

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES FONDEMENTS NATURELS DU JUGEMENT MORAL :
RATIONALISME ET SENTIMENTALISME À L'ÈRE DES NEUROSCIENCES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ÉLAINE GAUTHIER

DÉCEMBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie Vincent Guillin, qui a eu l'amabilité d'accepter d'être mon directeur de recherche, pour sa lecture rigoureuse et ses remarques constructives. Je profite également de cet espace pour exprimer ma gratitude à Pierre Poirier, qui m'a permis de lancer le projet, pour nos discussions animées autour des concepts étudiés dans ce mémoire.

Je remercie Luc Faucher, Serge Robert et Mauro Rossi, qui ont accepté d'être membres du jury, pour leur disponibilité, leur ouverture et leurs conseils avisés.

Je remercie également Bruce Maxwell, professeur à l'Université du Québec à Trois-Rivières, pour ses suggestions de lecture et Georges Vignaux, directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique en France, pour ses bons mots d'encouragement et nos échanges stimulants.

Ces remerciements ne sauraient être complets sans l'expression de ma gratitude à mes enfants. Je remercie tendrement Geneviève et Ange Omer Rhéaume, qui m'ont toujours appuyée fidèlement dans tous mes projets, puisque ni mes études ni ce mémoire n'auraient pu se réaliser sans leur précieuse complicité.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
LISTE DES FIGURES.....	iv
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE RATIONALISME ET LE SENTIMENTALISME.....	11
1.1. Le modèle sentimentaliste de Hume	16
1.2. Le modèle rationaliste de Kant	25
CHAPITRE II	
L'INTUITIONNISME SOCIAL.....	33
2.1. Le modèle intuitionniste social de Haidt.....	33
CHAPITRE III	
LES ORIGINES DU JUGEMENT MORAL.....	47
CHAPITRE IV	
LES RÉSEAUX NEURONAUX DU JUGEMENT MORAL.....	54

CHAPITRE V	
LES FONDEMENTS ÉMOTIONNELS	64
CHAPITRE VI	
LES MÉCANISMES FONDAMENTAUX.....	76
6.1. Les neurones miroirs.....	76
6.2. Les marqueurs somatiques.....	85
CHAPITRE VII	
LES HEURISTIQUES.....	90
7.1. Les heuristiques et les neurones miroirs	93
7.2. Les heuristiques et les marqueurs somatiques	99
CHAPITRE VIII	
LE LIBRE ARBITRE INDIVIDUEL.....	111
CONCLUSION.....	125
BIBLIOGRAPHIE	131

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
1.1	Modèle rationaliste.....	12
1.2	Modèle sentimentaliste	14
1.3	Les actions de l'esprit	17
1.4	Modèle sentimentaliste de Hume.....	21
1.5	La connaissance rationnelle	26
1.6	Modèle rationaliste de Kant	29
2.1	Modèle intuitionniste social de Haidt	39
2.2	Modèles Haidtien et Humien	40
3.1	Les niveaux de l'organisation cérébrale	50
4.1	Vue latérale du cerveau d'un reptile	54
4.2	Vue latérale du cerveau d'un singe	55
4.3	Vue latérale du cerveau humain.....	55
4.4	Ventromédian du cortex préfrontal du cerveau humain (vue médiane)	58
6.1	Zone motrice frontale du cerveau d'un singe (vue latérale)	78
6.2	Modèle de la poupée russe de De Waal	82
7.1	La structure de l'heuristique	90
8.1	L'interprète	114
8.2	Spécialisation des hémisphères.....	115
8.3	Séquence des événements qui précèdent une action.....	121

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les fondements naturels du jugement moral et l'objectif principal de ce travail est de faire ressortir l'importance de revoir nos conceptions philosophiques sur ce sujet.

C'est en nous appuyant sur deux principaux modèles philosophiques, le sentimentalisme et le rationalisme, que nous identifions les éléments constitutifs du jugement moral. L'étude de ces modèles se réfère aux travaux de David Hume et Emmanuel Kant et permet de souligner que la définition du rôle des émotions et de la raison dans la formation du jugement moral diffère dans chacune de ces conceptions. Ensuite, c'est en nous appuyant sur le modèle intuitionniste social proposé par Jonathan Haidt que nous étudions l'influence humienne sur la conception contemporaine du jugement moral.

La problématique soulevée se trouvant essentiellement dans une dichotomie entre les définitions que proposent les modèles sentimentaliste et rationaliste en ce qui a trait aux rôles respectifs des émotions et de la raison, nous tentons d'éclairer le problème en exposant différentes études neuroscientifiques sur la question afin de reconsidérer les définitions présentées. Pour ce faire, nous nous intéressons à la question morale d'un point de vue phylogénique et ontogénique. D'abord, en étudiant les fondements génétiques, les bases neuronales, les fondements émotionnels et les mécanismes fondamentaux, ensuite en étudiant les déterminants sociaux et culturels. Finalement, nous concluons avec l'idée que les théories philosophiques contemporaines peuvent tirer certains bénéfices en considérant les observations scientifiques récentes au sujet des fondements du jugement moral.

Mots clés : Jugement moral, sentimentalisme, rationalisme, intuitionnisme social, neurosciences.

INTRODUCTION

Actuellement, le rôle des émotions dans la formation des jugements moraux est à l'étude dans plusieurs domaines scientifiques, sociaux et culturels. Il a été établi récemment qu'une variété de facteurs dans le développement individuel joue un rôle important dans la formation des émotions sociales et que le comportement moral requiert une composante émotionnelle.¹ C'est dans ce contexte qu'on a remarqué récemment l'apparition d'une vague de théories sentimentalistes dans les domaines philosophique et psychologique. Il semble que ces idées frayent leur chemin et que la position sentimentaliste soit de plus en plus défendue par les philosophes et les psychologues.

Parmi les grands défenseurs du sentimentalisme, on retrouve le philosophe Jesse J. Prinz, qui considère que les émotions sont à la fois nécessaires et suffisantes² pour l'existence du jugement moral, et le psychologue Jonathan Haidt, qui fait reposer l'existence du jugement moral exclusivement sur les intuitions, ces dernières étant entendues principalement en termes émotionnels. Ces deux auteurs, bien que défendant leurs propres positions, soutiennent des idées qui rappellent en partie le sentimentalisme du XVIII^e siècle, et plus particulièrement le travail du philosophe

¹ « [Haidt's model emphasizes] the importance of social and cultural influences. [The model is consistent] with recent findings in social, cultural, evolutionary, and biological psychology, as well as in anthropology and primatology. » (Haidt, 2001, p. 814)

« [Prinz reviews] findings from psychology, cognitive neuroscience, and research on psychopathology and conclude that emotions are not merely correlated with moral judgments but they are also, in some sense, both necessary and sufficient. » (Prinz, 2006, p. 29)

« A variety of factors in individual development, including quite importantly the sociocultural environment, play a major role in shaping these emotions. » (Damasio, 2007, p. 6)

« There is a growing consensus that moral judgments are based largely on intuition – “gut feeling” about what is right or wrong in particular cases. » (Greene J. , 2007, p. 223)

² Lorsqu'on dit que les émotions sont nécessaires pour le jugement moral, cela signifie qu'elles doivent être présentes, c'est-à-dire que dès qu'il y a un jugement moral, il y a obligatoirement des émotions. Et lorsqu'on dit qu'elles sont suffisantes, cela signifie que la présence des émotions ne requiert pas la présence d'autres éléments, que le seul fait d'avoir des émotions donne systématiquement lieu au jugement moral.

David Hume. Nicolas Baumard, pour qui le sens moral est également une question de sentiments ou d'« axiologie intuitive » (Baumard, 2010, pp. 137-9), a proposé récemment l'hypothèse de l'existence d'un organe intellectuel de la morale³. Cette hypothèse expliquerait, selon lui, que, tout autour de la planète, les gens ont des sentiments de justice et de respect envers les autres. Bien que Baumard défende également l'idée que les sentiments sont à la base du jugement moral, il tente d'expliquer différemment le fait que l'on partage un certain nombre de principes d'équité universelle. Selon lui, l'équité universelle « ne peut être expliqu[e] par la seule existence des passions » (Baumard, 2010, p. 212). Ce serait plutôt l'existence d'un organe réservé à cette fin qui expliquerait que l'on retrouve des principes d'équité semblables dans toutes les cultures.

Dans l'histoire de la philosophie et de la psychologie, outre quelques exceptions comme Hume qui plaçait les sentiments à la base du jugement moral et Freud qui soutenait que les jugements étaient influencés par des motivations inconscientes, rares ont été ceux qui ont conféré une fonction décisive aux sentiments dans le jugement moral. Depuis la Grèce antique, les recherches sur le jugement moral ont surtout été dominées par le modèle rationaliste qui défend l'idée que l'on ne peut formuler un jugement moral que par l'usage de la raison. Plus spécifiquement, depuis Platon, le jugement moral est généralement considéré comme le résultat d'un raisonnement moral. Autrement dit, on accéderait aux connaissances morales uniquement par le biais d'un processus de raisonnement et de réflexion volontaire.

La vague sentimentaliste contemporaine devient d'autant plus intéressante qu'elle laisse entrevoir que nous sommes peut-être à l'aube d'un important tournant dans l'histoire de la connaissance de la moralité, que le XXI^e siècle pourrait être marqué par un retour en force des idées humiennes. Cependant, pour le

³ « Au total, il semble donc légitime [...] de parler d'organe mental. » (Baumard, 2010, p. 21)

neuroscientifique Antonio R. Damasio et pour le psychologue et biologiste Marc D. Hauser, le raisonnement joue un rôle tout aussi important dans la formation du jugement moral et participe autant que les émotions à sa réalisation. Or, si un tournant historique peut se produire, comme on le pressent actuellement, par la voie du sentimentalisme, il peut tout aussi bien se réaliser à travers la naissance d'une autre théorie qui viendrait prendre place aux côtés du sentimentalisme et du rationalisme. Une théorie qui prendrait davantage en compte le travail qui se réalise actuellement dans les centres de recherches sur les neurosciences, et qui, tout en remettant en cause le rationalisme qui domine toujours les recherches philosophiques et psychologiques sur le sujet, ne soutiendrait pas davantage les arguments sentimentalistes. On aurait là une théorie qui démontrerait que le jugement moral n'est réductible ni au raisonnement ni aux émotions, et que, au-delà de ces différentes positions philosophiques et psychologiques, il est possible de pousser plus avant l'argumentation et de prendre en compte les rapports qui existent entre le biologique et le social, sans pour autant réduire la philosophie des émotions sociales et du jugement moral à une étude biologique ou sociologique. En somme, une théorie originale, qui offrirait « une perspective pluraliste » sur la structure et le fondement du jugement moral.

Dans le cadre de notre travail, nous nous intéresserons au virage qui semble se produire actuellement et qui tend vers le sentimentalisme. À la vérité, le thème principal de notre étude n'est pas la vague sentimentaliste, mais nous nous intéresserons aux études qui ont fait naître cette vague d'enthousiasme et également à celles qui peuvent la tempérer, c'est-à-dire que nous étudierons la question de la morale à l'aide de différents points de vue provenant de divers champs d'études. Le sujet de notre mémoire étant les fondements naturels du jugement moral, nous aurons à considérer plusieurs théories : parce que les travaux sur le sujet sont nombreux; parce que nous pourrions retenir ceux qui peuvent apporter des éléments nouveaux et

ceux qui peuvent fournir des points de vue différents sur la question, et parce que finalement, une perspective pluraliste semble souhaitable pour notre étude.

Pour réaliser ce mémoire, nous avons divisé notre travail de manière à pouvoir analyser principalement trois aspects. Nous allons donc examiner l'aspect historique, phylogénique et ontogénique de la morale. Dans les deux premiers chapitres, nous examinerons l'aspect historique, ce qui nous permettra d'étudier la question morale en posant notre regard sur le sentimentalisme et le rationalisme, sur les différences de ces théories, qui semblent à première vue inconciliables. Dans le premier chapitre, nous nous concentrerons sur deux exemples de position philosophique que l'on peut considérer comme exemplaires, à savoir le modèle sentimentaliste proposé par Hume et le modèle rationaliste proposé par Kant.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons le modèle intuitionniste social de Haidt, un des modèles faisant partie de cette nouvelle vague sentimentaliste, et ferons le parallèle entre les éléments contenus dans le travail de Hume et ceux contenus dans celui de Haidt, qui défend également l'idée que le raisonnement n'est pas la cause du jugement moral. (Haidt, 2001, p. 815) Selon Haidt, la démonstration rationaliste qui place le raisonnement à l'origine du jugement moral est erronée. Nous verrons que cette démonstration était également inexacte pour Hume. (Hume, 1993, p. 49) Nous ferons donc quelques parallèles entre les deux théories, parce que Haidt remet en question le modèle rationaliste avec la même méthode que Hume avait utilisé pour s'y opposer, mais aussi parce que, comme le modèle sentimentaliste de Hume, le modèle de Haidt accorde plus d'importance aux influences sociales et culturelles qu'au raisonnement privé de l'individu. De plus, selon Hume et Haidt, le jugement moral est généralement le résultat d'évaluations rapides et automatiques, soit d'intuitions morales à valence affective (agrément-désagrément, bon-mauvais, aime-n'aime pas) ou de passions qui se produisent avant la prise de conscience, ce que nous vérifierons dans les chapitres suivants grâce des études neuroscientifiques récentes.

Chacun des modèles que nous aurons détaillés entraînera une redéfinition différente de la formulation du jugement moral étudié dans le modèle précédent. À la suite de cet exposé, prendre position pour l'une ou l'autre des conceptions s'avèrerait plutôt difficile. Plutôt que de poursuivre nos recherches dans le but de défendre l'une ou l'autre de ces positions, nous étudierons différemment la question et explorerons d'autres aspects de celle-ci. Notre but sera de chercher et de mettre ensemble les éléments qui pourraient constituer les bases du jugement moral, que ces éléments appartiennent à nos compétences émotionnelles ou à notre capacité de raisonnement. Or, tout en continuant de nous intéresser aux deux principales conceptions de la morale, dans les chapitres suivants, les aspects phylogénique et ontogénique seront développés afin que nous puissions mieux saisir et connaître les fondements naturels du jugement moral.

Dans le troisième chapitre, nous nous intéresserons à la question morale d'un point de vue évolutionniste, c'est-à-dire que nous nous pencherons sur la continuité possible entre le comportement des primates et celui des humains en ce qui a trait au domaine de la morale. Plus spécifiquement, nous tenterons d'expliquer « les bases naturelles de la morale » en examinant l'évolution du cerveau et le développement des émotions et des aptitudes nécessaires au raisonnement. Ainsi, nous commencerons notre exploration de la perspective phylogénique de la faculté morale en étudiant l'héritage génétique qui permet à l'être humain de se comporter d'une façon dite morale. En somme, nous nous pencherons sur nos dispositions morales innées.

Au quatrième chapitre, nous continuerons à nous intéresser à l'aspect phylogénique de la question, mais en nous concentrant davantage sur les structures neuronales impliquées dans le jugement moral. Nous réfléchirons au rôle de ces structures et verrons que le jugement moral est possible grâce à l'activité de systèmes de réseaux neuronaux complexes qui s'entrecroisent, se chevauchent et fonctionnent en se joignant les uns aux autres. Nous constaterons que les réseaux des émotions et

du raisonnement fonctionnent en communiquant les uns avec les autres. Nous constaterons également l'importance de cette interaction des réseaux neuronaux dans le développement de notre aptitude à formuler des jugements moraux. Ainsi, nous commencerons notre exploration de l'aspect ontogénique du jugement moral.

Le cinquième chapitre est consacré à l'étude des fondements émotionnels du jugement moral. Nous nous demanderons s'il existe des émotions réservées au jugement moral, c'est-à-dire des émotions morales. Plus précisément, nous comparerons plusieurs points de vue sur la question des émotions en lien avec le jugement moral. Non seulement cela nous permettra d'étudier simultanément les aspects phylogénique et ontogénique, mais au final, cela nous permettra de constater qu'il est tout aussi difficile de déterminer l'existence des émotions morales qu'il ne l'était de prendre position pour l'une ou l'autre des conceptions philosophiques du jugement moral.

Nous poursuivrons donc notre étude en gardant à l'esprit l'essentiel de la conception humienne de la morale et pousserons plus avant notre interrogation sur la possibilité que la source de la morale soit innée. Ainsi, dans la première partie du sixième chapitre, nous chercherons à savoir, grâce aux nouvelles découvertes neuroscientifiques, s'il existe effectivement des mécanismes qui nous permettent d'interagir socialement, et cela, de façon spontanée et automatique, c'est-à-dire sans que nous ayons recours à nos facultés cognitives de raisonnement. Ensuite, tout en gardant à l'esprit l'essentiel de la conception kantienne de la morale, dans la seconde partie du sixième chapitre, nous nous interrogerons sur la possibilité que la source de la morale soit un impératif incontournable, voire catégorique, mais, à la différence de Kant qui plaçait la source de la morale dans la métaphysique, nous chercherons plutôt la provenance de l'impératif moral dans notre interaction avec la société, ce qui coïncidera davantage avec la conception haitienne de la morale. Plus précisément, le sixième chapitre sera réservé à l'étude des neurones miroirs et des marqueurs somatiques. Nous identifierons ces mécanismes fondamentaux et nous chercherons à

savoir de quelle manière ils influencent nos comportements sociaux. En somme, ce chapitre traitera successivement des aspects phylogénique et ontogénique. Dans la première partie, nous identifierons d'abord ce que nous partageons avec les primates en ce qui a trait spécifiquement à l'empathie. Ensuite, nous examinerons les différentes étapes de l'évolution de l'empathie. Puis, dans la seconde partie de ce chapitre, nous nous intéresserons au développement moral de l'individu et au rôle des émotions dans le développement moral. Nous constaterons que les émotions peuvent être déclenchées de différentes manières et qu'elles permettent au jugement moral de se réaliser très rapidement.

C'est dans le septième chapitre réservé aux heuristiques que nous compléterons notre analyse de la perspective phylogénique et ontologique du jugement moral. Nous étudierons plus en détail les mécanismes qui permettent de produire un jugement moral rapidement, voire spontanément et automatiquement. Puis, nous ferons le parallèle entre les mécanismes heuristiques et ceux que nous aurons étudiés précédemment, soit les neurones miroirs et les marqueurs somatiques. En mettant en relation une théorie psychologique et des théories neuroscientifiques, nous pourrions examiner sous un angle différent comment se développe le « sens moral » humain. Nous nous intéresserons aux influences de l'apprentissage des valeurs morales et sociales fait dans la petite enfance sur les jugements moraux qui ont lieu ensuite à l'adolescence. Nous verrons de quelle manière l'expérience de la vie sociale et l'interaction sociale entrent en ligne de compte dans le développement de notre capacité à émettre des jugements moraux. Nous constaterons que, si l'empathie est présente chez le nourrisson sous une forme primaire, comme nous l'aurons vu dans le chapitre précédent, il est aussi nécessaire pour que la perspective morale prenne forme que d'autres mécanismes cognitifs atteignent leur plein développement, comme nous l'aurons également vu précédemment.

Ainsi, en partant de la base de connaissances que nous aurons acquise, nous examinerons des exemples tirés de l'actualité. Cette étude que nous réaliserons par le

biais de faits divers permettra d'expliquer par des exemples concrets les théories scientifiques que nous aurons préalablement étudiées. Comme ces théories auront déjà été illustrées par des phénomènes observés en laboratoire, dans ce chapitre nous chercherons plutôt à vérifier leur pertinence dans l'explication de faits actuels. Autrement dit, nous vérifierons si les théories scientifiques peuvent expliquer le jugement moral et les actions morales que nous retrouvons dans notre quotidien. Il va sans dire que l'étude de faits d'actualité ne procure pas les mêmes avantages que les études de cas que l'on retrouve dans la littérature spécialisée. C'est la raison pour laquelle nous nous référons également à des cas beaucoup plus anciens qui ont donné lieu à de nombreuses analyses psychologiques et sociologiques rigoureuses. Ces cas d'analyse serviront de guide pour l'étude des faits plus récents que nous considérons comme plus appropriés à notre démonstration.

Grâce à l'étude des heuristiques et aux exemples tirés de l'actualité, nous pourrions vérifier la théorie des neurones miroirs et la thèse des marqueurs somatiques. Du moins, nous aurons tenté de les vérifier. Non seulement cela nous permettra de constater qu'effectivement nous avons un sens moral inné, mais cela nous permettra également de relever le fait que la raison participe aussi à la formation du jugement moral et pas toujours pour le meilleur. En somme, cet exercice nous permettra d'étudier le développement de la capacité à former des jugements moraux en fonction de l'environnement social. Nous nous intéresserons indirectement à la façon dont on acquiert les connaissances morales qui non seulement nous permettent de respecter les règles et normes morales établies par la société, mais nous incite à croire que l'équilibre social nécessite impérativement le respect de ces règles et normes. Nous verrons ce qui se trouve à la base des différentes sociétés, c'est-à-dire ce qui permet le maintien des différentes cultures, mœurs, règles et normes sociales. En somme, nous verrons que la construction collective du jugement moral dépend fortement du développement individuel du sens moral de chacun à l'intérieur du

groupe social, mais que le contraire est aussi vrai, c'est-à-dire que le développement individuel du sens moral dépend également de la morale collective.

Par conséquent, au dernier chapitre, nous tenterons de vérifier si nous sommes libres dans nos choix moraux, si nous avons un libre arbitre véritable; ou si, comme le laisse entendre le modèle sentimentaliste, nos jugements moraux ne peuvent pas être le fruit d'une réflexion volontaire. Nous étudierons donc la place qu'occupe la réflexion dans le jugement moral et dans la prise de décisions morales spontanées et nous étudierons la possibilité que le raisonnement moral *post hoc* puisse influencer les décisions morales spontanées qui auront lieu par la suite dans des situations subséquentes mais semblables.

Ainsi, dans cette étude, tout en faisant la démonstration que les émotions ne sont pas des éléments perturbateurs du jugement moral, comme les rationalistes le pensent, mais plutôt qu'elles font partie des composantes de celui-ci (Damasio, 2010, p. 180), nous tenterons de démontrer que, en ce qui a trait au jugement moral, ce qui s'applique à la raison devrait également s'appliquer aux émotions. Plus exactement, si la capacité de raisonner moralement dépend largement de la capacité de réagir émotionnellement (Damasio, 2010, pp. 8-9), en revanche, la capacité de réagir émotionnellement ne peut pas à elle seule – c'est-à-dire sans la capacité de raisonner – donner lieu au jugement moral, comme les sentimentalistes le pensent. La capacité de réagir émotionnellement dans l'environnement complexe de l'humain dépend également de la capacité de raisonner. C'est ce que nous aurons exploré en analysant les travaux de recherches neuroscientifiques, mais aussi les travaux d'observations éthologiques et psychologiques de spécialistes. Globalement, nous verrons qu'il existe effectivement des chercheurs et auteurs contemporains qui s'éloignent du rationalisme sans toutefois adhérer au sentimentalisme. En fait, nous verrons qu'il y a de nombreux chercheurs dont les travaux ne sont ni sentimentaliste ni rationaliste et qui rejoignent davantage ceux de Damasio pour qui « la capacité d'exprimer et ressentir des émotions [fait] partie des rouages de la raison pour le pire *et* pour le

meilleur » (Damasio, 2010, p. 8) ou ceux de Hauser qui conçoit que le raisonnement et les émotions jouent un rôle dans notre comportement moral et que ni l'un ni l'autre ne pourraient conduire seul au jugement moral (Hauser, 2007, p. 11).

Malheureusement, chez les philosophes, rares sont les thèses qui mettent de l'avant le tandem raison-émotion. De Waal, dans ses ouvrages (De Waal, 2008, p. 232) (De Waal, 1997, p. 19 et 273), reprend les propos de E. O. Wilson qui disait en 1975 que « le temps [était] venu de retirer temporairement l'éthique des mains des philosophes et de la ramener à la biologie » (Wilson, 1987, p. 562). Il semble effectivement que les philosophes, en prenant partie soit pour le rationalisme, soit pour sentimentalisme, aient déjà abandonné le développement d'une nouvelle conception de l'éthique aux mains des biologistes et des neuroscientifiques et qu'ils n'aient pas encore tenté de la reprendre. Une troisième voie philosophique n'existe pas, ou du moins n'occupe pas encore l'avant-scène du champ d'études, mais il semble toutefois que l'on puisse espérer qu'elle fera son apparition prochainement et qu'ainsi l'éthique reviendra aux philosophes. Du moins, c'est ce que nous laissent espérer les récents travaux philosophiques, bien qu'ils soient manifestement sentimentalistes.

C'est dans ce terrain fertile de la réflexion des auteurs contemporains qu'une nouvelle théorie pourrait voir le jour, et cela a motivé le travail de ce mémoire. Il est important de souligner toutefois que, malheureusement, dans notre exercice de rédaction, nous ne pouvons tenir compte de tous les auteurs qui ont traité de ce sujet. Nous avons donc arrêté notre choix sur un nombre déterminé de textes que nous avons choisis strictement en fonction de notre programme. Or, au terme de l'entreprise, le sujet restera ouvert, mais on possèdera une vue globale de la problématique présentée.

CHAPITRE I

LE RATIONALISME ET LE SENTIMENTALISME

En philosophie morale, le début de l'ère moderne a été marqué par un grand débat qui a divisé les philosophes du XVIII^e siècle. Il serait impossible de résumer cette importante polémique par des généralités sur la raison et les passions. Toutefois, pour notre propos, nous nous limiterons aux grandes lignes de ce débat en ne retenant que ce qui est nécessaire à notre démonstration, à savoir quelles sont les différentes propositions conceptuelles concernant le rôle des émotions et de la raison dans l'élaboration du jugement moral. Pour cette raison, notre interprétation des modèles étudiés ne coïncidera pas, du moins pas entièrement, avec les interprétations classiques qu'on en a données et qui se veulent plus globales.

Comme nous le verrons, les principales figures de ces deux courants de pensées opposées étaient David Hume (1711-1776) et Emmanuel Kant (1724-1804). Leurs positions théoriques ainsi que leur questionnement ont si bien marqué l'histoire de la philosophie qu'aujourd'hui encore, leurs philosophies morales sont souvent comparées lorsque l'on souhaite illustrer clairement les différences entre les courants rationaliste et sentimentaliste. Le cœur de cette polémique portant sur la source même de la morale, qu'on la situe dans la raison ou les sentiments, les auteurs de l'époque qui se sont engagés dans ce débat, et même ceux qui s'y engagent encore aujourd'hui, s'éloignent rarement de ces conceptions de base; et ce, même s'ils accordent parfois une place aux sentiments, lorsque la conception est rationaliste, et à la raison, lorsqu'elle est sentimentaliste. En résumé, il existe des positions plus ou moins radicales qui nourrissent chacun de ces courants, mais dans l'ensemble, les auteurs maintiennent la position originale à laquelle ils ont adhéré.

Par voie de conséquence, il y a dans le courant rationaliste, des philosophes qui conçoivent que des émotions peuvent être déclenchées au cours du processus de raisonnement moral : l'existence des émotions est admise dans différents modèles rationalistes, mais elles ne sont pas considérées comme étant les causes directes des jugements moraux. Le jugement moral est plutôt considéré comme le résultat d'un raisonnement moral. Plus exactement, on accéderait aux connaissances morales par le biais d'un processus de raisonnement et de réflexion, c'est-à-dire qu'on raisonne en évaluant immédiatement les données à propos de la situation devant laquelle on se trouve ou dans laquelle on se trouve soi-même, on pèse le bien et le mal, puis on rend notre verdict. Ensuite, une action peut être entreprise en accord avec notre verdict.

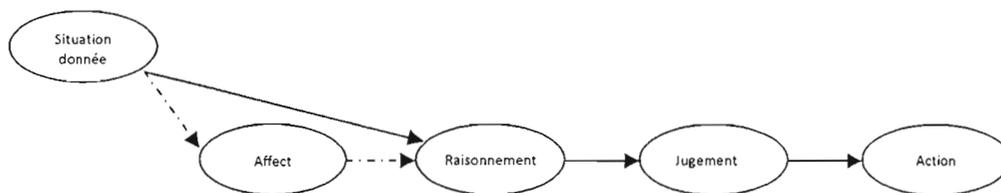


Figure 1.1 Modèle rationaliste

Schéma inspiré de celui proposé par Haidt dans *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* (Haidt, 2001)

Le rationalisme est une tradition philosophique ancienne et il est encore très présent aujourd'hui malgré la vague sentimentaliste qui semble gagner en popularité. En fait, dans l'histoire de la philosophie, on retrouve l'orientation rationaliste chez la plupart des grands philosophes, et ce, depuis la Grèce antique jusqu'à Leibniz (1646-1717); mais au XVIII^e siècle, les philosophes anglais et écossais, dont faisait partie Hume, ont commencé à examiner des alternatives au rationalisme. Ils ont émis l'hypothèse que le sens moral est constitué de sentiments d'approbation ou de désapprobation selon les circonstances et que les jugements moraux dériveraient non pas de la raison, mais de ces sentiments. Le sentimentalisme, appellation que les

adversaires rationalistes ont attribuée au modèle éthique anglo-écossais, a créé un point de rupture dans la longue tradition rationaliste de la philosophie morale. Toutefois, cette mise en question du modèle rationaliste a été supplantée par les écrits de Kant qui, réfutant la thèse humienne, ont bénéficié d'une plus grande considération auprès des philosophes; et par conséquent, la théorie rationaliste kantienne s'est imposée dans l'histoire de la philosophie morale⁴.

