours de morale, et, à l'intérieur d'un tel cours de formation morale, le droit de l'homosexuel de témoigner du bonheur particulier de l'amour homosexuel et d'en faire un éloge normal, tout comme l'enseignant hétérosexuel est susceptible de témoigner du bonheur particulier qu'il connaît dans sa propre orientation sexuelle ? le droit de l'homosexuel de donner un tel cours de formation morale à des enfants de douze ans, au vôtre peut-être ? etc.

Il est hautement probable, dans le Canada actuel, que tôt ou tard la majorité des hétérosexuels échoueraient et finiraient par se contredire. Plus précisément, l'hétéro reconnaîtra sans difficulté les droits de l'homo qui ne concernent directement que l'homo, comme dans les domaines du logement et de l'emploi, à la condition que l'hétéro interrogé n'appartienne pas aux forces armées nord-américaines qui ne tolèrent pas d'homosexuels dans leurs rangs. Mais sa réticence

augmentera au fur et à mesure que l'exercice réel de la plénitude des droits théoriquement reconnus à l'homo impliquera de plus en plus directement l'hétéro dans ses intérêts immédiats, ceux de ses enfants et de ses proches. Tant que l'homo ne sort pas du ghetto de ses bars, de ses associations particulières et de sa clandestinité, l'hétéro majoritaire au Canada peut continuer à reconnaître la généralité des droits de l'homo minoritaire, sans avoir à en subir les conséquences pratiques. La reconnaissance théorique de l'hétéro est liée à sa capacité pratique d'ignorer l'existence de l'autre. En pratique, au Canada actuel, l'homosexuel qui réclamerait la totalité de ses droits n'obtiendrait pas satisfaction. L'hétérosexuel ne passe pas le test et finit par être inconséquent.

Remarquons que l'issue du test serait différente si la même question était posée dans d'autres sociétés et à d'autres tribalismes : à un Californien d'aujourd'hui, par exemple, à un Grec du temps de Socrate, ou à un membre de ces sociétés où l'homosexuel peut être sorcier, chaman ou derviche, et où sa particularité sexuelle l'habilite à une médiation privilégiée dans les relations entre les hommes et les dieux, L'issue du test serait différente parce que la contradiction n'apparaîtrait pas là précisément où elle apparaît dans la vision morale de l'hétérosexuel canadien. Elle serait ailleurs parce que le tribalisme serait autre. C'est ce point qui me semble ici de la plus haute importance, le fait que, pour l'ensemble des Canadiens majoritairement hétérosexuels à 90 % sans doute, la contradiction ou l'inconséquence du discours moral apparaît *grosso modo* au même endroit et pas ailleurs. Cette contradiction est une « bonne » contradiction parce que c'est en elle que le tribalisme reconnaît ses petits. Sa prévisibilité permet aux membres de la tribu de se reconnaître d'une façon infaillible hors de toute logique, mettant ainsi le lien tribal hors de portée d'un humanisme tribalement centrifuge, qui voudrait franchir les frontières historiques de la tribu pour la fondre dans l'uniformité convenue ou rationnelle d'une « Société des Nations ».

On voit ainsi le rôle indispensable joué par le tribalisme et ses inévitables contradictions, aussi bien dans la société que dans la formation de la conscience morale individuelle. Dans la société, les membres de la tribu se reconnaissent à ceci qu'ils se contredisent eux-mêmes à peu près aux mêmes endroits et sur les mêmes problèmes : la fraternité tribale humaine, sa chaleur indescriptible, le confort si particulier qu'elle communique à ses membres ravis et qui n'est toujours qu'un *fait*, un donné logiquement indéfendable, le ciment négatif de leur rapport partagé à l'esprit de conséquence. C'est probablement pourquoi il est si difficile d'être prophète en son pays, car chacun de nous « sait », d'un savoir ineffable et irréductible, le lieu exact des inconséquences de son voisin, et « sait » que rien de transcendant ne peut en émaner parce que leur fonction est d'instaurer les limites du monde familier par le lien tribal, et non pas de les transgresser.

Dans la formation de la conscience morale individuelle, d'autre part, le tribalisme est aussi indispensable parce qu'il la met d'emblée hors de portée de tout ce qui peut ressembler à une *loi*, soit au sens scientifique, soit au sens juridique du

terme ; au sens scientifique, puisque la science ne connaît que des lois et que le tribalisme n'est qu'un fait, historique et spatial, mais non réductible à une régularité de la nature, fondé comme il l'est sur une série arbitraire de contradictions partagées qu'il suffit d'être membre de la tribu *pour ne pas voir* ; ces contradictions n'apparaîtront qu'à l'étranger ou au scientifique, mais elles lui seront incompréhensibles ou aberrantes. Et le tribalisme met aussi la conscience morale hors de la portée de la *loi* au sens juridique pour des raisons semblables : nous savons que la moralité n'est pas la même chose que la légalité, et nous savons aussi que le législateur aussi bien que le justiciable règlent leur interprétation de la loi sur la conscience morale, et non l'inverse. La formidable efficacité de ce tribalisme lui vient de ce que la « bonne » contradiction qu'il véhicule par ses inconséquences partagées instaure le pourtour ou la périphérie du monde familial à l'intérieur duquel la « mauvaise » contradiction sera interdite parce qu'elle rompt toute communication langagière. Avec la conséquence que la « bonne » contradiction ne peut possiblement apparaître à la conscience morale spontanée, étant à l'horizon du tribalisme et non plus en son sein. C'est cela le double standard de moralité dont parlait Hardin. L'intérieur tribal a été nettoyé de toute contradiction interne autre que celles qui fondent l'univers tribal, là où elle était mauvaise du fait de n'être pas partagée par le groupe, et sa « mauvaiseté » a été rejetée à l'extérieur de la tribu, là où il y a des pleurs et des grincements de dents, et où elle apparaît désormais, massive, mauvaise, et « barbare ». Quand la contradiction est bonne, elle est invisible pour l'esprit et structurante du tribalisme, on pourrait presque dire qu'elle est devenue sacrée ; elle ne désavoue pas les grands principes (Liberté, Égalité, Fraternité), mais en restreint tacitement l'application aux limites du tribalisme. Lorsqu'au contraire la contradiction est mauvaise, elle est éminemment visible, et surtout funeste par son abolition de la communication tribale. Même en philosophie, surtout en philosophie devrais-je dire, la contradiction mauvaise est la faute majeure, le péché contre la tribu et l'esprit que rien ne saurait faire pardonner, alors que la bonne, par contre, demeure invisible et fournit la matière première du discours moralisateur.

La croyance

J'appelle croyance la tautologie fondatrice de l'unanimité tribale qui avait été appelée jusqu'ici la « bonne » contradiction, et dont tout l'efficace est d'instaurer la ligne de partage des eaux du double standard, entre l'intérieur tribal indicible et son extérieur représenté. C'est à partir de l'intérieur de la croyance que je puis poser le point d'intersection qui sépare le dedans tribal de son dehors, par un seul et même acte d'intellection semblable au trait de plume qui identifie un territoire national en liant tous les points de l'espace à partir desquels ce territoire *n'est pas*.

Examinons cette tautologie. David Hume a appelé *croyance* (belief) l'habitude qui unit les divers éléments d'une série causale familière et qui détermine mes attentes. Si j'entasse des bûches dans ma cheminée, dit-il, je sais d'avance que le

feu les transformera en cendres. Si je quitte ma chambre pendant deux heures, je ne serai pas étonné à mon retour de trouver des cendres là où j'avais laissé des bûches : j'ai acquis l'habitude, dans le passé, de telles successions causales et cette habitude m'autorise à prévoir que l'avenir répétera le passé. Mes sens sont ici un guide très sûr. La causalité est une croyance et l'empirisme triomphe de la métaphysique.

Mais la poursuite de son analyse amène alors Hume, à sa grande surprise, à découvrir une autre croyance, logiquement antérieure et plus fondamentale que celle qui vient d'être dite : il croit que les choses continuent d'exister alors même que ses sens ne lui en disent rien. Quand il est hors de sa chambre, rien n'autorise l'empiriste à croire que les bûches et le feu de cheminée existent encore, et cependant malgré lui il y croit. Le doux empiriste n'a alors pas de terme assez fort pour dénoncer cette nouvelle croyance, et sa propre inconséquence : c'est « une sorte d'erreur et d'illusion », dit-il, « un sophisme », « un préjugé », « un sentiment entièrement déraisonnable », concluant que l'échec de sa tentative fondationnelle de l'empirisme rend sa théorie « moins difficile à admettre qu'à comprendre » (Hume 1888, 209).

Appelons *Croyance 1* la théorie empiriste de Hume sur la causalité. Cette *Croyance 1* repose sur une *Croyance 0* qui est à la fois fondatrice de la *Croyance 1* (pour que les bûches brûlent il faut qu'elles existent), et incompatible : la *Croyance 1* est empiriste, la *Croyance 0* est métaphysique. La *Croyance 0* est la tautologie tribale indicible en empirisme, qui est pourtant la condition de possibilité de l'empirisme. Elle instaure la tribu empiriste par son double standard qui la fait être métaphysique dans son intériorité (le magnifique consensus social de l'insularité anglaise qui n'a pas de constitution écrite), et empiriste pour son extériorité. J'insiste sur le fait que la croyance n'est pas faite de deux actes séparés, dont l'un instaurerait la *Croyance 0* et l'autre la *Croyance 1*, c'est le même et seul acte, qui fonde l'une par l'autre comme les deux faces d'une médaille, dans la complémentarité des contraires. Archimède prétendait soulever le monde pourvu qu'on lui donnât un point d'appui ; l'empiriste a besoin d'une tautologie tribale, qui est métaphysique, pour se représenter le monde ; sa représentation du monde, dont il est alors l'observateur idéal ou universel, n'est rendue possible que par sa métaphysique qui le fait participant tribal.

Le « cercle herméneutique »

Cette tautologie résulte donc de l'échec de l'entreprise fondationnelle du discours. Le logicien Jean Ladrière l'a appelée, après d'autres, « le cercle herméneutique ». L'herméneutique désigne d'habitude le discours de vérité à l'intérieur d'une problématique religieuse ; dans *L'Articulation du sens* (1970), Ladrière tente en effet de définir le langage de la foi par rapport au discours scientifique. Mais il applique le concept de cercle herméneutique à toutes les

sciences humaines, y compris évidemment la philosophie et la morale. Pour ce logicien, il existe trois sortes de sciences : 1) les sciences formelles (mathématiques et logique) ; 2) les sciences empirico-formelles, construites sur le modèle de la physique ; 3) les sciences herméneutiques ou sciences de l'interprétation. Le cercle herméneutique est défini de la façon suivante :

Dans le domaine de l'herméneutique, nous avons affaire à une identité entre le sujet et l'objet. L'objet ne peut être appréhendé qu'à travers des instruments de compréhension fournis par le sujet, mais la manière dont le sujet élabore ces instruments est elle-même déterminée par l'ensemble de sa situation ; or, c'est cette situation qui constitue précisément l'objet étudié, que l'on s'efforce de comprendre (Ladrière 1970, 46).

Ladrière affirme que le problème se pose « parce que l'objet humain comporte inévitablement des états de conscience » qui sont invisibles. Il conclut en fin de chapitre que toute cette situation, soit l'absence de fondation du discours, doit être interprétée comme un « signe ». Ce serait

la trace d'une finitude qui porte en elle l'aveu de son impuissance et l'audace d'une espérance ouverte sur l'infini (Ladrière 1970,50).

Autrement dit, une foi religieuse. Cette interprétation est tout à fait légitime. Je crois pour ma part qu'aux facteurs mentionnés par Ladrière, il faut ajouter le fait que les états de conscience invisibles ont une dimension sociale, tribale, qui n'est qu'un *fait* de communauté humaine, en partie non logique, dans la tautologie fondatrice de l'unanimité tribale.

Le monde familial

Élargissons maintenant les perspectives. Il ne fait pas de doute que le test proposé plus haut sur le problème de l'homosexualité pourrait être répété sur tout problème de morale, avec des résultats analogues. Quelle est la place de la femme au Canada ? Quelle est la place et quels sont les droits des Amérindiens ? Qu'est-ce que la pornographie, par rapport à l'érotisme et à l'art du nu ? Qu'est-ce que la prostitution, l'avortement, le droit à la vie, le droit à la mort (la liberté de l'homme devant la mort), quels seront bientôt les droits des PA (les personnes artificielles qui seront fabriquées *in vitro* par les ingénieurs de la génétique) ? À toutes ces questions les réponses sont prévisibles si l'on connaît de l'intérieur les inconséquences reçues par le tribalisme où elles sont posées. Il se dessine ainsi pour chaque tribalisme une sorte de « monde familial » ou une *géomorphologie*, au sens où l'on parle de géopolitique, c'est-à-dire un domaine ou un espace imaginaire à l'intérieur duquel les membres de la tribu se reconnaissent entre eux à leurs inconséquences partagées. Il y a là une science possible de la morale humaine qui, à l'aide d'enquêtes empiriques, établirait les limites de chacun de nos tribalismes.

« Le monde est une description », dit Carlos Castaneda, à qui j'emprunte l'expression *le monde familier*. Le monde est une description que nous avons apprise, enfant, longuement, péniblement, et que nous répétons sans cesse par le fort taux de redondance de nos discours. Chaque tribu a ses idiosyncrasies pour dire la particularité de sa description du monde. Si je dis à un Québécois : « C'est ben d'valeur », au mépris des règles du français, mon interlocuteur comprend très bien deux choses. D'abord que je veux dire « c'est bien dommage », même si le concept de valeur dit le contraire du concept de dommage ; selon certains, il s'agirait d'une corruption de : « c'est bien de malheur », et là encore on peut se demander d'où vient l'inversion qui fait dire valeur plutôt que malheur. Aussi, pour m'entendre, mon interlocuteur doit-il posséder la clef de l'antiphrase qui vient avec l'appartenance à la tribu québécoise, ce qui n'est pas donné à tout le monde, et c'est la deuxième chose que mon interlocuteur entend dans la condensation signifiante de mon langage vernaculaire : nous sommes entre nous, je suis un membre et non pas un étranger, vous pouvez compter sur moi pour maintenir la bonne description du monde, la nôtre, vous pouvez baisser la garde, détendez-vous et prenez vos aises. Chaleur humaine, intimité, bonnes vibrations, tout va bien. Les étoiles et les inconvenances sont à leur place, le monde est en ordre. C'est le bonheur.

La description du monde restaure l'ordre familier, met les choses à leur place et les significations à leur rang. Ceux d'entre nous qui ne disposent pas des services de domestiques ou d'esclaves, savent que la vie est une lutte continuelle contre la poussière, et que, toute leur vie, ils devront balayer, nettoyer, épousseter, en une lutte qu'ils finiront par perdre ; mais qu'entre-temps, ils doivent sans cesse faire de l'ordre et le refaire, remettre les choses à leur place, ranger les disques et les livres, redresser les cadres, sortir les vidanges, bref réinstaurer l'ordre toujours menacé de leur lieu de vie, lutter contre sa dégradation imminente. Il en va de même dans la vie intellectuelle des idées, des valeurs et des lois de l'univers, qui demande que l'on reconstruise sans cesse le monde familier, le paysage des choses présentes, le sens actuel de la vie, et que l'on mette aux vidanges les pensées usagées, les théories désuètes et les morales qui sont mortes.

La description du monde doit être apprise, et, selon Castaneda : « Toute personne en contact avec un enfant devient un éducateur qui lui dit incessamment le monde, jusqu'au jour où l'enfant devient capable de percevoir le monde tel qu'il est décrit » (Castaneda 1972, 9). Pour avoir accès à la description du monde qu'on lui enseigne, l'enfant doit apprendre à organiser ses perceptions et ses interprétations perceptuelles, pour qu'apparaissent les régularités attendues, qui sont la mesure des choses. Chaque fois que nous prenons la mesure d'un objet, l'action de mesurer est un processus d'authentification de la norme. L'enfant qui apprend la description du monde, dit encore Castaneda dans le même texte, ne devient membre à part entière du groupe que « lorsqu'il est capable de faire toutes les interprétations perceptuelles qui, en se conformant à la description du monde, la valident ». Ainsi, « la réalité de la vie quotidienne est constituée du flot

incessant des interprétations perceptuelles que nous, qui partageons la même société particulière, avons appris à faire en commun ».

Le monde familier construit par la description du monde est visiblement d'origine tribale, car ce n'est pas parce que nous faisons cette description-ci qu'elle est vraie, puisque beaucoup d'autres descriptions sont non seulement possibles mais effectivement diffusées ; c'est parce que nous la faisons ensemble. Si vous avez le bon goût de répéter ce que je dis et ma description du monde, alors je trouverai que vous avez bien raison, et vous me trouverez peut-être intelligent ; je dirai que ce que vous dites est vrai, et votre monde familier sera le mien.

Ce monde familier nous est indispensable, car c'est lui qui rend possible l'ajustement du visible et du réel. Combien de dents a un cheval ? Tout dépend de la façon de compter et des catégories, choses que je ne peux pas inventer moi-même et dois emprunter à la réserve tribale de possibilités pré-conçues. Pendant des siècles, la bonne façon de compter les dents d'un cheval était de consulter Aristote. Si je veux savoir combien d'éléments existent dans l'univers, je consulte la table de Mendeleïev. C'est pareil.

Pour voir quelque chose, il faut donc que la chose à voir soit assimilable à l'une ou l'autre de mes catégories ou des interprétations perceptuelles qui permettent le tri nécessaire entre le visible et le réel. Quand je dis qu'une chose existe, bien qu'elle soit invisible à mes yeux, comme les ondes hertziennes, c'est que j'ai vu d'autres choses qui en sont les effets. Mon monde familier comporte donc des choses réelles mais invisibles, et aussi des choses visibles mais irréelles, comme la rotation du soleil autour de la terre. Et c'est ainsi que ma description du monde est toujours à refaire, pour que le monde familier s'y conforme ; quand il ne s'y conforme pas, je le force à s'y conformer. Ma description effectue le tri dans mes perceptions ; elle est une sorte de Démon de Maxwell qui dirait à telle de mes perceptions : ça va, tu peux passer, je t'élève à la dignité de réalité ; et qui dirait à une autre de mes perceptions : toi, tu ne passes pas, tu n'es qu'une illusion, une irréalité, tu es un mirage et une chimère, tu n'entres pas dans mon monde familier. L'activité métaphysique, c'est-à-dire de nature divine sur la « réalité » mondaine, qui nomme les choses et leur assigne leur juste place, n'est donc pas réservée aux seuls professionnels de la pensée savante, c'est au contraire l'activité incessante et bourdonnante de tous les membres de la tribu qui reconstruisent ensemble leur monde familier, et s'entre-félicitent de leur unanimité.

Ce monde familier est fragile. Par exemple, on pourrait me demander si je tiens pour « vrai » l'univers fantastique du sorcier yaqui tel que décrit par Castaneda. Puisque j'utilise sa conception du monde familier et de la description du monde, ne s'ensuit-il pas que je doive aussi tenir pour « vraies » les aventures fantastiques de ces passe-murailles, ces tours de magie et de sorcellerie qui transforment un chien à l'agonie en veau à tête d'oiseau à l'agonie, puis en une branche morte agitée par le vent ? Peut-on lire Castaneda « sérieusement » ? Peut-on réellement voyager en

rêve, voler dans les airs comme les sorciers, l'homme est-il vraiment un « œuf lumineux » ?

Notre monde familier est fragile, car sa vertu est suspendue à l'incessante reconstruction tribale, et la tribu n'est rien sans elle. Le monde étant une description, la question de savoir si l'on peut lire Castaneda « sérieusement » revient à la question de savoir si sa description du monde confirme la nôtre. Comme il se trouve que le monde familier de l'Indien yaqui est, de toute évidence, très différent du nôtre, il est tout à fait incompatible avec notre description du monde, et par conséquent nous devons le dire aussi irréal, pour nous, que la rotation du soleil autour de la terre. Nous serons donc très fermes là-dessus : le monde est la description de notre monde familier à nous, celui de notre tribu, ce monde est « le bon » ; tout ce qui lui est assimilable sera dit « vrai » et « réel », et tout ce qui ne lui est pas assimilable sera rejeté comme chimère et irréalité. Ce jugement est péremptoire et final. Nous ne tolérerons certainement pas, surtout dans un livre de philosophie et de morale, de présenter les choses autrement. Ayant ainsi satisfait notre curiosité sur ce point, nous n'accepterons d'accorder quelque créance, par rapport aux énoncés de l'Indien yaqui, qu'à ceux d'entre eux qui seront réductibles, et donc capables de valider les énoncés de notre monde familier.

Par exemple, nos savants occidentaux disent volontiers, eux aussi, que le monde est une description, mais c'est là une proposition scientifique dont la vertu est toute de méthode, disent ces savants, et n'implique aucune métaphysique. Fort bien, nous accepterons donc les propositions de Castaneda jusque-là et pas davantage, car nous savons par ailleurs que le monde familier produit par la méthode scientifique est peuplé, comme tout autre monde, d'inconséquences et de contradictions, de paradoxes de Russell, de principes d'incertitude, et des magnifiques extravagances de la physique subatomique, qui n'ont vraiment rien à envier à celles de l'univers de l'Indien yaqui : ondes-particules qui semblent passer par deux trajectoires à la fois, électrons qui semblent « remonter » dans le temps et exercer une causalité à un moment antérieur à leur naissance ; objets dont on ne peut pas dire qu'ils changent, dont on ne peut pas dire qu'ils ne changent pas, et dont on ne peut pas dire qu'ils restent les mêmes ; changements du statut de l'expérimentateur scientifique objectif, maintenant devenu participant de son expérience ; enfin, et celle-là est vraiment ma favorite, entités dont l'état est intermédiaire entre l'existence et la non-existence. Toutes ces bizarreries du monde familier de la physique subatomique, couronnées par l'hypothèse du « boot-strap » constituent une description du monde ni plus, ni moins, croyable ou fantastique, que celle de l'Indien yaqui, ou celle d'une féministe catholique de Boston.

Le double standard

La caractéristique essentielle du tribalisme, dans la définition de Hardin, est le double standard de moralité. Il est possible de comparer ici ce double standard

avec la vie elle-même, telle que définie précédemment. Cette comparaison n'a pas pour objet « d'expliquer » la moralité, l'analogie a plutôt fonction d'illustration.

On a défini la vie par le milieu intérieur ceint par une membrane. La morale, dans la mesure où elle est tribale, est l'équivalent fonctionnel d'un tel milieu intérieur instaurant une inégalité fondamentale entre ce qui se passe dans cet intérieur, et ce qui se passe au dehors. Les entités existant dans l'univers physique sont soumises à des régularités, des constances, que nous appelons « lois » de la physique et de la chimie, de l'électricité et de la thermodynamique. Et ces lois sont universelles, en ce sens qu'elles ne connaissent pas d'exception (sauf l'entropie négative). Sous cet aspect, tous les cailloux du monde sont « égaux », en ceci que le fonctionnement général de ces régularités est producteur d'entropie. Or, ces mêmes régularités continuent d'opérer à l'intérieur du vivant ; les mêmes réactions chimiques, les transferts d'électrons et les phénomènes électriques continuent d'avoir lieu dans le milieu intérieur, asservis toutefois à la production d'une entropie négative, comme des pierres, toutes également pesantes, peuvent servir à la construction d'une cathédrale. La pesanteur des pierres n'est pas indifférente, elle est au contraire essentielle à la réalité monumentale. Et c'est pourquoi nous disons que le tout du vivant est plus que la somme de ses parties, la loi du tout n'est pas la même chose que la loi de ses parties, et si toute notre logique ne consistait qu'à savoir additionner, la vie ne serait pas logique.

Autrement dit, l'inégalité présente dans le double standard de moralité semble reproduire d'une certaine façon l'inégalité fondamentale qui existe entre le vivant et son milieu nourricier. Par définition le gène n'existe qu'en contexte, dans un phénotype lui-même exploiteur, « impérialiste », prédateur. Ce qui fait que la relation médiatisée par le phénotype entre le gène et le milieu extérieur n'est pas une relation bi-latérale, une rue à deux sens, c'est au contraire un rapport d'inégalité dans lequel l'extérieur est « pour » l'intérieur, alors que l'intérieur n'est que « pour » lui-même. Et quand on retrouve ce même rapport d'inégalité au niveau du tribalisme moral, l'intérieur du vivant, c'est-à-dire ses intérêts vitaux, et de classe, semble le point aveugle de la rétine morale, ce lieu qui lui permet de voir toute chose mais qui lui-même ne sera jamais vu. Un peu comme l'alpiniste parvenu au sommet contemple le site sur 360 degrés, sauf cette portion de l'espace où reposent ses pieds.

C'est une inégalité fondamentale de cette sorte qui me semble exister dans le double standard du tribalisme vivant, et par la suite dans la moralité tribale : le domaine moral semble aussi improbable, au sein de la vie, que la vie peut l'être dans le monde physique. Et c'est pourquoi je ne pense pas que le double standard de la moralité puisse un jour céder, dans un avenir prévisible, sous les assauts répétés d'une science réductrice de type positiviste. Il est bien vrai que la morale tribale est normative, mais la science de la morale, si une telle chose devenait un jour possible, ne pourra pas l'être, ce qui revient à dire que c'est une contradiction dans les termes, parce que le rapport d'intérieur à extérieur, qui est un rapport

d'inégalité et de double standard, demeurera. Cela ne concerne pas la logique formelle, qui pourrait donner un compte rendu complet d'une moralité tribale donnée, parce que la logique n'est pas une science, au sens des sciences empirico-formelles. De son côté, une science empirico -formelle peut faire l'anatomie de toutes les moralités tribales que l'on voudra et les réduire à leurs éléments constitutants, elle ne peut pas faire porter son activité hématologique sur le tribalisme scientifique. Toute chose au monde peut être objet de science, sauf la science elle-même qui est un tribalisme comme un autre, c'est-à-dire un milieu intérieur vivant, opérant dans un extérieur à exploiter qui est son milieu nourricier. Il n'y a pas de science possible s'il n'existe pas, quelque part, quelque chose qui lui échappe, tout comme il n'y a pas d'intérieur sans extérieur.

Chapitre 6

La morale est une réduction de la liberté biologique

[Retour à la table des matières](#)

Dans chaque espèce, la liberté biologique dote l'organisme, à son niveau de complexité, de divers moyens de vie et de survie, d'attaque et de défense, de résistance et de fuite, dans des rapports qui sont par définition des rapports de prédation, hors le règne végétal.

De ce point de vue, l'être humain est plutôt défavorisé. Il n'a pas de griffes capables de blesser sérieusement la proie, ni de canines capables de déchirer et de rompre, comme chez le loup et les grands félins ; il n'est pas particulièrement rapide dans la poursuite ou la fuite. Et la durée de dressage de son petit, au cours duquel celui-ci réclame nourriture et protection, est exceptionnellement longue. Toutes ces caractéristiques physiologiques de l'espèce *Homo sapiens* laissent son organisme plutôt démuni, dans le rapport de prédation qu'est la vie, par rapport aux autres grands mammifères.

Mais l'homme est intelligent. Extraordinairement intelligent, ce qui lui a permis depuis quelques dizaines de milliers d'années, de couvrir la surface de la terre en occupant et en s'adaptant à une grande variété de niches écologiques. Dans l'apparition de cette intelligence, on attribue un rôle central au développement du volume cérébral. Et ce développement est lui-même si remarquable que les conduites humaines qui en résultent sont devenues littéralement incommensurables aux conduites manifestées par toutes les autres espèces.

La phase décisive de ce développement a occupé les 3 derniers millions d'années. À cette date, en effet, le volume crânien de notre ancêtre *Australopithecus africanus* était de 400 cc à 500 cc, ce qui se compare au volume crânien du chimpanzé et du gorille d'aujourd'hui. Il est raisonnable de supposer

qu'à cette date de notre histoire, notre liberté biologique était comparable à celle du chimpanzé d'aujourd'hui : celle d'un quadrupède velu probablement arboricole, polygame, et frugivore, donc sans agriculture, sans échange de nourriture, sans parole et sans dieux.

Tableau 2. Augmentation du volume crânien durant l'évolution humaine (de Wilson 1975, 548).

En trois millions d'années, notre cerveau, comme centre spécialisé du système nerveux, est passé de 400-500 cc à 1 400 cc en moyenne, avec des écarts de 900 cc à 2 000 cc. Il est devenu deux fois plus grand, par rapport au corps humain, que le cerveau de notre plus proche parent. Et l'ensemble des conduites acquises au cours de cette période ont rendu l'être humain incomparable, en compétence et en performance, à tout autre primate existant de nos jours. Un chimpanzé peut avoir l'acuité visuelle pour distinguer les caractères imprimés sur cette page, mais il n'a pas l'équipement nerveux requis pour les assembler en mots ou sèmes, pour réunir les phrases en discours, et pour rapporter ce discours à ce que nous appelons « la réalité ». Et il en va ainsi pour l'ensemble de la performance humaine. Ce qui fait que dans toute comparaison entre l'homme et un autre primate, les données

relatives à l'un ou l'autre sont nécessairement faussées. Il n'existe pas de dénominateur commun, dans un axe d'abscisse et d'ordonnée, permettant de situer la performance individuelle et sociale de l'homme, en même temps que celle d'un autre primate. Comme le dit Wilson :

Le bond en avant de notre évolution mentale continue de défier l'auto-analyse. L'hypertrophie mentale a défiguré même les qualités sociales les plus élémentaires du primate, en formes presque méconnaissables. Chaque espèce de singe, dans l'Ancien monde, a une organisation sociale notoirement plastique ; l'homme a étendu cette tendance à une ethnicité multiforme. Les singes et apes utilisent des graduations comportementales pour ajuster les interactions agressives et sexuelles ; chez l'homme les graduations sont devenues multidimensionnelles, culturellement ajustables, et d'une subtilité quasi infinie. Les attachements et l'altruisme réciproque sont rudimentaires chez les autres primates ; l'homme les a généralisés en immenses réseaux dans lesquels les individus changent consciemment de rôles comme ils feraient de masques (Wilson 1975, 548).

C'est cette prodigieuse plasticité et envergure de l'intelligence de l'homme qui l'a habilité à couvrir l'ensemble de la planète. Il fut un temps où deux, et peut-être davantage, espèces d'hominidés ont coexisté, vers l'époque de l'*Australopithecus*, mais, par élimination ou par fusion, il n'y en avait plus qu'une seule à la fin du paléolithique, vers 10 000 ans. L'espèce humaine est unique.