En principe, le modèle sentimentaliste serait censé s'opposer aux modèles moraux de la volonté⁵. Du moins, c'est ce que laisse entendre la position rationaliste, selon laquelle la morale sentimentaliste serait dépourvue de transcendance et s'opposerait aux morales dans lesquelles la volonté permet de dépasser les passions. (Cléro, 1998, p. 201) Bien qu'on ait conservé le qualificatif « sentimentaliste » pour identifier le concept éthique anglo-écossais et qu'on le retrouve également dans la littérature contemporaine pour identifier ce courant de pensée, il y a quand même la présence de l'idée de la volonté dans cette conception de la morale. Il est vrai que, dans le modèle sentimentaliste, la volonté n'est pas définie par une transcendance reliée à la raison, et que ce sont plutôt les sentiments, émotions ou passions, qui constituent les motivations de l'acte moral. Toutefois, comme dans le modèle rationaliste, la volonté incite tout autant à agir.

Aussi, dans certains modèles sentimentalistes, la raison peut jouer un rôle, mais uniquement lorsque le jugement moral a déjà eu lieu. Dans ces modèles, le raisonnement permet d'analyser la situation, de l'évaluer afin de choisir les meilleurs

⁴ En 1841, soit plus de cinquante ans après la parution des *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant, Schopenhauer écrivait dans *Le fondement de la morale* : « D'abord la grande réforme de la morale par Kant a donné à cette science une base, bien préférable en plusieurs points aux précédentes; ensuite, elle a été, dans l'histoire de l'éthique, le dernier grand événement : aussi le principe sur lequel Kant l'a assise passe-t-il encore aujourd'hui pour solide, et c'est tout au plus si l'on change en quelques endroits l'exposition, si on l'habille de quelques expressions nouvelles. » (Schopenhauer, 1991, p. 37)

⁵ According to Kant, the will of a moral agent is autonomous in that it both gives itself the moral law (it is self-legislating) and can constrain or motivate itself to follow the law (it is self-constraining or self-motivating). (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008)

moyens d'arriver à nos fins, mais ce raisonnement n'est pas causal comme dans les modèles rationalistes. Le raisonnement du modèle sentimentaliste est possible que si le jugement moral est déjà effectué. Comme nous le verrons plus en détail lors de l'étude de ces modèles, il peut arriver, dans de rares occasions, que la raison influence indirectement le jugement moral, mais, comme nous le verrons également, elle ne permettra jamais sa formation. Autrement dit, ce qui permet qu'une action morale ait lieu, à savoir la volonté, réside dans un principe actif (affect) et non dans un principe inactif (raisonnement).

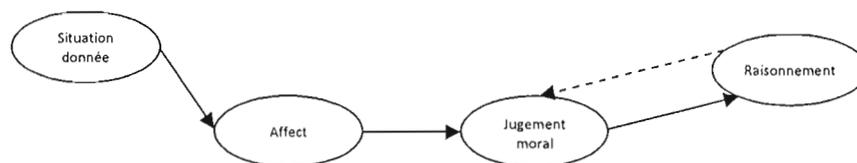


Figure 1.2 Modèle sentimentaliste

Nous retrouvons cette dichotomie entre les modèles rationaliste et sentimentaliste également dans l'histoire de la psychologie. Et dans ce domaine aussi, on ne s'est libéré que provisoirement du rationalisme. Plus précisément, de la fin du XIX^e jusqu'aux années soixante, la compréhension de la morale était devenue plus compatible avec la théorie de Hume sur les émotions. Avec Freud par exemple (1856-1939), on pouvait penser que le jugement des personnes était dirigé par des motivations inconscientes et par leurs sentiments, lesquels étaient ensuite sous-pesés⁶, c'est-à-dire qu'à l'aide de la raison on évaluait et déterminait ce qui était admis ou non dans la société. Pour le béhaviorisme, qui a vu le jour grâce aux expériences de

⁶ Dans *Totem et tabou*, Freud explique que : « la conscience morale, c'est la perception interne du rejet de certains désirs que nous éprouvons ». (Freud, 1977, p. 82) Aussi, dans *Deuil et Mélancolie* (1917), il distingue la conscience morale de la conscience : « Nous la compterons [la conscience morale] avec la censure de la conscience et l'épreuve de réalité au nombre des grandes institutions du Moi. » (Freud, 1968, p. 153) Ce qui donne à la conscience morale une dimension analytique, car dans *Le Moi et le Ça*, lorsqu'il expose sa deuxième topique (Ça, Moi, Surmoi), il écrit : « Le moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au ça qui a pour contenu les passions. » (Freud, 2010, p. 64) Finalement, dans *Malaise dans la civilisation*, Freud démontre l'ampleur des compromis que l'humain doit nécessairement s'imposer afin de maintenir sa vie sociale. Il y démontre également que la libre satisfaction de ses besoins instinctuels est incompatible avec la société. (Freud, 1971)

Pavlov (1849-1936) sur le réflexe conditionné, le raisonnement moral était un épiphénomène dans la production du comportement moral, c'est-à-dire que la morale était expliquée par les actes que la société récompense ou punit. Avec le béhaviorisme, l'étude comportementale était débarrassée des notions de conscience et d'introspection, elle avait pour unique objet la réponse de l'organisme aux stimuli environnementaux. En ce point, cette étude rejoignait également celle de Hume qui était plus intéressé à expliquer la morale par des phénomènes naturels existants qu'en établissant une théorie normative du comportement.⁷

Mais dès le début des années soixante-dix, le rationalisme est revenu en force avec Kohlberg (1927-1987) qui a attaqué sévèrement les approches sentimentalistes. Kohlberg, en s'appuyant sur les travaux de Piaget, a démontré que nos capacités cognitives dans le traitement des dilemmes moraux se développent et changent au cours de notre vie. Il soutenait que la raison peut parfois considérer l'affect, mais qu'à la fin c'est le raisonnement qui prend les décisions⁸. Kohlberg a inspiré la plupart des grands chercheurs que nous connaissons actuellement dans ce domaine. Donc, en psychologie morale, le rationalisme est aussi très présent aujourd'hui (Haidt, 2001, p. 816).

Toutefois, il semble que, récemment, les idées de Hume non seulement ont gagné en popularité, mais sont largement récupérées dans la conception de nouveaux modèles, tant chez les philosophes que chez les psychologues. Dans ce qui suit, nous verrons comment les idées de Hume reviennent aujourd'hui alimenter le débat sur la question des fondements de la morale, mais avant examinons de plus près les modèles sentimentaliste de Hume et rationaliste de Kant.

⁷ « Hume often seems more interested in explaining morality as an existing natural phenomenon than in setting out a normative ethical theory. » (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008)

⁸ « À la différence du rationalisme de Kant, écrit [Kohlberg], notre hypothèse du cognitivisme ne nie pas que l'affect soit une composante intégrale du jugement moral ou du raisonnement sur la justice. » Mais il s'empresse d'ajouter que « l'affect (doit) toujours être médiatisé et structuré par les processus cognitifs. » (Morin & Brunet, 2000, pp. 444-5)

1.1. Le modèle sentimentaliste de Hume

Selon Hume, toutes les actions de l'esprit sont des perceptions, et ce, sans exception⁹. Les perceptions sont divisées en deux « classes ». D'un côté, nous retrouvons les impressions; et de l'autre, les idées (Hume, 2006, p. 64; Hume, 1993, p. 50). Bien que « chacun, de soi-même, percevra sans difficulté la différence entre sentir et penser » (Hume, 1995, p. 41), pour Hume, il est quand même essentiel de bien distinguer les deux types de perceptions afin comprendre les jugements moraux (Hume, 1993, p. 50).

On entend par impression la forme primitive de la perception, et cette forme de perception est toujours vive, rapide et forte (Hume, 2006, p. 64). Parmi les impressions, nous comptons toutes les sensations, les émotions et les passions. Ainsi, le plaisir, la douleur, la faim, la soif se retrouvent tous dans la même classe des impressions, mais cette classe se divise à son tour en deux groupes. Les sensations et les réflexions de sensation forment la grande classe des impressions. Et c'est sous le vocable d'impressions de réflexion que s'inscrivent les passions, désirs et émotions, car elles sont des réflexions des sensations. Plus exactement, pour qu'une impression de réflexion ait lieu, il faut d'abord qu'une impression de sensation frappe les sens et nous fasse « percevoir [...] un certain genre de plaisir ou de douleur » (Hume, 1995, p. 48).

Aussi, que l'impression soit une impression de sensation ou de réflexion, elle peut être simple ou complexe. Par exemple, notre perception du goût, de l'odeur et de la couleur d'un fruit sont toutes des sensations différentes qui ne peuvent pas être divisées en de plus petites sensations (Hume, 1995, p. 42). Ces expériences sensibles, Hume les qualifie d'impressions simples, alors que la perception que nous

⁹ « Il n'est pas une action de l'esprit que nous ne puissions comprendre sous le terme de perception ». (Hume, 1993, p. 50)

avons du fruit dans sa totalité serait plutôt une impression complexe, car cette perception est la somme des impressions simples qui la constitue.

L'autre type de perception, l'idée, est une image de l'impression, sa copie. Mais, bien que l'idée soit une copie de l'impression, elle n'est pas plus floue; elle peut même être plus précise qu'une impression. Ce qui distingue l'idée de l'impression n'est pas le degré de clarté, mais plutôt l'effet qu'elles ont sur l'esprit, c'est-à-dire que « la différence entre [ces perceptions] se trouve dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit et se frayent un chemin dans notre pensée ou conscience. Les perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les appeler impressions ; et sous ce terme, [Hume réunit] toutes nos sensations, passions et émotions telles qu'elles se présentent d'abord à l'âme » (Hume, 1995, p. 41).

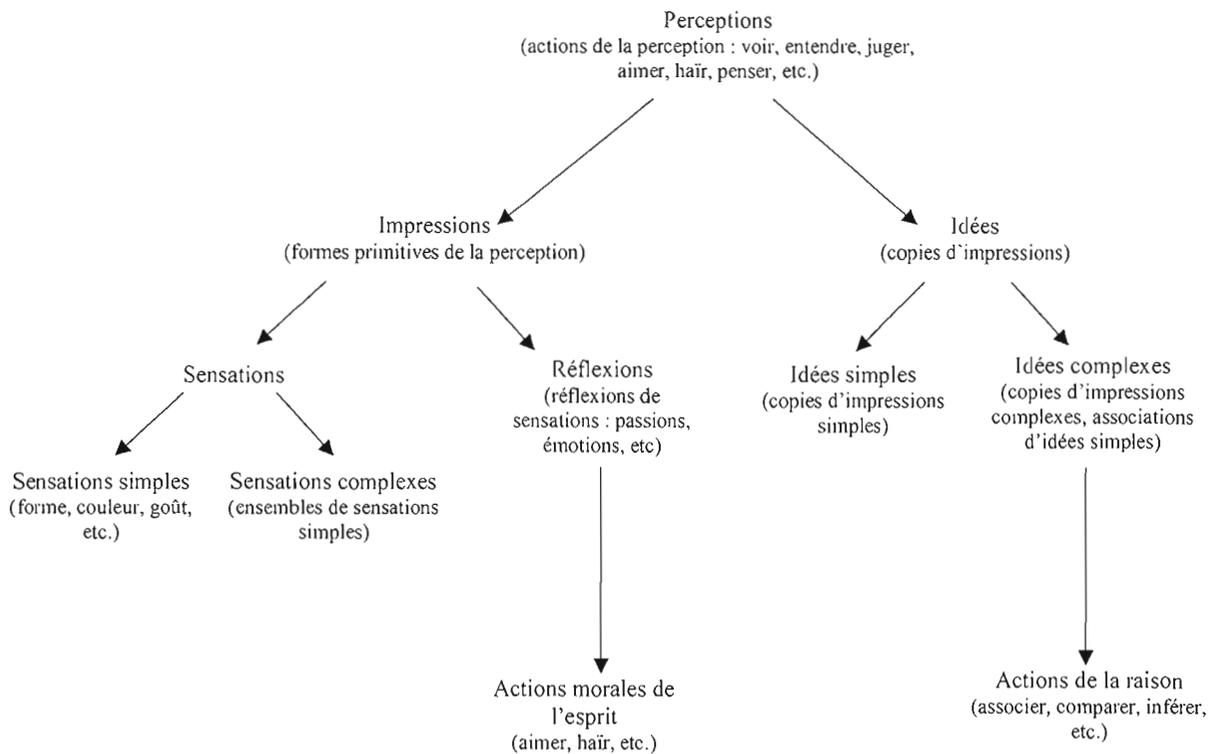


Figure 1.3 Les actions de l'esprit

Ainsi, l'idée est nécessairement moins vive parce qu'elle est une copie de l'impression. Toutefois, les idées, tout comme les impressions, peuvent être simples ou complexes. L'idée complexe peut être formée d'idées simples, c'est-à-dire que les idées simples peuvent s'associer entre elles. Or, l'idée complexe est décomposable, mais les idées simples qui la composent demeurent des copies d'impressions. Les idées complexes peuvent aussi être des copies d'impressions complexes, c'est-à-dire que nous pouvons imaginer un fruit avec son odeur, son goût et sa couleur. Toutefois, il y a beaucoup « de nos impressions complexes [qui] ne sont jamais exactement copiées par des idées » (Hume, 1995, p. 43). Autrement dit, tout ce que l'on ressent ne devient pas nécessairement une idée.

En résumé, l'idée complexe peut être la copie d'une impression complexe, mais elle peut également être composée d'idées simples provenant d'impressions simples. Il est donc possible qu'une idée complexe n'ait pas d'impression complexe qui lui corresponde (Hume, 1995, p. 43). Par exemple, imaginons un fruit de la couleur et de la forme d'une pomme. Ajoutons-lui maintenant l'odeur du bleuet et la texture de la pêche. Et puis, donnons-lui le goût de la framboise. Imaginer un tel fruit est possible, quoique vous ne l'ayez jamais vu et que vous ne le verrez jamais. Il n'y a donc aucune impression complexe correspondante à cette idée complexe que nous venons de composer. Enfin, les possibilités de l'esprit sont nombreuses. D'ailleurs, les idées peuvent produire « leur propre image dans de nouvelles idées; mais comme les premières idées sont supposées être dérivées d'impressions, il demeure vrai que toutes nos idées simples proviennent, d'une manière soit médiate, soit immédiate, des impressions qui leur correspondent. » (Hume, 1995, p. 18).

Pour savoir si les jugements moraux sont des idées ou des impressions, il suffit d'examiner si les idées à elles seules peuvent permettre de distinguer le bien et le mal en morale (Hume, 1993, p. 51). C'est ce que le rationalisme prétend, c'est-à-dire que, dans les systèmes rationalistes, la morale est une conformité à la raison. Plus exactement, la morale serait comme un système de règles que l'on doit suivre autant

dans notre vie personnelle que sociale. De ce point de vue donc, le jugement moral apparaîtrait sous forme d'idées (Hume, 1993, pp. 50-51).

Toutefois, il en va tout autrement pour Hume qui souligne que si la raison était capable à elle seule de situer la frontière entre le bien et le mal, le caractère de ce qui est bien ou mal devrait alors se trouver dans les relations des objets ou dans une réalité de fait. Or ce n'est pas le cas. Les actions de la raison, que ce soit la comparaison d'idées ou l'inférence des faits, ne permettent pas de découvrir la morale (Hume, 1993, p. 58); c'est-à-dire que la raison se consacre plutôt à la découverte d'un accord ou désaccord avec les relations entre les idées ou avec des faits réels.

Pour ces raisons, dans le modèle sentimentaliste de Hume, la morale est plutôt en lien avec les impressions, parce qu'elles sont capables de produire ou d'empêcher une action, ce que la raison ne peut pas faire directement. Elle peut seulement nous assister dans la réalisation d'une action motivée par nos impressions. On ne trouvera personne qui agit sous le coup de la raison, car tout acte, y compris l'acte raisonné, est accompagné de motivations.

Donc, le jugement moral tirerait son origine des impressions : d'une impression de réflexion provenant d'une impression de sensation. Il ne peut pas provenir de la raison parce que non seulement la raison prise isolément n'a pas d'influence sur le comportement moral, mais elle est incapable de spontanéité, incapable de prévenir ou produire directement une action (Hume, 1993, p. 51). Les idées n'ont pas d'effets aussi vifs et forts, elles ne frappent pas l'esprit avec la même violence que les impressions. Selon Hume, la raison peut reconnaître le vrai ou le faux, mais elle ne peut pas reconnaître le bien ou le mal, car la puissance avec laquelle le jugement moral se manifeste ne réside pas dans la copie d'une impression, mais dans l'impression elle-même. Inversement, les impressions ne sont pas susceptibles d'être vraies ou fausses. Elles sont simplement complètes en elles-

mêmes, et les actions qu'elles déclenchent ne sont ni conformes ni non conformes à la raison (Hume, 1993, p. 52).

Nous verrons dans le chapitre suivant que des recherches effectuées par Jonathan Haidt et son équipe ont permis de vérifier les affirmations de Hume qui nous invitait à examiner si la raison seule permettait de distinguer le bien et le mal ou s'il y avait d'autres principes qui contribuaient à nous permettre de faire la distinction (Hume, 1993, p. 51). Nous verrons qu'effectivement il peut sembler que, du moins selon les données recueillies et selon les conclusions que l'équipe de Haidt a tirées de ses expériences, la raison n'ait pas d'influence directe sur le jugement moral, et que, comme le disait Hume : « les distinctions morales ne proviennent pas de la raison. » (Hume, 1993, p. 49).

Hume explique que lorsqu'un sujet nous tient à cœur, cela « fait apparaître nos spéculations plus réelles et plus solides que dans le cas d'un sujet qui nous est, pour une grande part, indifférent. Nous en concluons que ce qui nous touche ne peut jamais être une chimère et, puisque notre passion s'engage d'un côté ou de l'autre, nous pensons naturellement que la question ne dépasse pas les limites de l'intelligence humaine. » (Hume, 1993, p. 50). Mais même si nous sommes convaincus que notre position est raisonnée, ce n'est pas le cas, parce que la morale se fonde « sur le plaisir ou sur la peine qui résultent du spectacle d'un caractère d'un sentiment, et, puisque ce plaisir ou cette peine ne peuvent être inconnus de la personne qui les éprouve, il s'ensuit qu'il y a dans un caractère exactement autant de vice ou de vertu que chacun lui en attribue, et qu'il est impossible que nous puissions jamais nous tromper sur ce point. » (Hume, 1993, p. 159).

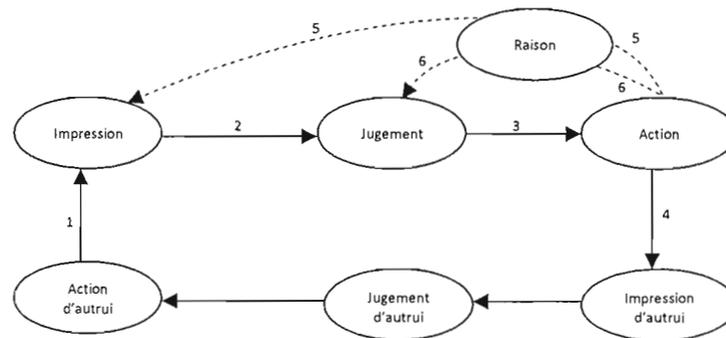


Figure 1.4 Modèle sentimentaliste de Hume

Ce qui retient l'attention dans le modèle humien – et qui tend à revenir en force tant chez les philosophes que les psychologues – est qu'il établit que le jugement moral proviendrait plutôt des impressions (lien 2). En fait, ce sont les actions morales des autres (lien 1) qui éveillent les passions qui forment nos jugements moraux (lien 2). Ainsi, nos jugements moraux seraient constitués de valences affectives (bon, mauvais) et, sous cet angle, s'apparenteraient aux jugements esthétiques (beau, laid). Conséquemment, les actions morales de l'esprit (aimer, haïr, etc.) qui s'ensuivent (lien 3) ne peuvent pas être des actions raisonnables ou déraisonnables comme l'affirme le modèle rationaliste, car, nous l'avons vu, la raison n'a pas d'influence sur nos passions. Et comme « on ne peut pas fonder un principe actif sur un inactif » (Hume, 1993, pp. 51-53), on ne peut pas conclure que la morale est une déduction rationnelle.

Hume précise sa pensée en expliquant que nous n'inférons pas que telle ou telle chose est bien parce qu'elle plaît, mais parce que nous sentons qu'elle plaît d'une manière particulière. Nous éprouvons qu'elle est bien. Et quand nous éprouvons qu'elle est bien, c'est parce que « notre approbation est comprise dans le plaisir immédiat qu' [elle] nous procure ». Ce serait l'impression elle-même qui constituerait « notre éloge ou admiration » face à l'action d'autrui. En somme, les impressions que nous avons et qui nous permettent de distinguer le bien et le mal ne sont que plaisirs ou déplaisirs, c'est-à-dire que l'évènement dont nous sommes

témoins produit en nous une sensation particulièrement agréable ou désagréable. À la vérité, un jugement moral n'est rien d'autre que le fait d'éprouver une satisfaction à considérer le caractère d'un événement (Hume, 1993, p. 67). Toutefois, nos propres actions ne produiront jamais un jugement moral de notre part, c'est-à-dire que nous ne portons pas de jugements moraux sur nos actions, mais sur celles des autres. Donc, ce n'est que chez les autres que nos actions ont une influence sur le jugement (lien 4) (Hume, 1993, p. 55). En somme, notre jugement moral a une influence sur les actions morales de notre esprit (lien 3), et non l'inverse.

Si la raison (les idées) prise isolément ne peut pas influencer nos actions morales, elle peut, en revanche, le faire indirectement de deux manières. Elle peut exercer son influence sur notre conduite morale en éveillant ou orientant une passion (lien 5), mais, à cause du caractère « logique » du jugement qui s'ensuit, il ne peut pas être considéré comme étant un jugement moral. C'est qu'un jugement ainsi formé pourrait être erroné; il se pourrait que la passion ainsi enclenchée se fonde sur une supposition, sur un objet qui n'existe pas (Hume, 1993, pp. 57, 256).

Supposons que des impressions frappent d'abord les sens et que l'on en retire du plaisir. Et qu'ensuite, de ces impressions provient un jugement moral d'approbation qui est copié et qui, grâce au travail de la mémoire et l'imagination, devient une idée qui à son tour donne naissance à d'autres impressions et d'autres idées. De sorte que l'approbation qui provenait des premières impressions de plaisir se transforme par le travail de la raison en tout autre chose. Par exemple, l'entreprise pour laquelle vous travaillez donne chaque année une somme d'argent considérable à une association caritative. Dans un premier temps, vous éprouvez du plaisir et approuvez le geste de votre employeur, mais, dans un second temps, vous vous rappelez qu'au journal télévisé, on avait dénoncé plusieurs entreprises semblables à celle pour laquelle vous travaillez parce que, grâce à la magie d'opérations comptables, les dons qu'elles faisaient étaient entièrement transformés en crédits d'impôts, ce qui revenait à dire que le geste n'avait rien de charitable. Vous vous

rappelez que l'on avait dénoncé aussi que ces mêmes dons reçus par les organismes de charité servaient en grande partie à leurs dirigeants qui n'hésitaient pas à fréquenter de grands restaurants aux frais des donateurs. Or, le plaisir que vous aviez ressenti devient une sorte de douleur qui se transforme en colère et qui fait en sorte que votre sentiment d'approbation se transforme soudainement en sentiment de désapprobation, et ce, même si vous n'avez aucune preuve, c'est-à-dire que vous ne savez pas si les dons de votre entreprise sont transformés en crédits d'impôt et si les dirigeants de l'œuvre caritative choisie profiteront de ces dons.

La raison peut également influencer indirectement nos actions morales, si elle accompagne le jugement moral – celui-ci même qui provient des impressions –, elle peut alors être la cause médiate d'une action (lien 6 suivi de lien 3), mais ce genre de jugement qui est causé par notre propre jugement, c'est-à-dire le jugement qui revient sur lui-même en passant par l'action morale de l'esprit, ne pourra pas conférer à nos actions rectifiées des qualités morales comme telles. Mais on peut dire que la raison a exercé son influence sur le travail d'une passion donnée (Hume, 1993, pp. 53-57). Dans ce cas-ci, les impressions restent intactes, mais le travail de la raison vient changer l'action qui en découlerait normalement. On pourrait, par exemple, « pour satisfaire une passion, [choisir] des moyens inappropriés à la fin visée et [juger] faussement des causes et des effets. » (Hume, 1993, p. 256).

Supposons, cette fois, qu'une impression de déplaisir frappe vos sens et que, de cette impression, provient un jugement moral de désapprobation. Plus précisément, vous rencontrez un mendiant sur votre route et désapprouvez la situation dans laquelle il se trouve. Votre première impression vous amènerait normalement à lui donner l'argent pour lequel il mendie, mais, après réflexion, bien que votre sentiment de désapprobation pour sa situation de pauvreté demeure, vous ne lui donnez pas cet argent. Vous décidez plutôt de lui offrir un travail rémunéré, parce que comme dit le proverbe : « si vous donnez un poisson à un pauvre, il mangera un jour; mais si vous lui apprenez à pêcher, il mangera tous les jours. » Toutefois, le mendiant

que vous avez rencontré a des problèmes de santé qui l'empêche de travailler et, bien qu'il vous ait remercié et accepté le travail proposé, il ne se présentera jamais pour effectuer la tâche comme il avait été convenu. Or, il se trouve que, en réfléchissant sur votre premier jugement, vous avez retardé l'exécution d'un projet moral au lieu de le faire avancer (Hume, 1993, p. 54).

Il n'y a donc que deux façons pour la raison d'influencer notre comportement moral : « soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens d'exercice d'une passion donnée » (Hume, 1993, p. 53), mais dans les deux cas, les actions qui s'ensuivent ne sont plus des actions morales à proprement parler. Dans le premier cas, le jugement peut être faux ou erroné, « quelqu'un peut être touché de passion en prêtant une douleur ou un plaisir à un objet qui n'a aucune tendance à produire l'une ou l'autre de ces sensations ou qui produit le contraire de ce qui a été imaginé » (Hume, 1993, p. 54) ; dans le second cas, les « jugements qui sont causés par nos actions [de l'esprit] peuvent encore moins conférer ces qualités morales [vertu et vice] aux actes [de l'esprit] qui sont leurs causes » (Hume, 1993, p. 57), car « les relations d'où surgissent ces distinctions morales [bien et mal] doivent avoir lieu uniquement entre actions intérieures et objets extérieurs, et non être applicables soit aux premières, comparées entre elles, soit aux seconds, quand on les oppose à d'autres objets extérieurs. » (Hume, 1993, p. 60).

Donc, dans le modèle sentimentaliste, la raison peut avoir une influence sur nos actions morales, mais de façon indirecte seulement. De plus, cette influence ne donnera jamais aux actions de l'esprit les qualités morales que l'on retrouve dans les actions qui découlent d'un jugement moral formé par des impressions. Ce sont donc les quatre premiers liens qui forment le cœur du modèle sentimentaliste. Les deux derniers – dans lesquels le raisonnement agit obliquement sur le jugement moral et contribue occasionnellement à sa formation – bien qu'ils fassent partie du modèle

moral, ne constituent pas pour ainsi dire la base du jugement moral. On retrouvera plutôt ce genre de processus à la base du modèle rationaliste.

1.2. Le modèle rationaliste de Kant

Les arguments de Kant ont souvent été opposés à ceux de Hume. Dans notre démarche, nous resterons fidèles à cette pratique, mais nous nous efforcerons plutôt de mettre en lumière la pensée de Kant en ce qui a trait à la nature même de la raison comme fondement du jugement moral. Il est clair que la lecture des travaux de Hume a incité Kant à revoir le modèle rationaliste de son époque. Au départ, Kant adhérait au modèle moral de Leibniz et de Wolff¹⁰, mais le modèle moral sentimentaliste proposé par les Écossais et les Anglais a semé le doute dans son esprit, ce qui l'a amené à se pencher sur la question et à revisiter le modèle rationaliste, tel que Wolff et les rationalistes de son école l'exposaient¹¹. Si on retrouve dans la base du jugement moral de la conception kantienne une morale qui donne une place à l'expérience, c'est certainement parce qu'il y avait des faiblesses dans les arguments systématisés des rationalistes, mais c'est surtout aussi parce que les travaux de Hume ont ébranlé les fondations de l'édifice rationaliste dogmatique.

Dans *Prolégomènes à toute Métaphysique Future* (1783) qui a été publié peu de temps avant les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (1785), on peut lire la très célèbre phrase de Kant à propos du travail de Hume : « J'avoue franchement; ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années,

¹⁰ « Le principe de cette morale était le principe de la perfection, auquel le concept d'obligation était subordonné. Le devoir consiste pour nous à nous perfectionner et à concourir au perfectionnement de nos semblables. » (Kant, 1978, p. 21)

¹¹ « Cependant, après 1760, des tendances nouvelles, et même contraires, se firent jour dans son esprit; elles se manifestent par la révision critique des concepts moraux de la philosophie wolffienne; elles prirent forme et vigueur par l'influence des moralistes anglais [...] » (Kant, 1978, p. 22)

mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. » (Kant, 1974, p. 13).

Cette nouvelle direction touchera également son étude de la morale, car, dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Kant commence l'élaboration de sa théorie de la morale en réfléchissant sur le sujet de la connaissance rationnelle. Dans un premier temps, il scinde la connaissance rationnelle en deux. Par conséquent, on trouve d'un côté la connaissance formelle qui s'occupe de la raison, et de l'autre, la connaissance matérielle qui se rapporte à l'objet. Ainsi, la philosophie formelle serait en somme la logique et la philosophie matérielle compterait la physique et l'éthique, ou la philosophie naturelle et la philosophie morale. On ne trouvera aucune partie empirique dans la logique, alors que l'éthique et la physique auront chacune leur partie empirique. Ainsi, les lois de la physique s'appliqueront « à la nature en tant qu'objet d'expérience » et les lois de l'éthique « à la volonté de l'homme en tant qu'elle est affectée par la nature » (Kant, 1978, p. 73).

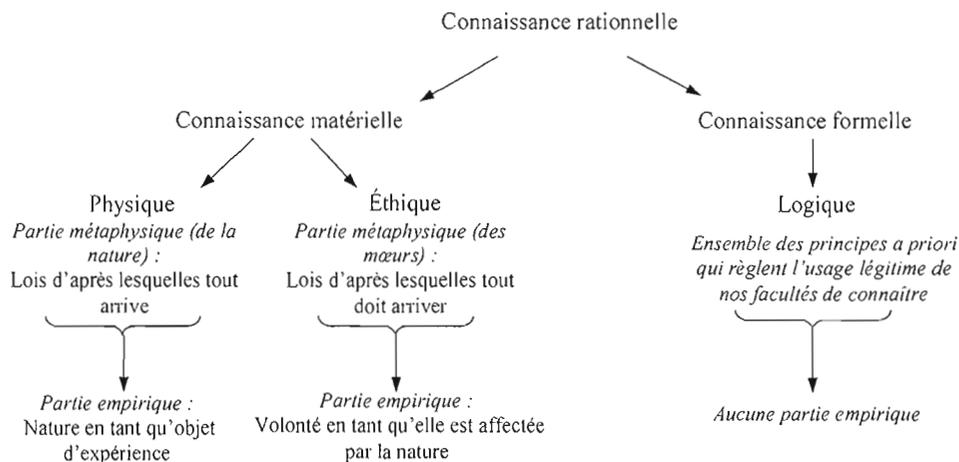


Figure 1.5 La connaissance rationnelle

Donc, l'éthique aurait une partie empirique et une partie non empirique. Et sa partie non empirique serait la Métaphysique (Kant, 1978, p. 121). Kant explique que la philosophie pure, c'est-à-dire la philosophie des *a priori*, lorsqu'elle est

simplement formelle, se nomme Logique, mais lorsqu'« elle est restreinte à des objets déterminés de l'entendement, elle se nomme Métaphysique. » (Kant, 1978, p. 74) En résumé, Kant fait une distinction entre la philosophie pure qui traite uniquement de principes *a priori* et la philosophie empirique qui s'appuie sur l'expérience (Kant, 1978, p. 73) afin d'expliquer les composantes de la morale.

À la différence de la conception de l'*a priori* de Wolff dans laquelle on ne pouvait tirer de vérité *a priori* autrement que par le raisonnement, dans la conception kantienne, le terme est utilisé pour signifier que l'origine ou la source de ses principes et de ses connaissances ne dérive pas de l'expérience (Kant, 1978, p. 74). Dans sa conception de la métaphysique, l'idée que les sources de cette connaissance *a priori* ne peuvent pas être empiriques demeure, c'est-à-dire que les sources de la métaphysique ne proviennent pas de l'expérience externe, mais l'idée qu'elles ne peuvent pas provenir de l'expérience interne vient s'ajouter à la première, ce qui signifie que la partie non empirique de la morale n'a à sa source ni expérience externe ni expérience interne.

Ses principes (c'est-à-dire non seulement ses axiomes, mais ses concepts fondamentaux) ne doivent jamais être empruntés à l'expérience, car il faut qu'elle soit connaissance, non pas physique, mais métaphysique, ce qui signifie au-delà de l'expérience. Ainsi ni l'expérience externe, source de la physique proprement dite, ni l'expérience interne, base constitutive de la psychologie empirique, ne lui fourniront son fondement. Elle est donc connaissance *a priori* ou d'entendement pur et de raison pure (Kant, 1974, p. 20).

C'est ainsi donc que, contrairement aux écoles rationalistes du XVIII^e siècle, Kant a postulé, que l'on ne devait pas confondre l'ordre réel et l'ordre logique, c'est-à-dire que, pour lui, aucune connaissance ou science véritable ne pouvait provenir uniquement de la logique formelle. En ce qui a trait plus précisément à la morale, Kant a posé que les concepts abstraits de perfection sont incapables de révéler la véritable nature de nos devoirs et que l'idée sur laquelle les rationalistes purs et durs

voulaient fonder la morale ne tenait pas compte du sens de l'obligation¹². En fait, Kant a admis que notre capacité à reconnaître le bien ne pouvait être identique à notre faculté de nous représenter le vrai et qu'on ne pouvait pas davantage retrouver cette capacité dans cette faculté. En d'autres termes, l'expérience empirique est nécessaire, du moins en partie, parce qu'elle s'impose et parce que, comme l'avait souligné Hume, on ne peut découvrir les relations causales qu'en ayant recours à l'expérience¹³. Il est nécessaire aussi que le fondement de la morale relève de la Métaphysique, d'abord parce qu'elle comprend les principes en vertu desquels la volonté s'accomplit, mais surtout parce que le fondement moral ne peut pas être strictement logique et formel. Toutefois, la faculté de raisonnement est nécessaire, car elle permet l'accès à cette source de connaissance métaphysique.

Or, le modèle moral proposé par Kant – qui a commencé à prendre forme dès 1760 – donne une place importante à l'expérience sensible et démontre par le fait même que les concepts rationalistes d'obligation et de perfection connus jusqu'à ce jour étaient insatisfaisants. La morale de Kant n'est pas pour autant une morale sentimentaliste, bien au contraire : le modèle kantien de 1785 que l'on retrouve dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se base avant tout sur un principe rationnel, car, si les bases du modèle incluent l'expérience, celle-ci est interprétée par la raison (lien 1). Nous verrons plus loin que, dans son modèle, la volonté inclut une part de subjectivité (lien 2) qui provient de sa partie empirique et qu'elle subit le joug de la raison (lien 3). Bien que Kant reconnaisse que la philosophie morale s'applique à l'humain et reconnaisse par le fait même que l'expérience humaine doit faire partie

¹² « La raison, telle que l'invoque l'école de Wolff, c'est-à-dire la raison dont le fond et le mode d'opération sont exclusivement logiques, est radicalement incapable de tirer d'elle-même, des vérités exactement déterminées. On peut le voir en particulier par l'examen de ces concepts d'obligation et de perfection qui sont pour les Wolffiens les concepts essentiels de la morale.» (Kant, 1978, p. 22).

¹³ « Kant's theory of knowledge, even as briefly adumbrated, is important for his theory of morals in at least two ways. Because causal relations are discovered only when we apply the categories to experience, we have no way of inferring causal relationships beyond and outside experience; we cannot, therefore, validly infer from the causal order of nature to a God who is the author of nature. » (MacIntyre, 1996, p. 191)

de la conception morale, il affirme en revanche que la philosophie morale ne s'occupe pas de ce que l'humain est, mais plutôt de ce qu'il devrait être.

Toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure, et, appliquée à l'homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (Anthropologie); elle lui donne, au contraire, en tant qu'il est un être raisonnable, des lois *a priori*. (Kant, 1978, pp. 78-79).

Dans la morale kantienne, ce sont les motivations qui sont importantes, c'est-à-dire que l'action morale ne tire pas sa valeur « du but auquel elle tend ni de l'objet qu'elle réalise » (Kant, 1978, p. 40). La valeur morale d'une action se situe dans la volonté qui l'a précédée. Et comme notre volonté humaine est imparfaite parce qu'elle subit des influences sensibles (lien 2), elle doit se soumettre à la raison (lien 3). Conséquemment, il y a un conflit dans la détermination de la volonté, un conflit entre les sentiments et la raison. Il ne suffit pas alors de faire ce qui nous semble bien, mais de vouloir le faire selon les exigences de la raison. C'est ce qui constitue le devoir inconditionnel de la morale, et ce sont les entraves subjectives, par le simple fait qu'elles existent, qui font ressortir notre devoir (Kant, 1978, p. 94).

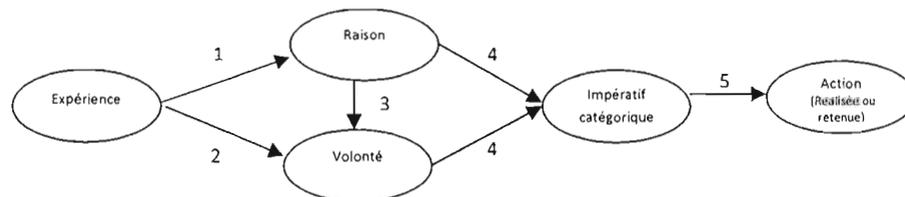


Figure 1.6 Modèle rationaliste de Kant

Dans la conception qu'il se fait de la nature humaine, on voit que Kant accorde une place importante à l'expérience sensible. En fait, il ne nie pas l'existence des sentiments, mais il pose que c'est notre devoir de les contrer.

Si la raison ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à de certains mobiles) qui ne concordent pas toujours avec les conditions objectives, en un mot, si la volonté n'est pas encore en soi pleinement conforme à la raison (comme cela arrive chez les hommes), alors les actions qui sont reconnues nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes, et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec des lois objectives, est une contrainte (Kant, 1978, p. 122).

Le principe contraignant dont il est question ici concerne l'impératif moral. Plus exactement, les lois morales apparaissent comme des impératifs, des commandements de la raison (lien 4). Ce commandement de la raison viendra exercer son emprise sur notre volonté humaine qui n'est ni docile ni parfaite (lien 3). Ce qui résultera en un *devoir faire* (lien 4) qui mènera à une action (lien 5), que l'on entreprendra ou retiendra selon le commandement de l'impératif moral en question.

Selon Kant, il y a deux façons de percevoir le devoir, deux formes d'impératifs, mais un seul serait moral. Les premiers impératifs, qu'il appelle les impératifs hypothétiques, font en sorte qu'une action peut nous paraître nécessaire pour arriver à un but précis; tandis que les seconds, auxquels il donne le qualificatif de catégorique, font paraître l'action comme étant à elle-même sa propre fin, c'est-à-dire qu'on aurait le devoir inconditionnel de réaliser cette action. Ce serait cette seconde façon de percevoir le devoir qui est d'ordre moral : l'impératif de la morale nous commande une conduite, il est catégorique (lien 5) (Kant, 1978, pp. 93, 125).

Ces impératifs moraux seraient accessibles dès qu'un raisonnement a lieu, c'est-à-dire que la conscience morale est directement accessible à l'être humain qui la reconnaît lorsqu'il réfléchit. Et pour que les actions qui découlent de cette conscience morale aient une valeur morale, elles doivent être faites *par devoir*, c'est-à-dire qu'elles doivent obéir aux commandements de l'impératif.

Comme la morale est fondamentalement une affaire d'intention, il est possible que nos actions soient conformes au devoir tout en étant motivées par une inclination

quelconque. Plus exactement, si la volonté ne tend pas entièrement à la perfection, il se peut alors que l'action ne soit pas faite *par devoir* tout en étant conforme *au devoir*. Or, seule une « bonne volonté » nous permet d'agir *par devoir*. En d'autres termes, le concept du devoir moral contient celui de la volonté, et la volonté doit transcender les inclinations qui l'entravent. C'est pourquoi il faut discerner si l'on agit *par devoir* ou conformément au devoir pour déterminer si l'on a affaire à un acte moral ou non (Kant, 1978, p. 94).

Supposons qu'un commerçant vende sa marchandise à un prix fixe pour tous ses clients, c'est-à-dire qu'il ne fait pas de prix plus avantageux aux personnes qu'il affectionne. Selon Kant, l'attitude du marchand est *conforme au devoir* puisqu'il n'a pas exigé un prix plus élevé pour sa marchandise en quelque occasion que ce soit. Toutefois, le fait que tous ses clients sont également servis n'est pas suffisant pour conclure que le marchand se conduit *par devoir*, car son action, bien qu'elle ne soit pas accomplie par inclination, n'est pas davantage une action accomplie par devoir. Le commerçant agit dans une intention intéressée puisqu'il est de son intérêt d'observer ce comportement pour la bonne marche de son entreprise. Il s'acquitte donc de ses obligations envers ses clients conformément au devoir, mais non *par devoir* (Kant, 1978, p. 95). En somme, pour qu'une action ait une valeur morale véritable, elle doit non seulement être conforme au devoir, mais être accomplie par devoir. En résumé, la valeur morale de l'action réside dans son intention. Le but d'une action peut être bon sans qu'il nécessite la contribution d'une « bonne volonté » pour l'atteindre. Dans le cas du marchand, il ne s'agit pas d'un acte moral comme tel, mais simplement d'un comportement lié aux activités commerciales.

S'il faut que, pour avoir une valeur morale, l'action soit réalisée *par devoir*, il faut également qu'elle soit pleinement en accord avec le concept d'universalité, c'est-à-dire que l'action doit être valable pour tous et en tout temps. Pour illustrer le principe d'universalisation lié aux impératifs catégoriques, Kant donne l'exemple d'un homme qui emprunte de l'argent en sachant qu'il sera dans l'impossibilité de

rembourser son créancier. Pour obtenir cet argent, il doit faire une promesse de remboursement qu'il sait pourtant ne pas pouvoir tenir. Pour Kant, ce n'est pas une attitude morale parce que nous ne pourrions pas vouloir que ce comportement devienne universel. Si chacun agissait ainsi, il n'y aurait plus d'emprunt ou promesse possibles. On ne pourrait même plus simuler une promesse de remboursement comme l'homme de notre exemple l'a fait, car ces mots seraient désormais vides de sens (Kant, 1978, p. 139).

En conclusion, la morale, selon Kant, ne repose pas sur le biologique, sur ce qui appartient au caractère de l'être humain, ni sur sa culture, mais plutôt sur une étude des connaissances *a priori* de la conduite morale, c'est-à-dire sur une étude métaphysique des mœurs. La plupart des modèles rationalistes mettent également l'accent sur l'aspect normatif, sur ce qui *devrait être*, alors que les modèles sentimentalistes insistent plutôt sur le côté descriptif, sur ce qui *est*, sur ce que l'on croit être les sources naturelles du comportement éthique; et ces divergences sont toujours d'actualité. Dans les modèles rationalistes, on remarque que la raison ne guide pas les sentiments, mais qu'elle doit plutôt servir à fonder la morale en les contrôlant, les contournant ou les ignorant. Dans ce concept, notre jugement moral devrait nous permettre d'atteindre l'impartialité, ou une compréhension neutre et objective de la situation, il doit faire appel à notre capacité de raisonnement et non à notre sensibilité. Alors que dans les modèles sentimentalistes, notre expérience sensible est incontournable, parce que, sans elle, il n'y aurait simplement pas de connaissance possible, qu'elle soit une connaissance morale ou non.

CHAPITRE II

L'INTUITIONNISME SOCIAL

2.1. Le modèle intuitionniste social de Haidt

De tous les modèles sentimentalistes proposés actuellement par les philosophes et psychologues, nous avons retenu celui de Haidt. D'abord, parce qu'il s'inscrit dans notre démarche de réflexion sur les fondements naturels du jugement moral. Ensuite, parce que l'influence culturelle occupe une place importante dans son modèle et que la place qu'occupe l'influence sociale dans le modèle intuitionniste social de Haidt nous amènera à remettre en question l'idée que la société peut influencer directement un jugement moral lorsque celui-ci est considéré comme étant exclusivement le produit d'émotions ou d'intuitions à valence affective. Plus exactement, nous mettrons en doute l'idée que l'influence de la société puisse avoir lieu sans engager également un raisonnement ou une évaluation réfléchie de la situation.

Nous avons vu dans le schéma du modèle rationaliste que le jugement moral est placé après le raisonnement et que les sentiments n'ont pas vraiment d'influence dans la formation du jugement ou plutôt qu'ils ont une influence perturbatrice qui doit être transcendée. Avec Haidt, la perception sensible prend de l'importance et devient indispensable au jugement moral. Dans son modèle, il déplace le raisonnement qui est à la base du modèle rationaliste et le place à la suite du jugement moral. Et à la place qu'occupait le raisonnement, c'est-à-dire avant le jugement moral, il place l'intuition qu'il décrit comme une perception implicite de l'ensemble du problème (Haidt, 2001, p. 818). Ce qui coïncide en partie avec le modèle sentimentaliste que nous avons vu plus haut, et plus particulièrement, avec la théorie

sentimentaliste de Hume qui, dans le troisième livre du *Traité de la nature humaine*, soutenait que les règles morales ne sont pas des conclusions de la raison, mais qu'elles proviennent plutôt des impressions.

Bien que Haidt accorde une place au raisonnement, sa pensée rejoint davantage la pensée de Hume que celle de Kant. Dans un premier temps, il postule que le jugement qui permet de savoir que quelque chose n'est pas bien ne provient pas d'un raisonnement, mais d'une intuition. Et même s'il mentionne que son usage du terme intuition correspond aux processus psychologiques décrits par Hume¹⁴, il existe tout de même quelques différences que nous relèverons dans son interprétation des processus et dans la signification des termes employés. De façon générale, il décrit l'intuition comme un processus cognitif qui se produit rapidement et automatiquement et dont la solution ou conclusion apparaît spontanément à la conscience, c'est-à-dire que l'on n'a pas conscience de ce processus mental, mais uniquement du résultat.

Or, le modèle élaboré par Haidt s'apparente à bien des égards au modèle sentimentaliste, mais, en plus d'inclure les éléments sentimentalistes, il donne au raisonnement moral l'important rôle d'agent persuasif et, pour cela, le raisonnement moral s'effectuerait d'une manière interpersonnelle plutôt que privée¹⁵ (Haidt, 2001, p. 820). Haidt ajoute aussi que le jugement moral d'une personne – sans qu'il ne soit communiqué d'aucune manière et sans que le raisonnement persuasif n'ait eu lieu – exerce une influence directe sur les autres parce que dans celui-ci réside l'influence du groupe social dans lequel on évolue. Cet apport original nous amène à consacrer ce chapitre à l'étude du modèle de Haidt, aux différences et aux similitudes avec le modèle humien, mais aussi et surtout, à ces deux nouveaux éléments que Haidt

¹⁴ « Moral intuition is therefore the psychological process that the Scottish philosophers talked about. » (Haidt, 2001, p. 818)

¹⁵ « The social intuitionist model posits that moral reasoning is usually done interpersonally rather than privately. »

incorpore au modèle traditionnel du jugement moral, à savoir le raisonnement persuasif et la persuasion sociale par la voie du jugement individuel d'autrui.

En résumé, l'approche intuitionniste sociale de Haidt met en avant l'idée selon laquelle le jugement moral est généralement le résultat d'évaluations rapides et automatiques, ce qu'il appelle des intuitions, qui sont suivies par un raisonnement qui se produit plus lentement que les intuitions et après que le jugement a eu lieu. D'abord arrive l'intuition, rapidement, sans effort et automatiquement; ensuite vient le jugement qui est une évaluation de l'ensemble des vertus qui sont considérées comme obligatoires par la société; puis, s'enclenche le raisonnement qui est une activité consciente qui consiste à traiter l'information donnée; ce dernier processus est intentionnel, il demande un effort et il est contrôlable.

Nous venons de souligner que, dans le schéma du modèle intuitionniste social, le raisonnement moral est un processus qui s'enclenche après le jugement moral et qu'il sert à influencer les autres. En fait, le raisonnement moral est une sorte de déduction faite en plusieurs étapes. On cherche des preuves concrètes, on évalue ces preuves, on les associe avec des théories et on prend une décision. Le raisonnement moral de tous les jours est comme une quête scientifique, c'est-à-dire qu'on procède en faisant et testant des hypothèses et en construisant des modèles de la société avec laquelle on interagit. Parfois, il arrive que l'on ne puisse pas expliquer notre jugement. Dans ce cas, on restera quand même convaincu et notre jugement restera le même.

Récemment, Haidt et ses collègues ont cherché à déterminer si la raison prise isolément peut produire un jugement moral, comme l'avait proposé Hume dans ses travaux (Hume, 1993, p. 51). Lors de leurs expériences, ils ont tenté de cerner le rôle de la raison et vérifier la place qu'elle occupe dans le processus de la formation du jugement moral. Plus précisément, ils ont voulu déterminer si dans la manière d'effectuer des raisonnements les gens jugeaient des actes comme étant de mauvaises

conduites morales quand ils pouvaient associer des conséquences néfastes à ces actes. Et s'ils jugeaient des actes comme n'étant pas mauvais dans leur ensemble lorsqu'ils ne pouvaient pas relever de conséquences néfastes.

Dans un premier temps, ils ont construit des histoires fictives afin que l'on ne puisse pas trouver de conséquence fâcheuse aux actions dans la mise en situation¹⁶. Dit autrement, ils ont fait en sorte qu'aucun raisonnement ne puisse justifier le jugement que l'on pourrait poser sur les événements fictifs élaborés. Ensuite, ils ont présenté ces récits aux personnes qui ont accepté de participer à leurs expériences. Bien que les préjugés étaient inexistantes, les participants auxquels ces histoires ont été présentées ont pourtant déclaré que ces actes étaient mauvais, et cela, de façon universelle. Il semblerait, selon l'étude, que ce sont leurs réactions affectives à ces histoires qui ont déterminé leur jugement et non les conséquences néfastes des actes dont il était question. Même si les participants ont été incapables de trouver des raisons pour soutenir leur jugement initial, ils ont continué quand même à condamner ces actes.

Les histoires élaborées par le groupe de recherche mettaient en scène un homme qui avait des rapports sexuels avec une carcasse de poulet, un autre qui mangeait un chien mort, etc. Dans une des mises en situation que l'équipe de Haidt a présentées aux participants lors de leur expérience, on pouvait lire une petite histoire qui portait sur l'inceste consenti :

Julie et Marc sont frère et sœur. Ils voyagent ensemble dans un autre pays pendant les vacances scolaires d'été. Une nuit, ils sont restés seuls dans une cabane près de la plage. Ils décident qu'il serait intéressant et plaisant s'ils essayaient de faire l'amour. À tout le moins, ce serait une nouvelle expérience pour eux. Julie prend déjà la pilule, mais Marc utilise quand même un préservatif par prudence. Ils ont aimé l'expérience, mais décident de ne pas la répéter. Ils gardent en secret cette nuit-là et cela les

¹⁶ « The stories were carefully constructed so that no plausible harm could be found » (Haidt, 2001, p. 817)

rapproche encore davantage. Qu'en pensez-vous? Est-ce correct pour eux d'avoir fait l'amour?

La plupart des gens qui ont participé aux expériences de l'équipe de Haidt ont dit que c'est une mauvaise chose d'avoir des relations sexuelles entre frère et sœur, et lorsqu'ils ont été questionnés sur les raisons, ils ont souligné que c'était à cause de la consanguinité, alors on leur a rappelé que tous les deux étaient protégés et ne pouvaient donc pas procréer. Ils ont fait valoir alors que Julie et Marc pouvaient se sentir mal émotionnellement à cause de cette histoire. On leur a rappelé que dans la mise en situation, ils se sentaient bien avec leur expérience. Finalement, à court d'arguments, ils ont dit qu'ils ne savaient pas pourquoi, ils ne pouvaient pas l'expliquer, mais ils savaient que c'était mal.

Grâce aux recherches de Haidt, on peut constater que lorsque la raison est prise isolément, elle n'a pas d'influence directe sur le jugement moral. Du moins, c'est ce qui semble s'être produit lors des expériences. Dans certains cas, et comme dans celui exposé plus haut, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de préjudice identifiable, que personne n'a été lésé ou blessé par les actions d'autrui, la raison arrive difficilement à justifier le jugement moral qui a été formulé. En somme, les expériences de Haidt et de son équipe ne prouvent peut-être pas indubitablement que la raison n'a pas d'effet sur le jugement moral, mais, en revanche, on peut dire ces expériences ont suffisamment convaincu Haidt pour qu'il construise son modèle en se basant sur les résultats obtenus.

Haidt explique qu'il y a effectivement une corrélation entre le jugement moral et le raisonnement, mais qu'il ne faut pas confondre cette relation de corrélation avec une relation de causalité qui inverserait l'ordre entre le jugement moral et le raisonnement, comme le fait le modèle rationaliste. Il maintient, comme Hume, que, lorsqu'un acte ou une situation nous fait sentir bien ou mal, cela causera la conviction

que c'est bien ou mal; et il ajoute à cela que la rationalisation du sentiment viendra après coup.

Pour illustrer cette corrélation, il donne l'exemple de l'avortement et explique que ce n'est pas parce que les gens pensent que la vie commence au moment de la conception qu'ils sont contre l'avortement et que ce n'est pas parce qu'ils pensent que la vie commence plus tard qu'ils ne sont pas opposés à l'avortement. C'est plutôt l'inverse : le sentiment que l'avortement est mal va causer la conviction que la vie commence au moment de la conception. C'est intuitivement que nous percevons ce quelque chose de mal ou de bien, c'est-à-dire que nous ressentons d'instinct comme une répulsion ou comme un sentiment d'approbation. Nous ne sommes pas capables de justifier spontanément pourquoi. C'est par la suite que nous construisons notre explication; que nous cherchons des preuves, que nous évaluons les preuves que nous avons trouvées, que nous élaborons des théories. Des théories qui fourniront des explications pour justifier notre jugement, comme la vie commence à la conception ou comme la vie commence à la naissance. Il peut arriver même que nous enchaînions les arguments les uns à la suite des autres, sans jamais démordre de notre conviction, et que, même lorsque nous n'avons plus d'argument pour défendre notre position, nous continuions à la défendre malgré tout. Ce raisonnement n'aura donc pas d'influence sur notre jugement, il ne s'agit pas d'un raisonnement pour vérifier la justesse du jugement comme dans la théorie de Kant, mais il s'agit plutôt d'un raisonnement servant à chercher les arguments qui valideront notre jugement aux yeux des autres.

Bien que Haidt donne une place privilégiée au raisonnement, pour lui, le modèle rationaliste n'est pas recevable, principalement parce qu'il y a deux processus cognitifs à l'œuvre dans le jugement moral – l'intuition et le raisonnement – et que le processus du raisonnement a été surestimé dans le modèle rationaliste. Aussi, parce que le raisonnement est motivé la plupart du temps, parce qu'il construit des justifications après les faits et finalement parce que l'action morale varie davantage

selon l'émotion morale que le raisonnement moral¹⁷ (Haidt, 2001, p. 815). En somme, l'approche de Haidt est intuitionniste parce qu'elle pose que le jugement moral est généralement le résultat d'intuitions, mais elle est aussi sociale parce qu'elle accorde plus d'importance aux influences sociales et culturelles qu'au raisonnement privé de l'individu.

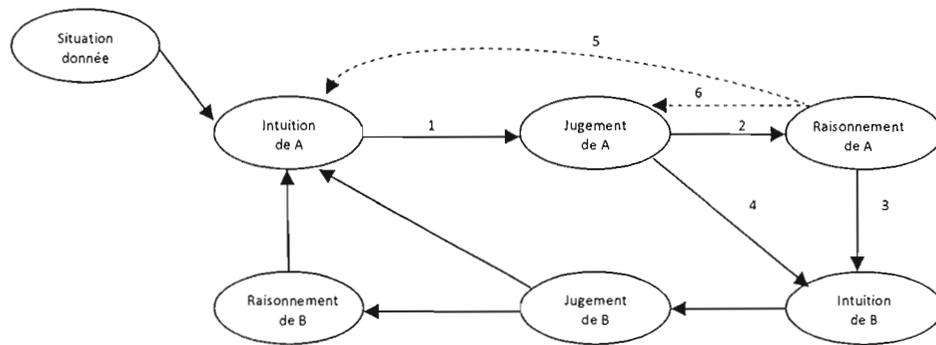


Figure 2.1 Modèle intuitionniste social de Haidt

Reproduction et traduction libres du schéma de Haidt dans *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* (Haidt, 2001)

Plus en détail, Haidt explique qu'une grande partie de la cognition sociale fonctionne automatiquement et implicitement; et que les évaluations à valence affective sont omniprésentes dans le processus dans la cognition, elles se font rapidement et avant la prise de conscience. Nous l'avons vu, il souligne notamment que les jugements moraux sont le résultat d'évaluations à valence affective, soit d'intuitions morales (lien 1), et c'est la raison pour laquelle ils apparaissent

¹⁷ Par exemple, lorsque nous sommes témoin qu'un tabou est transgressé, nous ressentons spontanément que c'est mal. Selon Haidt, l'action morale ne varie pas en fonction d'un raisonnement, car elle est un genre de réaction au sentiment déplaisant que procure le constat de la transgression qui a lieu. En se basant sur le travail de Fraser, Freud explique que « le tabou provient de la même source que les instincts les plus primitifs et les plus durables de l'homme ». (Freud, 1977, p. 35) Or, de ce point de vue, on peut comprendre que l'action morale qui s'en suivra relève davantage des émotions que du raisonnement. Haidt va plus loin toutefois. Selon lui, il en irait de même pour tous nos jugements moraux.

automatiquement. Ensuite, après que le jugement moral a eu lieu, intervient le raisonnement moral (lien 2). Nous l'avons vu aussi plus haut, le raisonnement demande un effort, parce qu'on doit trouver des arguments pour appuyer la décision morale qu'on a déjà prise. Il n'est pas spontané et il se produit plus lentement que l'intuition. Il est donc important de noter que ce n'est pas le même type de raisonnement que l'on retrouve dans le modèle rationaliste : le raisonnement chez Haidt n'est pas la cause du jugement moral de celui qui réfléchit. Toutefois, lorsque le jugement moral est effectué, celui-ci peut être communiqué verbalement, et pour ce faire, le raisonnement est nécessaire pour le justifier et le transmettre (lien 3). Le raisonnement qui est communiqué peut parfois influencer d'autres personnes, mais ce ne sont pas vraiment les arguments qui ont une capacité de persuasion. C'est que les positions morales ont toujours une composante affective; la persuasion ne fonctionne pas par des arguments logiques qui sont communiqués, mais par le déclenchement de nouvelles intuitions à valences affectives chez ceux qui écoutent celui qui communique son raisonnement moral.

Autrement dit, nous sommes portés à approuver ceux que nous aimons. Si Alice dit que telle chose est mal, et que Bernard aime Alice, Bernard sera porté à considérer que cette chose est mal. À ce titre, et à ce titre seulement, il semble que les actions morales de l'esprit (haïr, aimer, etc.) chez Hume sont l'équivalent des raisonnements communiqués chez Haidt. Si on compare le schéma de Haidt à celui de Hume, on remarque qu'à la place des actions morales de l'esprit, Haidt a placé le raisonnement communiqué.