Nos idées ont une valeur comparative. L'utilité d'un concept est très liée à la diversité des êtres auxquels il peut s'appliquer et qui permet de relativiser et donc d'en préciser l'usage. Dans le cas de la liberté biologique humaine, la classe d'êtres qu'elle désigne est unique, ce qui la rend incomparable au sens strict. L'établissement de rapports constants entre la liberté biologique de l'espèce humaine et celle d'autres espèces en est rendue malaisé, inadéquat ou trompeur, et dans tous les cas difficilement maîtrisable dans un discours articulé de type objectif.

C'est dans ce contexte que s'inscrit notre compréhension actuelle de la liberté biologique humaine ; par certains aspects, nous pouvons la dire potentiellement infinie, comme dans le nombre de phrases différentes que nous sommes capables de former. Par d'autres aspects, la variété et l'adaptabilité des attitudes comportementales qu'elle autorise chez l'homme la met d'emblée hors cadre dans toute comparaison avec les autres animaux. Et pourtant, si unique soit-il, l'homme demeure un animal et un produit de l'évolution, un prédateur sans prédateur (sauf ses bactéries et ses puces) capable d'exterminer des espèces entières, et surtout dangereux pour ses congénères. L'homme est dangereux pour l'homme, par l'ampleur des moyens disponibles dans sa liberté biologique, par l'importance des atavismes prédateurs hérités de son histoire, et aussi, il faut bien le dire, par l'extrême férocité, cruauté et plaisir à torturer qu'il sait manifester à l'occasion, qui le rendent absolument unique dans l'ensemble du biotope.

De plus, l'intelligence de l'homme le fait capable de mensonge, de ruse et de dissimulation à un point exceptionnel, ce qui rend sa conduite, d'un moment à l'autre et d'un jour à l'autre, hautement imprévisible. Chacun des passagers que nous côtoyons matin et soir dans le métro pourrait nous tuer, avec ou sans motif, et nous n'y pourrions rien. Aucun animal ne tolérerait pareille promiscuité, même avec des membres de son espèce qui n'appartiennent pas à sa tribu. Ce n'est pas notre résistance au stress qu'on admirera ici, mais notre capacité de penser, qui est de nous avancer masqués. « Comparés à nos standards raffinés, dit Hamilton, les animaux sont de médiocres menteurs. » Ils « mentent » et « trompent » mais seulement d'une espèce à l'autre, particulièrement dans les cas de mimétisme, d'imitation ou des vertus du caméléon, et beaucoup plus rarement entre membres d'une même espèce. Wallace rapporte (1973, 1) l'idée de son collègue Thomas Eisner selon qui l'homme est le seul animal qui mente aux membres de son espèce. Cela n'est pas tout à fait vrai, il y a toujours des exceptions en biologie, puisqu'on connaît des cas de travestissement au service de l'hétérosexualité (Wilson 1975, 22). Mais il reste que la règle générale d'Eisner demeure vraie, et qu'en dehors de l'homme,

tous les autres animaux communiquent de l'information factuelle aux membres de leur propre espèce, la désinformation est réservée aux membres d'autres espèces. C'est ainsi qu'en mimétisme, l'animal proclame ce qu'en fait il n'est pas : je suis une feuille (Wallace 1973, 1).

L'auteur ajoute, en citant une étude de R. A. Fisher (1930), que les chances de succès du menteur augmentent avec la « grosseur » du mensonge. Un petit mensonge n'a que 50 % de chances d'accroître l'aptitude génétique du menteur, le succès de l'opération est donc aléatoire. Fisher conclut raisonnablement que l'organisme qui compte sur le mensonge pour assurer sa survie a intérêt à les faire très gros.

Un évolutionniste pourrait s'interroger sur l'extension de la liberté biologique humaine, qui pourrait lui apparaître excessive pour lui-même et pour son avenir comme espèce. C'est-à-dire qu'elle aurait pu être excessive, si elle ne s'était accompagnée, au cours des trois millions d'années qui nous séparent de *Australopithecus*, de quelque chose comme un cran d'arrêt dans l'usage de cette liberté, d'un frein, d'une réduction dans l'usage illimité de ses possibilités physiologiques. Et c'est ce qu'est, d'un point de vue fonctionnel, la morale humaine : une réduction ou un appauvrissement sensible dans l'extension que les membres de l'espèce s'autorisent dans l'usage de la liberté biologique.

Primates sans morale

Que se passe-t-il chez les primates qui n'ont pas de morale ? H. Kummer relate, dans l'ouvrage de Stent (1980, 40), le récit fait par la primatologue Jane Goodall d'une série d'événements dont elle a été témoin dans une troupe de chimpanzés.

Une femelle nommée Passion et sa fille Pom ont été vues voler, tuer et dévorer trois enfants de femelles de leur propre communauté, et soupçonnées d'en avoir tué au moins six autres. Les mères des victimes ont tenté de les défendre, puis appris à éviter les deux dangereuses femelles, étant parfois aidées dans leur défense par des adultes mâles ; mais les deux tueuses ont simplement fait d'autres tentatives, généralement couronnées de succès. Avec le résultat que seuls 2 enfants ont survécu dans le groupe au cours des 3 dernières années. Et cependant, la communauté n'a pris aucune mesure contre ses membres assassins (Stent 1980, 40).

Kummer explique que les chimpanzés ne disposent d'aucun moyen social, concerté, pour expulser un membre du groupe. Un chimpanzé ne peut pas être « indésirable », et Kummer suppose que les deux choses qui manquent au primate sur ce point sont tout d'abord une conscience du temps, qui permettrait une généralisation du genre : cet individu m'a fait telle chose plusieurs fois dans le passé, il est susceptible de recommencer dans l'avenir. Les batailles qui ont lieu dans la troupe sont ponctuelles et sans suite durable (sauf dans l'établissement de la hiérarchie, dont Kummer ne tient pas compte dans ce texte). Et deuxièmement, le chimpanzé semble avoir une conscience de soi rudimentaire (Gallup 1970), qui cependant ne va pas jusqu'à l'aperception de soi comme identique à l'autre. Kummer affirme la fréquence de la chute d'un babouin dans un piège, immédiatement après que celui-ci a vu un autre babouin y tomber.

On voit ici, mentionnées, deux propriétés de l'intelligence de l'*Homo sapiens*, qui sont probablement nécessaires à l'apparition de quelque chose comme une morale :

1) une conscience-du-temps : je suis le même d'un moment à l'autre. C'est l'identité de soi-à-soi qui fonde la « personne » ;

2) l'identité de soi-et-l'autre, qui fonde la classe (logique) à laquelle nous appartenons tous deux : ce qui est arrivé à l'autre peut aussi m'arriver à moi.

Ces deux propriétés sont probablement deux aspects d'un même acte mental qui requiert de toute évidence une intelligence considérable, parce qu'elles sont à la fois indissociables et incompatibles entre elles. L'identité-à-soi ne peut pas être la même chose que l'identité-à-autrui, car l'une fonde le sujet et la connotation, et l'autre fonde le concept et la dénotation (dans le cadre de la théorie aristotélicienne de la référence), et pourtant c'est un seul acte mental qui maintient ces deux aspects de ce que je suis comme inséparables et séparés. La capacité intellectuelle de produire ces deux propriétés est un préalable à l'émergence d'un contrôle social, internalisé par le membre, de l'agressivité rendue possible par la liberté biologique de l'espèce humaine.

En rappelant ici l'existence de l'agressivité propre au primate, chacun dans son espèce, je ne veux pas évoquer l'*homo homini lupus* de la légende, ou le *Léviathan* à la Hobbes, mais bien au contraire montrer la relation constante qui existe entre

l'agressivité possible et l'agressivité biologiquement rentable ; entre l'extension totale de la liberté biologique, et sa réduction ou sa limitation, soit par la morale humaine dans le cas de l'homme, soit par l'aptitude génétique dans le cas des autres primates.

Pour le biologiste, le rapport existant entre l'agressivité ou la compétition, et l'aptitude génétique, a été décrit dans les termes suivants par E. O. Wilson, avec sa clarté habituelle :

La compétition n'apparaît que si la densité de la population devient suffisamment grande pour entraîner la rareté d'une ou de plusieurs ressources. Quand elle apparaît, elle réduit la croissance de la population ; et si elle continue d'augmenter, elle va éventuellement réduire la croissance à zéro. Quand la croissance de la population est à zéro, l'intensité de la compétition ne peut plus augmenter. En un mot, la compétition est un processus auto-limitatif. Il s'ensuit que la croissance de la population est aussi un processus auto-limitatif, et nous disons que la compétition est un facteur densité-dépendant (Eisenberg et Dillon 1971, 184).

Tel est donc, chez les primates sans morale, le mécanisme qui stabilise réciproquement l'agressivité et la densité de la population, en fonction des ressources. Quand la croissance de la population fait apparaître des raretés de ressources, l'agressivité augmente jusqu'au point où elle réduit le nombre des agresseurs, actuels ou en préparation. On peut donc supposer que la pratique infanticide de *Passion* et *Pom* était le verrou biologique à l'accroissement de la population locale, théoriquement imputable à une rareté de ressources dans la troupe de chimpanzés étudiée par Jane Goodall.

Chez les primates avec morale, au contraire, on peut supposer que l'accroissement de l'intelligence a pu faire sauter le verrou, par l'habileté accrue dans l'exploitation des ressources, par une capacité accrue de migration dans des niches écologiquement inaccessibles au primate sans morale, ou pour d'autres raisons. Je ne suppose pas ici de rapport de causalité entre tous les facteurs impliqués dans le développement du volume crânien : intelligence accrue et conscience de soi humaine, contrôle démographique, habileté dans l'exploitation des ressources, réduction de l'agressivité, (sans parler des autres facteurs souvent allégués : chasse communautaire, bipédisme, etc.). Je ne suppose pas un tel rapport de causalité parce que je n'en sais rien. Tout ce que nous savons pour le moment, c'est que l'accroissement du volume crânien a bel et bien eu lieu, et que cet accroissement, qui demeure inexpliqué et une énigme, a rendu l'intelligence humaine incommensurable à toute autre intelligence primate. À partir de ce seul fait, l'équivalent fonctionnel d'une morale humaine apparaît nécessaire. On peut supposer que les autres candidatures à l'hominisation, à l'état de super-primate, très nombreuses, se sont éteintes entre autres raisons parce qu'elles n'ont pas su

inventer le nouveau verrou, la limitation à l'exercice de toute la liberté biologique du super-primate qu'est en fait la morale humaine.

Il convient de préciser ici, par méthode, la nature et la portée de cette thèse selon laquelle la morale est une réduction de l'usage de la liberté biologique. Je ne dis pas que cette thèse sur les facteurs sociaux de la morale, comme contrôle et comme réduction de la liberté biologique du primate supérieur, soit exclusive de toute autre. Même si la morale est une réduction de la liberté biologique, elle pourrait être bien autre chose encore qui n'est pas examiné ici. Nous demeurons dans le relatif et le conditionnel : dans le relatif, parce que chaque époque et chaque formation sociale définit la morale à sa façon bien à elle, et qu'on ne voit pas pourquoi la présente version échapperait à cette règle bien connue. Nous sommes aussi dans le conditionnel : si la morale était une réduction de la liberté biologique, cela nous aiderait à comprendre beaucoup de choses. Premièrement, le rôle fonctionnel de la morale en tant que forme humaine d'altruisme et de contrôle fondamental des sociétés humaines sous leurs multiples aspects institutionnel (la répartition des inégalités dans l'accès aux ressources), reproductif (les formes tribalement reconnues d'activité sexuelle), économique (les types de rapport à la matérialité), culturel (le rôle et la place de la pensée, du mythe et du savoir). Cette liste pourrait de toute évidence être allongée fort longtemps.

Deuxièmement, si la morale était une réduction de la liberté, cela indiquerait la base nécessairement tribale, et tribaliste, de l'obligation que nous percevons de façon intuitive, et qui serait ainsi étroitement liée à notre formation sociale propre.

Et troisièmement, par voie de conséquence, on pourrait un peu mieux comprendre la prétention à la vocation universelle, prétention qui semble inhérente à l'intuition morale telle qu'elle se présente à notre intelligence, parce que cette prétention viendrait renforcer encore un peu la fonction tribale de la morale. S'il est avantageux, dans l'évolution du primate, que le grand crâne s'accompagne d'un altruisme spécifique sous forme de réduction de la liberté biologique, il est encore plus avantageux que cet altruisme, dans la mesure où il est pensé par ce grand crâne, soit pensé comme universel à toute l'espèce *Homo sapiens*. C'est la vertu intrinsèque du tribalisme de ne pas savoir qu'il est tribal.

Tout cela nous amène à penser que, puisque la morale n'est pas une idée scientifique, elle doit être une idée morale. La science n'est pas une idée scientifique, mais *la morale est une idée morale*. Cette tautologie est essentielle. Comme idée ou comme contenu, la morale ne renvoie qu'à elle-même. La morale n'a pas en elle-même ce minimum de rapport à son extériorité, ce « corps étranger » capable, pour ainsi dire, de la féconder en la rendant productrice d'autre chose qu'elle-même. La morale peut, littéralement, justifier n'importe quoi, rationaliser, légitimer, autoriser des pratiques et des conduites d'une telle diversité, parce que sa fonction est si totalement en dehors de son contenu. Son contenu est tautologique et constitue la forme la plus élevée du tribalisme. Quand la morale

change, c'est que le tribalisme a changé. La morale est asservie aux formes concrètes que prend la liberté biologique qu'elle a charge de réduire ; quand ces formes concrètes changent, la morale peut changer, mais un tel changement n'est ni prévisible avant le fait, ni déductible après le fait.

Par exemple, rien dans la doctrine originale du christianisme, telle que nous la comprenons aujourd'hui, ne permettait à sa vision morale de prévoir qu'elle servirait un jour à faire périr par la torture et par le feu des milliers de Juifs, « infidèles », « hérétiques », « apostats » et « sorcières ». Avant ce développement historique, la chose semble pour nous avoir été impensable ; après le fait et de nos jours, elle l'est tout autant. Et ce n'est pas par un développement interne de sa morale que l'Église catholique a cessé un jour d'approuver la torture et l'autodafé (du portugais : acte de foi) de ses ennemis, c'est parce que les sociétés occidentales lui ont enlevé les allumettes, c'est-à-dire qu'elle a perdu l'ascendant moral capable d'obliger les autorités civiles à accomplir ce qui est lentement apparu comme une sale besogne. Ce n'est pas, non plus, la morale de l'Église qui a imposé la fin de l'esclavage en Occident, ni favorisé la démocratie, les droits de la femme ou l'autonomie du sujet moral. Tous ces développements lui sont venus de l'extérieur et malgré la tautologie de son contenu.

Ce n'est donc pas de l'intérieur de la morale catholique, à tout instant tautologique, que l'on peut comprendre les changements intervenus dans la pratique morale catholique. De l'intérieur comme *principe*, le mot principe veut dire *premier*, donc comme guide de vie, elle est pour elle-même éternelle, très certaine, et toute sa réalité se confond avec sa vocation universelle : c'est ce que veut dire le mot « catholique ». Ce terme est parfois utilisé par certains savants américains, probablement protestants eux-mêmes, pour signaler la faiblesse d'un raisonnement : votre argument, diront-ils, n'est pas très catholique, donnant ainsi un coup de pied au passage, mine de rien et à propos d'un problème qui n'a strictement rien à voir, à une morale qui n'est pas la leur, à une morale qu'ils voient de l'extérieur et donc comme tribalisme. Nous sommes tous tribalistes de cette façon. Quand un Québécois formule la même phrase, « votre argument n'est pas très catholique », il veut dire qu'il n'est pas très moral, parce que le Québécois parle de l'intérieur de son tribalisme historique.

Pour comprendre les changements intervenus à l'intérieur de la tautologie de la morale catholique, il faut se situer soi-même ailleurs, dans un autre tribalisme qui sera une autre tautologie et une autre morale. L'histoire des institutions politiques, par exemple, pourra montrer à quels besoins et à quels impératifs tribaux répondaient l'Inquisition et la Contre-Réforme, comment les formes concrètes de la liberté biologique humaine à partir du XII^e siècle ont rendu nécessaires les formes concrètes de la réduction de cette liberté, sans jamais que la tautologie morale catholique s'en trouve modifiée de façon appréciable. Pour voir une tautologie donnée, il faut se situer hors d'elle, à l'intérieur d'une autre tautologie, qui sera dans le cas présent celle de la science de l'histoire.

Modulation de la réduction

On ne pourra qu'admirer la splendide performance du grand crâne du primate supérieur, capable de cette mobilité et de cette plasticité dans le changement de « chapeaux » qu'il est capable de coiffer sans préavis et dans la richesse de sa garde-robe, de ces rôles si divers et souvent incompatibles entre eux qu'il sait adopter, ces « masques » dont parlait Wilson. Un historien de confession catholique peut écrire une bonne histoire de l'Église, un marxiste comme Charles Bettelheim peut écrire l'histoire des luttes de classes en URSS, un mathématicien peut devenir amoureux. Nous appartenons à une multitude de tribus dont chacune a sa morale tautologique et donc universelle, et nous sommes capables de « sauter » de l'une à l'autre, toujours sincères et conséquents lorsque nous identifions les limites d'un tribalisme autre que celui qui nous occupe dans le moment, et toujours aussi sincères et inconséquents aux bons endroits lorsque nous choisissons de sonner le rappel à l'ordre, le tocsin tribal du rassemblement sérieux et des « forces progressistes » du tribalisme qui nous occupe pour le moment. Le tribalisme est inépuisable, ce qui permet au moraliste de s'en donner à cœur joie. L'une des plus jolies fables de La Fontaine, *La Besace*, dit que Jupiter

Nous créa Besaciers tous de même manière,
Tant ceux du temps passé que du temps d'aujourd'hui.
Il fit pour nos défauts la poche de derrière
Et celle de devant pour les défauts d'autrui.

La morale doit être modulée, c'est-à-dire adaptée aux circonstances rencontrées par une liberté dans un environnement variable. Nous supposons en effet que la liberté biologique humaine est la même chez tous les organismes porteurs du génome de l'*Homo sapiens* et du grand crâne ; mais la réduction de cette liberté est spécifique, tribale, modulée par les conditions matérielles concrètes de vie de l'organisme, son alimentation et les outils qu'il utilise pour se nourrir, et qui comportent une part variable de savoir-faire technique et d'intelligence, par l'histoire de son groupe, les contraintes historiques de son développement, bref par ce que l'on peut appeler l'ensemble de ses rapports à la matérialité.

Exemple. L'impératif moral de l'interdit de l'inceste varie de contenu, des sociétés primitives aux sociétés industrielles. Dans celles-ci, il se limite à quelques prescriptions négatives visant la famille immédiate, alors que dans les sociétés primitives il comprend de nombreuses prescriptions aussi bien positives que négatives, dans un réseau social serré d'échanges de biens et de femmes. Il s'agit bien de la même morale humaine et de la même réduction de la liberté biologique, mais le contenu de la moralité s'est adapté à des contraintes matérielles, économiques, culturelles et sociales spécifiques à la tribu. Il est alors compréhensible que l'impératif moral, sous sa forme spécifique, apparaisse à la conscience individuelle comme absolument universel parce que son observance est constitutive du tissu social de la tribu. Dans les sociétés étudiées par Lévi-Strauss,

l'interdit de l'inceste s'accompagne de prescriptions étendues qui stipulent précisément dans quelles conditions un mariage est licite. Dans d'autres sociétés, au contraire, le choix du partenaire conjugal n'est limité que par un très petit nombre de prescriptions négatives (degrés prohibés). Et « la densité et la fluidité de la population suffisent pour obtenir un résultat, qui dans d'autres sociétés, serait seulement possible au moyen d'un grand nombre de règles positives et négatives » (Lévi-Strauss 1958, 72).

La décontextualisation de la réduction

On doit cependant aller plus loin dans la description des « outils » qui spécifient, dans la tribu, la morale comme guide de la vie. Car lorsqu'il s'agit de la morale, les « outils » sont conceptuels, entendons les modes de formation des concepts et des règles logiques, qui auront une influence déterminante sur la conception même que l'individu se fait de la morale, sur la nature de l'interdit et du Mal, et sur la nature du prescrit et du Bien.

L'un de ces « outils » conceptuels dont l'importance a été décisive, non seulement dans l'histoire de la morale mais aussi dans l'histoire de la pensée elle-même, est l'écriture qui décontextualise la signification, la segmente en unités discrètes, les lettres de l'alphabet, qui deviendront par la suite totalement déconnectées du sens que seul leur série véhicule : la même lettre « o » apparaît dans le mot « outil » et dans le mot « amour », mais c'est sans rapport. Les unités ainsi constituées deviennent alors opposables, dit J. R. Goody (Stent 1980, 157), « dans l'activité pré-alphabétique des scribes de Mésopotamie ». Et surtout elles deviennent hiérarchisables dans la logique du syllogisme. On ne conçoit pas d'activité logique, telle que nous l'entendons, sans la décontextualisation littéraire qui fragmente la pensée en unités discrètes non signifiantes, les lettres de l'alphabet, puis les recompose en séries cette fois signifiantes mais arbitrairement connectées au signifié.

Le texte de Goody, concis et brillant, montre que la thèse du Français Lévy-Bruhl (1910) sur la « mentalité pré-logique », aujourd'hui discréditée, était beaucoup plus fondée empiriquement qu'on ne l'a dit. Ce que nous appelons la capacité logique dépend en effet étroitement de la décontextualisation littéraire propre à l'écriture, ce qui aide à comprendre pourquoi celui qui interroge un primitif sans écriture le trouve aussi sans logique, et par conséquent sans morale. C'est évident en surface parce que les éléments du syllogisme ont été historiquement associés à des lettres, mais c'est aussi vrai pour des raisons beaucoup plus profondes, montre Goody qui reprend ainsi, sans apparemment les connaître, les thèses de Marshall McLuhan (*The Gutenberg Galaxy*, 1962), parce que la décontextualisation rendue possible par l'écriture est un préalable à l'apprentissage logique, par la séparation de la forme et du contenu, et par la spécialisation des oppositions que la logique rend possibles. Il cite G. E. R. Lloyd

(1966) pour qui la différence essentielle entre Platon et Aristote est de cet ordre : Platon appartiendrait idéologiquement à la civilisation pré-littéraire, son argumentation reposant sur des oppositions non exhaustives ; les opposés du discours de Socrate ne sont pas mutuellement exclusifs. Alors que la grande contribution d'Aristote aurait été de « recommander expressément la juxtaposition des contraires dans le contexte des arguments rhétoriques, comme autant de moyens d'obtenir l'assentiment de l'adversaire » (Stent 1980, 158). Autrement dit, selon Goody et Loyd, Platon appartient philosophiquement à la société orale, alors qu'Aristote ouvre l'ère de la civilisation occidentale écrite, celle qui segmente, décontextualise et finalement impose comme norme fondamentale de la logique, la séparation absolue de la non-contradiction.

Goody montre que l'écriture des normes, morales aussi bien que légales, tend à les formuler dans un cadre national et même universel parce qu'elles seront communiquées hors du contexte des relations sociales qui les ont fait naître, et seront de ce fait rendues encore plus décontextualisées et abstraites. La conséquence immédiate, c'est que pour de nombreux moralistes modernes, la morale elle-même sera identifiée à la décontextualisation, et la compétence morale ira de pair avec la compétence logique.

Traditionnellement, le philosophe moraliste ne consulte que son intuition individuelle pour dire ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. Cette consultation, toujours requise, n'a de validité qu'à l'intérieur d'un tribalisme, et doit nécessairement produire des jugements à vocation universelle dans la mesure exacte où cette consultation est exclusivement intuitive. Et c'est pourquoi, aux yeux du moraliste de la décontextualisation, le primitif est tout à la fois « primitif » c'est-à-dire non civilisé, non logique et non moral. Nous ne connaissons des choses, a dit Kant, que ce que nous y avons mis nous-mêmes ; dans le cas présent, c'est la décontextualisation lettrée qui nous fait dire qu'une morale qui n'est pas décontextualisée n'est pas une morale. La même approche devrait aussi nous faire dire que le primitif n'est pas artiste et ne sait pas ce que c'est que l'art, puisqu'en lui l'activité de l'esthète ne s'est pas dégagée de celle de l'artisan : l'amuseur public spécialisé dans la production d'objets inutiles ne s'est pas encore décontextualisé du fabriquant d'objets utiles.

On voit ici que la modulation particulière que chaque tribalisme opère, dans la réduction de la liberté biologique, est au moins aussi importante dans les médiations que dans les finalités, ce qui est plutôt contre-intuitif. Pour notre intuition spontanée, la morale concerne les finalités, les buts et les « valeurs » ou les idéaux. En anglais, on dit que la morale est *goal-oriented* : elle concerne les fins. Mais l'exigence de décontextualisation lettrée qui module notre propre conception n'apparaîtra pas à notre vision morale qui est toujours concentrée et comme obnubilée par les « contenus » ou les fins de la moralité. L'exigence de décontextualisation n'apparaîtra qu'à la suite d'un effort soutenu de sens critique à l'égard de mes propres conceptions morales, et je ferai alors davantage œuvre de

sociologue que de moraliste en examinant mes modulations tribales, je verrai des médiations sociales plus que des finalités morales. Dans ces conditions, le discours du moraliste traditionnel, qui tient à identifier la morale avec ses propres exigences de décontextualisation, a tendance à perdre de sa pertinence, à s'invalidier lui-même et en quelque sorte à se disqualifier. La richesse des connaissances accumulées depuis un siècle par l'anthropologie et les diverses sciences sociales nous convainc de plus en plus que la morale humaine ne relève pas uniquement de la simple intuition. Au Québec, notamment, il est devenu manifeste depuis 25 ans que le discours des spécialistes des sciences sociales a fréquemment, de fait, pris le relais du discours du moraliste traditionnel ; beaucoup plus que le philosophe moraliste de profession, c'est le sociologue, l'anthropologue, voire l'animateur populaire, qui dit la morale ; il n'est pas le seul à parler mais c'est lui qu'on écoute, et qui exprime les certitudes et les valeurs éthiques de son temps : Fernand Dumont, Marcel Rioux, Jacques Grand'Maison ou Guy Rocher.

Origine sociale de la morale ?

Et pourtant, on ne peut pas dire tout simplement que la morale humaine est d'origine sociale au sens de la sociologie. Non pas que ce n'est pas vrai, mais parce que l'explication est alors trop courte, et ce, pour deux raisons. Premièrement, une telle « sociologisation » de la morale, fréquemment tentée, bute sur des problèmes importants occasionnés par les limites intrinsèques à l'approche du sociologue. C'est ce qui sera traité dans les paragraphes qui suivent. La seconde raison, traitée à la suite, c'est que le social est une forme du biologique, et qu'en attribuant une origine sociale à la morale, nous devons supposer que les hommes ont inventé le social, ce qui est inexact.

Voyons d'abord la première raison. Il est certain que la morale a une dimension sociale qui n'est pas accessoire mais tient à sa nature même. On lit dans le *Criton* de Platon que la condamnation de Socrate portait la mort ou l'exil ; si Socrate ne s'enfuit pas, c'est qu'il ne peut concevoir de morale hors de la cité : pour lui, se mettre hors du social aurait été se mettre hors de la morale. Il faut se rappeler que la morale de Platon, comme celle d'Aristote d'ailleurs, ne connaît ni l'idée de faute ni celle de péché, et ne parvient guère à discriminer entre l'excellence de la vertu et l'équilibre et l'harmonie esthétique des formes. Cette morale est une morale de maîtres, de seigneurs, et tous les personnages du drame, dans le *Criton*, accusateurs, juges, victimes (les jeunes que Socrate aurait corrompus) et Socrate lui-même (même si ce dernier était à l'origine de basse extraction), appartiennent au sommet de la pyramide sociale athénienne qui est esclavagiste, en sorte que l'acceptation de l'exil aurait signifié pour Socrate la chute dans une barbarie indigne de son rang.

Mais il reste que comme principe, comme guide dans la vie, la morale produit une régularisation dans les rapports sociaux. Cette régularisation, ce contrôle de la

liberté biologique humaine, s'effectue à l'intérieur de rapports d'inégalité que la morale renforce et stabilise, en même temps qu'il lui arrive d'en contester certains aspects. Mais l'effet régulateur total produit par la morale humaine est suffisamment important pour qu'on ne puisse concevoir la possibilité d'être moral à soi tout seul. C'est par rapport à autrui qu'on peut être moral, c'est à l'intérieur d'un lieu tribal qu'on s'inscrit, qu'on jauge et qu'on évalue la pertinence et le bien-fondé de l'intuition morale individuelle.

Il faut donc reconnaître que la morale, au moins dans l'accomplissement de l'obligation qu'elle affirme, a des dimensions sociales ou collectives qui lui sont inhérentes, et il devient alors tentant de la décrire d'un point de vue sociologique. Les essais n'ont pas manqué, car il est toujours possible, dans une sorte d'utilitarisme social généralisé, de rapporter un grand nombre des jugements moraux que nous faisons tous les jours, aux forces sociales dominantes, qui pourraient nous enseigner à approuver ou à désapprouver telle ou telle conduite, selon qu'elle semblerait ou non propice au renforcement de la cohésion sociale, et à la poursuite des intérêts partagés par l'ensemble des autres membres du groupe. Des agriculteurs n'ont pas les mêmes critères de valeur, et jugent différemment, que les ouvriers d'une société industrielle. Dans cette veine, l'anthropologue E. A. Westermarck, professeur de sociologie à l'Université de Londres, a voulu montrer dans le détail comment les concepts moraux sont reliés à la fois à l'individu et à la société. Selon lui, une société pastorale, nomade, enseignera à ses membres, dans la pratique quotidienne, des valeurs, des normes et des critères de moralité qui lui seront propres, et dont l'objectif général sera la permanence dans le temps de la vie pastorale nomade.

Mabott (1959, 776) range ce mode d'approche dans ce qu'il appelle « le relativisme moral » : à chaque société sa morale. La base individuelle du jugement moral s'estompe, au profit des forces collectives du groupe. Ce mode de relativisme moral, plutôt mal vu des philosophes, apporte un éclairage certain, tant que les conduites et jugements à expliquer se situent dans les tendances et orientations générales de la société concernée. Mais il bute, par contre, sur le problème de la déviance, du non conformisme et de la rébellion. Westermarck reconnaît que certains jugements non conformistes ont une valeur morale plus grande que les pratiques sociales auxquelles ils s'opposent. En utilitarisme, individuel ou social, le conformisme s'explique beaucoup plus aisément que la déviance, surtout la déviance « qui réussit ». Par exemple, le premier homme qui s'est objecté à la punition de l'acte délictueux fait sans malice, sans la *mens rea* des juristes, semble à Westermarck avoir posé un jugement d'une grande valeur morale qui ne peut pas être liée directement aux valeurs reçues de son temps ; le relativisme de Westermarck doit reconnaître l'élévation morale de son acte, mais il ne peut pas rendre compte de l'acte rebelle en se référant uniquement aux valeurs reçues dans la société esclavagiste.