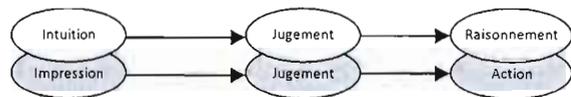


Figure 2.2 Modèles Haidtien et Humien

Chez Hume, le seul fait qu'une action morale se produise chez quelqu'un suffit pour produire une impression chez autrui. Hume ne parle pas de raisonnement communiqué comme le fait Haidt, qui, de toute manière, au bout du compte, explique

que ce ne sont pas nos arguments qui influencent les autres, mais bien notre état de symbiose avec eux, notre connivence affective.

Or, des deux éléments que nous avons annoncés comme étant de nouveaux éléments apportés par Haidt à la base conceptuelle de la morale humienne, il n'en reste qu'un seul. Il s'agit de la persuasion sociale qui se trouve représentée par la diagonale entre le jugement d'Alice et l'intuition de Bernard (lien 4). Haidt explique qu'étant donné que les gens sont très sensibles aux normes du groupe auquel ils appartiennent, le simple fait que des amis forment un jugement moral dans leur esprit, cela va influencer directement notre intuition, et ce, sans qu'aucune communication soit nécessaire. Dans plusieurs cas, les jugements privés sont directement formés d'après les jugements des autres¹⁸. Alors, parce qu'Alice fait partie du même groupe que Bernard, le jugement d'Alice va systématiquement influencer l'intuition de Bernard.

De son côté, Hume a peu élaboré sur le sujet de l'influence sociale dans son modèle, mais il explique qu'une fois que « l'expérience nous a donné une connaissance suffisante des affaires humaines », nous n'attendons pas de l'être humain « des choses impossibles, mais, pour former un jugement sur son caractère moral, nous limitons notre regard au cercle étroit en lequel toute personne évolue. Quand la tendance naturelle de ses passions conduit un homme à être serviable et utile à l'intérieur de sa propre sphère, nous approuvons son caractère et nous aimons sa personne, par sympathie avec les sentiments de ceux qui ont un lien plus particulier avec lui. » (Hume, 1993, p. 228). Or, il existe effectivement une influence de la société sur nos jugements moraux, mais selon Hume, elle proviendrait de nos impressions, c'est-à-dire que nos expériences avec le groupe social nous permettent d'avoir des impressions qui constituent nos jugements moraux. Hume n'a pas placé cette influence dans le jugement de l'autre parce que le jugement moral d'une

¹⁸ « In many cases people's privately held judgments are directly shaped by the judgments of others » (Haidt, 2001, p. 819)

personne est du domaine privé. Ce n'est que lorsque l'action morale de l'un aura lieu – c'est-à-dire que, par exemple, lorsqu'une impression agréable conduira une personne à approuver une situation ou lorsqu'une impression désagréable la conduira à désapprouver la situation – que l'expérience de l'autre sera possible. Plus exactement, c'est lorsqu'il est possible de percevoir chez l'autre une action morale, comme aimer ou haïr une situation donnée, que nous pouvons avoir une impression. C'est seulement lorsqu'une expérience avec le monde externe est possible que nous pouvons avoir une impression qui conduira à la formation de notre propre jugement. Hume est très clair à ce sujet : « les qualités morales de bien et de mal n'appartiennent qu'aux actions de l'esprit et sont tirées de notre situation à l'égard d'objets extérieurs, les relations d'où surgissent ces distinctions morales doivent avoir lieu uniquement entre actions intérieures et objets extérieurs » (Hume, 1993, p. 59). Il faut donc un objet extérieur pour qu'une action intérieure ait lieu. C'était justement ce que Kant – à la suite, entre autres, de ses lectures des travaux de Hume – a rectifié dans le modèle rationaliste « vermoulu ». Il a mis l'expérience (objet extérieur) à la base de son concept du jugement moral pour éviter ainsi que l'on tire d'un strict savoir rationnel des vérités déterminées. Si, on s'entend sur le fait que la connaissance morale ne peut pas provenir seule d'un mode d'opération privé de l'intelligence d'un individu, comment pourrait-elle provenir alors directement d'un mode d'opération privé d'un individu à un autre ?

Il semble que, si l'intuition de Bernard se forme à partir de l'influence du jugement d'Alice (lien 4), c'est qu'il y a probablement déjà une quelconque action de la raison – voire même la présence d'idées complexes – qui fait supposer à Bernard que le jugement d'Alice est tel qu'il le suppose. Dans ce cas, ce seraient les propres connaissances ou suppositions de Bernard à propos du jugement d'Alice qui vont influencer sa propre intuition. S'il n'y a effectivement aucun objet extérieur, expressions ou micromouvements pour indiquer à Bernard que Alice aime ou n'aime

pas une situation donnée, l'intuition de Bernard se fonde donc sur ses suppositions ou sur ses connaissances, c'est-à-dire sur ses propres idées.

Ce qui semble faire problème avec ce lien est le fait que cela sous-entend que Bernard a une connaissance des valeurs véhiculées par le groupe auquel Alice et lui appartiennent. Le fait que cette connaissance se rappelle à lui dès lors qu'Alice forme un jugement moral et qu'elle a une influence sur le processus ne semble pas coïncider avec la description du processus cognitif de l'intuition décrit par Haidt, mais davantage avec le processus cognitif de la raison qui nous permet d'évaluer des données et d'associer des idées; car, si Alice n'appartenait pas au même groupe que Bernard, l'évaluation de la situation sociale d'Alice et du jugement effectué par Alice n'aurait pas été la même; et ce, même si la situation donnée restait la même, c'est-à-dire l'évènement qui donne lieu à l'intuition d'Alice est toujours le même évènement, qu'il ait lieu dans un groupe social ou dans un autre. Il semble alors que Bernard doive faire quelques associations d'idées au cours de sa perception de l'évènement, c'est-à-dire que son intuition se base peut-être en partie sur des faits réels et en partie sur des faits de la pensée. Mais encore faudrait-il qu'il y ait des faits réels. Rien n'indique dans le modèle de Haidt que ces faits réels existent puisque l'intuition de Bernard se fonde uniquement sur le « supposé » jugement moral d'Alice et non sur une action perceptible de l'esprit d'Alice ou sur une communication quelconque provenant d'elle.

Il existe un éventail très large d'émotions et de sentiments en relation avec le jugement moral. Que l'on puisse ressentir intuitivement ce que la personne devant nous ressent semble plus que plausible, des études scientifiques démontrent et expliquent ce phénomène que l'on peut difficilement remettre en question. Mais que l'on puisse saisir de façon intuitive le jugement moral qui se forme dans l'esprit d'une autre personne avant que celui-ci soit exprimé d'une quelconque manière, et ce, sans le concours de nos connaissances et du travail de la raison semble plutôt difficile à prouver. Mais Haidt réaffirme sa position intuitionniste. Il pose que les quatre

processus que nous venons de décrire forment le noyau du modèle intuitionniste social, dans lequel le raisonnement moral peut avoir un rôle causal dans le jugement moral, mais uniquement quand le raisonnement se fait à travers d'autres personnes¹⁹. (Haidt, 2001, p. 819) Ce qui signifie que le raisonnement d'Alice peut être la cause de l'intuition de Bernard²⁰ (lien 3); et, lorsque l'intuition de Bernard est influencée par le jugement moral d'Alice (lien 4), il n'y a pas de raisonnement chez Bernard, du moins pas selon Haidt.

Ce nouvel apport conceptuel, le processus que nous venons de voir (lien 4), semble être l'élément le plus spéculatif de la théorie de Haidt, car ni dans le texte de Haidt ni dans la littérature scientifique, on ne trouve de données sur la formation d'intuition pure qui se baserait sur les processus cérébraux des autres, c'est-à-dire une intuition sans lien avec un quelconque processus cognitif de la raison et de la mémoire de la part de l'individu lui-même.

On a émis l'hypothèse que les gens peuvent revoir leurs premiers jugements intuitifs en raisonnant en privé et pour eux-mêmes; mais, selon Haidt, on raisonne rarement pour remettre en question ses propres croyances. Il dit que notre jugement intuitif peut changer avec le contact social, mais il dit aussi que l'on peut difficilement revoir nous-mêmes nos propres jugements. Donc, pour Haidt, l'intuition de Bernard formée d'après le jugement d'Alice est simplement le fait de l'influence systématique de son environnement social qui se trouve présente dans la formation du jugement de chaque individu appartenant au même groupe.

Mais il existe quand même quelques exceptions. Selon Haidt, certaines personnes, comme les philosophes, pourraient être capables de s'engager dans des

¹⁹ « The core of the model gives moral reasoning a causal role in moral judgment but only when reasoning runs through other people. »

²⁰ Rappelons que la nature précise de ce lien causal ne réside pas dans le raisonnement d'autrui ni dans sa tentative de persuasion, mais bien dans la charge affective qui accompagne son raisonnement persuasif. Ce ne sont pas les arguments logiques de l'autre qui déclencheront nos intuitions, mais notre rapport à l'autre. (Haidt, 2001, p. 819)

raisonnements moraux privés qui vont aller changer leur intuition et leur jugement, et cela, uniquement en ressassant le problème (Haidt, 2001, pp. 819, 820). On peut se rapporter ici aux liens 5 et 6 du modèle humien, lesquels nous ont permis de voir comment le raisonnement peut agir sur l'impression et le jugement. Avec Haidt, il y a également deux façons de former des jugements moraux par le raisonnement moral privé. Son modèle compte effectivement deux processus (liens 5 et 6) dans lesquels le raisonnement aura un rôle quasi causal, mais ce raisonnement moral privé n'aura lieu que lorsque les intuitions sont conflictuelles ou lorsqu'il est nécessaire d'examiner tous les aspects de la situation sociale dans laquelle ou devant laquelle on se trouve. Haidt insiste sur le fait que le raisonnement *post hoc* est beaucoup plus important que la réflexion qui s'effectue en privé (Haidt, 2001, p. 820). Bien que le cœur du modèle intuitionniste social soit composé des quatre liens principaux présentés plus haut, il comprend aussi deux autres liens secondaires qui expliquent comment le raisonnement privé peut façonner le jugement moral (Haidt, 2001, p. 819).

Si, par exemple, Alice réfléchit sur une situation donnée, elle peut spontanément avoir une nouvelle intuition qui va contredire son jugement intuitif initial (lien 5). Habituellement, on déclenche de nouvelles intuitions lorsqu'on se met à la place de l'autre. En se mettant soi-même dans la peau d'une autre personne, on peut ressentir instantanément de la douleur, de la sympathie ou d'autres émotions indirectes. Le jugement final peut être déterminé soit en allant du côté de la plus forte intuition ou en permettant à la raison de choisir parmi les alternatives qui sont basées sur l'application consciente de règles ou de principes. En somme, on se trouve à dialoguer avec soi-même, ce qui élimine la nécessité d'échanger avec les autres.

On peut aussi arriver à un jugement par le raisonnement, et contourner l'intuition initiale (lien 6). Dans ce cas, le raisonnement est vraiment causal, il n'est pas à la merci des passions. Ces raisonnements sont plutôt rares : il faut que l'intuition initiale soit faible ou que la capacité de traitement cognitif de la personne soit élevée.

Haidt fait remarquer que lorsque le jugement raisonné est en conflit avec un jugement intuitif trop fort, la personne va avoir une double attitude dans laquelle le jugement raisonné sera exprimé verbalement pendant que le jugement intuitif va continuer d'exister sous la surface.

En conclusion, dans le modèle intuitionniste social, comme dans le modèle sentimentaliste, le jugement moral se compose essentiellement des processus en lien avec l'intuition ou l'impression, c'est-à-dire avec des opérations mentales qui sont rapides et sans effort, et cela constitue la base de ces concepts, même si ces modèles permettent une certaine contribution des processus de la raison. L'apport sentimentaliste dans l'étude de l'éthique est considérable, si bien que les rationalistes eux-mêmes ont revu leurs concepts moraux et que, depuis Kant, ils accordent habituellement à l'expérience sensible un rôle initiateur dans le jugement moral, et cela même si la base de leurs concepts est constituée uniquement d'opérations de la raison. En somme, la différence entre les modèles rationalistes et sentimentalistes se trouve dans le fait que les modèles rationalistes reposent sur les processus de la raison causale, alors que les modèles sentimentalistes reposent plutôt sur les processus de l'intuition ou de l'impression, même s'ils accordent une place aux processus de la raison.

CHAPITRE III

LES ORIGINES DU JUGEMENT MORAL

Dans ce chapitre, nous aborderons la question de l'évolution de la morale. Nous étudierons différentes argumentations sur la manière dont nous acquérons cette « faculté » morale ou ce « sens » moral. Il va sans dire que généralement il s'agit d'une faculté qui est acquise pour les rationalistes, alors qu'il s'agit plutôt d'un sens qui est inné pour les sentimentalistes²¹. Nous ne trancherons pas la question à savoir s'il s'agit d'un sens ou d'une faculté, mais nous examinerons plutôt la question de l'origine du jugement moral de manière à identifier l'héritage génétique qui nous permet de nous comporter d'une façon dite morale, c'est-à-dire que nous poserons un regard évolutionniste sur nos capacités morales.

Au XIX^e siècle, un courant dominant de la réflexion sur la morale soutenait que nous acquérons cette « faculté » de discerner le bien du mal, c'est-à-dire la morale était conçue comme une faculté qui surgit pendant le cours de notre vie. Darwin, qui figurait parmi les rares qui n'étaient pas de cet avis, s'est élevé contre cette idée qui fait de notre « sens moral » une faculté acquise²². Pour Darwin, il était improbable que l'on puisse acquérir une telle faculté parce que la théorie de l'évolution pousse à admettre « la transmission héréditaire des qualités mentales » (Darwin, 1881, p. 104), et dans cet ordre d'idées, une faculté ne pourrait pas apparaître soudainement au cours de la vie.

²¹ Il y a effectivement des exceptions, comme le sentimentaliste Jesse J. Prinz qui figure parmi ceux qui ne croient pas que la morale soit innée (Prinz J. J., 2008, p. 367).

²² Dans un chapitre de *la descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Darwin a consacré plusieurs pages à l'étude du « sens moral » dans lesquelles il a réagi, entre autres, aux propos de J.-S. Mill qui considérait le sentiment social comme « un puissant sentiment naturel », mais affirmait aussi que les sentiments moraux propres à l'humain n'étaient pas innés, (Mill, 1889, p. 58) c'est-à-dire que les caractéristiques des sentiments moraux n'étaient pas présentes à la naissance, qu'elles n'étaient pas génétiquement déterminées ou spécifiées, ancrées ou héritées biologiquement. (Darwin, 1881, p. 104)

Lorsqu'on regarde le travail de l'évolution, on remarque que les formes les plus avancées sont toujours précédées de formes plus élémentaires. Généralement, les caractéristiques se transforment et sont récupérées pour d'autres fonctions : comme les nageoires qui se sont transformées pour devenir des membres chez les animaux terrestres.

On peut remarquer également que l'évolution s'est rarement débarrassée d'une caractéristique pendant son cours. Dans le cas où une caractéristique n'est plus utile pour l'espèce, elle ne disparaît pas, elle devient « un trait rudimentaire » (De Waal, 2008, p. 47). C'est sous une forme atrophiée qu'on retrouve la structure des caractéristiques qui ne sont plus utiles : comme le coccyx chez l'humain qui est une structure vestigiale de la queue.

Il en irait de même pour notre faculté à former des jugements moraux. Comme le « sens moral » n'est pas le trait rudimentaire d'une caractéristique qui n'est plus nécessaire à l'espèce humaine, il doit donc y avoir dans le cours de l'évolution une forme plus élémentaire qui la précède.

Dans de récents travaux sur la question, De Waal explique que l'attachement social est une très vieille capacité : il est possible de remonter jusqu'aux reptiles et retrouver ce mécanisme sous la forme des soins parentaux. Cette capacité d'attachement qui s'est développé chez les mammifères, et que nous avons en commun avec eux, est très proche de ce qu'on appelle l'empathie. En fait, selon ce primatologue, il y aurait des formes primaires d'empathie et des formes plus complexes.

Globalement, De Waal croit que le premier mode d'expression des émotions sociales aurait été les soins parentaux qui permettent aux nouveaux nés d'être protégés et nourris. Pour lui, « la valeur de ces interactions en termes de survie est évidente », tout comme l'est l'attachement social qui s'est façonné pour nous permettre d'aller au-delà du premier mode, les soins parentaux, et qui s'étend jusqu'à

permettre l'interaction sociale entre adultes qui n'ont pas de lien filial. (De Waal, 2008, p. 49) Donc, les comportements altruistes chez les animaux, plus particulièrement chez les mammifères, reposent sur des mécanismes similaires à ceux des humains. (De Waal, 2008, p. 53) Et si la sélection naturelle a favorisé des mécanismes qui permettent d'évaluer l'état affectif des autres et d'y réagir rapidement, c'est parce que cela offre un avantage certain. De Waal explique que les caractéristiques que nous avons en commun avec les animaux « ont sans doute constitué le terreau sur lequel se sont développées ensuite d'autres caractéristiques, y compris celles que nous revendiquons en propre » (De Waal, 1997, p. 266).

Aujourd'hui, De Waal est loin d'être le seul à défendre une théorie morale d'inspiration darwinienne; on retrouve entre autres des neuroscientifiques, comme Damasio et Gazzaniga, qui ont fait de nombreuses expériences et ont émis de sérieuses hypothèses concernant l'évolution de la faculté morale. Damasio et Gazzaniga arrivent à la conclusion que l'essence du comportement moral n'est pas née avec l'humain, c'est-à-dire qu'on la retrouve également chez d'autres espèces, mais ils précisent toutefois que les constructions sociales qui existent dans les règles de la société n'existent pas dans les structures neuronales du cerveau²³. Si l'on retrouvait les règles de la société dans la structure neuronale du cerveau, ou si l'on retrouvait la morale sous la forme d'un organe intellectuel, cela impliquerait que nous ne serions pas responsables de nos actes, mais que ce serait plutôt notre cerveau qui le serait. Pour Gazzaniga, il n'y a pas de personne qui soit plus responsable ou moins responsable pour ses actes. Nous sommes tous égaux en ce qui a trait à nos choix. Pour ce qui est du cerveau, on peut le voir comme un appareil sophistiqué. Un appareil qui interagit avec son environnement de manière à ce qu'il puisse apprendre

²³ « [...] the essence of ethical behavior does not begin with humans. » (Damasio, 2007b, p. 175)
 « [...] a social construct that exists in the rules of a society does not exist in the neuronal structures of the brain. » (Gazzaniga, 2007, p. 193)(Gazzaniga, 2005, p. 102)
 « [...] not only are there no "moral centers" in the brain, there is not even a distinct "moral system." » (Damasio, 2007, p. 5)

comment pouvoir déterminer sa propre façon de réagir. En fait, c'est un système évolutif de prise de décisions. (Gazzaniga, 2005, p. 101)

Damasio explique qu'aux origines de l'éthique, il y a des phénomènes génétiquement hérités qui sont en lien avec les premières représentations. Ces phénomènes, nous les appelons les émotions (Damasio, 2007, p. 6). De plus, la faculté de raisonner s'est probablement développée au cours de l'évolution avec le soutien des mécanismes de régulation biologique. Ces mécanismes de régulation se manifestent par la capacité d'exprimer et ressentir des émotions, c'est-à-dire que les niveaux inférieurs du cerveau qui contrôlent les émotions sont les mêmes que ceux qui contrôlent les fonctions corporelles nécessaires à la survie. Or, notre jugement moral, nos prises de décisions générales, sociales et morales, se produisent grâce à la collaboration des différents niveaux de notre cerveau. Plus précisément, la faculté de raisonner dépend de plusieurs systèmes de neurones qui s'activent en accord avec les différents niveaux de l'organisation cérébrale. (Damasio, 2010, p. 10) Donc, les niveaux supérieurs comme les niveaux inférieurs participent au fonctionnement de la raison. Et, parce que les niveaux inférieurs sont en contact avec tout le corps, celui-ci, et ce qu'il ressent, fait aussi partie des processus de la raison et du jugement. En somme, les niveaux inférieurs de l'organisation cérébrale influencent les décisions rationnelles des plus hauts niveaux. Or, lorsqu'on agit en accord avec un principe moral, on agit grâce à la participation des niveaux inférieurs du cerveau, et non uniquement grâce aux niveaux supérieurs.

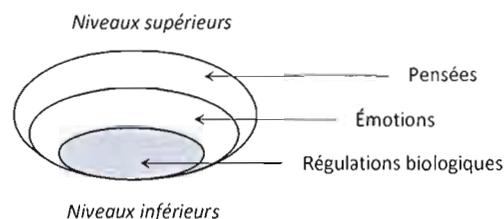


Figure 3.1 Les niveaux de l'organisation cérébrale

Tout comme De Waal et Damasio, Gazzaniga souligne que la structure neuronale qui relie notre « instinct altruiste » à nos émotions a probablement été sélectionnée au cours de l'histoire évolutionnaire parce qu'il est bénéfique à l'individu d'apporter son aide aux autres. Il considère également que la faculté morale serait fort possiblement le résultat d'un processus de sélection, car, si nos capacités cognitives nous permettent de prendre des décisions morales rapidement, c'est parce que cela augmente nos chances de survie. (Gazzaniga, 2005, p. 171)

Damasio, qui est également de cet avis, ajoute cependant que c'est la raison pour laquelle l'évolution aurait sélectionné un cerveau qui détermine des réponses motrices, soit des actions, mais aussi des réponses mentales, soit des images. (Damasio, 2010, p. 309) L'apparition des représentations sous forme d'images conscientes a donné aux organismes une nouvelle façon de s'adapter à leur environnement, car il aurait été impossible que tous les changements environnementaux de la vie humaine soient programmés dans le génome. D'ailleurs, les gènes ne sont pas en nombre suffisant pour pouvoir déterminer la structure et la position exacte de toutes nos caractéristiques, y compris celles de notre cerveau. En somme, le travail de l'évolution se poursuit dans le développement individuel en fonction de l'environnement de chacun.

« De nombreuses caractéristiques structurales sont déterminées par les gènes, mais un grand nombre d'autres ne sont sans doute déterminées que par l'activité elle-même des êtres vivants, tandis qu'ils se développent et se modifient continuellement tout au long de leur vie. » (Damasio, 2010, p. 155)

Pendant longtemps dans le cours de l'évolution, pendant des millions d'années en fait, les activités du cerveau ont été dédiées uniquement au corps : les premières représentations mentales concernaient le corps. Ensuite sont arrivées les représentations concernant le monde extérieur. Et quand on pense au développement

de chaque individu, cela se produit de la même façon, c'est-à-dire que les premières activités cérébrales du nouveau-né concernent le corps pour ensuite s'occuper du monde extérieur. (Damasio, 2010, p. 308)

Le génome met donc en place un nombre important de circuits et de systèmes dans notre cerveau, dont les niveaux inférieurs qui contrôlent les processus fondamentaux de la vie. Ces mêmes circuits innés interviennent ensuite dans le développement des structures du cerveau évolutivement plus récentes, soit les niveaux supérieurs de l'organisation cérébrale. Pour cette partie du cerveau, le génome spécifie la forme générale mais pas les détails. C'est donc ainsi que la pensée se serait produite afin que l'on puisse s'adapter tout au long de notre vie aux changements qui surviennent dans notre environnement. En résumé, les caractéristiques spécifiques des niveaux supérieurs vont se mettre en place durant le développement individuel, sous l'influence de l'environnement et également sous l'influence des circuits innés. (Damasio, 2010, p. 157)

Gazzaniga explique que 94 % du volume du cerveau est génétiquement hérité. Il y a des zones cérébrales qui sont fortement déterminées, c'est-à-dire qu'elles peuvent avoir jusqu'à 95 % de leur matière qui est mis en place par les gènes; alors qu'il y a d'autres zones qui sont beaucoup plus affectées par l'environnement que par les gènes, comme l'hippocampe qui joue un rôle important dans la transformation de la mémoire à court terme en mémoire à long terme (Gazzaniga, 2005, p. 81). Gazzaniga souligne également que bien qu'il y ait des processus qui sont largement déterminés par nos gènes, il y a beaucoup de nos traits qui ne sont pas entièrement encodés dans nos gènes. L'environnement et le hasard jouent aussi un rôle dans la détermination de nos traits et de nos comportements. (Gazzaniga, 2007, p. 186; Gazzaniga, 2005, p. 91)

Alors qu'on assiste aujourd'hui à un renouveau des théories morales sentimentalistes, Damasio et Gazzaniga appellent à la prudence : bien que le développement individuel et la capacité d'adaptation de chacun fassent partie du

cours de l'évolution, il ne faut pas réduire la morale à une question d'évolution, de transmission de gènes ou d'émotions. Notre cerveau se met en place par les gènes et par la culture dans laquelle nous évoluons, et de cela provient sans contredit des déterminants du comportement, mais il y a toujours un degré de liberté dans nos actions (Damasio, 2007b, p. 176; Gazzaniga, 2007, p. 191; Gazzaniga, 2005, p. 99). Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question du libre arbitre au chapitre 8. Nous verrons que la cause de l'acte est effectivement explicable en termes de fonctions cérébrales, mais que cela ne signifie pas que la personne qui accomplit l'acte n'en est pas responsable.

Ces explications concernant les phénomènes génétiquement hérités font ressortir que, comme le mentionnait Darwin, tous les animaux qui ont des instincts sociaux prononcés, des émotions sociales qui incluent l'affection parentale et filiale, pourraient acquérir une faculté morale, si leurs capacités intellectuelles se développaient au même point, ou presque, que celles de l'humain. (Darwin, 1881, p. 104) Effectivement, il semble qu'à la base des jugements moraux il y aurait des facultés sensibles et émotionnelles, mais également des facultés intellectuelles de plus haut niveau.

CHAPITRE IV

LES RÉSEAUX NEURONAUX DU JUGEMENT MORAL

Nous avons analysé dans le chapitre précédent l'aspect phylogénique de la morale. Dans ce chapitre, afin de mieux déterminer plus précisément ce qui constitue notre capacité à émettre des jugements moraux, nous allons envisager d'un point de vue neuroscientifique l'aspect ontogénique de la morale. Nous étudierons les structures neuronales qui sont impliquées dans la formation du jugement moral et verrons que les réseaux neuronaux de la raison et des émotions ont un rôle conjugué et d'égale importance non seulement dans la formation du jugement moral, mais également dans le développement de notre capacité à formuler des jugements moraux.

Mais avant d'aller plus avant avec l'activité neuronale impliquée dans la formation du jugement moral, revenons brièvement sur la question de l'évolution et faisons le point sur quelques observations en ce qui a trait à l'évolution du cerveau.



Figure 4.1 Vue latérale du cerveau d'un reptile

Tout d'abord, chez les animaux dont le cerveau est pourvu des structures archaïques (niveaux inférieurs) et dépourvu des structures évolutivement récentes (niveaux supérieurs), on peut observer aisément que des réponses appropriées peuvent se mettre en place dans leur cerveau sans qu'ils en soient nécessairement conscients. Par exemple, le craquement des branches sous les pas d'un promeneur va faire fuir les petits lézards qui se trouvent aux alentours. Les observations que l'on peut faire au sujet de ces régulations biologiques démontrent que, bien que ces actions ne soient pas faites par « un moi conscient », il existe une forme élémentaire

de prise de décision qui est effectuée par un ensemble de neurones appartenant aux structures anciennes du cerveau.

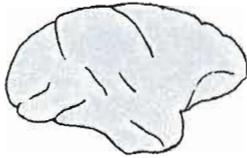


Figure 4.2 Vue latérale du cerveau d'un singe

On peut observer également que, chez les animaux sociaux qui sont pourvus de la partie évolutivement récente (niveaux supérieurs), il semble y avoir une relation entre la complexité de leur environnement et l'expansion de leur cerveau. Par exemple, le néocortex (niveaux supérieurs) des singes mangeurs de fruits est plus développé que celui des singes mangeurs de feuilles, car les mangeurs de fruits doivent disposer d'une mémoire plus riche afin de se souvenir où se trouvent les arbres qui portent des fruits comestibles. (Damasio, 1995, p. 180)



Figure 4.3 Vue latérale du cerveau humain

On remarque qu'au cours de l'évolution le néocortex est apparu avec l'apparition des mammifères, et que la partie frontale du cerveau s'est développée lorsque sont apparus les primates. Bien que nous partageons cette partie frontale avec les singes, la partie préfrontale de notre cerveau et celle qui se situe sous ce cortex préfrontal sont les parties qui appartiennent exclusivement aux humains. Or, il se trouve qu'il est possible d'observer également que notre environnement est plus complexe que celui des singes. Et c'est ce genre d'observations qui fait ressortir la présence d'une opposition dans le traitement de l'information effectué par les parties anciennes et les parties modernes du cerveau, c'est-à-dire que nous sommes portés à croire que les structures inférieures s'occupent de la régulation biologique fondamentale, tandis que les structures supérieures s'occupent de la réflexion.

Cette façon de voir les choses et la conception selon laquelle les émotions et la raison font deux n'est pas nouvelle et elle s'appuie, comme on vient de le voir, sur de solides observations. Toutefois, une telle conception ne rend pas compte de l'activité

neuronale et de l'ensemble des mécanismes neuronaux qui soutiennent les processus du raisonnement et les processus émotionnels. De récentes études, entre autres celles de Gazzaniga et de Damasio, démontrent que les mécanismes du raisonnement que l'on croyait jadis situés dans le néocortex ne fonctionnent pas sans les mécanismes du subcortex. Les mécanismes qui sous-tendent les processus rationnels de la prise de décision se sont développés à partir des mécanismes de niveau inférieur qui soutiennent nos émotions, et cette activité du néocortex qu'est le raisonnement se déroule en accord avec ces mêmes mécanismes qui sont en lien avec les émotions. Il semble donc que, comme Hume l'avait suggéré, la sensibilité soit essentielle à l'existence de la raison. Maintenant, si nous posons que les émotions sont effectivement à la base de nos raisonnements, cela ne sous-entend pas pour autant que nos jugements moraux sont uniquement le résultat de nos passions, émotions ou intuitions. Une théorie philosophique qui tiendrait compte des nouvelles données scientifiques ne pourrait pas éliminer le raisonnement dans l'élaboration d'un concept moral, tout comme elle ne pourrait pas éliminer les émotions de ce même concept. Les neurosciences permettent actuellement de démontrer que le jugement moral est composé de ces deux structures, et que, sans l'une d'elles, il serait impossible qu'il ait lieu.