Ce genre d'explication apparaît donc trop court et Westermarck, comme de nombreux moralistes relativistes avant et après lui, doit alors invoquer un jugement de valeur – il affirme l'existence de jugements « éclairés » et « non éclairés » –, pour départager ceux des jugements non conformistes qu'il approuve, de ceux qu'il désapprouve. Mais le recours final à ce jugement de valeur relance tout le problème de la base sociale de la moralité.

On pourrait ajouter que ce mode d'approche, utile à certains égards mais trop court à d'autres, devient de moins en moins éclairant à mesure que les sociétés modernes complexes autorisent, légalement ou moralement, des attitudes et des comportements non conformistes. La disparition des ordres, des castes et des « états », au sens de l'Ancien Régime, rend de plus en plus malaisée l'explication de la diversité des conduites humaines par la connexion plus ou moins directe qu'elles peuvent avoir avec des contraintes sociales. L'approche sociologique, au demeurant fort précieuse dans notre intelligence des faits sociaux, se révèle lacunaire lorsqu'appliquée sans limites au problème de la moralité.

Quelle société ?

Il nous reste à examiner maintenant la deuxième raison qui nous empêche d'attribuer une origine sociale à la morale humaine. De quelle société parle-t-on quand on veut lier la morale au social ? De quelle société parle le sociologue, ou tel autre représentant des sciences humaines ? Il s'agit évidemment de la société humaine. Mais encore : qu'est-ce que le social et pourquoi les hommes vivent-ils en société, plutôt que solitaires ? Et s'il est vrai qu'il n'y a pas de morale imaginable hors du social, peut-on dire à l'inverse qu'il n'y a pas de social imaginable hors du moral ? En d'autres mots, y a-t-il des contraintes ou des lois, de type objectif ou scientifique, dont l'effet serait d'instaurer nécessairement le social comme forme unique de l'existence humaine ?

Je ne crois pas que les sciences sociales, telles qu'elles existent actuellement, soient en mesure de fournir une réponse à ces questions. Pour elles, sociologie, anthropologie, ethnologie et autres, la société est d'abord et avant tout un *fait*, une donnée empirique qui s'impose d'elle-même, une espèce de « fait naturel » si j'ose dire, sans origine mais pourvu d'une simple nécessité de fait qui se suffit à lui-même, au point que la question de savoir pourquoi les hommes vivent en société plutôt que solitaires apparaît simplement saugrenue. Quoi, demandera-t-on, pourquoi poser une question aussi curieuse, sans intérêt et sans avenir ?

Nous savons que les hommes vivent en société ; aussi loin que l'on remonte dans leur histoire, ils semblent avoir toujours vécu ainsi. La vie solitaire des anachorètes, ermites ou illuminés est toujours, en fin de compte, un phénomène social. De plus, la science du social, qu'on peut dater, pour les besoins de la présente discussion, au milieu du siècle dernier, est née de l'application de la

méthode scientifique à une réalité connue depuis toujours, mais qui n'avait été étudiée jusque-là que par les méthodes intuitives des philosophes, historiens, poètes et romanciers, ou par les méthodes propres aux juristes ou théologiens. Il ne semble donc pas y avoir lieu de s'interroger sur la nature même du social, mais seulement sur les méthodes scientifiques qu'on applique maintenant à ces réalités, méthodes en vertu desquelles toute interrogation sur la nature ou l'origine du social semble une question typique de philosophe, destinée à demeurer sans réponse. Il faut donc conclure, à l'intérieur des sciences sociales telles que constituées actuellement, que, de même que l'on n'a jamais vu de conduite morale qui n'ait été en même temps un fait social, de même encore, à l'inverse, le fait social comporte toujours des incidences morales, dont à la vérité les sciences sociales ne s'occuperont pas en priorité parce que leur méthode consiste justement à traiter les faits sociaux « comme des choses », selon la formule de Durkheim, et donc par un traitement scientifique.

Autrement dit, les sciences sociales considèrent que, si la société n'est pas une invention purement humaine, elle est du moins unique. Le sociologue reconnaîtra volontiers l'existence de sociétés d'abeilles et de loups, par exemple, mais il ajoutera que seul l'homme a une culture et que cela rend sa société incomparable à toute société d'insectes ou de vertébrés.

Tel est l'état actuel de la question. Mais on ne peut s'empêcher de remarquer que lorsque la sociologie suppose une origine sociale à la morale humaine, ce qui ne surprendra personne, elle nage dans la tautologie car s'il est vrai que tout moral est social et que tout social est moral, on n'a absolument rien dit en affirmant que la morale a une origine sociale : c'est la même chose. La thèse de l'origine sociale de la morale humaine n'a pas de sens, ou n'est pas informative, elle remplace seulement un mot par l'autre, et dit que le blanc bonnet est un bonnet blanc. Pour le court et le long de l'affaire, la question ne sera pas posée. C'est la morale qui est une tautologie, *la morale est une idée morale*, et la science sociale qui verse à son tour dans la tautologie a de fortes chances d'être elle-même de la morale.

Ce qui signifie en pratique que pour la sociologie la morale humaine, et avec elle la culture, est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de la recherche, et c'est cela la tautologie. Comme point de départ, la culture est indécomposable en principe, à priori, logiquement sans antécédents non culturels ; comme point d'arrivée, la culture est le terminus de la pensée. Ce qui signifie aussi, en pratique, que l'être humain, avec l'ensemble de ses productions culturelles, ne sera pas considéré comme un produit de l'évolution. On ne niera pas le darwinisme, mais on n'en tiendra pas compte. Dans cette optique, la science sociale apparaît finalement comme très cartésienne, comme un cartésianisme social, effectuant une coupure radicale entre la *res cogitans* de la culture et la *res extensa* évolutive.

Pourtant, quand on examine l'histoire de l'évolution, on constate que : 1) c'est la vie elle-même qui a inventé le social avec ses inégalités, énergiquement

profitable ; 2) que cette invention date au moins de plusieurs centaines de millions d'années, et qu'il existe une certaine probabilité pour que l'individu tel que nous le connaissons, biologiquement égoïste, soit une invention relativement tardive. La vie a probablement inventé le social avant d'inventer l'individu, et la sociobiologie des procaryotes n'a même pas été amorcée ; 3) d'un point de vue purement fonctionnel, il existe une grande similitude entre la morale humaine et l'altruisme biologique des vivants inférieurs, car l'un et l'autre apparaissent, à leur palier respectif de complexité, comme une réduction de la liberté biologique.

Chapitre 7

La morale, comme principe et conséquence

[Retour à la table des matières](#)

Le plus difficile problème que l'on rencontre en morale est de savoir comment l'homme peut être moral, pendant que l'évolution continue. Pourquoi est-ce si difficile ? C'est qu'il faut garder simultanément présentes à l'esprit deux idées importantes et peu conciliables entre elles : si l'évolution continue, cela veut dire que la vie produit sans cesse des inégalités, et que les déterminismes de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle ne laissent aucune place pour ce que nous appelons la liberté morale. Et si, par contre, nous sommes vraiment des êtres moraux, l'évolution ne nous concerne pas. La rencontre de ces deux idées relance la bonne vieille opposition : déterminisme-indéterminisme qui est, comme on l'a vu, le problème du libre arbitre. Sous cette forme le problème est une alternative au sens français du terme, un dilemme : ou bien nous sommes indéterminés et libres, et alors il y a un grand « trou » dans le déterminisme, lequel est une liaison ou un rapport d'antécédent à conséquent dans le temps, donc ce « trou » est un « trou » dans le temps ; ou bien au contraire l'évolution continue, et alors le « trou » dans le déterminisme disparaît et la liberté humaine avec lui. Ou bien la chaîne des causes et des effets a bel et bien un « chaînon manquant », ce manque n'étant pas déploré mais revendiqué et célébré par la conscience morale, et alors nous sommes en effet libres mais il n'y a pas de vraie science de la liberté ; ou bien au contraire il y a de la science et le chaînon manquant sera trouvé tôt ou tard, et la liberté est une chimère.

Dans ce genre d'opposition, massive et totale entre deux concepts, la difficulté n'est pas de penser l'un ou l'autre mais de les penser tous les deux *simultanément*. On peut réduire quelque peu cette difficulté en l'examinant sous forme affaiblie, comme dans l'apprentissage de la pensée formelle chez l'enfant. Jean Piaget a montré dans *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant* combien il est difficile

de construire les concepts complexes comme celui de vie ou de force. Dans un premier temps, l'enfant définit la vie par le mouvement propre, *ou bien* il le définit par la circulation interne, sang ou sève. Quand il pense au mouvement propre, il attribue la vie au soleil qui se déplace dans le ciel, et l'instant d'après, il dit que le soleil est sans vie parce qu'il n'a pas de sang. Il peut, de même, penser alternativement la force comme la capacité de résistance du banc, *ou bien* comme la capacité de mouvement de l'eau, et alors le vent aura ou n'aura pas de force, selon qu'il pense à l'une ou l'autre de ces déterminations. Piaget dit que nous, les adultes, définirons,

comme l'enfant, la vie par le mouvement propre et par le fait d'avoir du sang... Nous définirons aussi la force par l'activité et par la résistance. Mais, où nous différons des enfants dont nous venons de parler, c'est que nous avons toujours *simultanément* à la conscience ces différentes composantes du concept. Ainsi nous dirons qu'une rivière a de la force parce qu'elle coule vite, mais nous ne nierons pas pour autant que le banc ait de la force de résistance, quand même il ne produit aucun mouvement. L'enfant, au contraire, pense non pas simultanément mais *alternativement* aux deux facteurs déterminants : quand il pense à la résistance, il refuse la force aux rivières, parce qu'un caillou tombe au fond de l'eau, et quand il pense à la force motrice il refuse la force au banc parce qu'il ne bouge ni ne met rien en mouvement (Piaget 1978, 129).

Des problèmes analogues se posent dans le jugement de relation : comment puis-je avoir un seul frère, alors que ma sœur en a deux ?

C'est uniquement pour faciliter l'exposition que je fais ici appel aux formes affaiblies de notre problème, que l'on peut rencontrer dans la psychologie infantine, et certainement pas pour laisser entendre que le problème lui-même est d'une facilité infantine. Il semble au contraire qu'il pose les plus grandes difficultés à la pensée morale, car il a d'abord été débattu, pendant des siècles, par les théologiens (Dieu connaît-il mes actions futures ?), qui l'ont transmis sans solution rationnelle aux philosophes du début de la science occidentale, disons depuis Galilée. Peut-être le problème était-il déjà éculé, il y a 250 ans, du temps de David Hume, je veux dire rationnellement insoluble, et cependant les philosophes en débattent encore de nos jours. On ne peut donc pas penser qu'il suffirait d'un peu d'éducation logique ou même d'un peu de formation scientifique pour le résoudre, car des scientifiques contemporains renommés sont capables, à l'occasion, de le ressusciter intact et brûlant d'actualité, bien qu'il nous semble venir du fond des âges. En 1976, les biologistes S. J. Gould et R. Lewontin, universitaires américains de renom, ont accusé les sociobiologistes de « déterminisme biologique » (*Science for the People*, 1976), avec la même ferveur, la même indignation morale et la même ardeur philosophique dans la défense de la liberté humaine, que si l'époque avait été celle d'Abélard plutôt que celle d'Edward O. Wilson. (Stephen Jay Gould a été un collaborateur d'Ernst Mayr à Harvard ; le biologiste Lewontin, aussi de Harvard, est également orfèvre en son métier.) Si ces deux hommes, qui sont parmi les plus brillants biologistes de leur génération, peuvent ainsi rééditer dans toute sa verdeur et toute son acrimonie l'éternel

problème de la liberté humaine face au déterminisme de la nouvelle science de la sociobiologie, on peut dire n'importe quoi sur ce problème mais certainement pas qu'il est mince, infantile ou enfantin, et le mieux que l'on puisse soi-même espérer accomplir par un seul texte serait d'en améliorer la description, mais certainement pas de le résoudre.

Dans la forme affaiblie de notre problème, le concept de vie, Piaget affirme que la difficulté est d'avoir « toujours simultanément à la pensée les différentes composantes de ce concept », lesquelles composantes sont simplement différentes les unes des autres, hétérogènes. Alors que dans le problème de la liberté et du déterminisme, la difficulté est de penser l'homme comme à la fois lié au déterminisme et producteur de culture, comme être de biologie et comme être de liberté. Ce qui serait alors requis serait un rapport de causalité non pas simple mais double, réciproque, entre la vie et la culture.

L'état actuel des connaissances en paléontologie semble autoriser cette interprétation. Si en effet la morale humaine est bien un équivalent fonctionnel d'une réduction de la liberté biologique propre à l'animal au grand crâne, c'est cette liberté qu'il faut examiner en rapport avec l'ensemble des manifestations désignées par le concept général de culture. Or, on ne doit pas concevoir le rapport grand crâne/culture comme un rapport de causalité simple entre des boules de billard, qui est l'exemple favori de la causalité pour les hommes du XVIII^e siècle, mais comme un rapport de causalité réciproque : la culture est autant effet du grand crâne que sa cause. Il y a 2 millions d'années, le Sud et l'Est du continent africain ont produit des primates à petit crâne (de 435 cc à 680 cc), ce qui est légèrement supérieur aux 500 cc du gorille, et qui avaient des activités possiblement culturelles, mais ce n'est pas certain : fabrication d'outils d'os et de pierre, construction d'abris, traitement du cuir et vie dans des camps de base où, contrairement au chimpanzé d'aujourd'hui, l'animal retourne entre ses excursions de chasse.

Robin Fox qui cite ces exemples (Eisener 1971, 290), remarque que ces « animaux », comme il les appelle, avaient trois des traits morphologiques destinés à devenir des caractéristiques humaines : la dentition, le bipédisme et le pelvis qui accompagne le bipédisme. Or, dit Fox, il faut concevoir que l'évolution de ces primates vers l'humanité vraie, qui les dote du bipédisme, de la chasse et de l'usage d'outils, les rend plus dépendants de l'activité cérébrale que leurs ancêtres l'étaient, et cependant leur crâne est encore minuscule. Fox croit donc que l'homme a adopté la voie culturelle avant que son développement cérébral le rende clairement distinct des animaux. En sorte que le grand crâne serait à la fois cause et effet de la voie culturelle, dans un processus de « feedback » évolutif. Il ne faudrait donc pas dire que l'homme a une culture parce qu'il a un grand crâne, mais plutôt qu'il a un grand crâne parce qu'il y a plusieurs millions d'années nos ancêtres à petit crâne ont choisi la voie culturelle de la lutte pour la survie, et que la voie culturelle exerce une pression évolutive en faveur d'un crâne encore plus grand. L'idée est qu'il n'y a pas de rupture décisive entre la biologie et la culture :

Notre état biologique actuel est une conséquence, entre autres, des pressions sélectives culturelles. Nous sommes biologiquement conformés pour produire de la culture, non pas simplement à cause d'un grand crâne qui aurait été acquis accidentellement et qui nous ferait produire les objets culturels, mais parce que les objets culturels eux-mêmes nous ont propulsés dans la voie d'acquisition d'un plus grand crâne. Nous ne sommes pas simplement des *producteurs* d'institutions comme la famille, la science, la religion, la guerre, les systèmes de parenté et l'exogamie, nous en sommes aussi le *produit*. Il n'est donc pas surprenant que nous reproduisions continuellement ce qui nous a produit (1971, 291-292).

Sur toute cette question et sur l'interprétation de Robin Fox, tous les intervenants actuels reconnaissent que l'émergence du grand crâne n'est qu'un facteur parmi de nombreux autres. Son absence signale un pré-hominidé, mais sa présence ne prouve rien à elle seule, puisque le Néandertal qui s'est éteint vers 40 000 ans avait une capacité crânienne supérieure à celle de l'homme actuel.

De plus, Jean-Paul Audet remarque que les arguments invoqués par Fox ne sont pas nécessairement décisifs. La découverte d'outils de pierre ou d'os ne prouve pas l'existence d'une activité culturelle, c'est-à-dire d'une véritable industrie humaine de la fabrication d'outils, et surtout de sa transmission d'une génération à l'autre par voie symbolique. Beaucoup d'animaux utilisent des techniques et des « outils » sans être culturels pour autant : l'abeille fabrique des alvéoles hexagonaux ; le pinson des îles Galapagos rapporté par Darwin utilise une épine pour extraire la larve de son logement sous l'écorce de l'arbre ; le chimpanzé fait de même pour se procurer des fourmis.

Par conséquent, l'interprétation de Fox, même si elle était retenue, exigerait tout de même une et probablement plusieurs mutations accompagnant la croissance du volume crânien mais fonctionnellement différentes, et susceptibles de fournir le substrat biologique à la compétence symbolique. À ce niveau, le problème de savoir ce qui est spécifique à l'homme demeure entier. Depuis plusieurs années, la plupart des intervenants dans ce domaine ont renoncé à rechercher le « chaînon manquant », l'ingrédient magique qui ferait comprendre à lui seul le passage de l'animalité à l'humanité vraie. Ils s'attachent, et cela est de loin plus intéressant, à préciser la description de tous les facteurs, en nombre considérable, qui ont contribué à l'émergence de l'humanité.

C'est ce que voulait dire la première phrase de ce chapitre : comment peut-on penser la morale, alors que l'évolution continue. Dans un sens, qui nous est familier, on peut dire que la culture est « anti-naturelle ». Quand le concept de nature désigne l'évolution, depuis ses tout débuts la médecine des hommes apparaît comme « anti-naturelle », comme une lutte contre certaines conséquences de l'évolution et de la sélection naturelle : malformations congénitales, maladies infectieuses, etc. Il en va de même pour un grand nombre d'activités qui relèvent de la culture, et qui peuvent être considérées comme autant de luttes contre les

effets de la sélection naturelle : celle-ci produit continuellement des inégalités, et la démocratie, le socialisme et le féminisme sont autant de formes de lutte contre certains effets de l'évolution. Mais dans un autre sens qui est aussi vrai, l'évolution continue, et les moyens mis en œuvre pour lutter contre certains aspects de l'évolution sont eux-mêmes produits par l'évolution, et leur usage favorise d'autres aspects de la même évolution. Le vaccin anti-variologique n'est certes pas un moyen « naturel », c'est-à-dire produit directement par l'évolution, mais ce moyen demeure inopérant sans le système immunologique du vivant. Rien ne nous empêche de concevoir le vaccin anti-variologique comme le détour pris par l'évolution, via le grand crâne, pour produire des effets opposés mais par un seul moyen qui est la culture virale, identique dans la variole et l'anti-variole. Tout comme, dans un autre domaine, c'est la même loi de la gravitation qui fait descendre l'eau de la rivière vers la mer, et qui fait aussi monter l'eau derrière le barrage.

Quand la capacité morale est comme un « trou » dans le déterminisme, elle est posée comme un indéterminisme, ce qui est littéralement impensable dans la mesure où penser c'est penser une détermination. Mais être moral, c'est une certaine façon de s'alimenter, une certaine façon de se reproduire, et une certaine façon d'entretenir la compétition dans l'espèce au grand crâne, dont le développement a accru, de façon incommensurable à toute autre espèce, la capacité *d'agir sans effet*. Il est certain que l'idée d'une cause sans effet est un non-sens. Et pourtant l'activité réflexive humaine est de ce type, une capacité quasi indéfinie de réorganiser l'intérieur de la bête, sans que cette réorganisation produise le moindre effet sur le monde extérieur.

Chez le petit crâne, toute réorganisation de l'intérieur s'inscrit dans un rapport d'échanges constants entre l'extérieur et l'intérieur, échanges qui sont autant de déterminismes biologiques. Par exemple, le cycle de reproduction de la colombe *Streptopelia risoria*, qui dure de 6 à 7 semaines, implique un échange constant d'informations, de stimuli externes et de sécrétions hormonales. Mis en présence de la femelle, le mâle salue bas et roucoule. Bientôt les deux oiseaux choisissent un emplacement, transportent des matériaux et bâtissent le nid.

La vue et le son produits par le partenaire stimulent l'hypophyse à sécréter des gonadotropes. Ces substances entraînent une augmentation d'œstrogène qui déclenche le comportement constructeur, et de progestérone qui induit la conduite d'incubation. Une autre hormone pituitaire, la prolactine, cause la croissance de l'épithélium du jabot. Celui-ci se détache et constitue une sorte de « lait » servi aux colombeaux par régurgitation. La prolactine renforce également la conduite d'incubation. Quand les colombeaux atteignent de 2 à 3 semaines les parents commencent à les négliger pour entrer bientôt dans un nouveau cycle endocrinien-comportemental. En laboratoire, le processus se recycle à l'année longue (Wilson 1975, 219).

Par rapport à cette sorte d'échanges, ce qui distingue le grand crâne, c'est sa capacité de réorganiser l'intérieur de la bête en l'absence de stimuli extérieurs

immédiats. Comparé à tout autre crâne, le grand crâne de l'homme augmente démesurément la capacité de l'organisme d'« invaginer » son environnement, de reproduire l'extérieur dans l'intérieur dans une rupture quasi complète des rapports biologiques normaux où l'extérieur vient modifier l'intérieur qui modifie par la suite l'extérieur. Je ne veux pas dire que la pensée est libératrice, mais plutôt que, comme opération rendue possible par un substrat biologique, elle est relativement libérée des servitudes hormonales et comportementales qui accompagnent d'habitude les rapports de l'organisme et de son environnement. Et dans ce sens notre intuition de la liberté pourrait être un artefact de la pensée elle-même percevant son activité comme « cause sans effet ». L'homme peut penser impunément, ou presque, et son activité réflexive est une sorte de reproduction pratiquement autonomisée où le grand crâne fournit la semence et prolonge ensuite indéfiniment l'incubation de ses petits imaginaires dans un péristaltisme sans effet immédiat. Il est certain que la logique humaine a une haute valeur de survie, mais les pensées du grand crâne sont biologiquement fort coûteuses à produire : le cerveau humain ne représente que 2 % du poids du corps mais utilise 15 % du sang disponible et 20 % de tout l'oxygène consommé par le corps (Leaky et Lewin 1977, 185). En biologie, un organisme n'a que les organes dont il a besoin dans ses rapports avec l'environnement ; et pourtant la plupart des pensées du grand crâne ne servent apparemment à rien dans l'immédiat. L'activité réflexive est une forme de reproduction de l'extérieur dans l'intérieur, mais littéralement sans antécédent et sans conséquence, une sorte de parthénogénèse sans issue et sans danger. Quand je pense, je m'autarcise dans un autisme tribalement encouragé. Se parler à soi-même à voix haute est mal vu, comme si c'était une forme de gaspillage, mais se parler à soi-même par écrit est très bien vu, car dans la solitude de l'écriture, l'indétermination biologique du grand crâne est à son meilleur, procréatrice de culture, à quoi répondra peut-être un jour l'autre solitude du lecteur, autiste impuni.

Le fonctionnement du grand crâne se rattache donc à la biologie par la reproduction qu'il effectue, mais il est déconnecté de l'ensemble des déterminismes proprement biologiques, sauf au moins sur deux points : 1) en tant qu'activité réflexive, il demeure lié par la logique humaine, possiblement programmée dans l'architecture de ce cerveau lui-même ; 2) en tant qu'instrument de la pratique morale, il est lié au tribalisme natal de la *Croyance 0*, factuelle et non logique.

Et quand je dis que la capacité logique est possiblement programmée dans l'architecture du grand crâne, je ne veux pas dire qu'il y a un gène du syllogisme ni un gène de la non-contradiction. Tous les hommes de la terre ont une façon semblable de dire qu'il n'y a pas de fumée sans feu, de compter de 1 à 5, de connaître l'identité à soi et l'identité à autrui. Il apparaît donc raisonnable de supposer que la capacité logique humaine, dans la mesure limitée mais tout de même réelle où elle est vérifiable dans le phénotype de l'espèce *Homo sapiens*, doit avoir été rendue possible par une base génétique commune. (Définition : le phénotype, c'est l'ensemble des propriétés observables de l'organisme qui se sont développées sous l'influence combinée de la constitution génétique de l'individu et

des facteurs de l'environnement.) Ce qui est programmé dans l'architecture du grand crâne, ce n'est donc pas la logique mais seulement la capacité de l'apprendre, et de l'apprendre telle qu'elle est modulée par les particularités culturelles.

Ainsi le grand crâne, comme propriété du phénotype humain, est à la fois effet et cause de la culture. Donc la culture, et avec elle la morale humaine, est à la fois cause et effet du grand crâne du phénotype humain. Donc la morale est à la fois principe et conséquence.

La morale comme principe

La morale des hommes a un aspect comportemental et un aspect discursif qu'il est en pratique impossible de dissocier. La morale est *agie*, la morale est *pensée*, et l'on ne voit pas de critère permettant de distinguer d'une manière fonctionnelle ou descriptive le premier aspect du second. Dans certains comportements humains la réflexion ou la délibération morale joue un rôle minimal, comme dans l'accès de colère ou la générosité subite ; à l'inverse, il y a une délibération et une discursivité morale sans action immédiate. Mais ces deux aspects sont essentiels à la morale.

Je suis conscient d'avoir mis à l'épreuve la patience du lecteur en lui présentant la pensée comme une « cause sans effet ». Et je crains de devoir récidiver en disant aussi que la culture des hommes est une sorte d'« effet sans cause ». Ceci demande explication.

Je ne veux pas dire que la pensée humaine est réellement et de fait sans effet, ni que la culture des hommes est réellement et de fait sans cause. Une telle affirmation serait une reprise pure et simple de la thèse de l'indéterminisme, et ce n'est pas du tout ce que je prétends. Mais je veux insister sur le fait que, d'un point de vue phénoménologique et descriptif, le fonctionnement du grand crâne semble biologiquement dysfonctionnel, ou à tout le moins qu'il semble requérir un coût énergétique disproportionné à son rendement immédiat, quand on le compare au fonctionnement du petit crâne.

Il est évident, par exemple, que la thèse centrale du néo-darwinisme, à l'effet que l'évolution résulte de la survie du plus apte à se reproduire, serait inconcevable si la performance du grand crâne était la seule chose que nous connaissions de l'histoire de la vie. L'évolution suppose en effet la concurrence des espèces et des individus pour l'acquisition de ressources qui sont par définition insuffisantes, puisque le nombre des candidats à la vie excède toujours la nourriture disponible. Le néo-darwinisme suppose l'utilisation maximale des ressources dans la lutte pour la reproduction, et donc une parcimonie constante dans la complexité des organismes en concurrence, ce qui n'aurait pas dû permettre l'émergence du grand crâne dont la performance apparaît, d'un point de vue purement biologique, un énorme gaspillage.

De la même façon, la culture humaine, comme environnement spécifique produit par et pour le grand crâne, comme écosystème, nous apparaît disproportionnée par rapport à toute explication causale d'ordre physique ou biologique. Et en ce sens la culture nous semble certes devoir être « causée », mais nous ne savons pas par quoi : la culture apparaît, d'un point de vue phénoménologique, comme un « effet sans cause ».

Ce qui manque à la pensée humaine comme partie intégrante de la morale, pour pouvoir être dans un rapport causal, est un rapport interne au temps. Dit négativement : l'aperception humaine ou le Cogito cartésien n'a pas en lui-même de rapport intrinsèque au temps. Le je pense qui découvre que je suis ne découvrira jamais que je suis mortel. L'identité à soi fondatrice du sujet ne contient pas en elle-même le lien irréversible à quoi se reconnaît la dimension temporelle, ni le lien univoque à quoi se reconnaît le rapport de causalité : pour la substance pensante du Cogito cartésien, ce qu'elle est, c'est ce qu'elle pense, et ce qu'elle pense, c'est ce qu'elle est. Et c'est là que se trouve la tautologie originale qu'on remarque en morale. Si la morale est une idée morale, elle le doit à la circularité sans faille de l'auto-référence fondatrice du sujet. Il n'est pas étonnant que les religions et les diverses formes de la pensée mystique, y compris celle de Carlos Castaneda, aboutissent inévitablement sur une promesse de vie non temporelle : quand la conscience humaine s'abandonne à ses propres astuces ou si l'on veut à ses nécessités internes, elle retrouve nécessairement, sous forme de doctrine de salut, l'a-temporalité foncière qui la caractérise. Et c'est parce qu'elle est pour elle-même hors temps que la pensée humaine ou la conscience de soi fait de la morale, dont elle est partie intégrante, un *principe*, lieu premier sans origine et libre, c'est-à-dire toujours neuf et inaltérable, le vierge le vivace et le bel aujourd'hui.

Il ne faut donc pas dire que la liberté humaine est « illusoire », il faut dire qu'elle est en contexte, c'est-à-dire dans le temps. C'est la liberté biologique propre à l'homme qui lui permet de penser. Certains biologistes aiment répéter que c'est la capacité de voler des oiseaux qui les rend si stupides ; chez la plupart des volatiles, la singulière liberté biologique qui permet le déplacement dans l'atmosphère n'a pas favorisé un développement considérable de l'intelligence. La situation humaine est à l'inverse, et c'est la relative médiocrité de ses moyens organiques d'attaque et de survie qui a rendu possible le prodigieux développement de son intelligence. La liberté biologique humaine commence là, et elle n'a rien d'illusoire.

La vision morale de l'harmonie du monde arrêté

En tant que principe d'action et guide dans la vie, la morale s'inscrit dans la description particulière du monde familial, et dans le double standard du tribalisme. L'effet de ces deux modalités concrètes, de ces deux modulations de la

liberté biologique que sont le monde familial et le double standard, fait que la morale humaine se présente essentiellement comme la vision d'une *harmonie*, dans un monde arrêté. Pour la vision morale, le monde actuel, dans lequel nous vivons, est comme s'il était sans passé, entendons sans passé différent de la description du monde familial. Nous savons, par ailleurs, que l'ordre actuel a été précédé et rendu possible par des rapports de force et une évolution, et donc que cet ordre actuel n'est pas éternel, qu'il n'a pas été de tout temps tel qu'il est aujourd'hui. Mais notre « loi » morale ne veut pas et ne peut pas le savoir. La capacité de juger absolument du Bien et du Mal, qui appartient à la nature humaine, implique une étonnante capacité de l'esprit de prendre pour acquise la description du monde familial fournie par l'état actuel de nos connaissances, et de le déconnecter en quelque sorte de son passé, de l'intemporaliser comme s'il avait toujours été ainsi.