Pour comprendre les bases neuronales de la conduite morale, il faut d'abord faire le point sur ce que nous savons actuellement au sujet des structures du cerveau nécessaires au comportement moral, mais, en plus, il faut faire la lumière sur le fonctionnement du cerveau quand il se sert de la connaissance morale et quand il déclenche un comportement moral. Donc, dans un premier temps, nous examinerons en quoi consistent les structures impliquées dans le jugement moral, et dans un second temps nous préciserons le rôle de ces structures. Cela nous permettra de voir que sans de complexes systèmes de réseaux neuronaux qui s'entrecroisent, se chevauchent et fonctionnent en se joignant les uns aux autres et en communiquant les uns avec les autres, il n'y aurait pas d'émotions possibles, c'est-à-dire qu'elles ne

seraient pas saisies ou comprises par l'individu. Et s'il n'y avait pas d'expressions ou de perception des émotions, c'est-à-dire cette importante capacité qui est reliée à la régulation biologique, il n'y aurait pas de raisonnement possible non plus, et donc pas de jugement moral.

Ces structures nécessaires pour le jugement moral, c'est-à-dire les fonctions cérébrales qui sont reliées au comportement moral sont composées de deux systèmes : un qui soutient la prise de décision (générale, sociale, morale); et un autre qui soutient les émotions. Ces deux systèmes se chevauchent à l'intérieur du cortex préfrontal et fournissent une plate-forme qui est impliquée non seulement dans le traitement des émotions, mais aussi dans la prise de décisions en général.

Le système qui assure la prise de décision inclut les zones dorsolatérales et ventromédianes du cortex préfrontal aussi bien que les cortex des régions temporale et pariétale, les cortex des systèmes sensoriels et moteurs, les ganglions de la base, le cervelet, etc.

Le système des émotions, quant à lui, est sous-tendu par les régions sous-corticales comme l'amygdale, le cerveau antérieur basal, l'hypothalamus, le tronc cérébral, ainsi que d'autres sites corticaux comme l'insula, par exemple. Ce système inclut également le cervelet et le cortex préfrontal, dont l'importante zone du ventromédian.

Il y a donc deux groupes de structures qui jouent un rôle important dans le comportement éthique. Et ces groupes se chevauchent dans le cervelet, dans le cortex préfrontal et plus spécifiquement dans la partie ventromédiane; et c'est à l'intérieur de cette partie que les deux systèmes interagissent.

Cette zone du cerveau, qui est juste au-dessus des yeux, ne s'occupe pas directement des stimuli émotionnels, mais elle effectue l'interprétation de ces stimuli. C'est la zone limbique qui s'occupe des émotions, alors que le cortex préfrontal

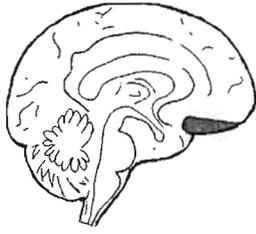


Figure 4.4 Ventromédian du cortex préfrontal du cerveau humain (vue médiane)

s'occupe de les interpréter. Quant à la partie ventromédiane, grâce à son interconnexion, elle reçoit non seulement des signaux de nombreuses zones, mais elle exerce aussi une influence sur plusieurs autres. C'est le ventromédian et ses réseaux qui déclenchent les programmes déterminés de la conduite sociale. (Damasio, 2007, p. 4)

En résumé, le ventromédian est un déclencheur d'émotions et un producteur de signaux capables d'influencer l'activité des autres zones du cerveau. Il a une influence très large sur l'activité cérébrale. C'est lui qui contrôle la connexion option/action, c'est-à-dire la connexion entre la prise de décision et ses conséquences comportementales. (Damasio, 2007, p. 4)

Quand il y a des lésions ou tumeurs dans cette zone, la personne n'est plus en mesure de suivre les règles ou les conventions sociales, même si elle était familière avec ces conventions et ces règles avant que les dommages surviennent dans le cerveau.

Damasio a étudié un cas spécifique en rapport avec ce genre de lésion cérébrale. Il s'agit du cas d'Elliot, qui avait une lésion qui se limitait au cortex préfrontal, et « la portion ventromédiane en était le site principal. » (Damasio, 1995, p. 63) Lorsqu'on a adressé le cas d'Elliot à Damasio, il venait de subir une opération au cerveau. Il s'était bien remis de son opération, mais son comportement avait changé radicalement. Il avait gardé son quotient intellectuel élevé; et ses capacités perceptives, sa mémoire à long et à court terme, ses aptitudes à apprendre, à parler et à faire des calculs étaient intactes; mais il était incapable de prendre des décisions. Il n'arrivait plus à gérer son temps ni même à exécuter des tâches simples comme classer des documents. « Les mécanismes de prise de décision étaient chez lui

tellement perturbés qu'il ne pouvait plus se comporter comme un être social normal. » (Damasio, 1995, p. 61)

Avant de consulter Damasio, Elliot avait passé des tests destinés à évaluer le fonctionnement de ses lobes frontaux. Un de ces tests était une sorte de test de classement. La psychologue Brenda Milner avait démontré que les patients qui souffraient de lésions préfrontales étaient souvent handicapés dans ce type de tâche. Mais Elliot avait passé tous ces tests avec succès, alors qu'il aurait dû échouer parce qu'il avait subi des lésions préfrontales et que, à son travail, il n'arrivait toujours pas à classer ses documents. Si sa tâche, par exemple, était de lire des documents et de les classer, il pouvait passer du classement à la lecture et continuer à lire le reste de la journée en oubliant de classer. Ou bien, il passait son temps à se demander de quelle manière il classerait les documents : par date, par pertinence, par format ou en fonction d'autres critères.

Ce sont des tests neuropsychologiques spéciaux qui ont permis à Damasio de conclure que le trouble qui affligeait son patient était un déficit d'émotions. Les tests traditionnels qu'on lui avait fait passer ne pouvaient pas révéler le problème. Lorsque Damasio a étudié le cas d'Elliot, il a démontré qu'il possédait un fonctionnement intellectuel normal, mais que le problème était en lien avec sa capacité à prendre des décisions. Ce constat a été possible grâce aux tests spécialisés, dont un au cours duquel on lui a montré des photos de personnes blessées, d'accidents graves et de catastrophes. Elliot n'a pas ressenti d'émotions à la vue de ces photos, alors qu'une personne normale aurait ressenti une certaine détresse émotionnelle.

La tumeur d'Elliot s'était formée au niveau de la ligne médiane du cerveau, juste au-dessus des cavités nasales et des yeux. Le tissu cérébral endommagé par la tumeur avait été enlevé lors de l'opération, mais on pouvait voir que les dommages au cerveau s'étendaient non seulement sur la portion droite du cortex préfrontal, mais également et plus particulièrement dans le ventromédian. C'est ainsi que Damasio a

pu faire un lien avec d'autres patients qui avaient des lésions semblables dans cette même zone du cerveau. Comme, entre autres, le très célèbre et ancien cas de Phineas Gage, et « il se trouvait que les structures détruites aussi bien chez Gage que chez Elliot étaient nécessaires à la réalisation des raisonnements menant à des prises de décision. » (Damasio, 1995, p. 63) L'étude de ces cas particuliers a permis de conclure également que lorsque cette partie du cortex est endommagée, le patient perd ses références personnelles. Et lorsqu'il perd ses références personnelles et sa capacité de ressentir ses émotions, cela perturbe son aptitude à prendre des décisions.

Ainsi, que ce soit à la suite d'un accident, d'une opération ou à cause d'une lésion, si certaines zones préfrontales sont détruites ou endommagées, le fonctionnement du cortex préfrontal est altéré. Il y a donc des zones plus importantes que d'autres en ce qui a trait au bon fonctionnement de la prise de décision. Il va donc sans dire que « la dimension de la lésion n'est souvent pas ce qui importe dans le domaine des atteintes cérébrales. » (Damasio, 1995, p. 63)

Parce que le ventromédian n'est pas responsable des émotions, mais de leur interprétation, Elliot ne savait pas ce qu'il ressentait, il avait des émotions, mais il n'y avait pas accès. Il ne pouvait pas savoir ce qu'il aimait ou ce qu'il n'aimait pas. Et comme l'interprétation des émotions est nécessaire dans certaines situations pour que le raisonnement se réalise, il n'arrivait plus à prendre de décisions. On peut dire alors que, dans une certaine mesure, nos émotions sont effectivement interprétées par la raison, plus exactement par les systèmes des niveaux supérieurs de l'organisation cérébrale. Non seulement nos émotions sont interprétées, mais, si nous perdons notre capacité d'interprétation, nous ne pouvons pas reconnaître les émotions que nous avons et de ce fait nous ne pouvons pas prendre de décision.

Les personnes qui ont subi ce type de dommages ont un cerveau qui tourne à vide dans certaines circonstances parce qu'elles sont déconnectées de l'expérience émotionnelle nécessaire à certains types de raisonnement et, plus spécifiquement, au

raisonnement social. La conclusion de Damasio est que sans les émotions, nous ne pouvons pas décider. Chez un adulte, de tels dommages au cerveau provoquent invariablement des troubles de conduite émotionnelle qui inclut autant la diminution des réactions émotionnelles en général que la diminution de l'acquisition d'émotions sociales comme la compassion. Damasio a donné le nom de « sociopathie acquise » à ce syndrome. Mais il y a pire encore. Les mêmes dommages neuronaux chez un enfant ont des conséquences beaucoup plus graves.

Si la détérioration des tissus neuronaux dans cette région du cerveau se produit pendant les premières années de vie, les enfants vont développer un syndrome comparable à ceux qui ont subi une lésion à l'âge adulte et le syndrome persistera jusqu'à l'adolescence et dans l'âge adulte, mais les conséquences dues à la lésion subie pendant les premières années de vie sont plus sérieuses que celles dues à la lésion subie pendant la période adulte. Plus précisément, dans les deux cas, les ressources instrumentales sont épargnées (perception, motricité, mémoire, langage, etc.), mais les patients qui ont subi la lésion à l'âge adulte et qui n'arrivent plus à prendre de décision adéquate en société sont conscients des règles auxquelles ils contreviennent, alors que les patients qui ont subi le dommage lors de l'enfance ne le sont pas parce qu'ils n'ont pas pu apprendre ces règles. Ainsi, ces cas qui se produisent pendant l'enfance demeurent des cas de sociopathies acquises, mais ils sont en lien avec le développement et sont par le fait même plus importants, puisque l'enfant, en plus de ne pas être capable d'ajuster son comportement social à la situation parce qu'il ne peut pas ressentir qu'il enfreint une règle, ne saisira pas davantage après coup qu'il a transgressé une règle.

Les cas où la lésion a été subie dans l'enfance permettent d'affirmer que les émotions jouent un rôle important dans deux processus. Plus exactement, en comparant les données provenant des deux groupes d'âge, on a pu constater non seulement que les émotions et leur interprétation sont requises pour prendre des

décisions sociales et morales adéquates; mais aussi qu'elles sont indispensables au départ dans l'apprentissage des connaissances pertinentes à la prise de décisions.

On a remarqué que les lésions occasionnées au ventromédian compromettent également l'interconnexion des réseaux neuronaux qui sont en lien avec trois fonctions distinctes. D'abord, chez les adultes, un tel dommage compromettrait le travail des réseaux qui produisent les signaux émotionnels capables d'orienter le processus de prise de décision en accord avec les expériences vécues. Deuxièmement, chez les enfants et chez les adultes, cela compromettrait les modifications des réseaux qui se produisent en fonction des nouvelles expériences, le patient ne pourrait plus se servir de cet apprentissage afin d'ajuster de futures performances. Et finalement, chez les enfants et chez les adultes, comme ces réseaux sous-tendent un autre réseau neuronal dont nous héritons au départ et qui, par la suite, c'est-à-dire une fois modifié par l'expérience et l'apprentissage, est capable de livrer les programmes émotionnels les plus avantageux et les comportements les plus appropriés, s'il est endommagé, son fonctionnement est également compromis. (Damasio, 2007, p. 4)

En conclusion, chez les individus en bonne santé, le ventromédian s'active lorsqu'ils résolvent des problèmes moraux ordinaires, c'est-à-dire en faisant des jugements conformes aux normes acceptées socialement. Un jugement moral est donc un en quelque sorte un raisonnement moral, c'est-à-dire une prise de décision morale qui tient compte des émotions sociales. Le fait que le jugement moral puisse se manifester spontanément et que l'on n'ait pas conscience de ce processus ne signifie pas qu'il est en lien uniquement avec les émotions, mais plutôt qu'il est en accord avec la situation, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que les réseaux se modifient afin d'ajuster la performance. Quand les individus en bonne santé résolvent des problèmes en faisant des jugements qui sont moins conformes aux normes sociales et aux règles morales ou lorsqu'ils sont placés devant une situation complexe, leurs réponses prennent plus de temps à cause du conflit impliqué dans la prise de décision. À ce moment-là, on remarque que l'activité du cerveau est plus marquée dans la

région dorsolatérale du cortex préfrontal, mais aussi dans le cortex cingulaire antérieur. Toutefois, on remarque que le ventromédian s'active beaucoup quand la décision qui résulte du processus est astucieuse, et plus la décision est astucieuse, plus le ventromédian s'est activé. On peut dire que son activation est en lien avec le degré de bon sens de la décision parce que le bon sens, selon Damasio, vient de la classification par catégories des expériences du passé et de l'accumulation d'expériences provenant d'un large éventail de situations. Or, il se trouve que cette zone s'active autant pour résoudre un problème d'ordre économique que pour résoudre un problème d'ordre moral. La conduite morale utilise donc un système organisé pour des fins beaucoup plus larges. (Damasio, 2007, p. 5) Il y a plusieurs zones cérébrales qui sont impliquées dans la prise de décision morale. Des zones qui sont en lien avec le raisonnement, la mémoire, les émotions, etc. Or, sans les émotions, il n'y aurait pas de connaissances morales qui permettent d'adopter un comportement approprié en société, mais il ne faut pas conclure pour autant que la morale se réduit aux émotions²⁴ ou encore qu'il existe un système réservé uniquement au jugement moral²⁵.

²⁴ Contrairement à ce que soutenait Prinz : « Moral norms are sentimental norms ». (Prinz J. J., 2008, p. 368)

²⁵ Contrairement à ce que soutenait Baumard : « Au total, il semble donc légitime [...] de parler d'organe mental. [...] Le sens moral n'est pas sous le contrôle de notre volonté : il fonctionne, comme les autres sens, mais aussi comme les organes physiques, d'une manière autonome. » (Baumard, 2010, p. 21)

CHAPITRE V

LES FONDEMENTS ÉMOTIONNELS

Avec les données étudiées dans le chapitre précédent, on pourrait déjà postuler que le jugement moral est un genre de raisonnement qui inclut des émotions ainsi que leur interprétation, c'est-à-dire que les émotions feraient partie intégrante du raisonnement moral. Ce serait une hypothèse intéressante, mais, bien que les travaux de Damasio fassent autorité, cette hypothèse s'appuierait principalement sur son travail, ce qui serait insuffisant pour élaborer la théorie philosophique de la morale que nous souhaiterions voir prendre forme, c'est-à-dire une théorie qui offrirait plusieurs autres perspectives dans la mise en place de son fondement.

Nous étayerons davantage cette hypothèse, mais avant cela, clarifions les raisons pour lesquelles Damasio parle d'émotions sociales pour identifier les émotions qui sont en relation avec le jugement moral, alors que d'autres auteurs vont employer d'autres termes, comme « morales » ou « basiques », pour ces mêmes émotions. Il y a différents qualificatifs, mais aussi différentes définitions de ces émotions. Il semble donc important de considérer quelques points de vue sur la question afin de déterminer si les émotions qui sont en lien avec le jugement moral sont des émotions réservées uniquement à cette fin.

Les divergences sont nombreuses sur le sujet. Il y a effectivement des auteurs qui considèrent comme sociales les émotions impliquées dans le jugement moral. Il y en a d'autres qui croient qu'elles sont basiques²⁶, et d'autres encore qui préfèrent les considérer comme étant morales. Mais qu'elles soient morales, sociales ou basiques, que leurs définitions parfois diffèrent sur plusieurs ou sur quelques points, ou parfois

²⁶ Les émotions basiques sont parfois aussi appelées émotions primaires ou fondamentales. (Ortony & Turner, 1990) Mais, comme pour toutes les émotions, leur définition varie souvent d'un auteur à un autre.

même se ressemblent dans leur totalité, que la liste des émotions que forment de chacun des groupes soit longue ou courte, il s’agit toujours du même phénomène que l’on tente de cerner. Mais il y a plus. Certains – parmi lesquels on retrouve Damasio et Ekman et dont nous verrons les arguments – croient que le qualificatif moral n’est pas indiqué pour identifier les émotions dont il est question. Globalement, à leur avis, elles ne peuvent pas être morales parce que ces émotions se retrouvent également dans d’autres situations que des situations morales. Mais, en dépit de toutes ces divergences, peu importe le terme que l’on a choisi pour les désigner, dans chacun des cas, ces émotions sont inéluctablement mises en relation avec le jugement moral.

Pour Damasio, les valeurs morales sont incluses dans les émotions sociales. Il n’y a donc pas d’émotions morales à proprement parler. Les émotions sociales, qui constituent une importante partie du registre émotionnel, ne sont pas uniquement porteuses de principes sociaux, mais également de principes moraux, de valeurs et d’actions. Et comme pour les émotions primaires (peur, peine, joie, etc.), les émotions sociales, qui sont en fait des émotions secondaires, sont composées de programmes de cognition et d’action qui incluent plusieurs aspects basiques de la régulation biologique. Bien qu’il n’y ait pas de centre ni de système moral dans le cerveau²⁷, il y a toutefois des systèmes de connaissances et de prise de décision qui s’occupent de la conduite sociale et morale. Comme nous l’avons vu précédemment, les émotions sociales ne sont pas réservées aux humains. Damasio fait une distinction entre les émotions primaires et les émotions secondaires dont font parties les émotions sociales, et fait remarquer que l’on peut retrouver ces deux types d’émotions dans le règne animal, c’est-à-dire qu’on retrouve non seulement des exemples d’émotions primaires, mais aussi des exemples abondants de conduites sociales réciproques chez les animaux. Toutefois, à la différence des formes les plus élémentaires d’émotions sociales que l’on retrouve chez les animaux, les émotions sociales humaines

²⁷ Contrairement à Baumard, Damasio croit qu’il n’y a pas de zone réservée au jugement moral. « [...] not only are there no “moral centers” in the brain, there is not even a distinct “moral system.” » (Damasio, 2007, p. 5)

n'apparaissent pas spontanément dans leur intégralité, c'est-à-dire sous une forme complète et définitive : il y a une variété de facteurs qui jouent un rôle important dans leur formation. (Damasio, 2007, pp. 5-6) En somme, selon Damasio, les émotions sociales, qui incluent notre « faculté morale », se façonnent tout au long de la vie de chaque individu.

De son côté, Ekman préfère qualifier de basiques les émotions, d'abord parce qu'il est important de les distinguer, en termes de caractéristiques, des autres phénomènes affectifs²⁸, par exemple les humeurs qui ont différentes causes et durent plus longtemps que les émotions, ou encore les traits de caractère, comme l'hostilité. Ensuite, pour lui, la question de savoir s'il y a des émotions morales ou sociales ne se pose pas, simplement parce les émotions ont évolué de manière à nous permettre de relever le défi que nous posent les tâches fondamentales de la vie (Ekman, 1999, pp. 1, 9). En ce sens, toutes les émotions sont basiques, sans exception²⁹. C'est qu'il ne faut pas occulter que le fait qu'elles soient innées leur donne une base commune de caractéristiques; et cette base joue probablement un rôle dans l'évaluation d'une situation, c'est-à-dire que l'évaluation que nous faisons de l'état d'une chose actuelle, d'une situation donnée, est toujours en partie influencée par notre passé évolutionnaire³⁰.

²⁸ « The basic emotions framework allows us to distinguish emotions from other affective phenomena ». (Ekman, Basic Emotions, 1999, p. 10)

²⁹ « It should be clear by now that I do not allow for non-basic emotions. » (Ekman, Basic Emotions, 1999, p. 9)

³⁰ Joshua Greene avance une hypothèse intéressante à ce sujet. Il dit que si notre instinct altruiste est davantage le reflet de l'environnement dans lequel il a évolué que celui de notre environnement présent, cela expliquerait, selon lui, pourquoi nous sommes moins portés à aider les personnes démunies ou en danger qui se trouvent à l'étranger que celles qui sont dans notre environnement immédiat, et ce, même si de très modestes sacrifices matériels de notre part peuvent sauver des vies. Selon lui, étant donné que nos ancêtres ne pouvaient sauver la vie que des personnes qui se trouvaient près d'eux, notre instinct altruiste hérité ferait en sorte que nous sommes plus disposés à aider les gens près de nous. (Greene, 2007, p. 225) Mais une autre explication serait plausible pour expliquer ce phénomène et c'est davantage celle-ci que nous étudierons dans le chapitre 6, plus précisément dans la partie sur les neurones miroirs.

En revanche, comme le font remarquer Damasio et Gazzaniga dont nous avons étudié les arguments dans le chapitre trois sur les origines du jugement moral, Ekman croit également que le fait que les émotions soient des produits de l'évolution, qu'elles sont biologiquement ancrées, n'enlève rien à l'importance du rôle de la culture et de l'interaction sociale dans leur constitution et dans notre façon de négocier avec elles, bien au contraire. Toutefois, il souligne qu'il est important de retenir qu'elles ne sont pas totalement malléables (Ekman, 1992, p. 550). Il y a de nombreuses études qui suggèrent que les émotions varient d'une culture à l'autre, c'est-à-dire que les émotions de chaque personne varient selon la culture dans laquelle elles évoluent. Ekman admet qu'il y a une diversité émotionnelle, mais elle n'est que superficielle, car les émotions sont antérieures à la culture. Si elles varient d'une culture à l'autre, c'est parce qu'on cultive différemment nos émotions, ou plus exactement notre réalité émotionnelle universelle.

Pour clarifier sa position, Ekman fait appel au concept de familles d'émotions et souligne qu'une émotion n'est pas un état affectif simple, mais une filiation d'états apparentés. Les émotions sont très différentes les unes des autres, et leur différence est beaucoup plus qu'une question de valence affective (agrément-désagrément) ou d'intensité. Prenons comme exemple la colère : chaque entité qui appartient à la famille d'émotions à laquelle se rattache la colère – la rage, la furie, l'irascibilité, l'agacement et d'autres apparentés – partage des caractéristiques communes, et ces caractéristiques qui leur sont propres diffèrent de celles d'autres familles. Elles permettent de distinguer la famille à laquelle appartient la colère de la famille à laquelle appartient la peur par exemple. Autrement dit, chaque famille d'émotions est constituée d'un thème et de variations. Le thème est composé de caractéristiques uniques à cette famille et les variations sur ce thème sont le produit des différences individuelles et des différences dans les situations dans lesquelles elles apparaissent. Plus précisément, les thèmes sont le produit de l'évolution, alors que les variations sont le reflet de l'expérience de vie. (Ekman, 1999, p. 8)

En résumé, Ekman s'inscrit dans cette même ligne de pensée, c'est-à-dire parmi ceux qui ont des réticences à qualifier de morales les émotions qui sont en relation avec le jugement moral. Il semble effectivement que cette catégorie d'émotions, celles des émotions morales, fait problème parce que d'une part, nous ne pouvons pas les discerner clairement et d'autre part, elles ne forment pas une espèce naturelle dont tous les membres partagent certaines caractéristiques, comme nous venons de le voir dans son explication concernant les familles d'émotions. Dans cette façon de percevoir le phénomène, le qualificatif moral s'applique donc difficilement aux émotions.

Malgré cette démonstration plutôt convaincante, c'est-à-dire contrairement à Damasio et à Ekman, Moll et ses collègues sont plutôt d'avis qu'il y a des émotions morales, et qu'elles sont un produit de l'évolution. Leurs explications, pour une bonne part, rejoignent celles des auteurs que nous avons étudiées précédemment, c'est-à-dire qu'ils sont également d'avis que ce qui était déjà présent dans le comportement de nos ancêtres aurait été façonné par le travail de l'évolution et aurait permis l'apparition de la morale. (Moll, Oliveira-Souza, Zahn, Krueger, & Grafman, 2005, p. 799) Plus précisément, en accord avec la théorie de Damasio, ils posent également que l'apparition de la morale serait en relation avec l'évolution du cortex préfrontal, et aussi que l'évolution du cerveau aurait permis aux mécanismes de la motivation d'être intégrés à la capacité de prévoir les éventualités (Moll, Oliveira-Souza, Zahn, Krueger, & Grafman, 2005, p. 799). Mais ils arrivent toutefois à la conclusion que les émotions morales sont une version évoluée des émotions sociales chez les primates; et ces émotions morales propres aux humains résulteraient de l'interaction entre les valeurs, les normes et le contexte de la situation sociale. (Moll, Oliveira-Souza, Zahn, Krueger, & Grafman, 2005, p. 806) Globalement, ce qui distingue leur explication, c'est que chez les humains, il y a des émotions basiques qui proviennent de la perception, de l'imagination ou de souvenirs et il y a des émotions morales qui concernent l'intérêt et le bien-être des autres ou de la société en

général. Dans leur liste d'émotions morales, nous retrouvons la culpabilité, la compassion, la gêne, la honte, la fierté, le mépris, la gratitude, le dégoût, l'indignation, la stupéfaction, la colère, etc. (Moll, Oliveira-Souza, Zahn, Krueger, & Grafman, 2005, p. 806) En somme, des émotions qui peuvent être également considérées basiques (Ekman) ou sociales (Damasio), selon le point de vue choisi ou la thèse que l'on défend.

Pour Haidt également, il y a des émotions morales. Il les décrit comme étant des réponses aux violations morales ou comme étant des motivations pour des actions morales (Haidt, 2003, p. 853). Généralement, l'émotion va motiver un genre d'action en réponse à une situation donnée. Souvent, l'action n'a pas lieu, mais elle place la personne dans un état cognitif de motivation dans lequel il y a une tendance certaine à engager une action pour une fin spécifique. On peut penser à la vengeance ou au réconfort : que ces actions aient eu lieu ou non, ce sont des émotions qui les ont suscitées, et ces émotions sont qualifiées de morales. (Haidt, 2003, p. 854) Le problème avec cette explication de Haidt est que tous les types d'émotions motivent généralement des actions. Par exemple, la peur – une émotion primaire selon plusieurs auteurs – nous pousse à fuir. Or, la peur peut également être accompagnée d'un raisonnement qui fera en sorte que l'on ne fuira pas, mais qu'assurément on restera vigilant³¹.

Haidt ajoute toutefois à sa définition de l'émotion morale qu'elle est une émotion qui conduit une personne à se préoccuper de son monde social, à supporter ou encourager son intégrité, et ce, même si l'action qui en découle n'est pas une bonne action comme telle et même si l'action, qu'elle soit bonne ou mauvaise, ne se réalise pas. Haidt dresse une liste d'émotions qu'il considère comme morales et divise celle-ci de manière à former quatre groupes distincts. Les émotions morales les plus

³¹ Il faut spécifier ce que l'on entend ici par action, parce que réfléchir, être vigilant et attentif demeurent des actions, même si ces « actions » ne semblent pas changer l'état de situation. Toutefois, pour l'instant gardons l'idée selon laquelle l'action est un acte perceptible par les autres. Nous y reviendrons au chapitre sur les heuristiques et les marqueurs somatiques et nous nous pencherons sur cette question.

importantes retenues dans cette liste forment deux grandes familles et deux plus petites. La famille de la réprobation (*other-condemning family*) est une des deux grandes familles. Dans ce groupe d'émotions, on retrouve le dégoût, la colère et le mépris, et des dérivés comme l'indignation et l'aversion. L'autre grande famille identifiée par Haidt est celle du souci de soi (*self-conscious family*) qui comprend la honte, la culpabilité et la gêne. Et les deux plus petites familles seraient celles qui concernent la souffrance des autres (*other-suffering family*) et le mérite des autres (*other-praising family*) dans lesquelles on retrouve la compassion et la gratitude. Haidt spécifie que l'on retrouve ces quatre familles d'émotions morales dans toutes les cultures. (Haidt, 2003)

Or, si nous nous rapportons aux études d'Ekman qui spécifient que l'on retrouve toutes les émotions dans toutes les cultures – et, pour cette raison, toutes les émotions sont basiques – le fait que l'on retrouve les familles d'émotions identifiées par Haidt dans toutes les cultures n'est pas vraiment un élément qui nous incite à pencher en faveur de l'existence d'émotions morales à proprement parler. Il semble que nous ne sommes pas vraiment en mesure de distinguer les émotions morales de celles qui ne le sont pas. Ce qui définit les émotions morales est plutôt inconstant : on dit que c'est parce ces émotions motivent des comportements particuliers qu'elles sont morales; que c'est le lien de l'émotion avec la situation qui indique sa dimension morale; qu'une même émotion peut servir l'ordre moral comme le mettre en péril; sans compter le fait que très souvent la liste qui comprend les émotions morales diffère d'une étude à une autre. De plus, il est difficile de conclure qu'une émotion qui peut survenir dans d'autres circonstances peut être considérée comme morale. Et il s'avère justement que des émotions, comme le dégoût ou la stupéfaction, qui peuvent survenir dans d'autres circonstances qui ne sont ni morales ni sociales mettent en doute la pertinence non seulement de l'application du qualificatif moral pour celles-ci, mais également du qualificatif social. Par conséquent, soit les émotions morales ou sociales sont difficilement identifiables et leur existence difficilement

prouvable ou soit, comme Ekman l'explique, toutes les émotions sont basiques et sont comme une variation sur le thème de la famille à laquelle elles appartiennent.

Malgré le doute et les réticences de certains spécialistes, beaucoup d'autres auteurs continuent de considérer l'existence d'émotions morales, au premier rang desquels Prinz. Son argumentation est en partie similaire à celle de Haidt que nous venons de passer en revue. En plus de souligner le fait que les émotions morales sont présentes dans les contextes où on trouve des comportements moraux, soit dans des comportements qui sont en conformité ou en violation avec les règles morales, il considère également la nécessité de les subdiviser en groupe. (Prinz J. J., 2007, p. 68) Ainsi, pour Prinz, il y a deux principaux groupes d'émotions morales, celles qui sont en réaction aux comportements des autres (*other-blame*) et celles qui se rapportent au souci de soi (*self-blame*) (Prinz J. J., 2007, p. 69). Il divise ensuite le groupe des émotions de réaction et procède à la formation de sous-classes qui rappellent ce qui a été identifié il y a longtemps, avec entre autres Hume, sous le vocable de désapprobation et approbation. Prinz donne le nom de blâme (*blame*) et éloge (*praise*) à ces deux sous-classes. En ce qui a trait au groupe des émotions du souci de soi, le *self-blame group*, il comprend des émotions comme la honte et la culpabilité et une autre émotion qui, selon lui, ne porte pas encore de nom³². Cette émotion serait un mélange de honte et de culpabilité. Prinz donne comme exemple la transgression de règles morales établies par une communauté. Si un membre de la communauté transgresse une de ses règles, il cherchera à se faire discret, à cacher son méfait. Si le méfait en question est relevé par un autre membre, il se sentira alors honteux et coupable, car, en plus de vouloir cacher le méfait, il sera habité par le mal que son geste a causé. Prinz considère qu'étant donné que ces deux émotions apparaissent ensemble, elles ne seraient que les composantes d'une seule et même émotion morale. En somme, son argumentation vise à démontrer que les émotions morales – dont les

³² « We have no word for that emotion, but I suspect it exists. » (Prinz J. , 2007, p. 77)

deux principaux groupes, soit les émotions de réactions (*other-blame*) et les émotions de la conscience de soi (*self-blame*) – ne sont pas des émotions basiques³³.

Le débat sur le terme le plus approprié pour décrire les émotions qui sont en lien avec le jugement moral pourrait peut-être se poursuivre indéfiniment. Les questions de sémantique ont toujours offert les plus belles opportunités de polémiques, mais étant donné que ce n'est pas avec l'intention de prendre part au débat sur la sémantique que nous avons choisi pour notre étude de nous pencher sur les émotions qui sont en relation avec le jugement moral et étant donné que nous ne souhaitons pas de défendre une thèse sentimentaliste, laquelle nous obligerait à nommer les émotions impliquées dans le jugement moral, nous retiendrons simplement le fait que les émotions ont un lien avec le jugement moral. Toutefois, bien que nous ne retenions pas de terme spécifique pour notre étude, cela ne présuppose pas que les émotions dont nous parlerons ne soient pas des émotions basiques, dans le sens évoqué par Ekman, mais cela présuppose plus difficilement qu'elles puissent être morales. Pour nous, il n'y aura pas d'émotions morales comme telles. Nous considérerons les émotions en lien avec le jugement moral comme étant des émotions qui peuvent être basiques – c'est-à-dire que l'on peut retrouver ces émotions dans d'autres situations que des situations morales ou sociales – mais nous les considérerons surtout, puisqu'elles sont en lien avec le jugement moral, comme des émotions qui s'enclenchent dans des situations sociales.

Plus spécifiquement, nous considérerons plutôt l'existence des émotions qui, à la base, sont identiques chez tous les individus, et l'existence du jugement moral – entendu comme l'équation de plusieurs facteurs, comprenant les émotions – un jugement moral donc qui peut différer d'un individu à un autre selon son éducation, sa culture et la société dans laquelle il évolue, et bien évidemment, selon la situation devant laquelle il se trouve et l'évaluation qu'il en fait. De notre point de vue donc,

³³ « I said that moral other-blame emotions are not basic. The same is true of moral self-blame emotions. » (Prinz J., 2007, p. 77)

un jugement moral n'est pas universel, bien que l'émotion qui est à la base de ce même jugement puisse l'être. Donc, nous postulons par le fait même l'universalité des émotions, ce que nous ne pourrions pas faire si nous utilisions l'appellation morale pour les identifier. Puisque, pour nous, le terme moral indiquera une diversité dans les jugements que nous formulons et qui sont en lien avec une situation sociale.

Nous ne ferons pas de distinction entre les émotions primaires et secondaires. D'abord, parce que, comme le dit pourtant lui-même Damasio qui a effectué cette distinction, « la nature, avec son génie du bricolage visant à l'économie, n'a pas élaboré de mécanismes indépendants pour l'expression des émotions primaires et secondaires. Elle a fait simplement en sorte que les émotions secondaires soient exprimées par le même canal déjà utilisé pour l'expression des émotions primaires. » (Damasio, 2010, p. 194). Et ensuite, parce que nous sommes d'avis que seule notre disposition à l'égard d'une situation peut se développer différemment ou changer au cours de notre vie lors des interactions sociales. Les émotions, quant à elles, ne peuvent différer d'un individu à un autre, mais elles peuvent se manifester dans des circonstances différentes. Si nous reprenons l'exemple de la peur, qui est une émotion primaire selon Damasio et de nombreux autres auteurs, lorsqu'elle survient c'est que l'on se trouve dans une situation inconnue ou menaçante, mais si dans son expérience de vie on a déjà rencontré cette même situation et qu'elle n'est plus menaçante pour soi, dans ce cas, on ne ressentira plus la peur. Toutefois, l'émotion de la peur restera la même pour tous qu'elle soit vécue ou non dans une situation donnée. On pourra toujours ressentir cette émotion dans une autre situation. La peur reste la peur, peu importe qu'elle soit exprimée ou la manière avec laquelle elle l'est. Étant donné qu'il en va de même pour les émotions dites secondaires, nous postulons que les émotions en lien avec le jugement moral sont des émotions universelles, mais que le jugement moral, quant à lui, ne l'est pas.

Aussi, en postulant que les émotions incluses dans le jugement moral sont universelles et que le jugement moral ne l'est pas, nous postulons que si les émotions

peuvent influencer le raisonnement, le raisonnement peut également influencer le type d'émotions, son intensité ou sa variation, qui surviendra dans une situation sociale donnée, et ce, que le raisonnement ait été en partie ou entièrement antérieur à cette situation ou qu'il soit en partie ou entièrement simultané. Ainsi, deux personnes qui auraient la même culture et les mêmes origines pourraient avoir des émotions différentes devant une même situation sociale. Elles pourraient aussi avoir les mêmes émotions à des intensités ou variations différentes ou encore elles pourraient avoir des émotions différentes mais de même intensité, etc.

Cela ne remet pas en question l'influence de la société sur nos comportements, mais suggère plutôt que la difficulté à saisir le type d'émotions que l'on trouve dans le jugement moral, la difficulté de nommer et définir ces émotions, est reliée au fait que les possibilités d'états émotionnels peuvent être nombreuses, parce que les raisonnements possibles le sont également. Afin que cette thèse puisse se défendre, il va de soi qu'il faut démontrer que le raisonnement peut être spontané – du moins tout aussi spontané que l'on croit être les émotions – et que son processus peut ne pas être conscient, qu'il peut ne pas être conscient lors d'un événement, et que l'esquisse de ce raisonnement peut avoir été mise en place dans d'autres situations antérieures à cet événement. Voilà pourquoi il faut se pencher sur les mécanismes fondamentaux qui se trouvent à la base du jugement moral afin de mieux saisir où se trouve la part de l'émotion et celle du raisonnement dans l'élaboration du jugement moral.

Les auteurs choisis pour mener à bien la suite de notre étude forment un corpus qui a particulièrement retenu notre attention parce que, d'une part, leurs idées proviennent de différentes disciplines et convergent vers un point central, et d'autre part les idées partagées de ces auteurs pourraient très bien servir de fondements à la théorie philosophique que nous appelons de nos vœux.

Il ne faut pas oublier toutefois que, si aujourd'hui on peut compter sur la science et les neurosciences pour expliquer les bases biologiques de la pensée

humaine, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne se heurte pas à des obstacles importants lorsqu'on s'intéresse aux émotions et au jugement moral. Bien que l'on puisse observer que notre cerveau a évolué de la même manière qu'un bras, le principal problème reste que, contrairement aux os du bras, il n'existe pas de fossile pour le comportement. Même si les appareils d'imageries cérébrales sont de plus en plus performants et nous permettent de faire la lumière sur les mécanismes de nos pensées, nous sommes quand même réduits à de pures spéculations pour ce qui a trait à une caractéristique mentale comme le jugement moral³⁴. La technologie nous permettra peut-être éventuellement de vérifier l'exactitude des nombreuses hypothèses émises sur la constitution du jugement moral, mais, d'ici là, c'est avec prudence que nous devons les aborder et ne pas perdre de vue que toute théorie que l'on souhaiterait élaborer sur ce sujet resterait, du moins pour l'instant, une théorie spéculative.

³⁴ « We know that we are the products of an evolutionary process that has shaped our species, for better or for worse. We are big animals. The rest of our stories about our origins are just that, stories that comfort, cajole, and even motivate – but stories nonetheless. » (Gazzaniga, 2005, p. 165)

CHAPITRE VI

LES MÉCANISMES FONDAMENTAUX

6.1. Les neurones miroirs

On remarque que le jugement moral, quand il se rapporte aux actions d'autrui, fait souvent appel à la considération du caractère universel de l'action. Si nous sommes portés à croire qu'un geste est plus approprié à une situation qu'un autre ne le serait, si nous pensons que tel geste devrait être effectué dans telle condition, ce serait parce qu'à la base nous ressentons les mêmes émotions que les autres et que nous pouvons construire notre raisonnement sur les émotions que nous avons pressenties pour les autres. En somme, pour les chercheurs dont nous étudierons les travaux, ce caractère universel de l'action morale présuppose que nous puissions nous mettre à la place d'autrui et qu'en nous mettant à sa place, nous pouvons prendre une décision et agir en conséquence.

Nous avons vu précédemment que la formation des jugements moraux nécessitait la participation des émotions, lesquelles dépendent des niveaux inférieurs du cerveau. Nous tenterons d'établir maintenant que les émotions en relation avec le jugement moral sont des émotions également accompagnées de phénomènes neurophysiologiques que l'on retrouve dans les niveaux supérieurs de l'organisation cérébrale. Cela nous permettra d'affirmer qu'il existe aussi des mécanismes particuliers évolutivement récents qui sont à la base de notre aptitude sociale et morale. Dans cette première partie du sixième chapitre, on remarquera que les mécanismes de la réciprocité et de l'empathie chez les humains – bien qu'ils soient semblables à ceux que l'on retrouve chez les singes – impliquent l'activation de régions neuronales propres à notre espèce.

Au cours des années 1990, Rizzolatti et ses collègues ont découvert les premiers éléments de la théorie des neurones miroirs³⁵. Les données recueillies lors de leurs expériences scientifiques réalisées sur des singes les ont incités à pousser davantage les recherches sur le sujet. Une question d'éthique empêche les chercheurs de répéter sur les humains les expériences qu'ils ont faites sur des singes; toutefois, des appareils moins invasifs ont été mis au point et ont permis d'approfondir cette théorie qui démontre qu'il y aurait dans notre cerveau une simulation, une image motrice, du geste exécuté par une autre personne que nous observons.

C'est en introduisant des électrodes dans l'aire prémotrice du cerveau d'un singe et en enregistrant les décharges produites par l'activité du neurone visuomoteur associé au mouvement de la prise de nourriture avec les doigts, plus exactement de la saisie d'un aliment entre le pouce et l'index, que l'on a découvert le neurone miroir.

Quand le singe prenait la nourriture entre ses doigts, le neurone qui était étudié se déchargeait. À chaque prise de nourriture, on pouvait constater grâce à l'électrode implantée qu'il y avait une décharge correspondante à l'action réalisée. Les chercheurs étudiaient ainsi l'activité du neurone qui se déchargeait de façon conjointe au mouvement. Mais lorsque le singe était au repos et qu'un chercheur prenait un morceau de nourriture entre ses doigts, une décharge était quand même enregistrée, et ce, même si le singe n'effectuait pas le mouvement. C'est ainsi qu'ils ont découvert que les neurones en lien avec un geste précis de la main sont actifs que le geste soit effectué ou qu'il soit observé.

³⁵ « Mirror neurons are a particular class of visuomotor neurons, originally discovered in area F5 of the monkey premotor cortex, that discharge both when the monkey does a particular action and when it observes another individual (monkey or human) doing a similar action » (Rizzolatti & Craighero, *The Mirror-Neuron System*, 2004).

Les premières recherches se concentraient essentiellement sur la partie supérieure de la section F5 de la région motrice frontale où les neurones sont en lien avec les actions de la main. Puis, d'autres recherches ont été effectuées sur la partie latérale de la section F5 où les neurones sont en lien avec les actions de la bouche. Les résultats de ces recherches ont démontré que 25% des neurones étudiés dans cette zone avait des propriétés miroirs. (Rizzolatti & Craighero, 2004, pp. 170-1)

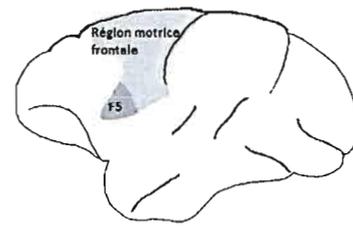


Figure 6.1 Zone motrice frontale du cerveau d'un singe (vue latérale)
Reproduction partielle du schéma dans
(Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 193)

Globalement, chez le singe, les neurones miroirs ont besoin d'une interaction entre un effecteur biologique (main ou bouche) et un objet, afin d'être déclenchées par des stimuli visuels. La vue d'un objet seul ou d'un geste intransitif (sans objet) sont sans effet. Toutefois, le type d'objet n'a aucune influence sur l'activité du neurone miroir, c'est-à-dire qu'un morceau de nourriture et une pièce géométrique produisent la même intensité de décharge. La réponse neuronale n'est pas non plus affectée par la distance entre le singe observateur et l'action réalisée, du moment que l'action reste dans son champ visuel. Ainsi, que l'action se produise tout près du singe ou qu'elle soit plus éloignée, que la main soit grosse ou petite, l'intensité sera la même.

Rizzolatti et son équipe ont démontré récemment que le système de neurones miroirs chez les humains est différent de celui des singes et qu'il possède d'importantes propriétés qui n'ont pas été observées chez les singes. (Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 176) Notre système reconnaît les gestes qui ont une finalité, ceux effectués dans un but précis, aussi bien que les gestes dénués de finalité. Ces derniers, les gestes intransitifs, vont activer le système des neurones miroirs chez l'humain, alors qu'ils sont sans effet chez les singes. De plus, l'image motrice de la simulation de l'action et celle de l'action effectuée ont la même durée. Les recherches démontrent que l'activité dans le cortex moteur du cerveau humain suit fidèlement les

phases du mouvement observé : le système code les mouvements formant une action. Ce qui est très important, car ce mécanisme neuronal permet l'imitation des mouvements.

Ces études laissent donc supposer que le système neuronal miroir serait à la base de l'apprentissage par imitation (Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 176). De plus, non seulement les neurones miroirs seraient importants pour notre aptitude à apprendre par imitation, mais ils le sont aussi parce que cette aptitude d'apprentissage est à la base de la culture humaine. En résumé, les données recueillies démontrent que ces mécanismes neurophysiologiques jouent un rôle important dans la compréhension des actions effectuées par autrui; et que cette compréhension est à son tour très importante puisque notre survie en dépend. Plus exactement, selon les conclusions de ces chercheurs, sans cette compréhension de l'action d'autrui l'organisation sociale serait impossible. (Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 169)

Il y a aussi d'autres facteurs dont il faut tenir compte dans ces études. Par exemple, si nous pouvons différencier l'action de sa simulation, c'est grâce à d'autres signaux qui informent le cerveau de ce que nous sommes en train de réaliser l'action ou non. Ce serait la moelle épinière qui inhiberait l'exécution du mouvement observé; il semble que, de cette manière, le système du cortex moteur peut réagir librement devant une action sans qu'un mouvement soit généré systématiquement. Dit autrement, dans la moelle épinière, il y a des mécanismes inhibitoires qui nous empêchent de reproduire les mouvements que l'on observe, ce qui nous donne la liberté de réagir à la scène dont nous sommes témoin. (Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 175)

Gazzaniga fait remarquer que ces études sont importantes pour notre compréhension du raisonnement moral, parce que, en sachant quelles régions du cerveau s'activent lorsque nous observons une action, nous commençons à comprendre quels mécanismes du cerveau sont utilisés dans notre compréhension du monde. Par exemple, si nous observons une action qui se déroule devant nous, les

régions motrice et visuelle de notre cerveau vont s'activer, alors que si nous regardons une photographie de cette même action, il n'y aura que la région visuelle qui s'activera et non la région motrice. Nous ne ressentirons pas l'action de la même manière, et elle ne nous atteindra pas aussi profondément.³⁶

Il existe d'autres théories qui tendent vers les mêmes conclusions que la théorie des neurones miroirs. Une de ces théories, la théorie de la simulation, propose l'idée que si nous croyons savoir ce que les autres pensent, c'est parce que nous sommes capables de simuler à l'intérieur de nous les états mentaux des autres, c'est-à-dire que nous sommes capables de nous mettre à leur place. Et, en nous mettant à la place d'autrui, nous nous figurons ce que nous ferions dans sa situation. Ainsi, nous devons faire appel à notre imagination, mais nous devons également être capables de distinguer nos suppositions des faits réels afin de ne pas agir en fonction de ce que nous avons imaginé.

Il existe aussi d'autres études qui viennent conforter l'idée que lorsque nous sommes devant une personne en détresse, nous ressentons automatiquement et inconsciemment une détresse semblable, mais simulée par notre esprit. Notre malaise ne serait pas abstrait mais bien réel. Ce serait comme si nous étions contaminés par les sentiments négatifs des autres; et pour nous délivrer de cet état qui réside en nous,

³⁶ À la note de bas de page 30, nous avons mentionné l'hypothèse de Joshua Greene au sujet de l'instinct altruiste chez les humains. Selon Greene, notre instinct altruiste est le reflet de son environnement passé qui ne serait pas tout à fait adapté au présent. Pour illustrer son hypothèse, il compare notre capacité altruiste envers un blessé que l'on rencontre sur la route à notre capacité altruiste beaucoup plus faible envers les gens qui habitent des pays en voie de développement. (Greene, 2007, p. 225) Or, si nous nous référons à la théorie des neurones miroirs, et celle de la simulation que nous verrons immédiatement après ceci, la prise de connaissance des personnes en détresse qui sont éloignées n'enclencherait pas l'activation de la région motrice du cerveau. Donc leur détresse ne nous atteindrait pas autant que celle d'un blessé rencontré sur notre route. Cela ne signifie pas que nous n'avons pas d'émotions pour les gens en difficultés que nous voyons sur des photographies ou à la télévision. Rappelons-nous des tests que Damasio a fait passer à Elliot (voir p. 51-53). Mais il faut admettre que, dans ces exemples, il y a une différence entre les situations physiques d'une part; entre les états mentaux qui proviennent de l'activation de différents réseaux neuronaux d'autre part; et que, à chacune des situations, on trouve un état lui correspondant. Si nous voulons évaluer l'instinct altruiste sur l'échelle évolutive, il faut comparer les mêmes états avec les mêmes situations.

pour nous soulager du malaise, nous sommes portés à agir. (Gazzaniga, 2005, p. 174) Parmi les études que l'on peut invoquer à l'appui, il y a celles de l'équipe de John Lanzetta, un collègue de Gazzaniga. Le groupe Lanzetta a démontré que les sens du toucher, du goût, ainsi que la douleur, la peur, la joie et l'excitation chez les autres vont provoquer l'activation de modèles physiologiques semblables chez nous. Les données de ces recherches ont permis à Gazzaniga et Lanzetta de conclure que lorsque nous nous retrouvons devant une de ces situations, nous ressentons les états émotionnels des autres comme s'ils étaient les nôtres.

Selon Gazzaniga, notre tendance à réagir à la détresse des autres serait innée. Il a effectivement été démontré que, dès les premiers jours de leur vie, les nouveau-nés vont pleurer en réponse à la détresse d'autres poupons. Avec toutes ces preuves à l'appui, Gazzaniga est d'avis que la théorie de la simulation est juste. Non seulement elle aurait sa raison d'être, mais les recherches neuroscientifiques sur les neurones miroirs peuvent l'étayer et expliquer son fonctionnement.³⁷

En somme, il semble que notre cerveau soit conçu pour nous informer des états mentaux des autres. Contrairement aux nombreuses études divergentes sur la définition des émotions en lien avec le jugement moral, en ce qui a trait à la théorie des neurones miroirs et à la théorie de la simulation, plusieurs autres études viennent les renforcer.

Parmi elles, on retrouve l'étude de Preston et De Waal. Selon eux, quand on est attentif à l'autre, nos représentations neuronales d'états similaires vont s'activer automatiquement. Et plus on est proche ou semblable, plus ces perceptions vont s'activer facilement. Notre rythme cardiaque peut changer, nos expressions faciales, notre posture corporelle; on peut rougir, transpirer, etc. Ce serait ce mécanisme qui est à la base des émotions sociales : cette incarnation susciterait notre sympathie,

³⁷ « I believe the STs have it right. From a neuroscience perspective, the mirror neuron could support the ST view of how this works. Mirror neurons are believed to be responsible for “action understanding”—that is, understanding the actions of others. » (Gazzaniga, 2005, p. 175)

compassion et assistance. (De Waal, 2008, p. 64) C'est donc sur le principe simple de nos propres représentations neuronales et corporelles que repose notre accès à l'état émotionnel d'autrui et notre aptitude à l'empathie.

Pour expliquer ce que sont les émotions sociales, De Waal propose le modèle des poupées russes. Cela illustrerait bien le rapport entre les formes primaires et les formes plus complexes de l'empathie. Bien que De Waal ne le mentionne pas, nous pouvons ici évoquer les explications de Damasio à propos des régions cérébrales des niveaux inférieurs et supérieurs : les niveaux supérieurs du cerveau incluaient toujours dans leur processus les niveaux inférieurs. Or, bien que dans le modèle de De Waal on ne retrouve pas la régulation biologique des niveaux inférieurs, le principe demeure. Dans son modèle des poupées russes, le niveau supérieur contient également l'ensemble des mécanismes : à la base, il y aurait la forme la plus simple de l'empathie, qui serait contenu par une forme plus sophistiquée, et ainsi de suite jusqu'à la dernière strate qui les contient toutes.

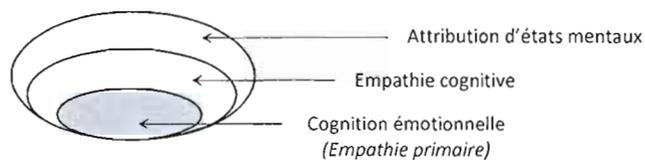


Figure 6.2 Modèle de la poupée russe de De Waal
Inspiré du schéma dans (De Waal, 2008, p. 67)

Au cœur de ce modèle, se trouverait la contagion émotionnelle : il s'agit de la forme d'empathie que l'on partage avec les mammifères sociaux. Ensuite viendrait l'empathie cognitive, que l'on retrouve chez les humains et les grands singes : il s'agit de la capacité d'évaluer une situation ainsi que les raisons de l'état émotionnel d'autrui. Et finalement, il y aurait l'attribution d'états mentaux qui consiste en la capacité d'« adopter complètement le point de vue de l'autre », ce qui est unique à l'humain. (De Waal, 2008, p. 67) Donc, pour qu'il y ait un niveau supérieur, il doit y

avoir d'abord un niveau inférieur : conséquemment, la base des émotions sociales serait l'empathie primaire, selon De Waal.

Une expérience scientifique qui a eu lieu en 1964 permet de vérifier non seulement l'existence, mais aussi de voir en action chez les singes ce que De Waal identifie comme étant le deuxième niveau, soit l'empathie cognitive qui comprend le niveau inférieur, soit l'empathie primaire. Les groupes de recherche de Wechkin et de Masserman ont observé que des singes, plus précisément des macaques rhésus, vont préférer s'affamer plutôt que d'infliger de la souffrance à leurs semblables. Lors d'expérience en laboratoire, les singes que l'on observait devaient tirer une chaîne pour obtenir de la nourriture, mais ce faisant un choc électrique était délivré à un de leurs congénères. La plupart des animaux se sont abstenus de tirer la chaîne en constatant que cela provoquait une décharge électrique à leur voisin. Dans un cas, le macaque est resté jusqu'à cinq jours, et dans un autre cas jusqu'à douze jours sans se nourrir après qu'ils aient vu un des leurs recevoir un choc. Suite à ces expériences, les chercheurs sont arrivés à la conclusion que la majorité des singes de cette espèce préfère souffrir de la faim plutôt que de faire souffrir leur congénères; que leur inhibition s'accroît lorsque celui qui reçoit le choc est un proche ou lorsque celui qui doit s'alimenter a préalablement reçu les mêmes chocs lors d'expériences antérieures; que le sexe du singe, son âge, sa grosseur ne sont pas des facteurs influant; et que même le caractère dominant d'un singe n'influence pas son comportement protecteur.³⁸ (Masserman, Wechkin, & Terris, 1964)

³⁸ Cette expérience avec les singes est importante dans la démonstration de l'existence de l'empathie cognitive et mériterait certainement d'être mise en parallèle avec l'expérience de Milgram dans laquelle des humains n'ont pas hésité à envoyer des décharges électriques à leurs semblables lorsqu'ils étaient placés sous les ordres d'un représentant de l'autorité. Nous ne ferons pas cette comparaison dans notre travail, car nous cherchons à établir ici ce que sont les mécanismes fondamentaux et que de toute évidence, dans l'expérience de Milgram, plusieurs autres facteurs semblent contrecarrer, voire annihiler le travail de l'empathie cognitive. Nous ne pousserons donc pas plus avant dans cette direction, car cela nous entrainerait dans d'autres voies de recherches que nous ne pouvons pas explorer pour l'instant. Néanmoins, nous étudierons quelques facteurs perturbants l'empathie dans le chapitre sur les heuristiques et les marqueurs somatiques. Pour en savoir davantage au sujet de l'étude de Milgram, on peut se référer aux textes suivants : Milgram, Stanley (1963). « Behavioral Study of

Il est possible également d'observer plusieurs comportements altruistes chez les animaux dans leur habitat naturel, et ce, particulièrement chez les singes, parmi lesquels certaines espèces, plus spécifiquement les grands singes, sont capables de se mettre en imagination à la place d'autrui et d'apporter l'aide requise ou le réconfort nécessaire après un incident dans lequel ils n'étaient pas impliqué mais uniquement témoins. Preston et De Waal proposent une hypothèse, celle de la « boucle perception-action ». Selon leur théorie, les comportements altruistes des humains seraient des réactions à l'origine de « nature totalement automatique » et qui se produiraient même de façon inconsciente. Il existerait des processus de perception des émotions qui ferait en sorte que nous percevons les émotions des autres comme si elles étaient les nôtres. « En bref, l'activité physiologique et nerveuse humaine, loin de fonctionner en autarcie, se révèle intimement liée aux autres êtres humains et influencée par ces derniers. » (De Waal, 2008, p. 66) Pour De Waal, c'est une erreur de considérer que l'empathie à la base du jugement moral est un processus cognitif de niveau supérieur, car il faut tenir compte des « réactions viscérales ». (De Waal, 2008, p. 66)

En conclusion, tous les spécialistes s'entendent pour dire qu'il faut tenir compte des niveaux inférieurs de l'organisation cérébrale dans nos tentatives d'explication du jugement moral. Au début de notre travail, nous avons attiré l'attention sur le fait que, dans les conceptions humienne et haitienne de la morale, les émotions étaient à la base du jugement moral. Ensuite, nous avons étudié l'héritage génétique qui permet le comportement moral que nous retrouvons chez l'être humain, nous avons constaté qu'il pouvait y avoir une continuité entre le comportement des primates et celui des humains. Ensuite, nous avons constaté que, dans le cerveau humain, les réseaux neuronaux supérieurs interagissaient avec les réseaux des niveaux inférieurs. Or, chez les primates nous ne retrouvons pas les

Obedience », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, no. 4, 371-378; et Milgram, Stanley (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*, New York, Harper & Row.

mécanismes évolutivement récents impliqués dans le jugement moral que nous retrouvons chez les humains. Aussi, lorsque, dans ce chapitre, nous avons étudié la théorie des neurones miroirs, nous avons pu établir que chez les humains l'organisation cérébrale était différente de celle des primates en ce qui a trait à la compréhension de l'action d'autrui. En somme, jusqu'ici nous avons remarqué que les neurosciences ont empiriquement identifié les éléments qu'avaient mis en lumière les théories de Hume et de Haidt. Il semble qu'effectivement, à la base de notre comportement moral, il y ait des mécanismes qui nous permettent d'agir spontanément et automatiquement. Toutefois, les neurosciences ont aussi empiriquement identifié le fait que les réseaux de niveaux supérieurs, grâce à leur interaction avec les réseaux des niveaux inférieurs, nous permettent de reconnaître et interpréter ce que nous ressentons. À la différence du comportement social des primates, le comportement social des humains implique les régions du cortex préfrontal. Ce qui pourrait également signifier que ce que nous ressentons dans une situation sociale peut être le reflet de ce qui est ressenti par une autre personne qui se trouve dans notre champ visuel, mais peut également provenir de ce que nous avons imaginé en nous mettant à sa place. Il est donc important de retenir dans notre définition du jugement moral que ce que nous ressentons peut ne pas provenir uniquement de notre expérience empirique, mais également de nos pensées, c'est-à-dire une situation imaginée ou anticipée.