Il y a une étonnante intemporalité inhérente à ce qui a été appelé plus haut la tautologie de la *Croyance 0*, la « bonne » contradiction tribale, qui m'autorise à vivre comme être moral, comme si je ne savais pas tout ce que je sais ; comme si je pouvais, d'une part et comme être moral, croire fermement au libre arbitre, et d'autre part comme savant, croire fermement au déterminisme.

Supposons, par exemple, que je sois biologiste, et que, comme l'immense majorité de mes concitoyens nord-américains, je partage la foi chrétienne. En tant que biologiste, je connais et j'affirme la réalité de l'évolution, et donc je sais que l'homme n'est pas tout juste au-dessous des anges mais tout juste au-dessus des singes. Je sais qu'il y a une filiation ininterrompue entre mon organisme et celui d'un ancêtre qui vivait il y a 2 millions d'années, et que cet ancêtre avait un crâne de 400 cc, qu'il était une bête et donc sans âme. Pourtant, d'autre part et en tant que chrétien, je crois posséder une âme qui, sous une forme ou sous une autre, survivra à mon corps. Je dois donc supposer que pendant 2 millions d'années, l'insertion du pénis d'un aïeul dans le vagin d'une aïeule a produit un animal sans âme, et puis qu'un beau jour à un moment qui est en fait un *in illo tempore* sans date, l'insertion d'un pénis bestial dans un vagin bestial a soudainement procréé un homme avec une âme humaine.

Logiquement, il devrait être impossible d'être à la fois biologiste et chrétien, et pourtant cela ne semble poser aucun problème sérieux à des milliers et des milliers d'hommes. L'inconséquence est ici manifeste, mais elle semble irréductible et constitutive de la tautologie morale comme principe : l'inconséquence n'est pas une « erreur » regrettable, une inadvertance qu'un peu plus d'attention, un peu plus de connaissances objectives ou un peu plus de maturité psychologique sont susceptibles d'amender ou de réduire. La morale comme intuition d'un monde arrêté résiste à toutes les tentatives réductivistes de type matérialiste ou béhavioriste, primaire ou sophistiqué. Mieux encore, la morale comme principe semble capable d'une régénération illimitée, car une bonne partie de l'histoire de la science depuis 300 ans a consisté précisément à réduire la portée effective des prétentions de la conscience morale naïve ou spontanée. On l'a souvent dit,

Copernic, Newton, Darwin, Marx, Freud, Einstein et tant d'autres savants sont venus tour à tour nous montrer et nous convaincre que la vision morale de l'homme au centre d'un monde arrêté est illusoire et fallacieuse. Mais rien n'y fait, et chaque fois que la nouvelle connaissance scientifique humilie de la sorte l'anthropocentrisme et l'immobilisme fonciers de ce qui nous sert de conscience morale, le Cogito transparent à lui-même et intemporel renaît de ses cendres à chaque génération, imperturbable et superbe dans son tribalisme qui ne sait pas qu'il est tribal.

Il faut donc en prendre son parti, le Cogito et la vision morale sont bâtis à l'épreuve des chocs, ou tout au moins à l'épreuve de ce genre de chocs. La morale humaine n'est pas ce qui nous empêche de penser correctement, elle est ce qui nous permet de penser.

Le monde arrêté de la morale est donc sans antécédent nécessaire, sans *avant*. Il est aussi sans *après*, car l'action morale n'est pas vraiment créatrice, elle rétablit plutôt, croyons-nous, un ordre et une harmonie qui ne sont que temporairement perturbés. L'action morale redresse, corrige, améliore, ajuste, mais ne saurait inventer par elle-même l'ordre et l'harmonie du monde qui sont toujours « déjà-là », quoiqu'un peu défigurés, et qu'il s'agit toujours de reconstituer dans leur pureté d'essence. À tout moment nous savons qu'il reste quelques petits problèmes dans le monde des hommes, mais nous pensons que nous pourrions les régler sous peu. Nous savons aussi qu'il reste quelques très gros problèmes, comme la pollution, le Tiers-monde et l'égalité de la femme, mais nous sommes persuadés que l'inventivité, la richesse et la générosité de la société moderne saura y pourvoir. Et l'on a l'impression qu'il n'y a pas de malheur assez grand pour altérer de façon fondamentale la vision morale du monde arrêté. Les hommes en général préfèrent voir l'édifice entier de leur psychisme s'effondrer dans diverses conduites de fuite, comme la narcose chimique, la folie ou le suicide, plutôt que de renoncer à l'immobilisme harmonieux du monde arrêté. Wilson a dit, et on le lui a vivement reproché, que « les hommes sont absurdemment aisés à endoctriner, ils en redemandent » (1975, 562). C'est malheureusement vrai, et cela parce que nous sommes des êtres moraux, toujours prêts à croire que la prochaine révolution qu'on nous propose sera la bonne, celle qui débarrassera le genre humain une fois pour toutes du malheur de vivre dans le temps, celle qui nous réunira enfin avec le « vrai » monde qui est arrêté.

La morale comme conséquence

Mais nous sommes dans le temps. Le Cogito ne le sait pas et ne peut pas le savoir, et par conséquent le temps est la chose du monde la moins pensable. La flèche du temps avec son irréversibilité est cette donnée de notre existence qui demeure totalement inaccessible à la transparence et à la circularité du Cogito fondateur. L'irréversibilité du temps n'entame pas le Cogito, il n'en sait rien. Ce

que nous savons du temps ne nous vient pas du Cogito mais de l'expérience, de l'empirisme et de la science, qui nous montrent des régularités et des successions réitérables. Nous appelons cela la causalité, depuis David Hume, et c'est ce que j'ai appelé plus haut la *Croyance 1*, par opposition à la *Croyance 0* du Cogito. Il n'y a pas de science du temps mais la meilleure approximation que nous possédons de ce qui pourrait ressembler à une science de l'histoire nous a été légué par Darwin, et qui est que l'évolution des eucaryotes est irréversible (celle des procaryotes est réversible) et produit des organismes par le jeu des mutations locales et de la sélection naturelle.

Chez l'organisme à grand crâne, l'évolution a produit la morale comme mécanisme de réduction de la liberté biologique, dont l'effet total est d'accroître l'aptitude génétique des individus porteurs d'un génotype humain. La morale humaine est une conséquence, c'est-à-dire *ce qui suit* l'invention du grand crâne faite par une évolution opportuniste et sans but.

Ceci est évidemment difficile à comprendre, une fois que l'on a admis que la morale est *un principe*. Il est facile de comprendre que la morale est un principe dans la vie, il est facile de comprendre que la morale est une conséquence dans l'évolution, mais, tout comme l'enfant de 7 ans interrogé par Piaget ne comprenait pas que la force est à la fois la capacité de mouvement de l'eau et la résistance au mouvement du banc, il nous est extraordinairement difficile de comprendre que la morale est à la fois principe et conséquence. C'est vraiment ainsi que nous, les philosophes, reconnaissons en théorie l'évolutionnisme néo-darwiniste, et puis que nous l'oublions complètement quand nous lisons Heidegger, Aristote ou Jean-Paul Sartre qui ne parlent qu'à notre Cogito, et ne flattent que l'intolérance métaphysique et l'inculture scientifique à quoi nous nous reconnaissons entre nous.

Et pourtant ce n'est pas si difficile de le comprendre, quand on tient compte du temps, et surtout quand on tient compte de la différence entre le court et le long terme de l'évolution. La vision métaphysique du Cogito est toujours à court terme, et en elle tout ce qui relève de la pensée et de la culture humaines apparaît anti-naturel. La nature produit continuellement des inégalités, et la morale nous autorise à lutter contre toutes les inégalités produites par la sélection naturelle. La morale est donc vraiment un *principe*, le seul que nous puissions reconnaître comme guide dans la vie. Et cependant il est aussi vrai qu'à long terme la morale humaine est une *conséquence* : une invention de l'évolution qui corrige, amende et réduit l'amplitude de la liberté biologique réalisée par le grand crâne. C'est ce que nous devons examiner maintenant.

Chapitre 8

La morale et la loi, des dieux et des hommes

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes tous, chacun d'entre nous, génétiquement uniques. Non seulement nous les hommes, mais tout organisme reproduit sexuellement et diploïde (chaque chromosome existe en deux copies d'origine différente), sommes absolument uniques, dans notre propre génération et dans toutes les générations passées et futures de l'espèce. Cela tient à la particularité de la reproduction sexuelle. Représentons-nous tous les membres de la population québécoise en date du 1^{er} janvier 1960, considérons ce groupe comme un ensemble, et comparons cet ensemble à l'ensemble de leurs géniteurs en date du 1^{er} janvier 1930. Chaque membre de la génération de 1960 a été produit par la rencontre de deux membres de la génération de 1930, au cours de laquelle une partie du matériel génétique du père s'est unie à une partie du matériel génétique de la mère. Si la rencontre avait eu lieu une heure plus tôt le résultat aurait été différent, et si les mêmes géniteurs se rencontrent à nouveau un an après, le second rejeton frère cadet du premier sera aussi génétiquement unique.

Le fait que nous soyons ainsi uniques mérite d'être rappelé parce que nous avons tendance à ne retenir de la théorie de l'évolution que, sauf mutation, c'est l'espèce qui se reproduit. Et comme il n'y a qu'une seule espèce humaine nous pensons spontanément que tous les membres de la génération de 1960 sont génétiquement identiques, surtout s'ils sont membres de la même famille. Il n'en est rien. Chaque organisme produit sexuellement est unique dans l'univers parce que le système de reproduction, y compris la fabrication du gamète, implique un brassage génétique d'éléments différents dont le nombre est prodigieusement élevé, et qui produit chaque fois une configuration unique au monde. Avec le résultat que chaque trait que le membre de la génération de 1960 hérite de son père aurait pu être différent si la conception avait eu lieu à un autre moment ; son

organisme pourrait alors être plus doué pour le sport ou moins habile aux mathématiques, plus porté à faire de la musique ou de taille moins grande. La chanson populaire disant qu'« Un amour comme le nôtre, il n'en existe pas deux » est exacte ; nous sommes biologiquement uniques, et nos amours le sont encore davantage.

Cette singularité génétique des membres de la génération de 1960 se double encore d'une singularité environnementale. Les membres de la génération de 1930, eux-mêmes génétiquement uniques, ont exploité, assimilé et modifié leur environnement d'une manière unique et irréversible. Ce qui fait que l'univers des membres de la génération de 1960 ne peut d'aucune façon être le même que celui que connaissaient les membres de la génération précédente.

À tous les points de vue : militaire, artistique, culturel, économique, social, hygiénique, communicationnel, le monde de 1960 n'est pas celui de 1930, il a été modifié de façon fondamentale, quand ce ne serait que parce que le monde de 1930 appartient désormais à la mémoire et à l'histoire de celui de 1960, ce qui est une nécessité de fait. Pour la génération de 1960, le monde de la génération de 1930 s'est augmenté d'une foule d'enseignements précieux, et aussi de défaites sans avenir.

Le fait que nous soyons ainsi uniques, génétiquement d'abord, environnementalement ensuite, a de nombreuses conséquences au niveau le plus élémentaire et le plus élevé de la vie sociale. Au niveau le plus élémentaire, chaque individu a des intérêts, des talents et des occasions de les mettre en valeur qui lui sont propres. Chacun comprend les choses à sa manière, chacun a sa façon d'être intelligent et inintelligent, chacun répète ce qu'on lui a dit en modifiant cela même qu'il pense transmettre sans modification aucune. L'étudiant consciencieux écoute ce que dit le maître, puis il le répète et le trahit, transforme et adapte ce qu'il a entendu parce qu'il est génétiquement différent et parce que son monde n'est pas celui du maître. La règle du « tel père, tel fils » se double fréquemment de son contraire, « tel grand-père, tel petit-fils » : si le grand-père est un voyageur insatiable, il peut arriver que son fils en souffre et devienne sédentaire par réaction, ce dont le petit-fils peut souffrir pour, à son tour, prendre goût au voyage.

Au niveau le plus élevé, le juge en chef J. A. Rinfret de la Cour d'appel du Québec renversait, le 2 mai 1977, un jugement du juge Jules Deschênes de la Cour supérieure en reprochant à ce dernier d'avoir « interprété la loi ».

Il ne doit y avoir qu'une seule loi pour chaque sujet donné à laquelle tous doivent se soumettre, autrement, c'est la pagaille, la loi de la jungle. Si chacun avait sa propre loi, si la loi était laissée à l'interprétation de chacun, où irions-nous ? (Lagadec 1981, 575).

Le juge J. A. Rinfret pense qu'il applique la loi toute nue, sans l'interpréter. Mais le juge Rinfret est un organisme génétiquement et environnementalement

unique, et il est lui-même aussi incapable d'appliquer la loi sans l'interpréter que de jouer du Mozart sans interpréter Mozart. Quoi qu'en pensent les hommes de loi, il n'y a pas en pratique de telle chose qu'une seule loi identique pour tous et par elle-même indépendante de l'interprétation qu'on en donne. Ce n'est là qu'une fiction commode et formelle. En vérité, s'il y avait effectivement une telle loi, indépendante de l'interprétation que chacun en fait, nous n'aurions pas besoin de Cour d'appel. Et nous n'aurions même pas besoin de juges, car des fonctionnaires suffiraient à la tâche de dire la loi.

Inégalités

Si donc nous sommes uniques, nous serons aussi inégaux. Cela est vrai tout d'abord au niveau individuel. Certains d'entre nous sont plus grands et plus forts que la moyenne, d'autres résistent mieux aux maladies, certains ont une meilleure vision, etc. L'inégalité des organismes, on l'a vu au chapitre 3 à propos de la liberté biologique, est un mécanisme fondamental de l'évolution qui consacre la survivance du plus apte à se reproduire. Les génotypes sont inégaux au départ, et les phénotypes sont inégalement aptes à se reproduire dans un environnement variable, aux ressources limitées, et peuplé d'autres organismes en concurrence. Il est donc évident que les inégalités individuelles, liées à la constitution unique de l'organisme, entraîneront des disparités dans l'aptitude génétique de chacun à se reproduire. Ce qui ne manquera pas d'avoir des retentissements dans les formes concrètes de la vie morale.

Mais il y a plus que les inégalités individuelles. Car la vie sociale produit de son côté, dans chaque espèce et dans chaque population animale ou humaine, des *dominances* qui sont des inégalités non pas individuelles mais structurelles, des rapports de force sociaux qui sont stabilisés, rendus fonctionnels et permanents, et qui sont génétiquement encodés et transmis d'une génération à l'autre dans le processus de reproduction.

Dans le monde animal, la dominance est l'accès privilégié à la nourriture, au choix du partenaire sexuel, et au lieu de nidification. La règle générale veut que la dominance, c'est-à-dire l'inégalité sociale des membres entre eux, accroît l'aptitude génétique de tous. Dans les sociétés humaines, par ailleurs, généralement beaucoup plus complexes que les sociétés animales, l'inégalité sociale se traduit par des dominances dans ce que l'on appelle *le pouvoir*, défini ici comme un pôle dans un rapport d'inégalité.

On ne peut pas dire que la fonction première de la morale soit d'abolir, ni même seulement de réduire, les inégalités sociales, puisque tant de sociétés humaines ont existé dans le passé, et certaines existent encore de nos jours, dans lesquelles l'inégalité est de droit autant que de fait. Or, puisqu'en tout temps le législateur se guide sur la morale comme *principe*, dans la rédaction de la loi, dire

que la morale tend à réduire ou abolir les inégalités a deux conséquences : 1) cette conception de la morale ne convient qu'aux sociétés post-révolutionnaires (l'américaine après 1776, la française après 1789, la soviétique après 1917), et s'applique mal à la société anglaise dont les révolutions de 1649 et 1689 ont laissé subsister la royauté aussi bien que la noblesse ; 2) cette conception équivaut à reconnaître aux sociétés occidentales industrialisées le monopole de la morale, et à déclarer non morales (ou en voie de devenir morales, ce qui revient à la même chose), l'ensemble des sociétés humaines, très nombreuses, qui ne répondent pas à la définition. C'est donc une forme de tribalisme. D'un point de vue descriptif, on doit dire que cette conception est évidemment inexacte.

La morale sert à régulariser les rapports entre les hommes à l'intérieur d'inégalités de fait, qui non seulement demeurent mais s'en trouvent d'habitude renforcées, stabilisées et légitimées. Il existe de ce point de vue deux sortes de sociétés humaines : celles dans lesquelles les inégalités sont de droit et de fait, et celles dans lesquelles les inégalités ne sont que de fait. Quand elles sont de droit et de fait, la morale est ouvertement une morale de classe, et elle est dite par une classe dominante qui assigne à chacune des classes inférieures une morale qui lui est propre. Lorsqu'au contraire les inégalités n'existent qu'en fait mais sont interdites en droit, la morale est encore dite par la classe dominante (ou une coalition de classes) née de ces inégalités de fait, mais le contenu de cette morale de classe est alors universalisé, et présenté comme adéquat pour l'ensemble de la population concernée, riches et pauvres, hommes et femmes, intellectuels et manuels, urbains et ruraux. On a dit, et la chose est vérifiable, que la bourgeoisie née de la révolution industrielle est, de toute l'histoire des hommes, la première classe porteuse de la civilisation à vouloir inculquer à la totalité de la société et en fait à l'univers entier, les valeurs, les normes et les libertés morales qui ont assuré sa propre hégémonie.

J'ajouterai, pour écarter une possible interprétation utilitariste des lignes qui précèdent, que la morale de la société bourgeoise ou capitaliste n'est pas vraiment la poursuite, chacun pour soi, de ses intérêts propres. C'est, au contraire, l'extension à toutes les classes économiques de la morale utilitariste particulière à la classe économiquement supérieure, que les classes économiquement inférieures doivent maintenant observer bien que ce soit souvent peu utile à la poursuite de leurs intérêts privés. Dans ce contexte d'égalité formelle et d'inégalité de fait, on peut définir l'homme de pouvoir comme celui qui est capable de présenter la poursuite de ses intérêts particuliers comme ayant une valeur universelle : ne tirez pas sur le président, c'est mauvais pour la démocratie. Et à l'inverse, on définira l'homme qui a peu de pouvoir comme celui qui poursuit privément ses intérêts privés, et qui est donc incapable de faire faire ses violences par d'autres.

Le prêtre

Qui dit la morale ? Traditionnellement, c'est le prince et le philosophe. Depuis l'apparition des sciences humaines et sociales du siècle dernier, ce sont les écrivains, les sociologues, les psychologues. D'une façon générale, la morale est dite par un « intellectuel ». Mais encore ! Et puisque la question de l'intellectuel est devenue de nos jours une problématique, dans laquelle on parle de « nouveaux intellectuels », de la « nouvelle classe ouvrière », de la « techno-structure » de Galbraith, et d'une façon générale des membres de ces professions liées de près ou de loin avec l'information au sens de la cybernétique, n'y a-t-il pas un modèle premier dans l'histoire de l'intellectuel, un prototype historique de l'agent social particulièrement habilité à dire la morale ?

Je pense qu'un tel modèle historique existe, c'est le prêtre. Aucune profession n'a eu autant d'importance et d'influence que la sienne, pour dire la morale. Dans le monde intellectuel contemporain, fréquemment déchristianisé au moins dans son univers de sciences humaines et sociales, mais pas nécessairement dans sa pratique religieuse, le rôle historique du prêtre, comme premier intellectuel organique, pour parler comme Gramsci, est probablement sous-estimé. Il faut reconnaître qu'un grand nombre des professions aujourd'hui reconnues comme intellectuelles sont des fragments historiquement spécialisés de la prêtrise. Et dans la plupart des grandes sociétés qui sont apparues depuis le début de l'histoire humaine, comme Sumer, Babylone et l'Égypte, le prêtre joue un rôle central comme intellectuel, législateur et moraliste.

On peut le voir, par exemple, dans la constitution de la morale du peuple juif et dans celle du christianisme. J'emprunterai les données historiques à l'ouvrage de C. D. Darlington *The Evolution of Man and Society* (1969) qui est l'histoire des civilisations vue du point de vue d'un généticien.

L'un des problèmes permanents de la vie sociale est le contrôle des populations. Dans certaines espèces, une partie de ce contrôle peut être exercé par les prédateurs, qui augmentent et diminuent en nombre avec le nombre des proies disponibles. Dans d'autres espèces, par exemple d'herbivores sans prédateurs naturels, la population croît jusqu'à dépasser le renouvellement de la couverture végétale, puis elle subit une chute soudaine et massive qui l'amène nettement en-dessous de ce qu'une végétation normale pourrait sustenter ; et la population recommence ensuite un nouveau cycle de croissance. Dans d'autres sociétés encore, de vertébrés supérieurs, l'agressivité et la compétition joueront un rôle de frein dans la croissance de la population, comme l'a expliqué le texte de Wilson précédemment cité.

Dans les populations humaines du temps de Moïse (aux environs du XIII^e siècle avant notre ère), explique Darlington, le contrôle de la démographie s'exerce par diverses pratiques comme l'infanticide, la prostitution sacrée (qui limite le nombre de naissances en faisant partager les services sexuels d'une seule femme par plusieurs hommes), et par diverses *perversions* (au sens objectif, freudien par

exemple), comme l'homosexualité, la sodomie, la bestialité, la masturbation. Dans les peuples primitifs ces diverses techniques limitent efficacement le nombre des naissances.

Du point de vue du généticien, une société humaine est une unité de reproduction qui doit, d'une façon ou d'une autre, résoudre deux problèmes inter-reliés : d'une part, s'assurer d'un minimum d'isolation génétique, faute de quoi le groupe finira par disparaître, et d'autre part, favoriser la propagation sélective, c'est-à-dire la diffusion maximale des gènes du groupe.

Les Hébreux du temps de Moïse ressemblent aux peuples qui les entourent : formes de mariage et de divorce, polygamie, prostitution et esclavage. Mais très lentement le peuple juif se forme et se singularise, et tout au long d'un processus qui s'étend sur plus de 1 000 ans, la morale juive finit, vers le 1^{er} siècle avant notre ère, par en faire un peuple tout à fait exceptionnel parmi ses contemporains. Pour le généticien Darlington, cette morale juive si longuement élaborée constitue une formule d'une grande efficacité biologique.

Ces hommes sont exceptionnels, dans leur environnement, d'abord par leurs rites. La circoncision, qui est certes une barrière entre le Juif et certains non-Juifs, est surtout le lien qui permet aux Juifs de se mélanger aux autres peuples et de travailler parmi eux, tout en continuant de se reconnaître entre Juifs et de se marier exclusivement entre Juifs, unis par un dieu invisible et surtout unique, qui n'appartient pas au panthéon des dieux des autres peuples. Avec la conséquence que les rois juifs ne peuvent pas devenir des dieux.

Le rite prescrit par le Lévitique perfectionne aussi l'isolation génétique du peuple juif par ses règles d'hygiène, de vêtement, de soin et d'abattage des bêtes destinées à la consommation humaine. Car il isole ceux qui mangent ensemble en observant la règle, de ceux qui ne l'observent pas. Manger ensemble veut dire vivre ensemble ; vivre ensemble veut dire se marier ensemble : le rite cachère réalise l'isolation génétique. L'effet réel, biologique, de cette règle morale, c'est la formation d'une race.

Et d'autre part, la loi juive s'écarte fortement des pratiques des peuples voisins qui limitent l'accroissement de leur population. La loi mosaïque ¹ renforce l'interdit de l'inceste,

elle interdit la sodomie, la bestialité et la masturbation ; condamne l'infanticide et la prostitution des femmes juives ; réprouve le travestisme. Et surtout elle dénonce l'association habituelle de ces pratiques dans l'activité du temple (Darlington 1969, 185).

¹ L'énumération de Darlington contient l'interdit de la masturbation, mais c'est une erreur. Selon J.-P. Audet, cela ne se trouve pas une seule fois dans la loi juive, y compris l'épisode d'Onan qui concerne le lévirat (Genèse, 38, 6-11).

D'autres prescriptions de la loi juive prévoient, avec un grand luxe de détails, diverses mesures qui encouragent la fertilité. L'ensemble de ces règles, dit Darlington, procure un avantage sélectif au peuple qui les observe, par rapport aux peuples voisins avec lesquels il est en concurrence dans l'environnement, et qui ne les observent pas. Et cet avantage ne va pas à l'individu ou à ses gènes, comme dans l'évolution animale, mais bien à la multiplication de l'individu : à la race. Ce qui est extrêmement important pour notre intelligence de l'évolution spécifiquement humaine. Car on ne peut jamais dire, en néo-darwinisme animal, que l'évolution se fait « au profit de l'espèce » : l'évolution consacre l'aptitude du gène, et non pas de l'espèce ou du groupe. Et pourtant « l'eugénisme », si l'on peut dire, inhérent à la morale juive, est génétiquement favorable au groupe.

Il faut préciser ici que le prêtre juif le plus ancien n'est pas un moraliste, il est avant tout lié au rituel du sacrifice dans le temple ; en cela, il est l'héritier d'une fonction royale. Un autre héritier d'une fonction royale est le juge qui, avant le prêtre et en dehors du temple, administre la justice et devient lié par là à la fonction sociale de la morale juive.

Compte tenu de ces détails (qui m'ont été fournis par Jean-Paul Audet), on voit ainsi comment un ensemble de règles morales, dites par le roi, le juge et le prêtre et observées par le fidèle comme formes obligatoires de la religion et de la vie morale, peuvent procurer un avantage biologique sélectif, par rapport aux peuples voisins immédiats. Et cet effet de la morale peut être réel et constituer l'équivalent fonctionnel d'une authentique stratégie évolutivement stable (SES), sans qu'il soit nécessaire pour cela que le prêtre ou le fidèle thématise expressément ou prenne conscience des implications biologiques de sa pratique morale. Pas plus qu'il n'est nécessaire de vouloir faire un enfant pour procréer.

Et lorsque, à partir du III^e siècle avant notre ère, la réunion religieuse, dans la synagogue mais sans les prêtres, se consacre essentiellement à l'étude des textes sacrés qui racontent l'histoire du peuple juif, c'est la première fois dans l'histoire de l'humanité qu'un peuple réussit à unir dans un seul corpus doctrinal et dans une seule pratique, son histoire, sa loi et ses règles de conduite morale. Darlington, qui le souligne, rappelle à ce sujet le mot de Moscatti : « Le sens qu'Israël attribue à sa propre histoire devient la force principale de cette histoire elle-même. »

Cette histoire du peuple juif est une longue série d'oppositions, d'exode, de captivité, d'holocauste, d'hybridation, de diaspora et de fidélité. Certains pourront y voir la marque d'un peuple élu, mais rien n'empêche d'y voir aussi le rôle que la morale des hommes peut tenir dans l'évolution de la vie humaine.

La morale chrétienne

La morale chrétienne dérive en partie, et s'écarte en partie, de la morale juive, forgée, comme elle l'a été, dans des circonstances historiques différentes.

Jusqu'à l'époque de Constantin (280-337), le christianisme se compose de Juifs convertis et de non-Juifs qui se réclament du Crucifié. Dans un empire romain qui s'écroule et sous les vastes mouvements de populations qu'on a appelés les invasions barbares, la règle juive du mariage exclusivement entre Juifs se transforme, par la force des événements, au sein d'un immense brassage génétique qui dure plusieurs siècles : d'*inbreeders*, les Juifs convertis deviennent *outbreeders*².

Darlington a montré, dans deux études séparées (1960, 1961), que la transformation rapide d'une société d'*inbreeders* en une société d'*outbreeders* entraîne plusieurs conséquences.

Il semble que chez les humains, le recours fréquent au mariage entre cousins puisse non seulement maintenir la plus grande uniformité du groupe, mais aussi la plus grande fécondité. En fait, un accroissement d'*inbreeding* est le meilleur moyen sélectif d'une fertilité élevée. Mais l'introduction de l'*inbreeding* dans une population qui pratique l'*outbreeding* amène une perte d'uniformité, de fertilité et du potentiel reproductif total. Ce dernier effet provoque souvent l'extinction de la lignée, dans la seconde génération (Darlington 1960, 323).

De la même façon, explique l'auteur, l'introduction de l'*outbreeding* dans un groupe d'*inbreeders* peut aussi entraîner une perte de fertilité. Il y a, dit-il, une sorte d'« inertie » dans tout système génétique. Tout changement soudain d'*inbreeding* à *outbreeding*, ou l'inverse, entraîne un coût pour surmonter cette inertie, coût qui se manifeste par une perte de fécondité dans l'immédiat. Par la suite, les quelques recombinaisons qui survivent établissent des lignées d'une reproductivité accrue. « L'expérience montre que c'est par cette sorte de changements que l'évolution produit ses grandes innovations. »

C'est dans ces circonstances d'un *outbreeding* qui durera plusieurs siècles que se développe l'Église chrétienne naissante, composée en partie de Juifs convertis. Une telle pratique, dit Darlington, de croisements de classes dans une société stratifiée produit régulièrement une certaine proportion, qui peut aller jusqu'à un dixième de la population, d'hommes et de femmes qui évitent le mariage ou qui sont incapables d'une façon ou d'une autre de se reproduire.

Alors que la grande majorité de la population continuait à se reproduire, les nouvelles communautés chrétiennes d'*outbreeders* ont ainsi produit une proportion sporadique

² Nous avons opté pour les termes anglais *inbreeders* – *outbreeders* ainsi que pour leurs dérivés, car les mots endogames – exogames utilisés en anthropologie ne nous ont pas paru correspondre aux exigences propres de la biologie.

d'individus favorisés par ce qui a été appelé « le don de la continence », qui les rendait aptes au célibat et à la vie monastique (Darlington 1969,302).

Or, à partir du V^e siècle, c'est en partie par les monastères qui essaient dans toute l'Europe, de la mer Égée aux Îles britanniques, que la civilisation chrétienne va se diffuser. Ces monastères, économiquement et culturellement autonomes, sont peuplés par ces célibataires souvent instruits. La société juive, au contraire, faite *d'inbreeders invétérés*, n'a pas de tradition monastique importante, elle n'en a pas besoin.