6.2. Les marqueurs somatiques

Dès la naissance, nous appréhendons le réel, nous observons et tentons de comprendre notre environnement. La connaissance que nous acquérons de notre environnement relève d'un processus itératif entre le réel et notre représentation de ce réel, c'est-à-dire qu'il y a une adéquation entre nos pensées et notre capacité à les valider. Maintenant que nous avons établi que les émotions d'autrui peuvent faire naître des émotions semblables chez nous, il semblait utile de poursuivre notre réflexion sur les émotions qui se trouvent à la base du jugement moral avec une autre

hypothèse qui mettrait en lumière un autre processus de connaissance par lequel le jugement moral pourrait s'enclencher. Nous avons choisi de nous pencher sur l'hypothèse des marqueurs somatiques de Damasio. D'abord parce que son hypothèse est compatible avec la théorie de neurones miroirs et la théorie de la simulation, mais aussi parce qu'elle fournit d'autres explications et observations qu'il semble important de souligner. En fait, son hypothèse traite de ce qui se passe lorsque les niveaux supérieurs du cerveau sont des producteurs d'émotions. Son étude ne porte pas sur ce que nous ressentons lorsqu'on observe l'action d'une autre personne comme dans la théorie des neurones miroirs, mais elle porte plutôt sur le ressenti provoqué par l'imagination, comme lorsque nous avons des émotions suffisamment fortes pour réfréner ou encourager une action. Dans l'hypothèse de Damasio, demeure l'idée selon laquelle « pour se comporter efficacement sur le plan personnel et social, les individus doivent se représenter théoriquement de façon adéquate leur propre psychologie et celle des autres. [Et qu'à] partir de cette représentation on peut prédire celle que les autres individus se forment de nos propres dispositions mentales. » (Damasio, 2010, p. 241) Damasio ajoute toutefois que, lorsque nous prenons une décision ou formulons un jugement, nous utilisons des marqueurs somatiques, qui sont en fait des repères reliés à ce que nous ressentons. Quand par exemple nous imaginons effectuer un geste spécifique et que nous visualisons une conséquence négative de ce geste, même si nous n'avons qu'entreaperçu cette conséquence, nous allons ressentir un malaise au niveau du ventre et une sensation désagréable va nous habiter. Supposons que vous êtes un aidant naturel, que vous prenez soin d'un parent gravement malade depuis plusieurs années. Un jour, vous réalisez le sacrifice que vous faites. Et vous n'aimez pas l'idée que tous les projets et toutes les activités que vous auriez aimé réaliser seront difficilement réalisables ou même ne se réaliseront probablement jamais. Vous vous sentez prisonnier de la situation et pensez confier les soins de votre parent à une autre personne ou à un établissement spécialisé dans les soins de longue durée. Puis, soudainement, vous ressentez un malaise. Il s'agit de la perception d'un état somatique, c'est-à-dire que

cette perception concerne le corps. Et elle est en relation directe avec une image spécifique, qui consiste en un repère auquel vous réferez appel au besoin. (Damasio, 2010, p. 239) Dans le cas de l'aidant naturel, ce repère pourrait être en lien avec la peine que ressentirait son parent s'il l'abandonnait au soin d'une autre personne. Le marqueur somatique l'obligerait ainsi à faire attention aux conséquences malheureuses qu'entraîne l'inobservation de ses responsabilités familiales, du moins, à ce qu'il perçoit être ses responsabilités. Et chaque fois qu'il pensera confier les soins de son parent à une autre personne, la même douleur se fera aussitôt ressentir.

Les marqueurs somatiques ne permettent pas à eux seuls la prise de décision. Il y a des étapes de raisonnement qui vont suivre, du moins dans la majorité des cas, et en particulier lors de jugements moraux. Ces marqueurs vont toutefois ajouter plus de précision et d'efficacité lors du processus de raisonnement. Ils vont aussi servir de système d'alarme dans le cas où les sentiments sont négatifs et de signal d'encouragement lorsqu'ils sont positifs. En somme, il s'agit d'un « système d'appréciation automatique des conséquences prévisibles » (Damasio, 2010, p. 241) Damasio explique que ces marqueurs somatiques que nous utilisons lors de la prise de décision se sont mis en place dans notre cerveau pendant notre développement, c'est-à-dire tout au long de la socialisation et de l'éducation. De façon générale, notre capacité à prendre des décisions morales se serait façonnée par les états somatiques en lien avec les punitions et récompenses. (Damasio, 2010, p. 254)

D'autres études vont dans ce sens et démontrent que les parents font appel aux émotions pour transmettre les règles morales. Selon Hoffman, ils existent, entre autres, trois principales techniques utilisées par les parents pour transmettre les règles morales, et avec chacune de ces techniques, l'enfant va vivre des émotions négatives en relation avec le méfait. On se doute bien que par la suite l'enfant se rappellera les émotions négatives que ses parents lui ont fait vivre lorsqu'il souhaitera effectuer les gestes pour lesquels il a été réprimandé. Un marqueur somatique serait donc ce rappel de l'émotion déjà vécue.

Parmi les techniques utilisées par les parents, il y a l'assertion du pouvoir. Une punition physique est infligée à l'enfant ou celui-ci sera menacé d'une punition. Cela va susciter de la peur chez lui, si bien que lorsqu'il sera placé devant une situation semblable, il s'abstiendra de répéter le geste de peur de recevoir la punition. Il y a aussi la technique de l'induction, qui suscite de la détresse en mettant en lumière le préjudice qu'il a causé à une autre personne. S'il a enlevé un jouet des mains de son petit frère par exemple, on lui fera remarquer qu'il fait pleurer son frère et que cela nous chagrine également. Or, les fois suivantes, lorsqu'il voudra le jouet de son frère, il ressentira cette détresse. Et puis, il y a une troisième technique qui consiste à retirer l'amour parental, ce qui suscite la tristesse par l'ostracisme social. Dans ce cas, on cessera de jouer avec l'enfant ou bien on lui dira que, s'il se comporte de cette manière, on ne jouera plus avec lui. (Hoffman, 1983) Enfin, les techniques sont nombreuses et elles ont pour but de placer des marqueurs somatiques afin de réguler le comportement de l'enfant.

On voit dans ces exemples que les niveaux supérieurs et inférieurs de l'organisation cérébrale s'unissent lors du développement de notre capacité à formuler des jugements moraux et que le cortex préfrontal participe au processus, qu'il est directement lié à tous les réseaux impliqués. En fait, ce qui se produit, c'est l'établissement d'un triple lien entre : « les signaux relatifs à certains types particuliers de situations; les différents types d'états du corps qui ont été associés à certains types de situations au cours du vécu propre d'un individu; et les effecteurs de ces états du corps. » (Damasio, 2010, p. 253)

Or, le jugement moral n'est pas uniquement un raisonnement, ou un processus cognitif de niveau supérieur comme les théories rationalistes l'ont longtemps laissé supposer, car il faut tenir compte des « réactions viscérales » qui viennent parfois après qu'un premier raisonnement a eu lieu. Il faut tenir compte aussi que ces émotions ainsi enclenchées viennent du fait même qu'il y a eu raisonnement et qu'elles nous forcent à revoir nos premières pensées. Un jugement moral n'est donc

pas constitué uniquement d'un raisonnement, mais également d'émotions. Ces informations remettent en question aussi la théorie sentimentaliste selon laquelle le jugement moral serait l'unique fait des émotions, car, sans les niveaux cognitifs supérieurs, il y a peu de chance qu'un jugement moral puisse se former. On a vu que, même chez certains grands singes, l'empathie est cognitive, qu'elle sollicite les niveaux supérieurs de leur organisation cérébrale. Quant à la théorie sentimentaliste contemporaine selon laquelle le jugement moral proviendrait des intuitions, il reste à définir ce que sont les intuitions. Si on se réfère à la théorie de Haidt, elles excluraient tout raisonnement. Il va sans dire que le terme intuition est souvent utilisé pour désigner des émotions, des affects, des sensations ou des premières impressions; et c'est l'une des raisons pour lesquelles on nous dit de nous méfier d'elles, qu'elles peuvent nous tromper. Du moins, c'est ce que fait remarquer Gigerenzer : l'opinion générale nous dit de croire en notre jugement et non en nos intuitions. (Gigerenzer G. , 2009, p. 9) Et s'il en était autrement, si l'intuition était une forme de « raison raisonnante à l'insu du sujet »³⁹? On verrait alors le modèle intuitionniste différemment. Loin de nous l'idée de signifier que la définition de l'intuition de Haidt est insuffisante, mais pour faire la lumière sur ce phénomène qu'est l'intuition, c'est-à-dire pour investiguer une piste différente de la définition de l'intuition proposée par Haidt, c'est vers Gigerenzer que nous nous tournons. Nous aurions pu choisir aussi le travail de Kahneman et de ses collègues (Kahneman, Slovic, & Twersky, 1982) qui est tout aussi intéressant, mais nous avons retenu le travail de Gigerenzer parce que ses recherches coïncident davantage avec la démonstration que nous souhaitons faire du rôle de cette composante du jugement moral.

³⁹ Gigerenzer citant Lacan. (Gigerenzer G. , 2009, p. 9)

CHAPITRE VII

LES HEURISTIQUES

Selon Gigerenzer, ce sont des méthodes heuristiques que nous utilisons dans notre quotidien. En fait, la cognition heuristique sert dans des situations où l'on doit agir rapidement, dans les cas, par exemple, où des analyses poussées s'avèreraient inefficaces, voire impossibles à réaliser à cause du temps que cela nécessiterait. Les heuristiques ne cherchent pas la meilleure solution, mais plutôt une solution suffisamment bonne, c'est-à-dire qu'elles nous permettent de choisir la première option qui a atteint un niveau satisfaisant. (Gigerenzer G. , 2008a, p. 20) Plus précisément, elles seraient composées de capacités évoluées⁴⁰; d'éléments de base (*building blocks*) qui reposeraient sur les capacités évoluées; et de méthodes heuristiques efficaces qui sont composées des éléments de base qui contiennent les capacités évoluées. (Gigerenzer G. , 2009, pp. 87, 90). Les méthodes seraient plus nombreuses que les éléments, et les éléments plus nombreux que nos capacités. On remarque encore une fois que les niveaux inférieurs sont inclus dans les niveaux supérieurs et que le fonctionnement des niveaux supérieurs sollicite toujours la participation des niveaux inférieurs.

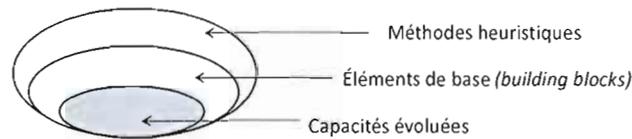


Figure 7.1 La structure de l'heuristique

⁴⁰ « Les capacités évoluées, dont le langage, la mémoire de reconnaissance, le suivi d'objets, l'imitation et les émotions telles que l'amour, sont acquises par la sélection naturelle, la transmission culturelle, ou d'autres mécanismes. Par exemple, l'aptitude au langage a évolué par le biais de la sélection naturelle, mais savoir quels mots renvoient à quels objets relève de l'apprentissage culturel. J'utilise les termes capacités évoluées au sens large, puisque les capacités du cerveau dépendent toujours à la fois de nos gènes et de notre cadre d'apprentissage. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 85)

Selon cette théorie, il semble que nous ayons à notre disposition un ensemble de moyens qui s'ajustent à l'environnement dans lequel nous nous trouvons pour faire face aux problèmes que nous rencontrons. (Gigerenzer G. , 2008, p. 4) Ainsi, devant chaque situation, une solution apparaît spontanément. C'est que les heuristiques procèdent en n'extrayant « qu'une poignée de données d'un environnement complexe [...] et ignorent le reste. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 60) C'est en ne cherchant que quelques informations pour se réaliser qu'elles nous permettent de prendre une décision dans un très court laps de temps. Les éléments de base qui utilisent les capacités évoluées peuvent se coupler entre eux selon les besoins de la situation. Par exemple, l'élément A peut se joindre à l'élément B pour former une méthode heuristique adéquate utilisée dans une situation spécifique, alors que dans une autre situation ce seront les éléments C et D qui se joindront pour former une autre heuristique. Plus concrètement, si nous prenons le cas de la capacité innée d'interception d'objets en mouvement qui appartient à toutes les espèces animales, nous utilisons une heuristique en relation avec le regard. Selon Gigerenzer, « intercepter des objets en mouvement est une tâche adaptative importante dans l'histoire de l'homme, et il est facile d'appliquer l'heuristique du regard depuis ses origines dans l'histoire de l'évolution – la chasse, par exemple – jusqu'aux jeux de balle. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 30) C'est l'heuristique la plus simple, mais, comme toutes les heuristiques, elle nous permet d'agir rapidement et utilise nos capacités dites évoluées, plus particulièrement la capacité de suivre du regard.

Prenons comme exemple les joueurs de baseball. Ils se fient inconsciemment à des méthodes heuristiques qui dictent la vitesse à laquelle ils doivent courir. « Un joueur fixe la balle du regard, se met à courir et ajuste sa vitesse de sorte que l'angle du regard reste constant. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 27) Cette heuristique ignore toutes les données pertinentes (vent, effet de la balle, etc.) pour calculer la trajectoire de la balle; elle ne s'occupe que d'une information, l'angle du regard. L'heuristique du regard se construira donc à l'aide d'éléments de base tels qu'un jeu de blocs de

construction. Ainsi, nous pourrions disposer du bloc A qui serait : fixer la balle du regard; du bloc B : se mettre à courir; et du bloc C : ajuster sa vitesse afin que l'angle reste le même. On ne fera donc pas de calculs savants pour déterminer à quel endroit la balle tombera, et pourtant en utilisant cette heuristique construite à partir de ces trois blocs, on attrapera la balle avant qu'elle touche le sol. Mais si la balle n'est pas déjà haute dans l'air, ce sera alors les blocs A et B qui pourraient être utilisés, mais plutôt que le C, nous utiliserions le bloc D, c'est-à-dire qu'on n'ajustera pas sa vitesse de façon à garder le même angle puisque la balle n'est pas dans les airs, mais on ajustera plutôt sa vitesse à l'image de la balle qui s'élève, dans le cas où elle vient d'être lancée. Enfin, la stratégie est intuitive, car, s'il fallait tenir compte de toutes les données de la trajectoire de la balle et les traiter une à une, nous n'attraperions jamais la balle avant qu'elle ait touché le sol. On attrape les balles sans réfléchir en se fiant inconsciemment à la méthode heuristique qui dicte la vitesse à laquelle on doit courir. (Gigerenzer G. , 2009, p. 29) On comprend que les heuristiques sont plus nombreuses que les éléments de base parce qu'on a la possibilité d'agencer ceux-ci de différentes manières.

En ce qui a trait à nos capacités qui sont moins nombreuses que les éléments de base, Gigerenzer utilise le terme « évolué » comme qualificatif pour ces capacités utilisées par les heuristiques. Il va de soi, comme il le mentionne, qu'il s'agit d'évolution dans un sens très large, parce que l'on peut très bien observer l'heuristique du regard chez des espèces moins évoluées, comme chez le reptile. Si l'on revient à notre exemple du lézard qui fuit le craquement des branches sous les pas d'un promeneur, on peut poser facilement que la « prise de décision élémentaire » du lézard consiste en une heuristique telle que décrite par Gigerenzer. Puis, on pourrait également considérer comme équivalentes l'heuristique du regard chez le lézard qui attrape au vol un insecte avec sa langue et l'heuristique du regard du joueur de baseball. Dans ce cas de figure, on pourrait même aisément accorder quelques capacités évoluées à des organismes qui n'ont ni cerveau ni yeux, à des végétaux,

comme l'utriculaire, une plante carnivore commune que l'on retrouve dans les marais dont les mécanismes ultrarapides de capture permettent en moins d'une milliseconde d'aspirer et enfermer un insecte qui se serait aventuré trop près d'elle. Comme le dit Gigerenzer : « Les techniques d'interception sont communes à toutes les espèces. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 30) Or, le terme évolué ne s'applique pas à la capacité innée d'interception d'objets dans l'étude de cette heuristique, c'est-à-dire qu'il « ne renvoie pas à une compétence due à l'innée ou à l'acquis. L'inné donne aux humains un potentiel qu'une pratique assidue transforme en capacité. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 37) Et c'est l'étude de ces capacités évoluées qui nous permet de comprendre le comportement moral, car sans elles nous ne pourrions pas prendre des décisions morales adéquates dans les situations complexes rencontrées dans notre vie sociale.

7.1. Les heuristiques et les neurones miroirs

Pour commencer notre étude des capacités évoluées appartenant aux heuristiques du comportement moral ou, en d'autres termes à la prise de décision morale, prenons l'exemple d'un acte de courage. On peut supposer qu'autant les sentimentalistes que les rationalistes s'accorderaient pour mettre cette action dans la classe des comportements moraux, surtout lorsque l'acte en question permet de sauver la vie d'une autre personne. On peut supposer également qu'ils s'accorderaient sur le fait que généralement le geste de bravoure est fait spontanément, du moins qu'il se réalise rapidement. Or, voici un cas qui illustre bien la prise de décision morale spontanée, ou l'heuristique d'un comportement moral. Cet exemple n'est pas tiré de la littérature scientifique, ce n'est pas un exemple d'expérience de laboratoire, ni d'une publication spécialisée en psychologie. Il s'agit d'un simple exemple tiré de l'actualité.

Bien qu'il ait été plus avantageux d'utiliser un exemple tiré de travaux réalisés dans un cadre scientifique suivant divers protocoles expérimentaux, malheureusement

l'exemple de l'acte de courage et les autres exemples qui suivront et que nécessite notre étude doivent être fondés sur une « expérience terrain ». Quant à la littérature spécialisée en psychologie, elle est riche en cas d'étude, mais celles-ci datent de plusieurs années, voire de plusieurs décennies, nous avons préféré faire appel à des exemples plus récents. Nous nous référerons toutefois aux documents spécialisés et aux études reconnues afin de faciliter notre étude. Donc, les exemples qui suivront celui de l'acte de courage seront également tirés de l'actualité, mais nous ferons le parallèle avec des cas d'études reconnus afin d'assurer une uniformité dans le traitement des données. L'avantage des exemples que nous présentons est qu'ils offrent la possibilité d'illustrer adéquatement les données scientifiques que nous avons recueillies jusqu'ici tout en permettant de vérifier si ces mêmes données peuvent aider à comprendre les actions morales qui ont lieu dans notre environnement quotidien.

Le premier exemple retenu est un événement qui a pris l'avant-scène de l'actualité régionale au cours de l'été 2010, dans la région du Saguenay, au Québec. Il s'agit d'un acte de courage assez particulier dans lequel les capacités évoluées d'un homme ont permis de sauver la vie d'une jeune personne en détresse. Ce soir-là, une jeune femme de 20 ans s'amusait avec son ami, âgé de 18 ans, à embarquer sur un train qui circulait à basse vitesse lorsqu'elle a chuté pour se retrouver sous les roues d'un wagon qui lui sectionna complètement les deux jambes. Roger Saulnier, un passant âgé d'une cinquantaine d'années, qui promenait son chien dans les alentours a entendu crier le copain de la jeune femme. Il est accouru sur les lieux pour constater que les artères étaient sorties de ce qui restait des membres de la jeune victime et que le sang giclait à grands flots. Monsieur Saulnier, qui se trouvait là par hasard, n'avait jamais été confronté à une telle situation et ne connaissait pas les techniques de soins appropriés. Il a tout de même pu stopper l'hémorragie en confectionnant d'une main des garrots avec un sac de plastique qui trainait par terre pendant qu'il exerçait une pression de l'autre main sur les artères afin que la jeune femme perde le moins de

sang possible. Il a réalisé son geste héroïque en moins de 30 secondes, et ce, malgré les hurlements de la jeune femme et malgré le fait qu'elle lui signifiait qu'il lui faisait atrocement mal lorsqu'il appuyait sur ses plaies ouvertes. Elle lui criait : « Tu me fais mal, tu me fais mal », mais cela n'a ni arrêté ni ralenti le geste de son sauveteur. Non seulement la vitesse à laquelle monsieur Saulnier s'est exécuté était en soi un véritable exploit, selon les ambulanciers qui sont arrivés plus tard sur les lieux, mais à cela s'ajoute la précision de ses gestes qui était déjà remarquable compte tenu de la situation. En somme, c'est la combinaison de la rapidité et de la précision qui a permis de sauver la vie de cette jeune femme. (La Presse, 2010)(Radio-canada.ca, 2010)

Lors des nombreuses entrevues que monsieur Saulnier a accordées aux médias, on lui a demandé ce qui l'avait poussé à agir de cette façon, et il a répondu simplement : « Je ne sais pas, l'instinct, le fait du moment. L'adrénaline, c'est ça. » (Radio-canada.ca, 2010), et à une autre occasion lorsqu'on lui a demandé ce qu'il avait pensé à ce moment-là, il a répondu, encore visiblement bouleversé par l'évènement : « Tu ne penses pas, tu ne réagis pas, c'est tellement vite. Je ne peux pas expliquer, je n'ai pas réfléchi, faut pas réfléchir ». (La Presse, 2010) Lorsqu'on écoute ses propos, il semble effectivement qu'il n'ait pas réfléchi et que son action ait été empreinte d'une spontanéité étrangère à tout raisonnement. Un peu donc comme la fuite de notre lézard, il s'agirait d'une sorte de prise de décision élémentaire, mais, à la différence, un lézard n'aurait jamais pu mettre en œuvre une telle stratégie d'actions. Il y aurait donc dans la prise de décision spontanée chez les humains la présence de quelques capacités évoluées qui lui sont propres et qui peuvent se mettre en œuvre en se combinant et s'agencant afin de donner lieu à la réalisation d'un comportement approprié à la situation. Comme le souligne Gigerenzer, « l'intelligence de l'inconscient réside dans le fait de savoir sans réfléchir ce qui est susceptible de fonctionner dans une situation donnée. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 37) Même si l'auteur du geste de bravoure n'est pas conscient qu'un raisonnement a eu

lieu au moment de la tragédie, il semble que l'on puisse postuler que les capacités évoluées mises en œuvre dans l'action morale qu'est cet acte de courage sont, d'une certaine manière, des capacités rationnelles puisqu'elles font appel aux connaissances acquises, à la mémoire (Gigerenzer G. , 2009, p. 142), à une évaluation rapide de la situation (Gigerenzer G. , 2009, p. 173), et ce, tout en faisant appel à l'interprétation des émotions produites par l'action des neurones miroirs (Gazzaniga, 2005, p. 174). Comme nous l'avons vu précédemment dans la partie consacrée aux neurones miroirs du chapitre 6, lorsque nous sommes en présence d'une personne en détresse, nous ressentons automatiquement une détresse semblable. Notre malaise est bien réel et pour nous en délivrer nous sommes portés à agir. (Gazzaniga, 2005, p. 174) On peut alors imaginer la douleur que monsieur Saulnier a ressentie à la vue des jambes sectionnées de la jeune femme et comprendre qu'il fallait qu'il agisse rapidement de manière à éliminer la douleur qu'il ressentait, et ce, en utilisant ses capacités évoluées.

Même si monsieur Saulnier affirme qu'il n'avait acquis aucune connaissance en médecine, il a fait appel à des connaissances acquises indirectement, de façon involontaire et non-consciente. Plus exactement, comme l'explique Gigerenzer, notre mémoire a la capacité de distinguer le connu de l'inconnu. Cette capacité de reconnaissance peut permettre « d'établir des inférences exactes quand il existe une corrélation importante entre la reconnaissance et ce que l'on veut savoir. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 148) Donc, des informations contenues dans les bulletins de nouvelles, les téléromans, les récits aussi bien que des expériences de vie, peuvent être enregistrées dans la mémoire et refaire surface au moment adéquat, c'est-à-dire au moment où cela est nécessaire de faire appel à ces connaissances acquises involontairement. Gigerenzer explique que la mémoire de reconnaissance subsiste longtemps. Même lorsqu'une personne âgée a « d'autres types de mémoire, tel que celle du rappel » qui se détériorent, celle de la reconnaissance sera encore fonctionnelle. (Gigerenzer G. , 2009, p. 146) Enfin, une stratégie d'actions a bien eu

lieu et elle semble s'être produite inconsciemment, mais que la combinaison des éléments de base s'est faite sans effort intellectuel ne signifie pas que la capacité de raisonnement n'est pas active lors de tels événements et que l'on agit uniquement sous le coup des émotions.

C'est dans cet ordre d'idées que Gigerenzer affirme « que les intuitions elles-mêmes ont une logique fondée sur des raisons » (Gigerenzer G. , 2009, p. 243), c'est-à-dire que les intuitions ne sont pas l'unique produit des émotions. Et que, en ce qui a trait au jugement moral, il faudrait faire une distinction entre l'intuition morale et la réflexion morale. « C'est que les raisons sous-tendant les intuitions morales sont généralement inconscientes. Par conséquent, ce n'est pas entre les sentiments et les raisons qu'il faut faire une distinction, mais entre les sentiments fondés sur des raisons inconscientes et la réflexion délibérée. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 243) Ce qui rejoint, d'une certaine façon, les propos de Damasio quand il explique que lorsque nous sommes placés devant une situation complexe, nous prenons plus de temps de réflexion à cause du conflit impliqué dans la prise de décision, et que, dans de telles circonstances, l'activité du cerveau est plus marquée dans certaines régions, et ce, en plus du ventromédian qui s'active davantage pour permettre la communication entre les réseaux des émotions et du raisonnement. En somme, si on se rapporte à ces deux auteurs, on peut conclure que le jugement moral est effectivement composé d'un raisonnement et d'émotions sociales, et que, dans certaines situations, le réponse au problème moral peut prendre plus de temps soit parce que le raisonnement est délibéré ou soit parce que la situation est trop complexe. Il semble donc que dans le cas de monsieur Saulnier, le raisonnement n'a pas été délibéré puisque la situation n'était pas trop complexe pour ses capacités. Il n'était pas nécessaire que les réseaux neuronaux se modifient afin d'ajuster la performance. Plus exactement, la réflexion volontaire n'était pas nécessaire puisque les réseaux neuronaux étaient capables de livrer le programme émotionnel le plus avantageux et le comportement le plus approprié.

Pour Gigerenzer, les méthodes heuristiques sont rationnelles, mais leur rationalité n'est pas une rationalité logique. La rationalité des heuristiques serait écologique, selon lui, parce qu'elle dépend de la structure environnementale et de la situation donnée. Cette rationalité propre aux heuristiques ferait en sorte que parfois nous basons notre jugement sur très peu d'informations et que le résultat est aussi bon et même meilleur que s'il avait été basé sur plus d'informations. Monsieur Saulnier a ignoré les cris de la jeune femme pour se concentrer uniquement sur la fabrication des garrots. Il fallait qu'il ignore certaines données se rapportant à la situation, car c'est en ignorant ces données, c'est-à-dire en mettant de côté un lot d'informations parce que celles-ci l'auraient obligé à mettre en œuvre une multitude de réseaux neuronaux afin d'intégrer toutes les informations. Le temps pris pour faire cette analyse n'aurait pas permis la réalisation d'une action efficace, car la victime serait morte avant que le traitement des données ait été terminé. En prenant de simples informations valables, il a pu obtenir de bien meilleurs résultats. En fait, il a sauvé une vie. S'il avait pris le temps de consoler la jeune femme, de la rassurer et d'opérer avec délicatesse, elle ne serait plus là aujourd'hui pour le remercier. Or, certains gestes, comme porter attention aux cris, prendre le temps de rassurer la victime et chercher un moyen de ne pas la faire souffrir, devaient être éliminés de la combinaison des éléments de base de l'heuristique. En fait, c'est le travail de cette rationalité écologique qui a permis de produire les heuristiques nécessaires à la résolution du problème. (Gigerenzer G. , 2008, pp. 4-5) On voit dans cet exemple de bravoure que notre activité cérébrale varie d'une manière souple en s'adaptant aux conditions du moment, aux circonstances, aux problèmes, à l'environnement. Mais l'on voit également que les émotions sociales sont indispensables dans l'activation de la recherche de solution, parce que lorsque nous sommes placés devant une personne en détresse nous ressentons une détresse semblable, et ce, grâce aux régions supérieures de notre cerveau, plus particulièrement grâce aux neurones miroirs, et parce que nous ressentons cette détresse nous cherchons inconsciemment à nous en délivrer en élaborant une stratégie d'actions, et ce, grâce encore à la participation des hauts niveaux qui produiront des

méthodes heuristiques adéquates. Non seulement notre capacité de raisonnement n'est pas séparée de notre expérience sensible, mais « l'esprit s'adapte et s'économise en se fiant à l'inconscient, à des méthodes empiriques – en d'autres termes, au flair [...] – et à des capacités évoluées du cerveau ». (Gigerenzer G. , 2009, pp. 20-21) Comme pour notre aptitude morale, les heuristiques sont transmises en partie génétiquement, et, pour chacun d'entre nous, leur développement, en accord avec le développement de nos aptitudes, se fait individuellement tout au long de notre vie.

On a remarqué que dans cette histoire épouvantable le jeune homme de 18 ans n'a pas su prodiguer de soins, il a simplement crié à l'aide. Et c'est heureux qu'il puisse l'avoir fait, car cela a attiré l'attention d'une personne apte à donner les soins. On sait que le cerveau atteint sa maturité autour de l'âge de 25 ans⁴¹, et que tout au long de la vie des connexions neuronales se forment grâce aux nouvelles connaissances et expériences, grâce à l'apprentissage. Les raisons pour lesquelles le jeune homme n'a pu secourir son amie peuvent être diverses. Étant donné que nous ne pouvons pas faire davantage la lumière sur ce phénomène avec cet exemple, poursuivons notre étude des heuristiques avec un autre cas qui, cette fois, met en scène uniquement le comportement moral d'adolescents.