C'est dans ces circonstances, historiques et génétiques, qu'a été définie la morale chrétienne. En premier lieu, l'Église a élargi notablement la portée de l'interdit de l'inceste. Les degrés de parenté définis par l'Église, et qui pour elle font obstacle au mariage, sont exactement ceux qui sont susceptibles de produire le plus grand *outbreeding*, et par conséquent de produire également une proportion continue d'hommes et de femmes inaptes ou inintéressés au sexe, candidats habituels à la vocation célibataire et monastique. Les *Institutiones* (533) de Justinien, étendent la parenté et l'interdiction du mariage jusqu'au 5^e degré de cousinage ou de parenté, c'est-à-dire jusqu'au grand-grand-grand-grand-parent. L'un des avantages accessoires de cette législation *d'outbreeding* c'est qu'elle était manifestement inapplicable aux familles royales d'Europe, à qui des conditions pratiques, aussi bien que le nombre réduit de candidats nubiles de leur rang, commandent au contraire la pratique de *l'inbreeding* dans la caste royale. Avec le résultat que pendant des siècles, les princes ont dû composer avec les hommes d'Église pour obtenir les nécessaires dispenses à la loi de Dieu, ou, si l'on veut, les dispenses à la loi des hommes qui représente la volonté de Dieu. Ces dispenses, l'Église peut les accorder aux princes, en échange d'avantages divers qui sont politiques, territoriaux ou monétaires.

En d'autres termes, dans l'optique génétique de Darlington, le premier et principal avantage de l'interdit de l'inceste, quelle que soit d'ailleurs l'extension qu'on lui donne, vient moins des inconvénients de l'homozygosité que des avantages de l'hétérozygosité. Il est certain que le mariage systématique du père et de la fille, sur plusieurs générations, produit des individus tarés et stériles. Dans les populations humaines, cela est universellement reconnu et n'est finalement jamais remis en question. Ce qui est toujours en question, par contre, c'est l'étendue accordée à l'interdit de l'inceste, et c'est par là que les diverses populations en concurrence varient. Plus grande est cette extension, plus grande sera *l'outbreeding*, et plus grandes seront les chances de nouveauté génétique, d'invention et de créativité des divers génotypes qui apparaîtront. À la condition, évidemment, que l'unité de reproduction maintienne un minimum de cohésion interne. Le peuple juif s'est assuré de cette cohésion par un *inbreeding* poussé, complété par la judaïsation (et la circoncision) de ses esclaves. Mais dès le moment où cette judaïsation des esclaves est interdite sous peine de mort par Constantin en 320, le bassin génétique juif perd continuellement de ses éléments,

par conversions et persécutions chrétiennes, mais ne peut plus s'augmenter par voie de recrutement ; alors qu'à la même époque la politique génétique *d'outbreeding chrétienne* assure la production d'une proportion importante d'individus stériles, candidats naturels à la prêtrise, et donc capables d'assurer, par spécialisation professionnelle, ce minimum de cohésion interne dont toute société a besoin. Plus précisément, la morale chrétienne dite par le prêtre réalise, par voie culturelle et non proprement génétique, *l'outbreeding* qui assure la fertilité du groupe et sa capacité d'absorber la nouveauté, en même temps que la production de candidats à la prêtrise capables de dire cette même morale.

Il ne faut pas croire que la politique du célibat des prêtres allait de soi à l'époque. Le Concile de Nicée l'a rejetée en 325. Au Concile d'Éphèse en 421, les évêques chrétiens conservaient leurs épouses. Pendant de nombreux siècles le mariage et surtout le concubinage seront fréquents.

Pourtant, cette politique du célibat des prêtres s'est finalement instaurée dans l'Église, et c'est le deuxième aspect de la morale chrétienne. À l'époque de sa formation, cette politique qui empêchait la classe des prêtres de devenir une aristocratie héréditaire, comme la chose s'est produite chez tant d'autres peuples, divisait tout de même l'ensemble des chrétiens en deux classes. D'une part, des hommes célibataires se partageront pendant de nombreux siècles un pouvoir politique, économique, militaire et, bien sûr, spirituel, et qui encore aujourd'hui s'entendent entre hommes pour écarter les femmes de leurs rangs ; et, d'autre part, un peuple qui se reproduit presque sans limites, parce que la morale chrétienne, et c'est là son troisième aspect, produit le plus formidable barrage d'interdictions des anciennes pratiques de limitation de la population. Tout d'abord l'arsenal d'interdits d'origine juive : pas d'inceste, de sodomie et d'onanisme ; pas de castration, de suicide et d'homicide ; pas d'avortement, d'exposition ou d'infanticide ; pas de prostitution. Et ajouté à ces interdits d'origine juive, pas de polygamie.

Dans ces conditions, dit Darlington qui reproduit cette liste, il y a bien peu de choses que les chrétiens peuvent faire sinon se reproduire légitimement, parce que toutes les pratiques païennes et paléolithiques de contrôle prudent et traditionnel de la population sont abandonnées et condamnées. Et les conséquences génétiques d'une telle pratique morale garantissent la postérité de la société qui l'adopte, aux dépens des sociétés avoisinantes.

Entre les deux classes de la société chrétienne, celle qui est au pouvoir et composée de célibataires mâles, et celle qui est composée de tous les autres individus, reproducteurs obligés, s'édifie le culte commun de l'adoration de la Vierge Marie qui unit miraculeusement en sa personne la chasteté des uns et la fécondité des autres.

On peut retrouver aujourd'hui dans la morale catholique, présents et encore très vivants, tous ces aspects de la morale chrétienne historique. D'un point de vue

purement génétique, on peut dire que l'Église est bel et bien *catholique*, au sens étymologique du terme. Sa morale résolument nataliste correspond exactement à une société *d'outbreeders* dont la vocation est évidemment universelle, capable, d'une part, d'une expansion théoriquement indéfinie, de convertir, et donc de se marier avec toute population donnée, et d'autre part de continuer à produire en son sein un sous-groupe de 10 % d'individus fonctionnellement stériles. On peut donc comprendre la ténacité des derniers papes à refuser le mariage des prêtres, malgré les pressions considérables qui s'exercent sur eux en ce sens. L'édifice du pouvoir des prêtres catholiques suppose depuis dix siècles le célibat de la prêtrise. Il est probable que si les papes cédaient un jour à ces pressions, le pouvoir ecclésiastique ne soit jamais plus le même par la suite.

Morale : loi divine ou loi humaine ?

Que penser de cette histoire écrite d'un point de vue de généticien par Darlington, et à laquelle j'ai emprunté ces deux épisodes, juif et chrétien, de la loi et de la morale ? Je ne prétends évidemment pas avoir « expliqué » la morale juive ou chrétienne. On n'explique pas la morale, si expliquer veut dire rendre compte de façon exhaustive et prédictive, pas plus, d'ailleurs, qu'on « n'explique » la trompe de l'éléphant ou la poche du marsupial. Ce n'est pas ce genre de savoir qui est en question. Mais il est possible d'accroître notre compréhension d'une morale donnée, en la réinsérant dans l'ensemble historique et évolutif auquel elle appartient, comme on gravit une hauteur pour voir en perspective et réunis dans un seul paysage les divers éléments qui n'avaient été aperçus jusque-là qu'isolément. Et la vision d'ensemble alors offerte s'acquiert au prix de la finesse du détail.

Par son origine tribale, la morale ne se voit normalement elle-même que de l'intérieur, et le discours moral se présente comme une totalité sans antécédent, à la façon de la thèse créationniste sur l'origine de la vie qui, disait Darwin (1868 1, 20), ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà, et qui ne produit pas de nouvelles connaissances ; alors que l'hypothèse de la sélection naturelle, qui est la vie vue de très haut, nous fait comprendre mille choses énigmatiques sans elle. De la même façon, dirons-nous, l'étude des caractéristiques de la morale juive ou chrétienne en tant qu'adaptations historiques, particulières à ces peuples, de la réduction de la liberté biologique, fait apparaître des liens et des fonctionnalités là où l'on pourrait ne voir que des bizarreries culturelles dépourvues de sens.

Autrefois les historiens voulaient écrire l'histoire « telle qu'elle fut », sans préjugé ou parti-pris particulier. Nous savons de nos jours que cela n'est pas possible. Comme dit l'historien Herbert Butterfield :

L'historien peut être cynique avec Gibbon, ou sentimental avec Carlyle ; il peut avoir une ardeur religieuse ou être humaniste... Ce n'est pas une faute, pour un historien, d'introduire dans son récit un parti pris personnel reconnaissable et qui peut être

défalqué. La faute, dans la composition historique, vient d'une organisation du récit telle que le parti pris ne peut pas être connu (cité par S. J. Gould 1984, 257).

Et c'est en effet par son parti pris de généticien que l'histoire des hommes écrite par Darlington, assurément singulière, nous est la plus précieuse dans nos interrogations sur l'origine de la morale des hommes, parce qu'elle jette un éclairage unique, à la fois sur le rôle de la morale dans la destinée des peuples, et aussi sur la constante complémentarité des lois divines et des lois humaines. On peut dire qu'avant les grandes révolutions du XVIII^e siècle européen, la loi dit la morale et la morale dit la loi, que celle-ci soit d'origine séculière ou ecclésiastique. On peut dire de plus qu'entre l'époque de Constantin et la fin du Moyen-Âge, qui est la grande période de la puissance chrétienne, le pouvoir des prêtres, sans être vraiment dominant, est toujours un interlocuteur privilégié et redoutable, un partenaire obligé du pouvoir du prince. De sorte que la loi des hommes ne peut que difficilement se démarquer de la loi de Dieu.

Vers l'époque de Machiavel (1469-1527), cependant, cette complémentarité commence à s'estomper, et, de partenaire obligé et quasi égal, le pouvoir de l'homme de religion devient de plus en plus une force d'appoint, un adjuvant indispensable au pouvoir civil, ce qu'il n'a jamais cessé d'être depuis. Avant comme après Machiavel, le législateur humain se guide sur la morale pour rédiger la loi. Mais avant Machiavel, c'est le prêtre qui définit les conditions matérielles dans lesquelles la vie morale est pensée. Après Machiavel au contraire, la grande aventure de l'humanisme, de la Réforme, de la science, de la découverte de Nouveaux Mondes et finalement du capitalisme, mine en profondeur l'ascendant proprement politique du prêtre, et la conception que les Occidentaux se font de leur morale, change. Avant l'époque de Machiavel, on ne trouve guère de témoignages autorisés chrétiens disant que la loi, c'est une chose, et que la morale est une autre chose. Sauf dans la bouche de Jésus parlant de la loi juive. Après Machiavel s'ouvre l'époque de la Réforme et d'une nouvelle intériorisation de l'obligation morale, qui fera dire éventuellement que la loi chrétienne est une chose, et que la morale humaine est une autre chose.

C'est l'époque où apparaît le concept de *loi de la nature* au sens de la physique moderne. Ce développement n'est pas allé sans mal ; en fait, il a été fort laborieux. L'idée même d'une loi qui ne serait ni d'origine divine, ni d'origine humaine, mais simplement une régularité des choses matérielles elles-mêmes, n'a été acquise qu'après de longs et pénibles efforts. Joseph Needham, l'historien de la science chinoise, montre qu'en 1474 « un coq fut condamné à être brûlé vif pour le crime atroce et contre-nature d'avoir pondu un œuf ; il y eut un autre procès du même genre en Suisse en 1730 » (Needham 1973, 242). Il est difficile de concevoir une loi de la nature à laquelle il est impossible de désobéir.

On voit ainsi toute la distance qui nous sépare de l'univers historique juif et chrétien décrit par Darlington. Avant l'époque de Machiavel, et en fait avant

Galilée, le concept de « loi de la nature » n'existe pas en Occident, (il est d'ailleurs encore de nos jours, étranger à la pensée chinoise classique), de sorte que la morale se confond en pratique avec la loi, divine ou humaine. Un dilemme moral, ou une tragédie grecque, peut bien opposer l'une de ces lois à l'autre, comme dans les exemples historiques d'Antigone, de Socrate et de Jésus, mais le concept d'une loi de la nature telle que nul homme, et nul coq, ne puisse la violer n'appartient pas à cet univers. Et donc les formes modernes du dilemme moral, opposant un libre arbitre humain à un déterminisme des choses, demeure impensable tant que le concept de la loi de la nature n'a pas pris le relais du concept de la loi divine. Il y a là, pour nous, l'un des problèmes les plus complexes, et qui ne saurait être traité adéquatement ici : comment s'est fait l'établissement historique du rapport fermé entre la morale et la loi ? Comment l'Occident moderne en est-il venu à ne concevoir la morale que sous forme de loi, pour ensuite de nos jours désavouer ce rapport, sans pourtant être capable de ressusciter les univers de sagesse qui l'ont précédé ?

Pendant plusieurs millénaires et avant l'apparition de la ville, les rapports humains et avec eux la morale sont avant tout des rapports de voisinage par définition fraternels ou familiaux. Et un tel univers moral est un univers de sagesse et non pas un univers de droit. C'est un univers où la morale est, dirions-nous aujourd'hui, intensément personnalisée, pré-scripturale, et dite par le père pour la famille immédiate, et par le sage pour le groupe, qui tous les deux puisent au trésor de l'expérience humaine des Anciens, et non pas à une loi uniformément applicable à tous.

C'est l'apparition de la ville qui, pour la première fois, impose des relations de voisinage qui ne sont pas des relations fraternelles, ce qui exige une désindividualisation des rapports humains, et la conséquente banalisation, lire le légalisme, caractérisant dorénavant la relation de chacun avec le Bien.

Ce qui ne veut pas dire que l'univers moral d'avant la ville était sans conflit. On pouvait y pratiquer, par exemple, la lapidation du fils indocile et rebelle, comme on peut encore lire au Deutéronome 21, 18-21. Mais c'est au sage qu'il revenait alors de dire ce qui est bon, et non pas à l'homme de droit. Et le sage disait habituellement qu'il n'est pas bon à l'homme de vivre seul. Alors qu'avec la ville commence à s'imposer une relation de proximité obligée avec le non-frère, une promiscuité régie par le Droit. C'est depuis ce temps-là que nous avons appris à dire *Dura lex sed lex*. Depuis ce temps, l'enfer c'est que l'enfer c'est les autres.

Revenons en terminant à nos moutons, postkantien et scientifiques. Nous avons appris à vivre avec la loi, et jusqu'à récemment le prêtre qui disait la loi disait en même temps la morale. Mais de nos jours le prêtre de la science qui dit la loi des choses ne dit plus la morale, et nous sommes donc contraints d'y pourvoir nous-mêmes.

Chapitre 9

Le problème de l'autonomie morale

[Retour à la table des matières](#)

Depuis Kant, nous pensons la morale en termes d'autonomie du sujet, par rapport à l'hétéronomie des désirs, des passions, et en fait de toute base empirique pouvant lier la volonté à un contenu matériel. Kant met beaucoup de soin à formuler sa loi morale en des termes qui soient adaptés à la condition de tout homme, même la plus modeste. La conscience que chacun de nous a d'un devoir, dit-il, est une chose si claire et si constante, alors que dans l'hétéronomie du libre arbitre nul n'est jamais sûr de rien quand il pèse le pour et le contre d'une situation donnée, que seule l'autonomie de la volonté peut être le principe de la morale. La morale est alors à l'origine d'une loi universelle, fournie par la raison pure, et qui commande l'obéissance.

Cette conception de la morale a fait merveille, comme théorie de la liberté, contre l'inégalité de droit. Elle rompait avec la société de classes en s'appuyant sur l'universalité de la loi fondamentale de la raison, qui faisait de tout homme un législateur. La morale de Kant est ainsi une sorte de formalisme auto-créateur : l'autonomie du sujet se réalise dans son obéissance à une loi dont il est lui-même l'origine, et dont la forme législative tient à la nature de sa propre raison.

Autrement dit, l'autonomie est un cercle, une structure dont une partie du sujet est la condition, et une autre le conditionné. On ne voit pas très bien, d'ailleurs, comment il pourrait en être autrement ; comment une théorie de l'autonomie morale pourrait ne pas être circulaire, car l'élément auto de l'autonomie garantit d'avance que le contenu de l'impératif sera une obéissance à une partie de soi. Cette circularité n'est pas un cercle vicieux ou une faute de logique, c'est un mode de fonctionnement.

Il n'est pas essentiel à la philosophie morale de Kant que la volonté de l'être suprême soit sainte, alors que celle de l'homme est astreinte à un impératif : il ne lui est pas essentiel d'être théiste. Il est bien vrai que pour Kant l'absence de Dieu serait un non-sens pour l'homme, mais pour Kant comme pour tout législateur moderne, la conduite se juge à ses actes et non pas sur une croyance, et l'impératif catégorique ne perd rien de sa force chez un non-croyant. Il n'est pas non plus essentiel à la circularité d'une doctrine morale de l'autonomie d'être exprimée dans le cadre d'un formalisme, parce que l'autonomie dit par elle-même la circularité, ou l'absence de causalité externe. Aussi doit-on s'attendre à ce qu'une doctrine morale de l'autonomie, qui ne serait pas exprimée en termes rationalistes, serait évidemment moins satisfaisante de ce point de vue, je veux dire rationaliste, sans pour autant cesser d'être circulaire.

On peut voir cette conception kantienne de la morale comme le point terminal, l'aboutissement, d'un long processus évolutif qui traverse toute l'histoire de la moralité en Occident. Cette évolution est marquée par une sorte d'« horizontalisation » progressive du rapport de l'homme avec l'origine de la loi. Du Dieu lointain, jaloux et colérique des Juifs, au Dieu descendu sur terre des chrétiens chez qui la morale s'intériorise relativement, jusqu'à, enfin, la morale protestante qui supprime le monopole du prêtre et pose l'origine de la loi universelle au cœur de l'homme lui-même. On peut donc dire qu'entre les tables de Moïse et l'impératif de 1788 la différence est moins de nature que du degré de fermeture du cercle, le nombre et la proximité des médiations qui subsistent entre le sujet moral et l'origine de la loi : Dieu, prêtre ou Raison. À ces particularités près, l'autonomie morale est de tout temps, Mais de tout temps la circularité, qui dissocie la conduite morale des conditions matérielles et notamment biologiques qui la rendent possible, la lie de ce fait aux conditions historiques de sa formulation.

Il n'est donc pas indifférent que la circularité se manifeste, au sens de l'*erscheinung* hégélienne, à un moment ou à un autre de l'histoire, parce qu'à chaque fois elle se donne des médiations et des contraintes particulières capables d'assurer l'autonomie et que ces contraintes sont dans le temps. Pour pouvoir s'autonomiser, la morale a besoin de servitudes ; pour réaliser ses fins, elle recourt à des moyens. C'est ce qui ne peut apparaître dans le primitif débat opposant libre arbitre *ou bien* déterminisme. Ce qu'une logique bivalente ne conçoit que dans l'opposition sans reste d'un *ou bien, ou bien*, la morale le réalise sans peine par sa circularité : non pas l'un ou l'autre, mais l'un par l'autre. Au moment de prendre son envol, il est nécessaire que la colombe légère, dont parlait Kant, s'arc-boute sur un terrain particulier, qui est un lieu historique d'un état du monde, et c'est à partir de cette nécessité de fait qu'elle réalise l'envol de sa liberté. À partir de ce point, l'instauration de l'autonomie morale est l'équivalent de la translation dont parlait Archimède, et la morale concrète qui en résulte a l'âge de son point d'appui.

La morale change

Et comme nous sommes génétiquement uniques, et que nous sommes tribaux, et que le lien tribal est en partie hors logique, il est nécessaire que la morale change. Elle change parce que nos pères, qui étaient génétiquement uniques, ont transformé le monde avec leur morale, morale qu'ils déformaient déjà du seul fait de la dire, et que nous continuerons pour notre part à déflorer en la disant, pour la suite du monde. La morale de Confucius n'était pas la Chine de son temps, c'était la Chine dont rêvaient les hommes de son temps et qui est maintenant perdue, parce que la morale de son temps l'avait déjà transformée d'une façon irréversible. Quand la colombe légère s'envole, le monde d'où elle part est perdu, irrémédiablement, et nous ne le reconnaitrons désormais, étrange, qu'à travers les déformations intéressées, moralisatrices, des historiens que nous sommes tous, traducteurs traîtres, paléontologues de la mémoire humaine, détrousseurs de cadavres et profanateurs de tombes, nécrophages moralisateurs.

C'est aussi cela, l'autonomie de la morale. C'est l'imperturbable certitude rendue possible par la bienveillance de l'oubli : quand nous rédigeons les principes d'une morale de la non-violence, il est bon d'oublier que pour vivre, il faut manger, et que pour manger, il faut tuer. Il était préférable, la veille, d'avoir oublié que nous avons mangé deux côtelettes en sauce, et donc que quelqu'un d'autre avait bien dû le faire à notre place. Notre esprit de conséquence s'offusquerait d'avoir à égorger un mouton au cours de la matinée, puis d'écrire sur la non-violence au cours de l'après-midi ; mieux vaut oublier. Bienveillant oubli moral de l'existence de l'égorgeur de moutons, et en fait de l'existence de tous ces gens dont parlait Jacques Prévert : ceux qui soufflent vides les bouteilles que d'autres boiront pleines ; ceux qui fabriquent dans les caves les stylos avec lesquels d'autres écriront en plein air que tout va pour le mieux ; ceux qui ont le pain quotidien relativement hebdomadaire. Il est toujours opportun, en morale, d'oublier que l'univers des hommes comporte des inégalités personnelles et interpersonnelles, tribales et intertribales. En fait, l'oubli est plus que bienveillant, il est nécessaire, et nous serions incapables de moralité, nous ne pourrions pas être des êtres moraux, si nous ne savions pas méconnaître l'importance et la permanence des inégalités. Leur rappel nous gêne bien un peu, un instant, mais la toute-puissance du lien tribal rend ce rappel totalement inefficace, sans danger et sans conséquence, parce que c'est notre esprit de conséquence qui suppose cet oubli dans la circularité de l'autonomie morale. Nous n'y pouvons rien : nous sommes des êtres moraux, notre morale est tribale, elle change, nous l'oublions sans peine, et la lecture de Jacques Prévert donne toujours d'agréables frissons, c'est si bien écrit.

Si l'on me dit que je suis cynique, je demanderai à savoir où se trouve l'hypocrisie : dans le rappel des dominances, ou dans leur très moral oubli ? Comment se fait-il que le rappel des inégalités stabilisées et permanentes, des dominances structurelles, est toujours perçu comme un affront et une gifle, quand

il intervient au milieu d'un traité de morale ? Quoi, demande-t-on, quelles inégalités ? Il n'y a ici que deux attitudes possibles. Ou bien l'on tente de répondre à l'interpellation, et il faut alors rappeler 100 ans de sociologie de la stratification sociale : c'est une tâche infinie, qui nous éloigne nécessairement de la description de l'autonomie morale. Ou bien au contraire on oublie. Oublions.

Et la loi change, elle aussi

Donc la morale change, ce qui a permis à la raison humaine, au cours de son histoire, de légitimer à peu près n'importe quelle conduite imaginable, et de l'interdire : la sorcellerie et la chasse aux sorcières, le théisme et l'athéisme, l'infanticide et sa punition, la sodomie et la chasse à l'homosexuel.

Parce que la morale change, l'autonomie de la morale se pose toujours comme *le problème* de l'autonomie de la morale. L'autonomie, qui est la liberté, n'existe jamais à titre de réalité solide et durable sur laquelle nous pourrions compter sans inquiétude, elle ne se présente que comme une libération possible. Tout comme nous savons que l'objectivité n'existe pas, et que cependant l'effort d'objectivation constitue l'essentiel du travail de l'homme de science, ou du journaliste. De la même façon, l'autonomie morale n'est pas donnée, elle est à faire ; quand elle est faite, elle n'est plus, elle est à faire.

Et ce qui complique encore les choses, c'est que pendant que la morale change, la loi, de son côté, change aussi. (Dans le présent chapitre, le terme de loi signifie la loi humaine du code civil et criminel.) La morale change, la loi change, et elles ne changent pas au même rythme ou à la même vitesse, ni sur les mêmes sujets. Il arrive parfois que la loi change sur un point donné alors que la morale n'a pas changé. Exemple : le Canada n'a plus, en pratique, de peine de mort, mais tout porte à croire qu'une majorité de citoyens continue d'en souhaiter le retour. Il peut aussi arriver, au contraire, que la morale change, bien que la loi ne change pas. Exemple : depuis 10 ans le médecin Henry Morgentaler viole systématiquement la loi sur l'avortement au Canada. Chaque fois qu'il a été accusé devant un jury, il a reconnu les faits qu'on lui reprochait, et pourtant chaque fois le jury l'a libéré de tout blâme. En substance, la conscience morale des membres du jury a approuvé la moralité de son activité illégale.

La société de droit suppose, en permanence, que chaque citoyen dispose d'une conscience morale qui le guide dans l'observance de la loi. C'est le sens du principe selon lequel « nul n'est censé ignorer la loi ». Non pas que chacun doive connaître le détail de toutes les lois, mais parce que c'est la même conscience morale, la « raison pratique » de Kant commune à tous les hommes, qui est réputée guider le législateur dans sa rédaction de la loi, et le justiciable dans sa conduite. Mais on voit que si la loi et la morale changent, et qu'elles ne changent pas en

même temps ni sur les mêmes questions, il s'ensuit que l'autonomie morale du sujet n'est jamais une réalité mais seulement une problématique, une possibilité.

Face à la loi la conduite humaine a deux possibilités pratiques, et chacune implique à son tour deux évaluations, ce qui donne au total quatre jugements moraux possibles de toute action à faire. Quand nous respectons la loi, 1) nous sommes d'habitude approuvés ; mais 2) il arrive que nous soyons désapprouvés, comme le furent les criminels de guerre jugés à Nuremberg, accusés de crimes contre l'humanité, bien que leurs actions aient pu être conformes à la loi nazie : cette morale est celle des vainqueurs. À l'inverse, lorsque notre action viole la loi, 3) nous sommes habituellement désapprouvés, mais 4) il peut arriver que nous soyons alors approuvés, comme Henry Morgentaler.

Ces constatations peuvent être résumées théoriquement dans un principe, dont l'énoncé est facile à comprendre et universellement admis, mais dont le corollaire est généralement considéré comme irrecevable.

PRINCIPE

La moralité n'est pas légalité

Ce principe est aisément compris et reçu. Si, en effet, c'est la morale qui guide le législateur dans la rédaction des lois, et s'il est vrai que chacun d'entre nous peut, théoriquement et compte tenu des aléas de la politique, se faire élire et devenir lui-même législateur, nous reconnaitrons volontiers que la conscience morale est une chose, et que la légalité qu'elle inspire est autre chose, d'un ordre plus empirique, plus près de la politique et de ses nécessaires compromis, plus marquée par les classes sociales, les coteries et les intérêts présents au moment de la rédaction de la loi.

Et cependant, le corollaire de ce principe, posé en vertu du même argument qui établit le principe, est extraordinairement difficile à reconnaître, et cette reconnaissance, toute logique, demeure à peu près sans effet sur notre conception de la morale :

COROLLAIRE

En morale, il n'y a pas de loi

Si, en effet, nous reconnaissons que la morale nous guide dans la rédaction et dans l'observance de la loi, et que par conséquent la moralité n'est pas la même chose que la légalité, il s'ensuit qu'en morale, il ne peut pas y avoir de loi, au sens juridique. Ce qui ne veut pas dire que l'on peut faire n'importe quoi, mais ce qui veut dire que l'obéissance à la loi, en elle-même et par elle-même, n'est jamais l'indice sûr de la moralité d'un acte. L'obéissance à la loi est l'assujettissement d'une conscience morale à l'hétéronomie de la légalité, c'est-à-dire à un critère qui

ne vient pas d'elle-même mais de l'extérieur d'elle-même. La légalité n'est pas la moralité : c'est la conscience morale qui dicte la loi, et ce n'est pas la loi qui dicte la conscience morale. Par conséquent, on doit dire qu'en morale humaine, il n'y a pas de loi.

Nous sommes ici, je crois bien, au cœur du problème de l'autonomie morale. Quand nous acceptons le principe (la moralité n'est pas la légalité), et que nous refusons le corollaire (en morale il n'y a pas de loi), le terme de loi subit un glissement, il passe du sens juridique à un sens métaphorique comme : règle, norme, maxime. Et pourtant j'ai bien averti, 6 paragraphes plus haut, que le présent chapitre n'utilise le terme de loi que dans son sens juridique. Et au sens juridique, il est évident qu'en morale humaine, il n'y a pas de loi, canadienne par exemple. Reprenons donc la formulation du corollaire, en changeant le terme de loi pour l'une de ses formes affaiblies, non juridique, *la règle*, qui est moins abstraite ou absolue que la loi, et examinons le résultat :

COROLLAIRE

En morale, il n'y a pas de règle

Sous cette forme affaiblie, le corollaire demeure tout aussi difficile à comprendre. Que se passe-t-il donc ? Pourquoi acceptons-nous, en fait nous l'exigeons, la vérité du principe (la moralité n'est pas la légalité), ce qui devrait assurer l'autonomie de la morale, pour ensuite refuser le corollaire qui dit cette autonomie ?

Ma réponse à cette question est la suivante : quand nous raisonnons de la sorte, nous voulons que notre *autonomie morale* soit une *autonomie tribale*. Quand nous affirmons le principe, nous voulons dire que c'est bien la conscience morale qui dicte la loi et non l'inverse, car si la loi déterminait la conscience, les hommes ne pourraient pas être tenus responsables de leurs actions. Quand nous refusons ensuite le corollaire, nous voulons que cette autonomie demeure cependant dans les limites de la pratique tribale. Nous voulons une morale tribale. Nous voulons en somme, une circularité aussi parfaite que possible entre les trois éléments impliqués : que le tribalisme détermine la conscience morale, que cette conscience rédige la loi, et enfin que la loi renforce le tribalisme qui détermine la conscience morale.

On voit le problème. Être moral signifie ne pas poursuivre sans retenue l'intérêt individuel de chacun, et donc ne pas utiliser toute l'étendue de la liberté biologique de l'organisme que nous sommes. Une telle réduction de la liberté biologique individuelle n'a de sens que si elle est mise au service de quelque chose : l'unité de reproduction, la famille élargie, le groupe qui se perçoit et qui est perçu comme distinct : la tribu. Quand la morale est conçue de cette façon, elle est tribale et fonctionnellement indistincte de l'altruisme biologique. L'autonomie qu'elle assure n'est pas celle de la personne, mais celle du groupe et de son double standard : nous ne serons pas des bêtes par rapport aux autres organismes qui composent

notre groupe, mais nous continuerons à être des bêtes par rapport aux organismes qui en sont exclus.

Le tribalisme forme ainsi le premier, et le plus grand, obstacle à l'autonomie morale individuelle. On peut dire sans hésitation que la plus grande partie de notre morale est d'origine, ou d'influence, tribale. Tout ce qui, dans la morale d'un peuple, *peut* être assimilé, ou semble concourir au maintien d'une stratégie biologique de survivance-expansion qui a fait ses preuves dans le passé, *doit* être imputé au tribalisme, par simple souci de méthode évidemment et non pas dans un discours qui prétendrait dire la vérité des essences.

On reconnaîtra sans peine que la morale kantienne de l'impératif catégorique dépassait le tribalisme de son temps. Si en 1788, en effet, j'agis de telle sorte que la maxime de ma volonté vaille comme principe d'une législation universelle, je dépasse effectivement le tribalisme caractéristique de la stratification sociale d'Ancien Régime, j'accède à un monde d'autonomie personnelle. Mais ce qui est aussi évident, par contre, et qui est aussi important, c'est que je n'outrepasse alors les limites du tribalisme d'Ancien Régime que pour forger celles d'un nouveau tribalisme rationaliste, la morale révolutionnaire qui servira bientôt de tremplin à la prolétarianisation de l'Europe et à sa colonisation de l'univers. Il n'y a pas de morale sans tribalisme parce qu'il n'y a pas d'humain sans animalité. Ce que je dis s'applique à ce que je dis, et nous ne nous dégageons de nos tribalismes actuels, qui sont religieux, politique, syndical, professionnel et sexiste, que pour en forger d'autres à la mesure de l'autonomie dont nous sommes capables et qui n'est jamais une réalité stable, mais seulement une possibilité.

Il est raisonnable de penser qu'il en sera ainsi tant que les hommes seront des animaux. Libre à nous de croire que le projet d'autonomie morale des hommes de notre génération assurera la fin définitive du tribalisme animal, et que nos enfants n'auront pas à répudier une partie de notre morale ; libre à nous de reconnaître en théorie que nous sommes le produit d'une évolution qui continue, et de n'en tenir aucun compte par la suite dans notre discours moral. Il n'y a pas de mal à cela, nous sommes programmés pour penser ainsi. Le rêve d'une autonomie morale permanente est une passion pour les hommes, et, comme les amours platoniques qui n'empêchent pas mais renforcent plutôt le mode humain de reproduction, ce rêve accomplit le tribalisme actuel en le dépassant dans un autre.

L'immoralité

Il devient maintenant possible de définir le concept d'immoralité. L'immoralité est une forme concrète de réduction de la liberté biologique non conforme à la pratique tribale. Son usage est exclusivement tribal. L'acte immoral est tout acte qui semble menacer l'autonomie tribale. La connaissance que nous avons de l'immoralité est extrêmement compulsive, elle se présente à nous comme

« évidente », très assurée, indiscutable et tout à fait spontanée, à la mesure de l'importance du tribalisme qu'elle menace.

En dehors de ce tribalisme, le concept d'immoralité demeure contraignant pour la conscience morale individuelle, mais il est sans contenu intelligible. Exemple : il ne dépend pas de moi, dans mon groupe d'âge et comme membre d'une société monogame, d'éprouver une répugnance profonde pour la polygamie, la scarification rituelle, l'infanticide associé à l'hypergamie, et beaucoup d'autres pratiques humaines passées et présentes étrangères à mon tribalisme. Ce n'est pas de la vertu et je n'y puis rien, tout mon dressage tribal s'y objecte avec violence. Lorsque je dis que ces pratiques sont immorales, c'est moins moi-même qui parle comme personne moralement autonome que le tribalisme dont je suis qui parle par ma bouche, et dont je ne suis à ce moment que le haut-parleur compulsé et consentant. Et si je dis qu'en dehors de la tribu le concept d'immoralité n'a pas de contenu intelligible, assignable, c'est parce que l'auteur de l'acte que je blâme fait sur moi exactement la même opération que je fais sur lui : l'homme de la tribu polygame trouve profondément choquantes et immorales les formes concrètes des libertés de la personne que ma société monogame reconnaît à la femme. De sorte que l'opposition de nos discours respectifs, le sien et le mien, n'est que l'affrontement sans issue de tribalismes irréconciliables. L'immoralité non tribale n'a pas de contenu intelligible, ce n'est pas un concept mais une invitation à l'action : c'est le début d'un processus d'expulsion.

Le vrai problème de l'immoralité n'est pas là, car pour moi le polygame est condamné d'avance, il n'est pas des nôtres, et s'il vient chez nous, il sera expulsé, cela n'est pas un problème. Le vrai problème, c'est qu'il existe dans l'histoire de chaque tribu des formes d'une immoralité qui réussit ; il y a des insurrections victorieuses, des déviances approuvées après coup qui fournissent la norme d'un tribalisme mutant. Par exemple, les Juifs ont longtemps connu une forme particulière de déviant, le critique social et religieux, qu'ils nommaient *prophète* mais seulement après l'avoir lapidé. Le renouvellement d'un tribalisme, son évolution, passe fréquemment par l'immoralité qui réussit, celle qu'on abhorre pendant qu'elle se fait et qu'on embrasse ensuite, quand elle est faite. Jésus a été un anarchiste qui a réussi, profondément immoral pour le Sanhédrin de son temps, et fondateur d'une religion dont presque toutes les suivantes se réclament. De cet anarchiste anti-Église et anticlérical, l'histoire a fait après sa mort le premier prêtre de la plus puissante des Églises, l'origine de l'idéologie dominante de notre temps.

Il n'est cependant pas nécessaire au déviant d'être tué pour que la postérité en fasse un prophète ou un héros ; elle peut aussi bien conférer cette dignité au tueur ou à l'écraseur du peuple ; plusieurs statues de nos places publiques en témoignent. Chamfort raconte avoir vu en 1792 la signature du sculpteur Girardon sous le pied du cheval de la statue équestre de Louis XIV, renversée par la populace. L'artiste avait caché là son immortalité, dit Chamfort. Il y avait aussi daté son tribalisme.

L'avortement

Que de statues n'avons-nous pas renversées au Québec, depuis 30 ans ! Et pourtant cela ne nous empêche nullement d'être nous aussi « casqués de certitude », comme dit le poète Jacques Brault. Voyons, par exemple, le problème de l'avortement. Depuis dix ans, je crois bien avoir entendu, à satiété, tous les arguments des adversaires et des partisans de l'avortement. Les premiers disent que l'avortement cause mort d'homme, et l'on doit leur donner raison si l'on veut bien s'épargner le jésuitisme habituel qui prétend déterminer le moment précis où le fœtus devient une personne : est-ce 2 minutes après la formation du zygote, ou 2 heures, ou 2 jours, ou 2 semaines, ou 2 mois, ou 2 ans ? Pour ma part, les arguments des opposants m'apparaissent convaincants : quel que soit l'angle sous lequel on le regarde, un avortement est toujours moralement répugnant. Et pourtant je trouve aussi convaincante l'idée que l'autonomie de la femme commence par son droit à son corps, à son intégrité corporelle et à la libre disposition de ce qu'elle est ; celui ou celle qui n'a pas le droit de disposer de son corps n'est rien, même pas une personne. La morale commence là. En résumé, il me semble que toute la question de l'avortement est actuellement dans une impasse théorique ; j'ai le sentiment d'avoir entendu tous les arguments *ad nauseam*, et toute la question m'apparaît en pratique indécidable de façon rationnelle.

Mais ce qui est important, c'est que l'avortement se fait tous les jours, qu'il se pratique, de façon légale et morale si possible, et de façon illégale et immorale si nécessaire. Le tribalisme québécois actuel l'accepte de plus en plus, et il est hautement probable que dans vingt ans ce nouveau tribalisme aura si bien modifié les « évidences » de notre conscience morale et celle de nos enfants, qu'eux-mêmes auront la plus grande peine à comprendre en quoi consistait au juste la difficulté, dans ce qui demeure tout de même pour nous le scandale d'un futur antérieur appréhendé, l'impensable qui nous est clairement à-venir mais pas encore advenu. Si nous vivons assez longtemps, il nous sera donné de voir la « nouvelle vague » morale naufrager en se retirant quelques épaves sur la plage, deux ou trois grands moralistes inadaptés vitupérant l'interruption de grossesse. Ce sera le soir et nous aurons le front à la vitre, nos enfants seront casqués de certitude et nous-mêmes attendrons la mort, la dernière infirmière, pendant que d'autres pénis pénétreront d'autres vagins de plus en plus impunément, autrement dit pour rien, pour le plaisir, et nous dirons qu'il n'y a plus de morale.

Il est bon de penser que, d'ici là et avant ce malheur que je ne souhaite à personne, notre conscience morale aura monté la garde sans douter un instant de son autonomie, intraitable et rivée à un tribalisme qui change sans prévenir : l'immoralité ne passera pas ! Et il est bon de penser qu'en tout temps une société

humaine produit des déviants en quantité variable, des illuminés, voyants, poètes, anarchistes, fous extra-lucides, annonceurs de la bonne nouvelle et de la fin du monde, redresseurs de torts, réformateurs bien intentionnés et pervers. C'est dans cette faune de démesure et de demeures, de débauche et de déviants, que l'évolution culturelle choisit ceux dont elle aura besoin bientôt, quand le temps sera venu. Il y a toujours des déviants, mais ceux qui ont raison avant leur temps ont tort et la vie les vidange, la justice les embastille, la psychiatrie les drogue et l'école les abêtit. L'époque de Jésus regorgeait d'illuminés, celle de Jeanne d'Arc était pleine de voix, celle de Charles de Gaulle avait grand besoin d'un insurgé de haut rang capable de violer la parole donnée.

Il y a donc une sorte de division du travail entre la moralité et l'immoralité, ce qui est évidemment très immoral. C'est-à-dire que ce qui paraît ici immoral, c'est de dire cette alternance, ce va-et-vient nécessaire entre le culturel et le biologique, – après tout nous ne sommes pas des bêtes –, c'est de soulever un instant sans avenir la feuille de vigne de la moralité tribale sous laquelle se cache la vérité invoyable, celle qu'on ne veut pas et ne peut pas voir. « Toutes les vérités sont contre nous », dit Cioran (1949, 66), et c'est pourquoi nous sommes d'habitude vêtus et moralistes. La nudité et l'immoralité sont réservées à la reproduction personnelle ou tribale, et à son simulacre.

En tout temps, les prêtres intellectuels disent la morale tribale, ils fabriquent le voile et ces casques de certitude que nous coiffons avec enthousiasme pour répéter, forcenés, le cantique de la droiture, de la probité, de l'honneur et du respect de la parole donnée ; c'est d'habitude le travail des tâcherons prêtres universitaires. Et pendant ce temps-là, ailleurs comme dans un autre monde, l'immoralité temporairement fautive remplit nos prisons dans lesquelles l'État canadien débourse annuellement 45 000 \$ par déviant en moyenne, l'équivalent d'un traitement d'universitaire, pour pensionner dans des conditions déplorables chacun de ses professionnels de l'immoralité, la fange, le fumier et l'humus, le pneu de rechange d'un tribalisme évolutivement jetable : la prison est une école de morale et d'homosexualité, une école de crime. Parfois, très rarement, le tribalisme a besoin de son pneu de rechange, c'est alors le moment, pénible mais qui ne dure pas, où l'immoraliste est fait héros national, je veux dire tribal, c'est le moment où les irréductibles et les incorruptibles fanatiques qui jusque-là avaient raison commencent subitement leur destin d'épaves involontaires et récalcitrantes. C'est le temps de la ruée sur la Bastille, le Nouvel Âge, la Révolution tranquille ou non, la transsubstantiation sacrée qui permute l'immoralité ancienne en doctrine de salut ; c'est le moment que les grammairiens du mode d'emploi de la vie choisissent pour se taire ; c'est le moment impensable qui demeure impensé grâce à la bienveillance de l'oubli.

L'œuvre

Où est l'autonomie morale là-dedans ? Pour la tribu, le problème n'est jamais de savoir où elle est, mais seulement de savoir où elle est visible. Et pour qu'elle soit visible, il faut qu'elle passe dans une œuvre, qu'elle filtre sous une forme ou sous une autre la transposition qui, en s'incorporant, construit et change ce tribalisme lui-même. La déviance ne devient héroïque ou sacrée qu'après l'incorporation qui la rend constitutive du lien tribal. On ne peut donc pas dire que l'autonomie morale ne s'édifie qu'à partir de la déviance. Tous les moralistes ne sont pas prophètes, ils seraient plutôt des « prophètes du passé » qui ont réussi. Je veux dire : nous ne sommes pas tous prophètes mais nous sommes tous moralistes, nous répétons à l'envie les certitudes tribales, et les plus grands de nos moralistes dont certains étaient déviants en leur temps, laissent des traces, des écrits ou des œuvres qui nous inspirent : Marc-Aurèle et Montaigne, Martin Luther et Martin Luther King. On peut concevoir qu'il existait, du temps de Cincinnatus, un autre laboureur aussi vertueux mais à qui personne n'a demandé de devenir consul ; lorsque Cincinnatus quitte les affaires publiques et retourne à sa charrue vers la fin de sa vie, il nous donne plus à penser que ne l'a fait son voisin vertueux qui ne l'a jamais quittée et dont nous ne saurons jamais rien.

L'autonomie morale est ainsi le produit d'un montage historique et tribal, d'un processus additif continu et cependant discret (au sens de la mathématique), qui incorpore des exemples choisis dont certains ont été déviants avant d'être sacralisés. Le processus d'oubli, grâce au cercle herméneutique, est donc ici fondamental, il caractérise non seulement le discours du moraliste en titre mais accompagne au contraire toute modélisation et toute théorie scientifique ou juridique ; j'ai montré ailleurs (Lagadec 1981) comment la mémoire sélective du droit, qu'on appelle la jurisprudence, choisit dans son passé ceux des éléments qui lui conviennent et qui lui paraissent propres à alimenter l'autonomie morale actuelle avec ses nécessaires inégalités.

L'autonomie morale suppose donc, d'une part, l'oubli des conditions concrètes historiques de sa constitution actuelle, l'oubli de l'ensemble des éléments qui ont contribué au montage historique qu'elle est et qui ne la confirment pas ; et, d'autre part, l'incorporation de ces œuvres diverses qui l'ont faite ce qu'elle est, l'évolution tribale proprement humaine qui embrasse parfois et après coup certaines déviances, tout en continuant de maudire toutes les autres.

On voit pourquoi l'autonomie morale demeure *le problème* de l'autonomie morale, et demeure en fait une problématique impossible à formuler dans le cadre du rationalisme kantien. Rétrospectivement, la morale de Kant dont la formulation demandait en son temps courage et vision apparaît de nos jours d'une grande simplicité qui garantit davantage la pureté de l'idéal que la perfection de ses conséquences historiques. Son intégrité, telle qu'elle la perçoit, dépend de sa méconnaissance de ce qu'elle fait, et c'est de là que vient le scandale permanent de cette morale si pure et si bien intentionnée quand elle s'aperçoit qu'elle a « les mains sales », chaque fois qu'elle s'avise, ce qu'elle ne peut manquer de faire

périodiquement de l'hétérogénéité de ses médiations. La morale kantienne se pense autonome et se fait hétéronome.

Autrement dit, l'évolution continue. Le fait de penser ne nous empêche pas de continuer à être des animaux, et nous aurions besoin d'un système logique plus riche (plus complexe et plus formel) que le rationalisme kantien, pour montrer comment le cercle herméneutique qui se formule dans la doctrine de l'autonomie morale, utilise cependant dans le concret de l'histoire des médiations et des matériaux aussi défectueux à ses yeux que ses propres déviations et ses propres vidanges, lesquelles lui sont fournies par une évolution opportuniste, sans but.

Les « contre-productivités ».

D'un point de vue intuitif et non formel, un bel exemple actuel de cette dynamique dans laquelle est insérée la prétention d'origine kantienne à l'autonomie morale se trouve dans les thèses d'Ivan Illich sur l'État moderne, notamment dans *La Convivialité* (1973) et *Némésis médicale* (1975). Le résumé qui suit, sous l'appellation du « Paradoxe d'Illich », reproduit la pensée d'Illich, mais s'écarte de la formulation moralisatrice de l'auteur.

PARADOXE D'ILLICH L'autonomie, c'est la dépendance

Soit tout objectif social donné à connotation morale, par exemple : nous voulons la santé, l'instruction, des communications nombreuses, des transports rapides, la maîtrise de notre économie ou l'autogestion, la démocratie, la justice, un juste salaire, la société de droit ; la critique d'Illich ne s'attache qu'à certains de ces points, mais en fait leur nombre est illimité. Pour rester en santé l'homme moderne a recours à la médecine comme institution ; pour être instruit il se donne l'école ; pour ne pas être exploité au travail il se donne des syndicats ; pour contribuer à la maîtrise de son économie il se donne un mouvement coopératif. Et ainsi de suite.

Le Paradoxe d'Illich dit que dans l'État moderne toute poursuite de l'autonomie produit, à terme, la dépendance. Si mon besoin de santé m'amène à consulter le médecin, je serai porté à favoriser l'institutionnalisation de la médecine, à laquelle je remettrai progressivement la clé de mon autonomie corporelle : j'accroîtrai ma dépendance. À terme, le processus signifie la croissance indéfinie de l'institution médicale, c'est elle qui s'autonomisera à mes dépens et non pas moi, et signifie l'accroissement indéfini de ma dépendance et de ma servitude. Le Paradoxe d'Illich dit que plus nous réussissons plus j'échoue.

Il est évident, à lire la description d'Illich qui est une charge à fond de train contre les abus de la médecine, que la cote d'alerte en ce domaine a été dépassée depuis longtemps. Les chiffres qu'il cite sont effarants. L'entreprise médicale

menace notre santé, provoque la surconsommation de produits chimiques puissants à effets secondaires eux-mêmes pathogènes. Entre 18 % et 30 % des patients admis à l'hôpital « ont une réaction pathologique induite par une substance médicamenteuse. Dans ce groupe, l'administration du produit pharmaceutique double la durée de séjour à l'hôpital » (1975, 38). Les interventions chirurgicales inutiles, les « incidents » de chirurgie, les lésions causées par des techniques à caractère diagnostique mais dangereuses, en plus de l'incurie, l'impéritie, la négligence ou la cupidité des membres du corps médical, tout cela rend la description de l'ensemble du problème fort sombre.

Et cependant Illich a parfaitement raison de signaler que l'effet le plus désastreux de cette dynamique est l'asservissement croissant de l'individu qui se laisse déposséder de toute capacité ou compétence personnelle dans la maîtrise de l'élément premier de ses relations avec son environnement : son corps. L'énormité de l'usine anonyme qu'est l'hôpital moderne, la part croissante du budget national accaparée par l'entreprise médicale, le monopole de « l'acte médical », l'impunité du praticien fautif, tout cela contribue à la dépossession.

La même méthode est appliquée par Illich à plusieurs autres de nos pratiques sociales. Il montre que, de même que la médecine tue et asservit, l'école abêtit, les transports dits rapides nous volent notre temps, les communications de masse rendent chacun de nous sourd et muet. L'auteur résume l'ensemble du problème dans le concept de *contre-productivité*. Dans le cas de la médecine,

au-delà d'un certain niveau d'effort, la somme des actes préventifs, diagnostiques et thérapeutiques (...) abaisse nécessairement le niveau global de santé de toute la société en réduisant ce qui précisément constitue la santé de chaque individu : son autonomie personnelle (1975, 17).

La phrase décisive est là : « Au-delà d'un certain niveau d'effort, la somme des actes » médicaux est pathogène et contre-productive. Ce que nous voulons savoir, c'est le lieu précis de ce *certain niveau*. Où se situe-t-il ? À partir de quel moment, ou de quelle quantité d'investissement, ou de quelle somme d'efforts, la production devient-elle contre-productive et par conséquent elle-même reproductive de ce qu'elle cherche à éliminer ? En termes marxistes ou biologiques qui ne sont pas ceux d'Illich, toute production réserve une partie de ses activités à sa reproduction. Illich montre qu'au-delà d'un certain seuil la production sociale devient contre-productive et tombe dans la reproduction. Où est ce seuil ? Cette question m'apparaît centrale, fondamentale, et les textes d'Ivan Illich ne peuvent pas y répondre.

Disons d'emblée que les analyses d'Illich, qui sont formulées dans le style de l'intervention politique et de l'indignation morale, constituent une contribution majeure à la compréhension des problèmes de notre temps. Ses descriptions sont documentées et convaincantes, tellement convaincantes en fait qu'elles le sont

presque trop : le lecteur de son ouvrage en sort convaincu mais aussi effaré, rempli d'un vague sentiment mystifié par la disproportion qui existe entre l'amplitude du problème décrit et dont il ne doute pas un seul instant, et la modicité de la solution proposée par Illich. Que propose en effet Illich ? Beaucoup de choses, mais d'abord et avant tout la déprofessionnalisation de la médecine, et là encore le lecteur lui donne raison. Illich dit : « À l'image de ce que fit la Réforme en arrachant le monopole de l'écriture aux clercs, nous pouvons arracher le malade aux médecins » (1973, 63). Fort bien, se dit-on, mais personne à l'époque de la Réforme n'a consciemment voulu l'effet politique, économique et religieux de l'invention de l'imprimerie.

Comment donc nous y prendrons-nous pour obtenir de nos jours un résultat analogue ? Qu'y a-t-il dans le sous-sol matériel ou technique de notre civilisation occidentale qui puisse servir de levier aussi puissant pour l'autonomisation du sujet dépossédant ses maîtres ? Comment ferons-nous pour attacher le grelot au cou de nos exploiters médicaux ? Ils ne vont tout de même pas se laisser faire, non ? Les forces sociales qui les ont mis au pouvoir ne leur permettront-elles pas de s'y maintenir ? Comment fait-on pour détrôner les puissants, suffit-il vraiment de le vouloir ?

Le problème, on le voit, dépasse largement nos servitudes à l'égard de l'entreprise médicale, il concerne la totalité du problème de l'autonomie morale. Qu'on me permette de répéter que la qualité du témoignage et de l'intervention politique d'Illich n'est nullement en question. Illich fait un travail extraordinairement précieux, indispensable et d'une compétence indiscutable, aussi bien au niveau de la documentation de ses assertions que de sa volonté démocratique et libératrice. Et toute sa critique sur la médecine, l'école, les transports et les communications, s'appliquerait aussi bien au « syndicalisme d'affaires », au parlementarisme, aux Églises, au mouvement coopératif, à l'administration de la justice, au socialisme. Bref, à toutes et chacune de nos institutions sociales. Dans chacune, il est bien vrai qu'au-delà d'un certain seuil, tout effort ou investissement supplémentaire devient dysfonctionnel, contre-productif, et sert à alimenter cela même que le premier effort autonomisant cherchait à réduire. Je demande seulement à savoir où se situe ce seuil. Autrement dit, comment se fait-il que la même approche morale kantienne, qui a été à l'origine de l'édification bien intentionnée de l'empire médical qui nous asservit maintenant, nous invite par la voix d'Illich à reprendre encore un peu de cette soupe qui nous empoisonne parce que nous en avons déjà trop consommé ? Illich appartient-il à la solution ou au problème ?

En médecine, le remède ou la thérapie n'est jamais dans la substance qu'on absorbe mais seulement dans la posologie : deux comprimés d'aspirine peuvent soulager un mal de tête, mais deux cents comprimés peuvent tuer. De la même façon, où se situe le seuil de rentabilité ou le point critique de l'interventionnisme moral et politique, en deçà duquel il est bénéfique et autonomisant, et au-delà

duquel il est mystifiant ? On me dira que nous n'avons pas d'alternative à l'interventionnisme politique et moral bien intentionné. Je prétends au contraire qu'il y en a une et que c'est la science : seule la science du social, aidée de sa bonne à tout faire la logique, peuvent actuellement répondre à la question de savoir où se situe précisément le seuil de rentabilité qui départage les effets réels de la volonté d'autonomie, entre l'autonomie effective et la servitude. Illich ne serait pas d'accord avec cet appel à la science, qu'il considère comme une autre institution à démystifier, ce en quoi il n'a pas tort. Mais la science est tout de même bien utile quand il s'agit de comprendre les limitations inhérentes au volontarisme politique, quand il s'agit moins d'intervenir sur le processus que de tenter de voir à quoi tient le bizarre retournement de l'autonomie en son contraire.

Car la Némésis (c'est-à-dire la vengeance) médicale n'est pas un destin pour l'humanité, puisque les Chinois semblent l'avoir évitée grâce à leur tradition très ancienne du médecin aux pieds nus. Comme on ne peut pas supposer que le médecin chinois est par nature moins ambitieux ou arriviste que son collègue américain ou français, il faut croire qu'en Chine classique la contre-productivité prend forme, non pas en médecine, mais à un autre niveau social, celui du fonctionnaire lettré, peut-être. On pourrait donc concevoir cette contre-productivité comme un mécanisme de redondance dans l'utilisation des ressources. Car ce qu'Illich appelle contre-productivité n'est pas contre-productif pour tout le monde, c'est au contraire le processus habituel de dominance des uns par l'infériorisation des autres, la voie ordinaire de formation d'une stratification sociale.

Ne se pourrait-il pas que ce qui se présente, d'un point de vue moral, comme la recherche illimitée de l'autonomie personnelle de chacun de nous soit la recette quasi infaillible de la servitude volontaire ? Car l'approche morale de l'autonomie ne tient pas compte d'une constante évolutive, biologique : les dominances. Toute société connue, animale ou humaine, produit des dominances. Chez les animaux, la dominance est généralement spécifique à l'espèce, quoiqu'avec des exceptions ; elle peut varier légèrement d'Afrique en Inde, chez les abeilles ou des singes de même espèce. Mais chez les hommes les dominances sont particulières à la culture de chaque société. Et comme la dominance accroît l'aptitude génétique, c'est une donnée permanente de toute organisation sociale.

Il est donc assuré que lorsque des Occidentaux poursuivent la quête de leur autonomie personnelle, en matière de médecine ou dans tout autre domaine, mais avec la passion sans limite caractéristique de l'idéologie morale kantienne qui ne tient jamais compte de ses médiations propres, ils obtiendront satisfaction tant que cette poursuite se fera à l'intérieur des hégémonies et des inégalités culturellement reconnues, et qu'à partir de ce point tout investissement supplémentaire ira alimenter l'autonomisation de la dominance aux dépens de l'autonomie personnelle qui était visée. C'est là le « seuil » de contre-productivité identifié abstraitement par Illich, à partir duquel une véritable « main invisible » semble détourner l'investissement fait dans un but d'autonomie personnelle, à des fins de

reproduction des dominances. Mais cette « main invisible » n'est que la dominance elle-même qui est toujours à l'œuvre, et que le candidat à l'autonomie n'apercevra pas aisément tout le temps qu'elle joue en sa faveur, et qu'il verra au contraire très bien quand elle lui fera subir ses rappels à l'ordre.

Chapitre 10

L'évolution humaine

[Retour à la table des matières](#)

Le chapitre précédent illustre la variété et l'importance des embûches qui se dressent sur la voie de l'autonomie de la personne. C'est, encore une fois, la base individualiste de notre théorie morale, et en fait de toute la doctrine morale kantienne, qui est directement responsable de cet échec, parce qu'elle prend pour acquis que la dimension sociale de la liberté humaine est accessoire, secondaire, et ne fait pas partie intégrante de la personne elle-même. On voit, au contraire, que le juridisme et le formalisme inhérents à cette doctrine morale ne peuvent enfanter autre chose, à terme, que la mystification et le désenchantement, visibles chez Illich, parce qu'ils méconnaissent nécessairement les médiations concrètes de la liberté. Et ces médiations sont principalement sociales, et échappent de ce fait à la bonne volonté idéaliste de la conscience individuelle.

Le cri du cœur lancé par Illich, cette protestation véhémement du moraliste et de l'intervenant politique médusé, se retrouve fréquemment de nos jours. Jean-Paul Sartre disait : « Je vois des autos qui sont des hommes, conduites par des hommes qui sont des autos. » Erich Fromm, de même, disait dans *The Sane Society*, que la société industrielle « construit des machines qui sont des hommes, et des hommes qui agissent comme des machines... comme de simples appendices du procès de production et de consommation ». Dans *Small is Beautiful*, Schumacher tenait essentiellement le même langage, en nous invitant à réduire l'amplitude de nos interventions et de nos institutions, pour les ramener à une dimension plus « humaine ».

Évidemment, une bonne partie du problème vient de ce qu'il n'est pas actuellement quantifiable : nous ne savons pas préciser quantitativement le seuil de la Némésis médicale, c'est-à-dire l'investissement optimal, en termes d'argent, d'équipement et de personnel médical, en deçà duquel l'autonomie corporelle des individus s'accroît, au-delà duquel elle diminue. Cette remarque est importante, parce qu'en économie ou en comptabilité d'entreprise, c'est vraiment l'enfance de

l'art que de prévoir précisément l'investissement optimal en machines-outils nécessaires à la rentabilité d'une production donnée, et donc susceptibles d'« autonomiser » (d'habitude on dit « maximiser ») la formation d'un bénéfice pour l'investisseur. En théorie, le problème des conditions de possibilité de l'autonomie morale n'est pas sensiblement différent, mais nous ne savons pas, à ce jour, comment nous y prendre pour prévoir l'importance optimale des moyens qu'il convient d'investir dans l'institution médicale, ni l'importance des privilèges de tous les agents impliqués. Et cette ignorance qui est nôtre est visible non seulement dans l'industrie de la santé, mais aussi dans toutes les autres entreprises à caractère collectif mentionnées plus haut : école, voirie, communications, Parlement, etc.

D'un point de vue sociobiologique, le problème est certes complexe, mais ses données sont tout de même en nombre fini. Ce sont : 1) des organismes ; 2) des ressources ; 3) des dominances culturellement acceptées qui déterminent l'exploitation et la reproduction de ces ressources, et leur distribution inégale entre les membres de la société. Ces trois premiers facteurs autorisent dans chaque société une complexité et une hiérarchie des dominances, un nombre optimal d'intermédiaires privilégiés qui finalement s'interposent entre l'individu et son autonomie.

Exemple : toute société humaine a besoin de prêtres, de médecins et de juges, mais pas en nombre infini. Les uns et les autres doivent être nantis et donc privilégiés, mais à l'intérieur des contraintes définies par les ressources disponibles, la reproduction de ces ressources et leur distribution inégale. Pour les nantir et les protéger dans leur monopole, ces prêtres, ces médecins et ces juges (il est imprudent de mal payer un juge), la société a besoin d'institutions et d'un *peck-order* entre ces institutions. L'autonomie du sujet, dans ces conditions, se loge à un niveau ou à un autre dans cette hiérarchie.

On ne voit pas que la définition et la quantification des données de ce réseau pose à la sociobiologie de l'avenir de problème insurmontable, sauf sur un point précis et d'importance majeure, toujours le même : l'apparente incommensurabilité constatée entre la conduite humaine et celle de tout autre être vivant. Entre la sociobiologie animale et la sociobiologie humaine. Entre la nature et la culture.

L'effort le plus audacieux en même temps que le plus prometteur sur ce point est actuellement fourni par deux théoriciens : Charles J. Lumsden et Edward O. Wilson, auteurs de *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process* (1981), et de *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind* (1983). Leur problème est le suivant : si l'on croit à l'évolution, et donc si l'on écarte l'hypothèse créationniste sous toutes ses formes, on doit admettre que l'esprit humain (c'est-à-dire la psyché, la raison, « l'âme », la capacité de symboliser, etc.) est un produit de cette évolution. Question : de quelle évolution s'agira-t-il alors ? Réponse de Lumsden et Wilson : il s'agira d'une coévolution génétique et culturelle, par

laquelle « les processus biologiques créent et façonnent la culture et sont simultanément modifiés en retour par les changements culturels » (1983, 118).

Coévolution gène-culture

Une telle théorie de l'évolution, amorcée mais qui reste à construire, serait un néo-darwinisme. Par darwinisme on entend la théorie de la sélection naturelle énoncée par Charles Darwin en 1859. Le néo-darwinisme, c'est la même théorie de Darwin, renouvelée par la (re)découverte des lois mendéliennes de la génétique en 1900, et encore perfectionnée par des nouveaux travaux à partir de 1930. Ce que Lumsden et Wilson veulent faire et qui ne manque décidément pas d'audace, c'est de compléter la théorie de l'évolution biologique ou proprement génétique, en montrant ce qui se passe lorsque cette évolution, qui a inventé le grand crâne capable de symbole et de culture, est dorénavant transformée par l'effet réciproque des gènes sur la culture et de la culture sur les gènes. Si l'évolution génétique produit la variole chez le primate au grand crâne, et que la science et la culture de ce primate produisent le vaccin anti-variolique qui supprime la variole, quel doit être l'effet global du va-et-vient de causalité mutuelle entre les gènes et l'usage des produits de la culture ? Si l'évolution produit des dominances, et que la culture humaine favorise dans une certaine mesure l'égalité, comment peut-on comprendre désormais l'évolution, c'est-à-dire la base biologique globale du système gène-culture, et leur nécessaire coévolution ?

Lumsden et Wilson sont parfaitement conscients de l'apparente démesure actuelle de leur entreprise, que très peu de savants, même biologistes, sont capables de suivre. L'entreprise est prométhéenne, d'où le titre de leur dernier ouvrage.

Nous croyons que le secret de l'émergence soudaine de l'esprit est dans l'activation d'un mécanisme à la fois soumis aux lois de la physique et particulier à l'espèce humaine. D'une façon ou d'une autre, l'évolution humaine a allumé un feu prométhéen, une réaction autonomisée qui porte l'humanité au-delà des anciennes limites de la biologie. C'est ce processus évolutif largement inconnu que nous avons appelé la coévolution gène-culture (1983, 118).

On remarquera que ce langage n'est pas très éloigné de celui de Teilhard de Chardin, auquel les deux scientifiques, plutôt matérialistes mais pas nerveux, ne craignent pas de s'associer en passant. Dans la légende grecque, Prométhée est ce demi-dieu de la race des Titans, l'initiateur de la première civilisation humaine qui déroba les secrets du Ciel, et parmi eux sans doute la connaissance, pour en faire profiter les hommes ; plus tard puni et enchaîné par Zeus, il fut délivré par Hercule. Dans notre nouvelle fable, Prométhée, c'est l'humanité actuelle, déjà libérée de la biologie darwinienne mais encore enchaînée dans ses connaissances par ses anciens esclavages. Et Lumsden et Wilson jouent maintenant les Hercules capables, ou en tout cas volontaires, pour l'en délivrer. On leur souhaite bon vent.

Les auteurs développent deux concepts nouveaux. D'abord la *règle épigénétique*, dont les exemples invoqués sont peu nombreux et tous rudimentaires, mais tout de même vérifiables. Une règle épigénétique, c'est une voie préférentielle de fonctionnement mental. Exemple : on sait que l'ensemble des couleurs visibles à l'œil humain s'échelonne tout au long d'un spectre qui va d'environ 400 nanomètres pour le rouge à environ 700 nanomètres pour le violet, l'infra-rouge et l'ultra-violet nous étant invisibles. Il se trouve que toutes les langues humaines distribuent les degrés de notre spectre visible autour de 4 pôles appelés « couleurs fondamentales » : bleu, vert, jaune et rouge. La base physiologique de ce choix n'est qu'en partie connue, mais le choix lui-même est clair. On dira donc qu'il existe une règle épigénétique qui nous « fait voir » certaines couleurs, qui sont en fait des régions du spectre qu'il privilégie, plutôt que d'autres régions ou le spectre lui-même.

Autres exemples. Il y a une règle épigénétique du tabou de l'inceste. Le nouveau-né regarde certaines formes de préférence à d'autres, et fait montre de crainte à la vue d'un visage inconnu. La mère porte son enfant de préférence sur le bras gauche, où le battement du cœur maternel reproduit une partie de l'environnement fœtal. Les humains développent leurs phobies, au sens clinique du terme, de préférence sur les atavismes les plus anciens de l'espèce : hauteur, espace clos, espace ouvert, tonnerre, serpents et araignées ; et très rarement sur les menaces évolutivement plus récentes et souvent plus dangereuses comme les armes à feu, les automobiles et les fils de courant électrique.

Le deuxième concept nouveau est le *culturgen* (formé de culture et du latin *geno*, je crée), défini comme l'unité de développement culturel : un groupe relativement homogène de constructions mentales humaines, ou leurs produits que sont les artefacts culturels. Cette fois les auteurs font un emprunt à une méthode relativement standardisée en archéologie. Quand des archéologues veulent classer, par exemple, une centaine d'outils de silex primitifs, ils commencent par prendre sur chacun un grand nombre de mensurations très précises. Et la théorie veut que le transfert de chacune de ces mesures sur une courbe fera apparaître certains regroupements statistiquement significatifs, non dus au hasard, et qui feront dire à l'expert que tel outil s'apparente à la culture acheuléenne, et tel autre à la culture abbevillienne. Nos auteurs veulent de même transporter sur une courbe la fréquence relative de l'inceste frère-sœur dans une centaine de sociétés différentes, afin de faire apparaître un *culturgen* de l'inceste, c'est-à-dire une façon relativement identique, dans plusieurs cultures différentes, d'observer et d'enfreindre le tabou de l'inceste. Et d'utiliser la même procédure pour chacune des règles épigénétiques connues et à connaître. Afin que se dessine enfin l'ensemble des *culturgens* représentatif de ce qu'est l'ensemble des cultures humaines, délestées de leurs particularités.

D'un point de vue scientifique, leur démarche paraît méthodologiquement impeccable, et son objectif est de dégager une réponse objective et véritablement

au-delà de la culture, au-delà des particularités culturelles et donc des tribalismes locaux, à la question centrale suivante : qu'est-ce que l'esprit humain ? Plus analytiquement : que doit être l'évolution pour avoir produit, d'une part le gène et la sélection naturelle dont parle le néo-darwinisme, et pour que, d'autre part, ce gène ait aussi produit l'esprit humain qui tout à la fois prolonge et remplace cette sélection ?

Pourquoi nous semble-t-il y avoir une disproportion évidente entre l'objectif visé et la méthode ? Ma réponse à cette question est notre tribalisme : nous pouvons admettre que la méthode est scientifiquement valable, mais nous ne voyons pas comment le tribalisme scientifique peut dépasser, non pas tel ou tel tribalisme particulier, car la science n'existe que parce qu'elle y parvient d'emblée, mais tout tribalisme quel qu'il soit, ce qui est bien autre chose. La science n'est pas la vérité, parce que la science n'est pas une hypothèse testable ; la science n'est que le tribalisme actuellement triomphant pour certaines questions et sur certains problèmes. Comme disait Max Planck, une nouvelle vérité scientifique ne triomphe pas en convainquant ses adversaires, mais plutôt parce que ceux-ci sont tous morts et que la nouvelle génération n'a pas connu autre chose (cité par Barash 1979, 240).

Il y aurait donc un tribalisme, c'est-à-dire une morale, de la science ? Évidemment. On n'a qu'à songer au drame personnel de Robert Oppenheimer et sa bombe atomique, à l'inconscience sociale des chimistes de la société Dow Chemical productrice des défoliants utilisés dans la guerre américaine au Viêt-Nam, aux tests du quotient intellectuel, au débat actuel suscité par les biotechnologies, ou à l'opportunisme et au privitisme de certains scientifiques impliqués dans la controverse de la sociobiologie.

Donc il y a une morale de la science. Mais je ne crois pas qu'à ce niveau de généralité le philosophe puisse prendre prétexte de ce fait pour maintenir sa prétention à ce qu'on pourrait appeler son « domaine réservé ». Tout le dernier chapitre de *Promethean Fire* est une longue discussion et réfutation des arguments habituels des moralistes et spécialistes des sciences sociales qui récusent d'avance, par principe, la légitimité d'une enquête scientifique sur l'origine de l'esprit humain et sa culture. Et je dois dire que ces récusations traditionnelles produites par les moralistes ressemblent fort, d'une façon ou d'une autre, au créationnisme pré-darwinien demandant, lui aussi, qu'en ce qui concerne la nature humaine, on lui laissât un « domaine réservé » où la science n'aurait pas eu accès. La théorie morale de notre temps ne conteste plus l'évolutionnisme, ou presque, mais elle refuse toujours d'en tenir compte. Et en ce sens tout le débat demeure entier, car le moraliste a de plus en plus de peine à conserver la maîtrise de son domaine réservé – allez donc interdire à la science de faire quelque chose –, et cependant il est bien vrai qu'il y a une morale de la science.

Il me semble que le cœur du problème gît dans la prétention des deux scientifiques de produire une science du social qui serait moralement neutre, *value-free*, comme ils disent. Cette prétention est aussi vieille que la science sociale elle-même, et régulièrement démentie. Et pourtant la règle d'or de la démarche scientifique, que les auteurs citent, pourrait ici être utile, si seulement ils voulaient bien tenter de l'appliquer à leur propre méthode : « La vraie liberté, disent-ils, c'est de choisir nos maîtres au moyen d'une procédure qui nous permet de les maîtriser. » Autrement dit, alors que la vision morale des choses est la vision d'un monde arrêté, la vision d'une Harmonie toujours *déjà-là*, la vision scientifique du monde suppose au contraire qu'il n'y a pas de telle Harmonie, jamais, ni avant l'intervention humaine, ni après. La science suppose que notre monde n'est fait que de contraintes, et que la liberté humaine consiste dans leur identification, préparatoire à leur utilisation humaine. La vraie liberté consiste à identifier nos maîtres que sont les régularités et les « lois » de la nature et non pas à les ignorer, afin de pouvoir les mettre à notre service, au service de notre autonomisation.

Lumsden et Wilson reconnaissent que la sociobiologie est réductiviste parce qu'elle est en partie analytique, mais ils allèguent que la démarche scientifique totale est au moins aussi synthétique qu'analytique. Et cependant il y a des raisons beaucoup plus profondes qui rendent cette science réductiviste (voir par exemple Elliott White 1981, 271 et suiv.). Lorsque nos auteurs veulent dépasser la sociobiologie dans une théorie générale de la coévolution, il me semble que leur pire défaut est d'adopter le modèle scientifique inspiré des sciences « dures » (physique classique et chimie), et notamment le modèle de l'action sans réaction. La science physique dérivée des lois de Kepler et de l'univers de Newton pouvait peut-être prétendre en son temps à la neutralité en matière de morale ou de facteurs humains subjectifs, mais même cette prétention devient douteuse de nos jours, par exemple face à la physique subatomique.

Si donc Lumsden et Wilson veulent appliquer la règle selon laquelle notre liberté consiste à identifier nos maîtres pour nous les soumettre, il semblerait impératif qu'ils incluent dans leur méthode même les valeurs inhérentes à la démarche scientifique. Et cela devient d'autant plus important que l'objectif visé est l'origine et la nature de l'esprit humain, une coévolution dans laquelle la psyché de l'homme devient le nouveau « chaînon manquant » de l'évolution humaine. On peut être d'accord avec la proposition (encore scandaleuse) suivante de Lumsden et Wilson : « La philosophie morale ne devrait plus opérer à l'extérieur des limites de la science », car ils démontrent aisément les origines ou au minimum les facteurs biologiques de la morale. Mais encore faudrait-il que leur propre science fasse à la morale la place qui est la sienne de toute façon, et cesser de prétendre, comme ils le font si gaillardement, produire une science de l'homme qui soit moralement neutre, *value-free*, reléguant de la sorte la morale au musée des superstitions et des horreurs de l'humanité. S'il est vrai que nous n'avons de maîtres que ceux que notre ignorance refuse d'identifier, alors en vérité notre morale, notre tribalisme scientifique ou universitaire, nos intérêts de groupe ou de classe sont nos plus

grands maîtres. Et si notre liberté consiste à nous autonomiser en identifiant nos contraintes, nos servitudes, la morale qui nous anime nous asservit dans la mesure exacte où nous insistons pour en méconnaître l'efficacité.

La morale n'est pas une maladie que l'on pourrait guérir chez autrui à la condition de ne pas en être infecté soi-même, cette conception de la morale n'est en fait que la règle cardinale du tribalisme ; et cependant une telle attitude appartient à la plus ancienne tradition de la science conçue comme action sans réaction. Il faudrait au contraire inclure la morale du savant dans le projet scientifique, comme un astronome inclut son équation personnelle dans ses calculs, ou à la façon des théoriciens de la physique subatomique qui se considèrent comme des intervenants et des participants, et non pas des observateurs extérieurs à l'expérimentation.

Un adage en psychologie dit : servez-vous de vos émotions, sinon vos émotions se serviront de vous. Il s'applique parfaitement dans le cas d'une recherche sur l'esprit humain et qui implique donc forcément la morale : servez-vous de votre morale (et tribalisme) scientifique pour identifier son influence sur votre théorie, sinon votre morale demeurera, mais à votre insu, dans votre science ; et vos théories seront alors, comme la sociologie actuelle, plus proches de la morale que de la science.

Dominances

D'un strict point de vue de philosophe et de moraliste, j'aurais beaucoup plus confiance en l'avenir de la théorie de la coévolution si cette entreprise incluait d'emblée quelque chose comme des règles épigénétiques de la dominance, et des *culturgens* de dominance, y compris de la dominance particulière exercée par toute l'« industrie de la conscience », dans son volet scientifique aussi bien que dans son volet moralisateur. Étant donné que toute cette question est devenue une pente savonneuse à la suite de la controverse sur la sociobiologie, il devient obligatoire de reprendre le problème de très haut, au niveau des principes les plus élevés qui sont en jeu et qui sont scientifiques tout autant que moraux et politiques.

Il y a tout d'abord la centralité du concept de dominance, qui n'apparaît jamais dans les textes de Lumsden et Wilson. Je ne pense pas ici principalement à la dominance comme fait observable en sociobiologie ; ces faits sont bien identifiés, la dominance accroît l'aptitude génétique ; et j'ajouterai pour ma part que la plupart des choses que j'en sais, je les ai apprises dans « La nouvelle synthèse » de Wilson.

Je pense plutôt à la vie comme entropie négative, créatrice d'ordre et d'inégalité. Et la vie comme entropie négative n'est pas un fait directement observable, pas plus que l'entropie (positive) n'est directement observable. Dans le monde physique, la température d'un litre d'eau glacée, qui est directement observable, n'est pas la même chose que le transfert de chaleur (qui ne l'est pas), et qui amène cette température au même degré que celui indiqué par le thermomètre

de la pièce. De la même façon, un litre d'eau bouillante posé de la même manière connaît un sort identique mais en sens inverse, et sa température décroît jusqu'au degré indiqué par le thermomètre de la pièce. Dans les deux cas, le fait immédiatement observable fourni par le thermomètre ne dit rien du mode particulier et obligatoire sous lequel se fera le transfert de chaleur, et qui est exprimé par le second principe de la thermodynamique : l'entropie. Aussi, et dans la mesure où la vie est de l'entropie négative, il y a, bien sûr, des dominances et des inégalités dans toutes les sociétés animales et humaines connues, mais ces faits observables ne nous disent rien de la tendance biologique à l'inégalité, qui se situe à un tout autre niveau. Et de même que la température n'est pas la même chose que le transfert de chaleur, les dominances observables dans les diverses formes de vie sociale ne sont probablement pas la même chose que le transfert d'ordre et de complexité qu'est la vie comme entropie négative.

Si cette analyse était juste, il se pourrait que tout le projet d'une science sociale moralement neutre soit l'équivalent, dans les sciences de la vie (biologie et sciences sociales), du projet de mouvement perpétuel en physique. Pendant longtemps, les hommes ont voulu construire un mouvement perpétuel, sans tenir compte du fait que tout transfert d'énergie implique une perte. Depuis cent ans, la sociologie nous promet une science sociale moralement neutre, sans tenir compte du fait que tout transfert d'ordre implique un gain d'inégalité. Et cette théorie sociale, nous l'attendons encore, mais la sociologie n'a pas de concept central du social analogue au concept d'entropie en physique, je veux dire une théorie expérimentale et vérifiable dans toutes les sociétés. Est-ce un hasard ? Montrez-moi une école ou une tradition de sociologie égalitaire (la française, ou l'américaine, ou l'anglaise, ou la marxiste), et je vous montrerai, logée dans le même édifice – mais passez par l'arrière s.v.p., c'est au sous-sol –, la morale qui lui correspond.

Nous connaissons la morale sous-jacente au projet de mouvement perpétuel : c'est la vision d'un univers sans perte, harmonieux, où les échanges sont réciproques, gratuits et finalement sans conséquence. Ne se pourrait-il pas que l'échec séculaire d'une sociologie sans morale s'alimente à la même source ? N'apparaît-il donc pas souhaitable, si Lumsden et Wilson veulent réussir là où tant d'hommes intelligents ont échoué avant eux, qu'ils se gardent de boire à la même fontaine ?

Or, il est impossible de surestimer l'importance de l'immense appareil idéologique, moral et tribal, qui nous fait systématiquement négliger, à nous les hommes de l'Occident industrialisé, l'existence permanente, structurée et stabilisée, des dominances dans les diverses sociétés humaines. Presque toute notre théorie scientifique, toute notre théorie démocratique et parlementaire, et toute notre morale nous persuadent que nous sommes égaux, ce que pourtant n'importe qui a les yeux en face des trous contredira ; et nos théories familières nous font croire qu'avec un peu plus de science, un peu plus de démocratie et un peu plus de sens

moral nous sortirons enfin de la caverne de Platon pour entrer dans la « noosphère » de Teilhard de Chardin. Ce sont là passablement les mêmes ingrédients du *Projet de paix perpétuelle* (1795) d'Emmanuel Kant, et c'est ce qui fait de cet auteur le saint patron de la science et de la philosophie modernes : le projet de paix perpétuelle de Kant était un projet de mouvement perpétuel social.

Il est bien vrai que la sociobiologie, appuyée comme elle l'est sur le darwinisme, est une théorie nettement plus forte que la théorie de l'homme et du social dont disposent les diverses sociologies. Et l'on me dira que Darwin, de son côté, ne s'est jamais préoccupé de morale ou de valeurs, dans sa théorie de l'évolution. Mais on remarquera tout de même que Darwin ne s'est jamais aventuré à dire ce qu'est l'esprit humain en tant que produit de l'évolution. Et l'on remarquera surtout que l'importance qu'il accorde à la lutte pour l'existence, dans sa théorie de la sélection naturelle, reconnaît de fait le rôle central de l'inégalité dans l'évolution, ce que la sociobiologie, sur son propre terrain et en tirant toutes les conséquences, n'a jamais fait à ma connaissance, et ce que Lumsden et Wilson évitent.

Et qu'y a-t-il donc dans notre approche théorique qui nous empêche, un siècle après Darwin, de voir le rôle central des dominances et du transfert d'ordre à sens unique dans les sociétés humaines ? Je pense que c'est notre bonne vieille amie la morale de notre temps, non identifiée et non thématifiée dans notre théorie, qui fait de nous des idolâtres de l'égalité, tout comme les interlocuteurs de Darwin étaient des dévots du Dieu de la Genèse. Le monstre abominable qui surgit alors dans l'imagination enfiévrée, c'est, bien sûr, la terreur totale d'un « déterminisme biologique », d'une science biologique justifiant le super-fascisme d'une politique d'extrême-droite. Vade retro, Satana ! Et je dois alors dire à mon âme : du calme, carcasse, ne confondons pas la carte avec le territoire, tout ceci n'est pas bien dangereux, ce ne sont en fait que des mots, une idée, et qu'y a-t-il dans le vaste monde qui soit plus inoffensif qu'une idée ? C'est seulement l'idée darwinienne que l'évolution est opportuniste et sans but.

Si Lumsden et Wilson voulaient intégrer dans leur projet une constante de la vie comme entropie négative, ils reconnaîtraient tout d'abord que toute forme de vie effectue un transfert d'ordre, de complexité, et donc réalise une inégalité ; que la dominance est possiblement une forme de prédation intraspécifique, une sorte de sélection naturelle sociale ou de groupe ; que le cerveau humain, qui est l'organe de loin le plus complexe que l'évolution ait produit, est aussi le plus grand vecteur d'inégalité, y compris et surtout dans ses productions les plus spécialisées : la science, le droit, la philosophie. Bref il faudrait reconnaître que l'égalité entre les hommes est aussi exclue, au niveau de la théorie générale de la vie sociale, que le mouvement perpétuel est dit impossible en physique.

J'insiste sur ce point qui m'apparaît important aussi bien pour la science de la coévolution que pour la morale ou l'égalité. Je dis que c'est actuellement nous, les

définisseurs sociaux : les philosophes moralistes, les savants, les politiciens, les hommes du droit, les sociologues, bref les « instruits », c'est notre morale égalitaire qui est le principal obstacle à une science du social. Nous sommes dans la position de ces chirurgiens à qui Louis Pasteur demandait de se brosser les mains, parce qu'ils étaient les plus grands vecteurs de maladies dans l'hôpital en transportant les facteurs pathogènes d'un patient à l'autre. Ces chirurgiens étaient évidemment révoltés par cette demande, parce que leurs intentions étaient pures. Et leurs intentions étaient en effet pures mais leurs mains étaient sales. Louis Pasteur ne leur demandait pas une asepsie totale de leur personne, ce qui eût été impossible puisqu'un chirurgien est lui-même un organisme, mais une asepsie locale, au point de contact de leur personne avec la plaie : principalement leurs mains.

Je pense qu'il en va de même pour nous. Tout théoricien de la vie sociale appartient nécessairement à ce qu'il décrit. S'il veut éviter, en décrivant le social, de ne décrire en fait que l'intérieur de son cerveau et de son tribalisme, il doit, d'une part, se garder de prétendre à une neutralité morale totale manifestement impossible puisqu'il est lui-même un être moral ; et il doit aussi, d'autre part, s'assurer de la neutralité effective, non pas morale mais scientifique, de son intervention, au moyen d'un concept central du social. Un tel concept central du social ne peut pas venir de Darwin, mais doit tout de même s'en inspirer parce que le social, c'est de la vie, ce qui est possible en identifiant dans le social l'inégalité que Darwin avait vue dans l'évolution par sa théorie de la sélection naturelle. Et dans toute la sociobiologie, je ne vois pas d'autre candidature à ce titre (et peut-être me trompé-je ici) que la dominance qui accroît l'aptitude génétique. Et un concept de dominance, comme mode obligatoire de transfert d'ordre, devrait nous interdire formellement l'idée d'égalité sociale, tout comme le concept d'entropie dans le transfert d'énergie nous interdit l'idée d'un mouvement perpétuel.

Je sais que cette idée est extrêmement déplaisante, et cependant l'irritation qu'elle nous cause n'est pas un très bon argument contre elle. Je n'en fais pas une idée métaphysique ou une essence, j'aimerais seulement voir le social d'un regard un peu neuf, oblique peut-être, lui faire perdre une partie de l'étrangeté qu'il a pour toute conscience individuelle. On lit dans *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* que lorsqu'on regarde un fou directement, on ne voit que notre propre certitude qu'il est fou : on ne le voit pas. Pour le voir vraiment, il faut plutôt regarder les choses telles que lui les voit, et donc d'un regard pour nous un peu oblique, sinon nos propres idées se mettent en travers. Il en va de même pour le social.

Si cette méthode semble un jour inadéquate, alors nous en changerons.

Le fait de savoir que le mouvement perpétuel est impossible en physique ne nous empêche pas de construire des horloges ou des avions, il le permet plutôt, en assoyant la théorie centrale de la physique classique sur une base non

métaphysique (c'est-à-dire non moralisante). De même, le fait de savoir que toute forme de vie, y compris le cerveau humain qui en est actuellement la forme suprême, est productrice d'inégalité environnementale dans son transfert d'ordre, ne nous empêchera pas de construire des sociétés humaines vraiment égales mais le permettra plutôt, en assoyant la théorie du social sur une base non moralisatrice.

Il s'agirait, en somme, de trouver un langage commun entre la thermodynamique et la biologie, sans pour autant retomber dans l'opposition classique entre réductivisme et vitalisme, ni entre une finalité externe et une finalité interne. La *structure dissipative* de Prigogine, semble réaliser de telles conditions ; elle n'est pas présentée ici comme *la* solution au problème, mais comme un exemple d'un genre d'approche possible.

Les structures dissipatives de Prigogine

Prigogine et Stengers demandent, dans *La Nouvelle Alliance* (1979) : « Qu'est-ce que l'évolution des vivants, de leurs sociétés, de leurs espèces, dans le monde au désordre croissant de la thermodynamique ? » Comment peut-on comprendre à la fois Carnot et Darwin ?

Les auteurs montrent que dans la thermodynamique dite « non linéaire » établie par les travaux qui valurent à Prigogine le Prix Nobel de chimie en 1977, la production d'entropie continue mais ne permet plus de définir l'état final d'équilibre du processus irréversible. En thermodynamique classique, linéaire, la croissance d'entropie assure l'évolution du système étudié vers une immobilisation définitive et une réduction des fluctuations. Le processus est différent dans la structure dissipative de la thermodynamique non linéaire :

Lorsque la force thermodynamique imposée au système atteint des valeurs assez élevées pour dépasser le régime linéaire, l'immunité des états stationnaires par rapport au désordre moléculaire n'est plus automatiquement acquise. (...) La stabilité n'est plus l'attribut d'un état en tant que tel mais le résultat d'un examen qui conclut à la régression de toutes les fluctuations possibles. Le système sera dit instable si une telle analyse montre que certaines fluctuations, au lieu de régresser, peuvent s'amplifier, envahir tout le système, le faire évoluer vers un nouveau régime de fonctionnement qualitativement différent des états stationnaires définis par le minimum de production d'entropie.

La thermodynamique permet ainsi de préciser quels systèmes sont susceptibles d'échapper au type d'ordre qui régit l'équilibre, et à partir de quel seuil, de quelles distance de l'équilibre, de quelle valeur de la contrainte imposée, les fluctuations deviennent capables d'entraîner le système vers un comportement tout différent du comportement usuel des systèmes thermodynamiques (1979, 154).

C'est comme si l'on nous disait qu'il faut examiner un par un et cas par cas tout système physique, pour savoir s'il possède ou non les caractéristiques d'auto-

organisation du vivant. Les structures dissipatives appartiennent donc à l'inorganique aussi bien qu'à l'organique. Exemple : des tourbillons apparaissent dans un fluide, à partir d'une certaine vitesse d'écoulement. Il s'agit de l'émergence d'organisations supermoléculaires, possédant une véritable *histoire* qui ne transcende pas les méthodes de la science quantitative, et produisent cependant ce que les auteurs ne craignent pas d'appeler « un nouvel état de la matière ». Le nom de « structure dissipative », très suggestif, traduit

l'association entre l'idée d'ordre et l'idée de gaspillage et fut choisi à dessein pour exprimer le fait fondamental nouveau : la dissipation d'énergie et de matière – généralement associée aux idées de perte de rendement et d'évolution vers le désordre – devient, loin de l'équilibre, source d'ordre ; la dissipation est à l'origine de ce qu'on peut bien appeler de nouveaux états de la matière (1979, 156).

De leur côté, les exemples biologiques cités sont nombreux, depuis la dégradation du glucose, l'embryologie, jusqu'aux colonies d'amibes (*Dictyostelium discoideum*) qui se métamorphosent en une sorte de structure fructifère sous certaines conditions de l'environnement. Ce dernier exemple est d'un intérêt particulier en sociobiologie.

Les auteurs montrent de même l'existence de *seuils de nucléation*. Dans la théorie des gaz, on sait qu'à température et pression constantes, des gouttelettes de condensation se forment dont la taille est fonction de ces deux facteurs. Si une gouttelette se forme au-delà de ce seuil, le gaz tout entier passe d'un seul coup à l'état liquide. Et ils en arrivent à la conclusion à leurs yeux surprenante que les fluctuations locales d'un système sont d'autant plus insignifiantes, sans conséquences sur le système lui-même, que la communication est rapide dans le système. La fluctuation instabilisante est d'autant plus rare que la diffusion qui couple la région instable avec son environnement est élevée. « Ainsi, ce serait la rapidité de communication qui déterminerait la complexité maximale que peut atteindre l'organisation d'un système sans devenir trop instable. »

Ils vont même jusqu'à suggérer l'idée, sans la développer parce qu'elle les éloigne par trop de la thermodynamique, que la société humaine la plus stable et la plus conservatrice que l'on puisse imaginer pourrait résulter de l'utilisation, par une instance démocratique centrale, d'un appareil de consultation permanente de chaque individu. La rapidité de la communication, à elle seule, et en l'absence de tout *Big Brother* à la Orwell, rendrait insignifiantes les fluctuations dans les préférences individuelles des gens, de même que les relations linéaires locales entre individus.

Conclusions provisoires

Cette dernière idée donne à réfléchir. Exprimée en termes de sociobiologie humaine, elle signifierait que la plus grande démocratie directe, celle que l'on

commence à imaginer de nos jours grâce aux progrès de la technologie de l'information, et qui consulterait chaque citoyen plusieurs fois par jour sur toutes les décisions imaginables, serait capable de produire une société analogue à celles que l'on trouve chez les hyménoptères : une structure de dominance à chaîne courte, despotique, et aussi extrêmement stable qu'une ruche d'abeilles. Le facteur décisif étant le rapport existant entre le volume de la région fluctuante et la surface de couplage : entre la peau de chagrin de ce que nous appelons encore notre « vie privée » et l'accroissement de la stabilité de l'ensemble.

Au niveau intuitif qui est le nôtre ici, on résiste difficilement à l'impression que le « seuil de nucléation » tel que décrit par Prigogine pourrait nous aider à comprendre l'origine du seuil de « contreproductivité » dont parlait Ivan Illich : ce point à partir duquel tout investissement ne favorise plus l'autonomie de l'individu, mais renforce au contraire la capacité de l'appareil social de gestion de neutraliser les aspirations personnelles.

Enfin, il semble raisonnable de penser que ce que nous appelons les rapports d'inégalité et de dominance dans les sociétés humaines, sont le résultat observable de processus physiques, relevant de la thermodynamique non linéaire. L'intérêt premier de cette théorie vient de ce qu'elle change de façon fondamentale notre conception de la complexité, en réalisant ce que Prigogine appelle « la définition du complexe en termes physiques et non en termes de manque de connaissance ». Le concept de structures dissipatives de Prigogine, dans sa thermodynamique non linéaire, pourrait fournir une partie du support théorique utile à une théorie de la coévolution du gène et de la culture.

Chapitre 11

La vie morale est une œuvre d'art

[Retour à la table des matières](#)

C'est assez parlé de choses bestiales, parlons maintenant du bonheur qui vient de leur bon usage. Il est entendu que nous sommes des animaux, mais ce n'est pas une raison pour être bête. Montaigne demandait :

Sommes-nous pas bien brutes de nommer brutale l'opération qui nous fait ? (Essais III, 5).

L'opération qui nous fait n'est pas bestiale ou brutale mais humaine, parce que tout ce que nous faisons est humain ; l'imputation d'inhumanité n'est qu'une forme de tribalisme qui en réproche une autre. Montrez-moi une forme d'accouplement que vous estimez particulièrement bestiale, et ce sera invariablement du genre de celles que les animaux ne pratiquent pas. Le bon usage des choses bestiales n'est pas simple, et il est l'essentiel de notre art.

L'art

La vie humaine est une œuvre d'art. J'entends le terme d'art au sens le plus élémentaire et le plus obvie, l'application des facultés humaines à la production de quelque chose, laquelle est dans le cas présent la forme concrète et historique de cette vie elle-même. Toute activité humaine déploie un savoir-vivre forgé au fil des ans par un organisme biologiquement unique, qui s'adapte à son environnement et le modifie. Dans ce processus, nous sommes à la fois producteur et produit, créateur et créature, père et fils. Quand il s'agit de notre vie, en effet, nous sommes l'artiste et son œuvre dans l'unité du faire et de l'être. Parmi tous les moyens qui sont à notre portée et qui varient selon le temps et les circonstances de notre entrée dans la vie, nous choisissons ceux qui nous conviennent et l'usage qui

en sera fait, et nous ne connaissons sans doute pas de plus grande réussite ou de plus grand contentement que lorsque cette activité incessante produit une forme adéquate à son usage, quand la fonction crée l'organe apte à l'exercer.

Parce que nous sommes génétiquement uniques, la constellation de nos habiletés natives, en elle-même fortuite mais pour nous nécessaire parce que nous ne sommes pas autre chose qu'elle, cette constellation trace des voies qui peuvent sembler à autrui toutes faites d'avance, mais c'est à nous qu'il revient de reconnaître leur mutuelle convenance et propriété. À quatre ans déjà Mozart composait, mais ce n'est qu'à cinquante ans que l'employé de la poste dénommé Bachelard, Gaston, est entré à l'école pour devenir philosophe. Certains d'entre nous naissent avec de grandes mains aux doigts déliés, et d'autres avec de grandes jambes ; parmi les premiers certains deviendront pianistes, et d'autres pas ; et parmi les seconds certains consacreront le principal de leur vie à sauter à la perche, et d'autres encore n'en feront rien. Certains feront des enfants, seront géomètres, auront une passion pour Mozart et pour l'ébénisterie ; d'autres ne feront rien de tout cela et préféreront être boucher, astronome, pickpocket, mystique, Monsieur Muscle. Ou encore policier, pute ou professeur.

Tout ce que nous savons, c'est qu'au fil des années il peut arriver que l'artiste s'accommode de ce grand-œuvre qui l'augmente, l'alimente et le relance dans des chemins de traverse intégrés par la suite ; et que pour d'autres, au contraire, l'augmentation est moins grande, l'artiste est mécontent de ce qu'il fait et qui le vide comme par un trou de vidange, souvent il efface tout ce qu'il peut effacer et recommence. Et ce va-et-vient constructeur de l'artiste et de l'œuvre s'interrompt parfois brusquement, dans une mort hâtée par l'artiste qui juge l'œuvre achevée et non perfectible, ou hâtée par l'œuvre mécontent que l'artiste en lui ne sache pas mieux s'y prendre. Comme les naissances, il y a des morts prématurées.

Nous sommes inachevés. À tout moment nous nous faisons des promesses et nous nous disons des adieux, nous perfectionnons l'épure et nous recommençons l'étude dont un détail manque d'un peu de netteté. La vie humaine est ce mariage de l'avoir et de l'être, ce patient usinage quotidien qui unit le subir et le faire. Nous sommes des inachevés, pour le moment. Nous sommes des pas-finis, des fœtus de sous-hommes artistes maladroits et persévérants, des faillites imminentes, une histoire qui finira mal et qui recrudescence, un bref séjour dans la beauté des choses, des demi-civilisés qui s'évertuent, des presque-îles où tant reste à faire, presque-hommes. La vie est lente, l'espérance est violente. Ave, Apollinaire.

La morale

Et c'est parce que nous sommes inachevés qu'il existe quelque chose comme une morale. Il y a une morale parce que nous sommes une construction non encore terminée, un chantier, et que l'achèvement de l'ouvrage en cours utilise des

matériaux particuliers, ce qui impose des contraintes et des règles particulières, d'origine animale. Elles modulent la réduction de la liberté biologique selon les exigences tribales, mais d'habitude seule la règle est donnée à la conscience spontanée, et les modulations tribales demeurent sous-entendues, entre nous et comme entre parenthèses :

Tu ne tueras pas (à moins d'être vêtu de kaki et qu'on t'ait dit de tuer).

Tu ne tueras pas (à moins qu'il s'agisse d'une sorcière, et pour la gloire de Dieu).

Tu ne tueras pas (à moins que ce soit un voyou qui demande la bourse ou la vie).

Tu ne tueras pas (à moins qu'il s'agisse d'un membre de la « nomenclatura » coupable de crime économique).

Tu ne tueras pas (à moins qu'il s'agisse d'un fœtus de moins de 12 semaines, et que la mise à mort ait été approuvée par un Comité d'hôpital composé de trois médecins en règle de l'Ordre).

Tu ne tueras pas (à moins qu'il s'agisse d'un veau ou d'un pied de salade ; s'il s'agit d'un veau et que la tribu est omnivore, tue ou fais tuer par d'autres et rends grâce au Seigneur ; s'il s'agit d'un pied de salade et que ta tribu est végétarienne, tue mais participe à cette mort et fais des prières).

Il y a une morale parce que l'achèvement de l'homme passe nécessairement par des voies animales et tribales, et parce que l'expérience montre que cette morale accroît généralement l'aptitude génétique et l'aptitude intégrée dans l'évolution humaine, et donc le parachèvement de l'œuvre en cours. Il y a une morale quand chacun apporte sa petite pierre au chantier, améliore un peu l'ouvrage en le gardant actif : notre morale achève les chevaux mais inachève l'homme. Il y a une morale parce que la vie humaine n'est pas seulement une mécanique, ce qu'elle est assurément, mais aussi une œuvre d'art, et qu'en art tout est dans la manière.

Or, qui dit art, dit artificiel. Nos paradis sont d'artifice – je veux dire non nécessairement prévus, dans tous les détails, au programme tribal. Quelle qu'elle soit, la règle fait de nous des exécutants de la vertu tribale, la tribu des chats fait la vertu des chattes ; mais notre liberté biologique est si grande qu'elle nous rend artistes et nous remet en main, une à une, les clés de notre évolution, elle autorise les artifices de la bête qui se fait des promesses et les mains qui se dessinent l'une l'autre d'Escher. Nos sciences, de même, sont d'artifice. Il n'y a de science que de l'artificiel, c'est-à-dire de l'imprévu au programme de la vie. En elle-même, la vie est improbable, et de toutes les formes actuellement existantes de la vie, l'art des hommes est la plus haute, la plus improbable.

C'est pourquoi les hommes mettent le croire au-dessus du savoir. Comme dit Nietzsche, ils préfèrent avoir le vide comme but plutôt que d'être vides de but. Mieux vaut en effet être inachevé qu'achevé.

Nous n'avons pas d'autres moyens d'enseigner la morale que ceux qui se prêtent à l'enseignement de l'art. En art comme en morale, il y a des techniques utiles et des règles, – faites, ne faites pas –, mais chacun sait que le maître n'enseigne pas la beauté ; il communique des trucs et des façons de faire, il attire l'attention sur des détails et sur des ensembles, mais c'est l'élève seul qui invente – ou n'invente pas – l'œuvre. Le maître n'enseigne donc pas la création proprement dite, la poésie par exemple ; il crée une atmosphère favorable, récite des œuvres anciennes, indique un chemin, mais c'est l'élève seul qui peut s'y engager : on ne peut pas voyager pour autrui ni inventer à sa place. Il en va de même en morale où l'on trouve bien des règles, des principes et des « lois », mais la moralité n'est pas la légalité pas plus que l'art n'est la symétrie. La moralité n'est jamais acquise du seul fait de l'obéissance à la règle, surtout quand l'œuvre à produire a le poids d'une vie, de sorte que l'enseignement de la morale du point de vue de l'élève n'est que la création des conditions de sa propre individuation possible. Nous sommes tous élèves au moins autant que nous sommes maîtres, et la vie morale comme œuvre d'art demeure une simple possibilité. Chacun de nous est biologiquement unique, mais tout le porte à endosser l'uniforme du tribalisme qui fait confondre la moralité et l'obéissance à la règle tribale, et cependant l'individuation demeure ouverte, à la mesure de nos forces.

La dépossession

S'il en est ainsi et que nous sommes artistes et créateurs de l'homme, comme se fait-il que l'enseignement de la morale dans nos sociétés ne se fasse que sous le signe de l'obligation et de l'impératif dit « catégorique » ? À qui ou à quoi devons-nous la caporalisation de la morale humaine, et comment avons-nous ainsi été dépossédés ? Pourquoi certains d'entre nous sont-ils considérés comme des créateurs et des artistes, et les autres pas ? Et pourquoi certains d'entre nous s'arrogent-ils le droit de dire la morale que les autres devraient accomplir ?

Le problème n'est pas tellement le fait que certains d'entre nous s'arrogent ce droit, car cette arrogance est tribale et donc immémoriale, le problème vient de ce que nous les écoutons. Nous sommes volontaires pour la servitude, et notre respect des autorités tribales n'est d'ordinaire que la fièvre d'une danse sur la tombe de nos joies piétinées, l'apothéose d'un fanatisme exultant, le *Dies irae* obséquieux aux obsèques de notre individuation.

Cette dépossession est une longue histoire, qui se confond avec ce que l'on appelle la civilisation urbaine. Encore de nos jours, le primitif qui empoisonne sa

flèche destinée à la volaille de son prochain pot-au-feu, qui emplume son masque destiné à la fête ou qui écrit sur son corps la vaillance qu'il mettra à la guerre, ce primitif aurait la plus grande difficulté à comprendre, – en fait il ne comprendrait pas –, les savantes distinctions que nous faisons entre l'éthique et l'esthétique. Comme les Grecs du temps de Platon et d'Aristote que la génération de Hegel et Hölderlin a tant admirés, le primitif ne sait pas bien séparer l'élégance du geste de sa bonté native, il ne conçoit pas la grandeur morale séparée de l'excellence esthétique. Il ne comprend pas que l'on puisse être bon sans être beau ; qu'on puisse exercer la médecine sans rétablir les liens ancestraux avec la Terre Sacrée qui fournit les bonnes herbes, qu'on traite le fou sans entrer soi-même en transe. En un mot, il ne comprend pas qu'on puisse déconnecter la science de l'art. La médecine est l'une des dernières professions où cette déconnection n'est pas encore achevée, et c'est pourquoi le médecin parmi nous est encore un demi-dieu. Mais en morale la déconnection est chose faite depuis longtemps.

Il ne faut pas croire que les thèses d'Illich d'une *convivialité* humaine, d'une fraternité retrouvée, ne soient qu'un rêve creux. Sa critique vitriolique de nos servitudes nées du mode industriel de production, de notre idolâtrie de la croissance économique, et de la démesure de nos médiations sociales, cette vive conscience désolée de notre dépossession s'inspirent des plus vieux âges de l'humanité. Jean-Paul Audet a montré (1960, 1977) – comment les anciens univers de sagesse d'avant la civilisation urbaine, entre 50 000 ans et 10 000 – 8 000 ans avant aujourd'hui, produisaient des sociétés de ce genre : un monde « à l'échelle humaine », une morale liée à une loi qui nous semble de nos jours merveilleusement imprécise, une morale capable de conseiller mais jamais de prescrire.

Et cependant ces vieux univers de sagesse sont perdus pour nous, parce qu'ils ne survivent pas dans une ville de plus de 2 000 habitants. Tel est le seuil historique de la *contreproductivité* qui fait basculer les anciens univers de sagesse dans l'éthique légaliste que nous connaissons encore.

Plus près de nous, modernes, la dépossession est le résultat d'un processus vital de division du travail social, avec la spécialisation qui en résulte et les hiérarchies subséquentes entre les diverses spécialités. Malgré ce que peuvent penser les sociologues actuels de nos sociétés humaines, ce n'est pas l'homme qui a inventé la division du travail social, c'est la vie elle-même. La division du travail et la hiérarchie ont lieu parce qu'elles accroissent l'aptitude génétique : l'évolution continue.

Dans les sociétés humaines et en ce qui concerne la morale et l'art, cette spécialisation a pris les diverses formes que nous connaissons bien de la professionnalisation de la vie : le prêtre d'abord, et ensuite l'ensemble des autres professions intellectuelles qui disent la morale. En art, c'est l'artiste professionnel, celui qui y « gagne sa vie » comme on dit, à qui est maintenant réservée la

production des objets inutiles et décoratifs qui nous tiennent lieu d'art et que nous suspendons aux murs de nos appartements devenus salles d'attente. La dépossession signifie que l'art est accrochable aux murs d'une salle de Pas Perdus pour âme en transit, l'âme moderne. Autrefois l'art n'était que l'autre face de la bonté, désormais il n'est que l'enjoliveur d'environnement pollué, l'autre face du *People processing*. Et par ce mot que je forge, je veux dire que la principale occupation de notre société industrielle avancée est, avec le traitement de données et le traitement de mots, le traitement de personnes et la modification du comportement.

En morale comme en art la spécialisation des uns signifie la dépossession des autres, c'est-à-dire nous tous. Et c'est ainsi que la majorité des habitants du bourg, maintenant on dit l'espace urbain, en sont venus à se convaincre que la morale aussi bien que l'art sont l'affaire de spécialistes.

La professionnalisation de la morale est historiquement liée aux immenses avantages de la civilisation urbaine et de la société industrielle : prolongation de la durée de la vie individuelle, chute de la mortalité infantile, lutte contre les maladies infectieuses et épidémiologie, accroissement considérable dans l'accès de tous à la nourriture, en quantité, qualité et variété, égalisation croissante des sous-groupes, des races et des sexes. Ces avantages sont si considérables qu'il semble hors de question pour nous d'y renoncer jamais et quoi que nous disions.

Les « valeurs »

Cette dépossession est la plus visible dans le concept de *valeurs* par lequel l'Occident industrialisé pense sa morale depuis plus de cent ans. Nos prédécesseurs pensaient leur morale en terme de *vertu*, ce qui voulait dire la force de caractère, la vaillance dans les aléas fastes et néfastes de la Fortune, la fidélité et la droiture propres au tribalisme d'Ancien Régime. Pour nous, le concept de *vertu* n'est plus compris qu'à grand'peine, en partie parce que la base personnelle de la morale nous est moins évidente ; ou, dit autrement, parce que nous sommes plus conscients des facteurs sociaux qui entrent dans la formation de la conscience morale. Pensée sous la catégorie de vertu, la morale était le fait du Prince, alors que sous celle de valeurs la morale devient le fait du fonctionnaire dans un environnement économique : elle est le désaveu de l'individuation, la passion éviscérée d'un avoir sans être. Vos valeurs sont-elles mobilières ou bien immobilières ? Mais alors qu'en économie la valeur est un produit du travail humain et un objet d'échange, la morale des valeurs se rapproche de l'idéologie, dont Roland Barthes disait qu'elle attribue à la nature ce qui appartient à la culture. L'idéologie est une idée qui ne peut pas être fausse, autrement dit tribale.

Contre cette dépossession je ne vois pas très bien ce que nous pourrions faire, sinon cesser de la vouloir. Car quoi que nous fassions nous sommes le produit de

cette société industrielle. Il n'est pas en notre pouvoir de défaire l'histoire qui nous a faits, et comme de toute façon nous n'avons pas l'intention de renoncer aux avantages liés à la spécialisation, il y aurait intempérance à prétendre abolir la séparation dont nous sommes issus. La sagesse ici serait plutôt de cesser de vouloir cette dépossession, accepter d'y renoncer comme on renonce à une blessure d'amour-propre, à un mal de dent déjà arrachée, comme on décide un jour de cesser d'avoir mal à sa mère, nous qui ne sommes pas nés d'une Vierge.

Je pense que notre époque essaie de nous enseigner à vivre pour ainsi dire « à ciel ouvert », sans excuse ou sans Dieu, et que nous apprenons mal. Comment cela se peut-il ? Dans cet ordre d'idées, la grande difficulté est de répondre soi-même à la question tout en sachant que l'on n'est pas exemplaire, parce que nul n'est exemplaire quand il s'agit d'individuation ; et de promettre, sans toutefois paraître grossier, dans l'éventualité où le lecteur refuserait son approbation à la voie indiquée, que l'auteur ne s'en formalisera nullement parce qu'il est résigné d'avance à l'idée de devoir s'en passer. Après tout, chacun prend sa vérité où il veut qu'elle soit ; par rapport à l'approbation d'autrui, chacun est libre de choisir ceux à qui il adresse ses demandes, et ceux pour qui il y renonce.

Le temps

Seul le temps arrive aux hommes, a lieu, advient et mène à terme, et seule l'œuvre nous fait entrer dans le temps qui nous reste. Le bonheur consiste à demeurer en bons termes avec le temps, comme il est dit dans *Alice au pays des merveilles*, et ce temps nous est mesuré. Veut-on un bon conseil ? En voici un qui lie le conseil et le temps :

La force de tout conseil gît au temps ; les occasions et les matières roulent et changent sans cesse. J'ai encouru quelques lourdes erreurs en ma vie, et importantes, non par faute de bon avis, mais par faute de bonheur (Montaigne, Essais, III, 2).

Le bonheur, c'est la bonne heure, le malheur, c'est la mal heure, et la force de tout conseil gît au temps où l'on est entré par l'œuvre. Lu à la bonne heure le conseil de Montaigne est une félicité fortuite ; lu en d'autres temps, ce n'est pas bien grave parce qu'on n'y comprendra rien. Ce temps nous est mesuré, puisque de toute façon nous allons mourir. Mais c'est là une énigme : certains d'entre nous croient à la mort, et d'autres qui semblent la majorité n'y croient pas. Ce n'est pas vraiment une question de choix au sens d'une indétermination qui laisserait chacun indécis. Certains d'entre nous croient très fortement à la mort, et d'autres tout aussi fortement n'y croient pas, et il est étrange qu'une chose si importante semble ainsi laissée à l'interprétation de chacun. Sommes-nous distribués sur une base statistique pour y croire ou non, comme une population contient d'habitude une proportion relativement stable de gauchers, d'albinos et de daltoniens ? Je ne sais pas. Mais il est certain que les échanges sur ce sujet sont d'une haute prévisibilité :

- Croyez-vous à la mort, monsieur ?
- Certainement.
- Vous croyez vraiment que vous allez mourir ?
- C'est-à-dire que c'est un peu plus compliqué. Je suis composé d'une partie qui est mortelle et d'une autre qui ne l'est pas. La partie mortelle se décompose et disparaît, l'autre survit d'une autre façon.
- Donc, vous ne croyez pas à la mort ?
- D'une façon oui, et d'une autre façon qui n'a rien à voir, non.
- Ah bon...

N'insistons pas. Le savoir-vivre de chacun a de ces incohérences fécondes. Nous sommes des ensembles flous. Autrefois la première tâche du philosophe était de parler de la mort, aujourd'hui, c'est plutôt mal vu, et l'interlocuteur en profite pour se demander s'il a payé à temps ses primes d'assurance. Soit. Chacun choisit, nul n'est exemplaire, et la morale n'est qu'une possibilité. Il est donc possible de rater l'humanisation par la fuite, et, n'ayant qu'une vie, attendre la suivante. Cela se peut.

Montaigne dit que « la vue de la mort à venir a besoin d'une fermeté lente, et difficile par conséquent à fournir » (Essais III, 12). Il explique que nous troublons la vie par le souci de la mort, nous nous préparons contre la préparation, et les philosophes en profitent pour exploiter nos frayeurs. Gilles Deleuze disait en ce sens, en commentant Nietzsche, que le rôle du prêtre est de rendre vivable la culpabilité qu'il injecte. Tout compte fait, il est peut-être bon de se méfier des philosophes, surtout quand ils sont optimistes.

Pourtant nous n'avons qu'une œuvre, notre vie, et cette vie est dans le temps, ou le temps n'est qu'elle. On dit souvent que la morale ne s'occupe que des fins ou des finalités des choses, mais la fin n'existe pas, jamais, parce qu'elle est pensée et donc irréelle. Seuls les moyens mis en œuvre existent parce qu'ils sont concrets et dans le temps, et le corps est dans le temps, dans son temps mesuré. Et c'est pourquoi Castaneda (1972, 55) dit que la mort est la meilleure conseillère : quand nous sommes impatients, mesquins ou médiocres, il nous suffit de demander à notre mort si nous avons vraiment des problèmes ; et chaque fois notre mort dira que nous n'avons vraiment pas de problème parce qu'elle ne nous a pas encore touchés. Il est bien vrai que rien d'autre n'est important, s'il est vrai que nous allons mourir.

Vieillir, c'est fréquenter des jeunes gens qui ne croient pas à la défaite parce qu'ils ne l'ont pas encore rencontrée, ce qui est raisonnable de leur part. La mort est

de même la défaite ultime que l'on n'a pas rencontrée, mais de savoir que nous allons mourir donne au moindre geste toute la puissance de la dernière fois. Lorsque je fais une chose en sachant que c'est peut-être pour la dernière fois, je m'efforce de la bien faire, et alors c'est toujours la première fois. Une vie morale est la sommation de ces premières fois où la pensée de la mort n'est pas une obsession mais le fruit d'une longue indifférence. Savoir, et ne pas savoir que l'on sait.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

- AUDET, Jean-Paul, « Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse dans le Proche-Orient ancien », in *25^e Congrès International des Orientalistes*, Moscou, Tome I, 352-357, 9-16 août 1960.
- « L'option urbaine initiale », in « *Critère* », n° 19, Montréal, 1977.
- « Sagesse et tragédie : autour du déclin de la tragédie grecque », in *Tragique et Tragédie dans la tradition occidentale*, Gravel, Pierre, et Reiss, Timothy, (éd), Montréal, Déterminations, 1983.
- BACHELARD, Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 10^e éd., 1968.
- *La Philosophie du non*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- BLANCHOT, Maurice, « L'athéisme, l'écriture, l'humanisme et le cri », in *Nouvelle Revue française*, n° 178, 586-604, octobre 1967.
- BULL, Norman J., *Moral Education*, Beverly Hills, Sage Publications, 1969.
- CASTANEDA, Carlos, *Journey to Ixtlan*, New York, Simon and Schuster, 1972.
- CIORAN, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949.
- CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de minuit, 1974.
- COMMISSION de réforme du droit du Canada, Rapport n° 20 : *Euthanasie, aide au suicide et interruption de traitement*, Ottawa, Ministère des approvisionnements et services, 1983.
- DARLINGTON, C. D., « Cousin Marriage and the Evolution of the Breeding System in Man », in *Heredity*, 14, 297-332, 1960.
- « Cousin Marriage and Population Structure (Mennonites) », in *Eugenics Review*, 53, 139-144, 1961.
- *The Evolution of Man and Society*, New York, Simon and Schuster, 1969.
- DARWIN, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, (l'ouvrage contient également le texte de *The Origin of Species*), New York, The modern library, 1936.
- *The Origin of Species*, Harmondsworth, Penguin, 1983.
- *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 vol., New York, Orange Judd and Co., 1868.
- *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London, John Murray, 1872.
- DONALDSON, Dwight, *Studies in Muslim Ethics*, London, S.P.C.K., 1953.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Homo aequalis L Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

- *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- DURKHEIM, Émile, « Lévy-Bruhl, la morale et la science des mœurs », in *L'Année sociologique*, VII, 380-384, Paris, Alcan, 1903.
- ECO, Umberto, *L'Œuvre ouverte*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- EISENBERG, J.F., and DILLON, Wilson, S., *Man and Beast : Comparative Social Behavior*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1971.
- EKELAND, Ivar, *Le Calcul, l'imprévu. Les figures du temps de Kepler à Thom*, Paris, Seuil, 1984.
- ESCHEL, Ilan, "On the neighbor effect and the evolution of altruist traits", in *Theoretical population biology*, 3(3), 258-277, 1972.
- FIRESTONE, Shulamith, *La Dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972.
- FISHER, R. A., *Genetic Theory of Natural Selection*, Oxford, Clarendon, 1930.
- FROMM, Erich, *Société aliénée et Société saine*, Paris, Le Courrier du livre, 1956.
- GOULD, Stephen Jay, "Balzan prize to Ernst Mayr", in *Science*, vol. 233, n° 4633, 255-257, 20 January 1984.
- HAMILTON, William D., "The Genetical Theory of Social Behavior, I, II", in *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1-16 et 17-52, 1964.
- "Selfish and spiteful behavior in an evolutionary mode", in *Nature*, 228, 1218-1220, 1970.
- "Geometry for the selfish herd", in *Journal of Theoretical Biology*, 31(2), 295-311, 1971, a.
- "Selection of selfish and altruist behavior in some extreme models", in Eisenberg, J.F., and Dillon, W.S., *Man and Beast : Comparative Social Behavior*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 57-91, 1971, b.
- "Altruism and related phenomena, mainly in social insects", in *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3, 193-232, 1972.
- HARDIN, Garrett, "Population skeletons in the environmental closet", in *Bulletin of the Atomic Scientists*, 37-41, June 1972.
- HEGEL, W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, London, Oxford University Press, 1888.
- ILLICH, Ivan, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil, 1975.
- JACOB, François, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.
- JESSOP, N. M., *Biosphere. A Study of Life*, Englewoods Cliffs, N.J., 1970.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.
- *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

- *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris, Vrin, 1948.
- KAY, William, *Moral Education. A Sociological Study of the Influence of Society*, London, George and Unwin, 1975.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du sens*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- LAGADEC, Claude, « Réflexions sur les limites du droit », in *La Revue du Barreau*, Montréal, tome 41, n° 4, septembre-octobre, 571-584, 1981.
- *Dominances. Essai de sociobiologie sur l'inégalité et la tromperie*, Montréal, Le Préambule, 1982.
- « La responsabilité sociale des scientifiques », in *Bio...*, Revue de l'Association des biologistes du Québec, Montréal, vol. 1, n° 4, 29-33, 1983.
- LEAKY, R., and LEWIN, R., *Origins*, New York, Dutton, 1977.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LEVY-BRUHL, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- LOYD, G.E.R., *Polarity and Analogy*, Cambridge, The University Press, 1966.
- LUMSDEN, Charles J., and WILSON, Edward O., « Translation of Epigenetic Rules of Individual Behavior into Ethnographic Patterns », in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 77(7), 4382-4386, 1980.
- *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.
- *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983.
- MABBOTT, John David, articles « Ethics (history of) » et « Free Will », in *Encyclopaedia Britannica*, édition 1959.
- McLUAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, Toronto, The University of Toronto Press, 1962.
- MAYNARD Smith, John, *The Theory of Evolution*, Harmondsworth, Penguin, 1958.
- MOLES, Abraham, « Genèse et structure en psycho-physique », in *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, sous la direction de Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget, Centre international de Cerisy-La-Salle, Paris, Mouton, 1965.
- MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1967.
- NEEDHAM, Joseph, *La Science chinoise et l'Occident*, Paris, Seuil, 1973.
- PIRSIG, Robert M., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance. An Inquiry into Values*, New York, Bantam, 1974.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Boston, Beacon Press, 1944.
- PRÉVERT, Jacques, *Paroles*, Paris, Gallimard, 1972.
- PRIGOGINE, Ilya, et STENGERS, Isabelle, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

- PIAGET, Jean, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'enfant*, Paris, Delachaux Niestlé Spes, 8^e édition, 1978.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *La Métaphysique de l'amour*, Paris, 10/18, 1964.
- SCHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small is beautiful : une société à la mesure de l'homme*, Paris, Le Seuil, 1978.
- SCIENCE FOR THE PEOPLE, « Sociobiology – another biological determinism », in *Bioscience*, vol. 26, n° 3, mars 1976.
- SIMON, Herbert A., *The Sciences of the Artificial*, Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, 1969.
- SINGER, Peter, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1981.
- STENT, Gunther, *Morality as a Biological Phenomenon. The Presuppositions of Sociobiological Research*, Berkeley, University of California Press, revised edition 1980.
- TIGER, Lionel, *Entre hommes*, Paris, Robert Laffont, 1971.
- TRIVERS, R. L. and HARE, Hope, “Haplodiploidy and the evolution of the social insects”, in *Science*, vol. 191, n° 4224, 249-267, 1975.
- WALLACE, Bruce, “Misinformation, fitness and selection”, in *American Naturalist*, 107 (953), 1-7, 1973.
- WALLOT, Jean-Pierre, *Un Québec qui bougeait*, Montréal, Boréal Express, 1973.
- WESTERMARCK, E. A., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, Macmillan, 2 vol., 1906-1908.
- WHITE, Elliott, *Sociobiology and Human Politics*, Lexington (Mass.), Lexington Books, 1981.
- WILSON, Edward O., *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.