7.2. Les heuristiques et les marqueurs somatiques

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à l'heuristique morale à laquelle Gigerenzer a donné le nom d'heuristique « ne romps pas les rangs ». Nous ferons le lien entre cette heuristique et l'effet de proximité (*bystander effect*). Nous concluons cette étude en faisant le parallèle avec les marqueurs somatiques. Nous savons que pour tous, enfants, adolescents et adultes, il en va de même : le groupe social auquel nous appartenons exerce une pression énorme sur notre comportement individuel.

⁴¹ Selon Louann Brizendine, le développement du cerveau se complèterait vers vingt-deux ans chez les hommes et vers dix-neuf ans chez les femmes. (Brizendine, 2006, p. 54)

Nous venons de voir que notre aptitude morale est transmise en partie génétiquement et que, lorsque la situation n'est pas trop complexe pour nos capacités évoluées, des stratégies heuristiques peuvent se mettre en place sans que nous ayons conscience de leur processus. Dans l'exemple qui suit, nous verrons de quelle manière notre « sens moral » peut également se construire culturellement et que les « aptitudes » acquises culturellement peuvent venir contrecarrer le travail notre aptitude transmise génétiquement. Il semble effectivement que l'impératif moral qui se trouve dans la société peut aller dans le sens de notre aptitude morale innée, mais qu'il peut aussi bien entrer en contradiction avec elle. En fait, c'est le groupe dans lequel nous évoluons qui fixe les normes morales de notre comportement (Gigerenzer G. , 2009, p. 230). Il semble que, lors d'un évènement à caractère social ou moral, nos méthodes heuristiques se mettent en place davantage en fonction des normes du groupe social auquel nous appartenons ou auquel nous faisons allégeance (pays, nation, religion, famille, etc.).

S'il en est ainsi pour tous à l'intérieur de notre collectivité sociale, c'est probablement parce que chacun d'entre nous ressent « le fort besoin de ne pas se séparer du groupe en le quittant, même si se conformer signifiait enfreindre [un] impératif moral » (Gigerenzer G. , 2009, p. 229), comme ne pas tuer, ne pas violer ou ne pas voler ses semblables. Si le groupe de pairs agit de la sorte, notre comportement peut se conformer aux exigences du groupe, et ce, même si cela va à l'encontre de nos principes fondamentaux.

L'étude du cas proposé pour illustrer la force qu'exerce le groupe sur nos valeurs est également un exemple tiré de l'actualité, mais, à l'inverse du cas précédent, il s'agit d'un acte beaucoup moins glorieux que l'acte de courage. En fait, nous étudierons un acte criminel collectif qui s'est produit à l'automne 2009, en Californie. Bien évidemment, l'acte criminel n'est pas considéré comme étant un acte moral, puisque le sens du bien y fait défaut. Toutefois, il reste que malgré le fait que le jugement moral ne s'est pas réalisé pour le mieux, il s'agit d'un cas de formulation

d'un jugement moral. Rappelons-nous que selon Hume « les qualités morales de bien et de mal n'appartiennent qu'aux actions de l'esprit et sont tirées de notre situation à l'égard d'objets extérieurs » (Hume, 1993, p. 59). Donc, il se pourrait que le sens du bien ou du mal varie pour chacun de nous selon les conditions extérieures et les relations que nous avons avec elles. Or, nous avons choisi cet exemple dans le but de démontrer de quelle manière se constitue l'impératif moral de la société et non dans le but de poser nous-mêmes un jugement sur ce qui est bien ou mal.

Pendant près de 2 heures et demie, un groupe d'environ vingt adolescents ont assisté et participé au viol d'une jeune fille de 15 ans lors d'une danse organisée à l'occasion de la rentrée scolaire de leur école secondaire. Dans la petite ruelle mal éclairée, située derrière l'école, la victime a été battue et violée à répétition pendant que les témoins riaient et prenaient des photos avec leur téléphone cellulaire. Étrangement, personne n'a utilisé son téléphone pour signaler le crime à la police, l'outil servait plutôt à encourager le viol, de sorte qu'à mesure que la nouvelle se répandait à l'intérieur du gymnase où la danse se déroulait, le flot de curieux augmentait et certains venaient ajouter leur participation au viol de groupe. (Chen, 2009; Martinez, 2009; Netter, 2009)

C'est une jeune fille qui n'était pas à la danse qui a finalement appelé la police. Une amie qui était sur les lieux avait téléphoné chez elle pour lui dire qu'un viol collectif semblait se dérouler sur le campus. La jeune fille a immédiatement mis fin à la conversation avec son amie et a composé le 911. Lorsque les policiers sont arrivés, le viol, qui avait duré plus de deux heures, était terminé. Ils ont trouvé la victime gisante là, nue, seule, recroquevillée sur elle-même, à demi-consciente et le corps tuméfié.

Plus tard, les policiers ont procédé aux arrestations, mais les raisons pour lesquelles le crime n'a pas été rapporté par les témoins restent nébuleuses. Tandis qu'un policier qualifie les suspects arrêtés de montres (News, 2009), un autre policier

responsable de l'enquête croit que la plupart de ces jeunes n'auraient pas commis ce genre de crime s'ils avaient été seuls : « Individuellement, les personnes ne sont habituellement pas capables d'un tel comportement. Ils étaient plusieurs impliqués dans ce crime : certains participaient, d'autres regardaient, mais ils étaient tous pris dans une folle énergie. » (CBS, 2009) Cela n'explique pas toutefois pourquoi personne sur les lieux n'a téléphoné pour signaler le viol. Il semble y avoir deux phénomènes sociaux dans cet événement : l'un qui ferait en sorte que les témoins n'ont pas voulu ou pu intervenir, et ce, même en signalant anonymement le viol, et l'autre qui ferait en sorte que certains se sont sentis happés par cette énergie folle au point de participer à cet odieux crime. Il se pourrait aussi que ces deux phénomènes ne soient en fait que deux aspects d'un seul et même phénomène social.

En supposant qu'il s'agisse d'un même phénomène, examinons ses deux facettes. La première forme du phénomène aurait d'abord été médiatisée sous le vocable de « syndrome de Genovese », en référence à un meurtre qui a eu lieu en 1964. La victime, Kitty Genovese, 28 ans, s'est fait violer et poignarder à mort devant plusieurs témoins. L'attaque aurait duré environ 30 minutes, se serait déroulée près de chez elle, au cœur de la ville de New York, et ce, tandis que de nombreux voisins observaient l'agression sans rien faire ni dire. De plus, pendant tout ce temps la victime appelait au secours, et criait : « Je vais mourir ! Je vais mourir ! ». Finalement, après l'avoir agressé sexuellement pendant qu'elle agonisait, l'agresseur lui a pris son argent et s'est enfui sans que personne intervienne de quelque manière que ce soit.

Les voisins, qui ont observé la scène, ont déclaré aux policiers qu'ils ne voulaient pas être impliqués dans cette affaire et, pour cette raison, n'ont pas signalé le crime. Il y a même un des voisins qui a tourné le volume de sa radio pour ne pas entendre les cris perturbants de la jeune femme.

Bien évidemment, on a entendu parler de cette affaire dans tous les journaux. Il y aurait eu près de 38 personnes qui des fenêtres des édifices avoisinants auraient pu voir la scène. (Rosenthal & Sulzberger, 2008) Toutefois, une demi-douzaine de témoins seulement ont été identifiés. Cet évènement a généré beaucoup d'analyses psychologiques, et ce phénomène est maintenant connu dans la littérature anglophone sous le nom de « bystander effect ». L'effet de proximité est essentiellement le phénomène psychologique qui fait en sorte que les individus sont moins susceptibles d'intervenir en cas d'urgence lorsqu'ils sont en présence d'autres personnes qui pourraient aider. La responsabilité de chacun se diffuse à l'intérieur du groupe, si bien que personne n'agit parce qu'on pense que ce sera quelqu'un d'autre qui portera secours.

Toutefois, si on regarde ce phénomène sous un autre angle, on peut observer également qu'il peut s'agir d'une question de conformité sociale, car il suffit qu'une seule personne réagisse pour que d'autres se joignent à elle et portent secours à la victime. Dans cette perspective, il est plus difficile d'attribuer la faute à un transfert de responsabilité individuelle vers les autres membres du groupe. Surtout lorsque l'effet de surprise ne peut être pris en compte parce que les crimes durent plus de quelques minutes. C'est donc ce deuxième aspect du phénomène qui retient notre attention, c'est-à-dire la conformité sociale.

Gigerenzer a donné le nom « ne romps pas les rangs » à ce que nous croyons être le deuxième aspect d'un même phénomène. Il s'agirait d'une heuristique en lien avec le jugement moral. Dans son travail, Gigerenzer donne comme exemple le massacre de Josefow. Il s'agit de l'histoire du 101^e bataillon de la police allemande qui était posté en Pologne pendant la Deuxième Guerre mondiale⁴². Nous y reviendrons un peu plus loin, mais c'est surtout sur l'histoire du viol qui a eu lieu en

⁴² Vous pouvez vous référer au très bon ouvrage de (Browning, 1993) pour la version complète de l'histoire ou au résumé fait par Gigerenzer dans (Gigerenzer G. , 2009, pp. 227-230; Gigerenzer G. , 2008, pp. 1-2).

Californie en 2009 que nous nous penchons pour expliquer l'heuristique « ne romps pas les rangs ». Qu'il s'agisse d'un viol collectif ou d'une tuerie collective, de prime abord, rien ne peut justifier un tel comportement. « Toutefois, les règles sociales peuvent nous aider à comprendre pourquoi certaines situations favorisent ou interdisent des actes importants sur le plan moral. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 230) Les règles sociales, même si elles se veulent bonnes, peuvent être appliquées aux situations qui ne leur conviennent pas. Elles peuvent aussi se contredire dans certaines autres situations. Si bien que le résultat peut être moralement désastreux et donner lieu à des crimes comme le viol collectif de Californie.

Gigerenzer, dans son explication de cette heuristique morale, pose qu'il y a trois principes la concernant. (Gigerenzer G. , 2009, p. 235) D'abord, selon le premier principe, une intuition morale surgirait dans notre conscience et serait suffisamment forte pour nous pousser à agir. Si nous nous référons aux jeunes Californiens de notre exemple, on remarque que ce premier principe semble avoir fait défaut. On pourrait dire qu'il a aussi fait défaut chez le jeune homme de l'exemple du train, mais ce n'est pas le cas puisqu'il a crié à l'aide, et ce, dans le but d'aider son amie. Il semble donc que son intuition était en accord avec ses capacités. En ce qui a trait au viol, il est plus difficile d'admettre qu'une intuition morale poussait les jeunes à participer ou encourager le viol. On peut difficilement croire que notre « sens moral » puisse nous pousser à nuire à la vie et au bien-être d'autrui, puisque cela irait à l'encontre même de sa définition. En revanche, comment pouvons-nous expliquer l'existence de pratiques qui vont à l'encontre du bien-être des gens, comme la polygamie et l'excision qui sont pratiquées dans certaines sociétés, ou encore, dans d'autres sociétés, à la lapidation des femmes lorsque l'on croit qu'elles ont commis l'adultère. Il y a beaucoup d'exemples de gestes de la sorte qui se produisent tous les jours sur la planète et ils sont considérés comme étant des gestes moraux par ceux qui les accomplissent. Or, même si l'idée est choquante, il y a quelque chose qui relève du jugement moral dans le geste des jeunes violeurs, parce qu'un jugement moral est un

jugement relationnel, en ce sens que ce qui est considéré mal ou bien par un individu peut provenir de ce que la communauté considère comme tel. Comme nous l'avons vu dans l'exemple de monsieur Saulnier, le jugement moral est également un jugement réactionnel, mais, pour cet aspect du jugement moral, bien que les jeunes aient réagi à la situation, la thèse de la spontanéité n'est pas défendable puisque le viol a duré plus de deux heures.

Dans son exemple, Gigerenzer note qu'il y aurait eu un effet de surprise dans les événements qui ont conduit à la tuerie de Josefow, même si elle a duré plusieurs heures. C'est que les 500 policiers de ce bataillon se sont fait réveiller à l'aube et conduits à l'extérieur du village. Leur chef les avait rassemblés afin de leur transmettre les ordres qu'il avait reçus. Il était nerveux et avait les larmes aux yeux en leur expliquant ce qu'on attendait d'eux. Il fallait que ses hommes fusillent toutes les femmes, tous les enfants et les vieillards du village, soit 1800 personnes. Le chef du bataillon a offert à ses hommes de rompre les rangs. Ceux qui ne se sentaient pas capables de commettre une telle atrocité pouvaient en être exemptés, rien n'aurait été retenu contre eux. Toutefois, ils devaient faire vite et prendre leur décision sur le champ. Or, sur 500 hommes, une dizaine seulement est sortie des rangs. Les autres se sont mis à la tâche, mais, comme ils n'avaient jamais tué auparavant, certains, pris de haut-le-cœur, ont dû arrêter lorsqu'ils ont été éclaboussés par les viscères et les morceaux de cervelles et d'os. Conséquemment, la tuerie a été plus longue que prévu et plus cruelle aussi. Mais elle a eu lieu quand même.

Browning évoque plusieurs possibilités en ce qui a trait au jugement moral des policiers de cette histoire. Le manque de temps de réflexion, l'effet de surprise, la peur de compromettre leur carrière, la crainte de représailles, mais la plus plausible selon Browning et Gigerenzer serait la possibilité que les hommes aient ressenti un fort besoin de ne pas rompre les rangs. (Gigerenzer G. , 2009, pp. 229-230) Donc, l'intuition morale qui aurait surgi spontanément est celle de la solidarité qui aurait pris le pas sur l'empathie. Il est possible que, dans le cas du viol collectif, la solidarité

ait eu également préséance, mais, avant de conclure sur ses suppositions, analysons les deux autres principes de l'heuristique morale selon Gigerenzer afin de trouver d'autres pistes de réflexion.

Selon le second principe, notre intuition morale serait également liée à nos racines et aux règles qui découlent d'elles. C'est-à-dire que « les sentiments moraux diffèrent selon les racines auxquelles ils se rattachent : l'individu, la famille ou la communauté. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 235) Par exemple, la morale peut se rattacher aux droits et libertés individuelles. Dans ce cas, ce sont les droits de la personne qui sont protégés. Chacun est libre d'agir à sa guise, le comportement des individus n'est pas une question morale. Ainsi, d'un point de vue libéral, la pornographie est une question de goût personnel, mais le viol relève quand même du domaine de la morale parce que le geste va à l'encontre des droits et libertés d'une personne. Dans d'autres cultures, les sentiments moraux sont plutôt rattachés à la famille. On parle alors d'obligation envers sa famille, du rôle et des devoirs de chacun. La morale peut aussi se rattacher à la communauté. Dans ce cas, on se retrouve lié, non pas génétiquement, mais symboliquement, soit par la religion, la politique ou simplement à cause de délimitations géographiques. La morale est, dans ce dernier cas, liée à des questions de respect de l'autorité et à une question de loyauté envers le groupe auquel nous appartenons. Dans l'ensemble, l'orientation que prend notre « sens moral » dépend de notre attachement et de nos allégeances individuelles, familiales ou communautaires.

Dans le cas qui nous occupe, c'est-à-dire le viol de Californie, on remarque que les droits de la jeune fille n'ont pas été considérés. Ils n'ont pas eu de poids dans la prise de décision individuelle et collective des jeunes hommes. Le droit individuel de chacun d'eux peut avoir pris le pas sur le droit individuel de la victime. Mais, il y a sûrement plus, parce qu'on remarque également que le crime était encouragé par les rires, les applaudissements, les prises de photographies, etc. Il semble, comme on l'a vu précédemment, que ce soit la loyauté envers le groupe qui ait vraiment pesé dans

la balance de la prise de décision morale. L'instinct sexuel et le plaisir individuel de chacun des jeunes hommes sont certainement à la source du problème moral, mais cela n'expliquerait pas pourquoi les jeunes filles ne les ont pas dénoncés. Il semble alors possible aussi que les différentes vues sociales et morales aient joué un rôle. Mais, si parmi tous les étudiants et étudiantes qui étaient présents et présentes, aucun et aucune n'a ressenti d'émotions négatives suffisamment fortes pour agir contre l'acte du viol, peut-on dire alors que le viol n'allait pas à l'encontre de leur « sens moral »? Cela semble si plausible que quelques mois plus tard, une histoire semblable était rapportée aux autorités de Colombie-Britannique. Une jeune fille de 16 ans aurait été droguée, amenée dans un champ, puis violée par six ou sept hommes pendant que d'autres filmaient et photographiaient le viol sans s'y opposer d'aucune manière. Parmi eux, un jeune homme de 16 ans, qui a photographié et filmé la scène, a publié l'agression sur Internet le lendemain (Malboeuf, 2010) (Radio-Canada, 2010). Lorsqu'on a interrogé les jeunes de l'école, la plupart étaient convaincus que la jeune fille était consentante et qu'elle avait désiré ce que les jeunes hommes lui ont fait subir (Arbour, 2010). Bien que ces arguments semblent dénués de logique, car il serait inutile de droguer une personne déjà consentante, il semble quand même que l'idée de la fille toujours consentante soit le reflet d'une pensée trop souvent partagée chez les jeunes. Doit-on blâmer l'industrie pornographique qui présente l'image d'une femme toujours consentante à tous les exercices du genre? Peut-être, cela expliquerait la multiplication des cas rapportés. Malheureusement, nous ne pouvons pas explorer davantage cette piste de réflexion, car, dans cet exemple, nous étudions la force qu'exerce l'entourage immédiat sur nos comportements. Toutefois, il serait intéressant d'approfondir la question de l'impératif moral : en étudiant la possibilité que les valeurs véhiculées par une industrie puissent influencer l'intuition morale d'individus appartenant à un même groupe d'âge ou puissent même influencer toute une société; en étudiant comment ces valeurs commerciales peuvent être interprétées et transformées en conventions sociales; en étudiant également comment ces conventions permettent la légitimation des actes qui sont conformes aux valeurs

véhiculées et comment elles peuvent faciliter l'acceptation des valeurs commerciales que la même industrie promouvra par la suite. Une telle étude s'avérait très utile pour une meilleure compréhension du phénomène, car, encore, il y a quelques jours à peine, soit le 10 mars 2011, une jeune fille de 11 ans s'est fait violer en plein jour dans les toilettes du parc qu'elle fréquentait par un groupe de six jeunes hommes (Fox-News, 2011).

Pour faciliter l'étude de notre exemple, nous devons mettre de côté l'influence de l'image fabriquée pour des fins commerciales. Revenons donc à sur l'influence qu'exerce notre entourage immédiat. Si, dans le cas du viol de l'enfant de 11 ans, on peut possiblement penser à une initiation de gang, dans les autres cas étudiés, cela n'est pas en cause. Toutefois, d'une manière ou d'une autre, il y avait un si fort et si grand sentiment d'appartenance au groupe, ou une si grande et si forte peur de représailles venant du groupe, que personne n'a voulu s'opposer au méfait accompli. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les mécanismes fondamentaux, plus exactement dans la partie concernant les marqueurs somatiques, lorsque nous avons une pensée ou une image spécifique qui provoque une sensation spécifique, c'est-à-dire un état somatique, cet état associé à cette image consiste en un repère auquel nous faisons appel au besoin (Damasio, 2010, p. 239). Et c'est ce repère qui permet d'accélérer la prise de décision morale. Or, il semble que le marqueur somatique des jeunes qui auraient voulu intervenir était en relation avec une certaine forme de crainte de l'ostracisme social, et comme nous l'avons vu, l'ostracisme est une des trois principales techniques utilisées par les parents pour transmettre les règles morales.

Selon le troisième principe, notre environnement social jouerait un rôle important dans notre comportement moral. Gigerenzer explique que lorsque nous connaissons « à la fois les mécanismes sous-tendant le comportement moral et les environnements qui les déclenchent, on peut empêcher ou réduire les catastrophes morales. » (Gigerenzer G. , 2009, p. 243) Dans notre exemple du viol de Californie,

les jeunes ont certainement grandi avec l'impératif moral selon lequel on ne doit pas porter atteinte à l'intégrité physique et sexuelle d'une autre personne. Mais, en véhiculant son message, l'industrie du sexe a peut-être affaibli cette règle morale apprise par les jeunes. Puis, la situation particulière du groupe lors de cette soirée est venue mettre en conflit cette règle déjà affaiblie avec le deuxième principe selon lequel on ne rompt pas les rangs. Il est alors possible que les jeunes adolescents ajustent leur comportement à celui de leurs amis et que cela donne lieu à une « catastrophe morale » telle que le viol dans la cour d'école.

De façon inconsciente donc, il y aurait eu une pensée, c'est-à-dire un marqueur somatique, qui aurait enclenché une émotion en lien avec cette pensée et la situation, c'est-à-dire un état somatique. La stratégie d'actions, ou l'heuristique, mise en place grâce au marqueur a été pour l'ensemble des étudiants celle de se conformer au groupe, soit en participant au viol, soit en riant, soit en photographiant ou soit simplement en regardant. Alors, bien que dans un premier temps l'on puisse croire que l'effet de proximité (*bystander effect*) ait poussé les jeunes à l'inaction parce qu'ils n'ont pas appelé la police, cela ne semble pas tout à fait juste puisque cette « inaction » semble précisément faire partie de la stratégie d'actions, ou de l'heuristique morale, mise en place grâce aux marqueurs somatiques communs. Plus exactement, l'effet de proximité aurait fait en sorte que les jeunes auraient été moins susceptibles d'intervenir parce que la responsabilité de chacun se serait diffusée à l'intérieur du groupe, si bien que personne n'aurait agi en pensant qu'un autre agirait à leur place. Il semble, dans ce cas toutefois, que ce ne soit pas l'effet de proximité qui ait agi, mais que ce serait plutôt le marqueur somatique de l'ostracisme qui aurait fait en sorte que la meilleure stratégie d'actions était justement l'inaction. En s'abstenant d'intervenir, non seulement les jeunes évitaient d'être ostracisés par la suite, mais ils renforçaient ainsi leur lien d'appartenance au groupe.

Il ne faut pas oublier que, comme l'ont fait remarquer Damasio et Gazzaniga, notre faculté morale est probablement le résultat d'un processus de sélection qui vise

à augmenter nos chances de survie (Damasio, 2010, p. 309) (Gazzaniga, 2005, p. 171). Donc, la stratégie mise en place par les étudiants a dû sembler être la meilleure pour leur survie dans ce groupe. Une question ressort de cette analyse toutefois : si les adolescents avaient été informés et mis en garde contre ce phénomène qui fait qu'en groupe nous sommes portés à ajuster notre comportement à celui des autres, la catastrophe aurait-elle pu être évitée?

À cette question, les sentimentalistes, ou intuitionnistes haidtiens, répondraient probablement que le fait de connaître les pièges moraux ne changerait pas le comportement moral en tant que tel puisque le jugement moral, selon leurs théories, relève uniquement des émotions ou des faits de l'inconscient et que le raisonnement ne peut avoir d'effet sur l'action morale⁴³. Bien que nous défendions la thèse selon laquelle le jugement moral est un raisonnement qui est élaboré de façon involontaire et approuvé de façon volontaire et qui inclut les émotions et leur interprétation, demandons-nous quand même si l'enseignement moral chez les jeunes pourrait jouer un rôle, si du moins le fait d'être informés de ces pièges moraux pourrait avoir une influence sur leur jugement moral, et ce, même si on entendait le jugement moral dans le sens où l'entendent les sentimentalistes traditionnels, c'est-à-dire un jugement moral qui ne relève que des émotions.

⁴³ Haidt explique la distinction qu'il établit entre l'intuition et le raisonnement. Pour lui, l'intuition se produit rapidement, sans effort, et automatiquement, de sorte que le résultat, mais pas le processus, est accessible à la conscience. Tandis que le raisonnement se produit plus lentement, qu'il exige un effort et comporte au moins quelques étapes qui sont accessibles à la conscience. (Haidt, 2001, p. 818) De notre côté, nous poserons plutôt que le raisonnement se produit toujours de façon inconsciente et que c'est son résultat qui arrive ensuite à la conscience. Pour cette raison, le terme intuition ne sera pas utilisé.

CHAPITRE VIII

LE LIBRE ARBITRE INDIVIDUEL

Si une théorie éthique soutient l'idée que nous pouvons formuler des jugements moraux grâce à une capacité de raisonnement spontané et à une capacité à ressentir des émotions, peut-elle aussi avancer l'idée que nous avons la capacité de déterminer quelles sont les raisons et les sentiments valides qui nous permettraient d'agir en fonction des jugements moraux que nous avons ainsi formulés? Autrement dit, si une stratégie d'actions se produit inconsciemment, si, comme dans l'exemple que nous venons de voir, la combinaison des éléments de base se fait sans effort intellectuel, peut-on alors vraiment croire que nous sommes libres de nos actions et de nos pensées? De tout temps, philosophes, psychologues et scientifiques se sont posé la question, mais la réponse demeure encore incertaine, voire inconnue. Des chercheurs en neurosciences, comme Libet et Gazzaniga, se penchent sur cette question depuis plus d'une trentaine d'années et leurs travaux fournissent de nouvelles pistes de réflexion. Il semble qu'effectivement, même si nos raisonnements moraux peuvent se réaliser inconsciemment, nous sommes libres dans le choix de nos actions sociales (Gazzaniga, 2005, p. 99). Dans ce chapitre, nous tenterons de faire la lumière sur la question grâce aux nombreuses expériences réalisées en laboratoire. Nous ne tenterons pas de trouver une réponse juste et définitive, mais nous mettrons plutôt en lumière ce que cette question a entraîné comme recherches scientifiques au cours des dernières années.

Nous avons tenté de démontrer qu'il n'y a pas de centre spécialisé, ou organe intellectuel, responsable du jugement moral et que les émotions ne sont pas suffisantes bien qu'elles soient nécessaires dans la formation de ce jugement. Nous

avons aussi tenté de démontrer qu'il y aurait plutôt une interaction entre plusieurs régions du cerveau et que ce serait cette interaction qui rendrait possible l'élaboration du jugement moral. Or, la même question se pose en ce qui a trait à notre libre arbitre, celle de savoir s'il existe un centre de contrôle dans notre cerveau qui nous permet non seulement d'être conscient de nos pensées et de nos actions, mais aussi d'être libre de nos choix, c'est-à-dire d'être capable de choisir librement la stratégie d'actions à effectuer. Dans le cas où il y aurait un tel centre, nous pourrions aussi nous questionner sur le sens qu'aurait un libre-arbitre qui proviendrait d'un centre ou d'un organe déterminé et spécialisé à cette fin, mais ce que nous avons étudié précédemment ne nous permet pas de supposer qu'il existe un tel centre de contrôle, ou que les régions des niveaux supérieurs seraient capables de diriger les régions situées dans les niveaux inférieurs dans le but de permettre le libre choix de nos actions. En revanche, nous avons vu, entre autres avec le cas d'Elliot, qu'il ne suffit pas d'avoir une expérience sensitive pour ressentir des émotions, qu'il faut être en mesure d'interpréter ce que nous avons vécu comme expérience et que, pour ce faire, aussi bien les réseaux inférieurs que supérieurs doivent interagir. Or, de la même manière, il ne suffit pas de recevoir de l'information pour avoir une pensée consciente. Il faut que l'information reçue soit traitée. Tout comme l'aptitude à ressentir des émotions, la prise de conscience ne se situe pas dans une région spécifique du cerveau, elle est plutôt le fruit d'une multitude de connexions neuronales.

Avec Gigerenzer, nous avons étudié les mécanismes de l'intuition. Nous avons vu que, lorsque cela est nécessaire, notre cerveau fournit des méthodes heuristiques, c'est-à-dire que nous agissons sans que nous en ayons conscience, à la manière d'un réflexe. Lorsque, par exemple, un joueur de baseball attrape une balle, une stratégie d'actions se met en place et permet au joueur d'agir rapidement. Or, selon Benjamin Libet, toutes nos pensées et toutes nos actions sont initialement inconscientes, comme dans cet exemple du joueur de baseball. Toutes les pensées que

nous avons procédé très rapidement et inconsciemment, c'est ensuite que nous devenons conscients du résultat.

Pourtant, en général, nous avons tous le fort sentiment d'avoir un libre arbitre conscient, c'est-à-dire que l'on croit que l'on peut vouloir faire quelque chose, que l'on peut avoir l'intention de faire quelque chose, et qu'ensuite on peut le faire ou faire en sorte que notre intention dirige nos actions en ce sens. Selon Libet, c'est pour cette raison que l'on croit que le libre arbitre, ou les actions volontaires, provient de nous qui disons à notre cerveau de mettre en œuvre une stratégie afin d'aller dans le sens de ce que nous voulons faire. Dans les faits, nos actions et décisions de tous les jours que l'on croit provenir de nos choix conscients et spontanés, c'est-à-dire de notre esprit conscient, proviennent plutôt d'un lent processus qui émerge de l'inconscient. Comme le processus de l'inconscient agit beaucoup plus rapidement que celui de l'esprit conscient, la conscience se révèle lorsque le travail inconscient est complété. De ce fait, une autre question s'impose à nous. Si tout commence vraiment dans l'inconscient, sommes-nous libres dans nos pensées et dans nos actions ou bien sommes-nous déterminés par la structure et le fonctionnement de notre cerveau? Cette question philosophique, qui anime la tradition depuis longtemps, semble pouvoir être éclairée à l'aide des données recueillies lors d'expériences neuroscientifiques.

Pour sa part, Gazzaniga a avancé une hypothèse qui complète bien celle de Libet et qui jette un autre éclairage sur la question. La « conscience », selon les nombreuses données recueillies, émergerait principalement du travail de l'hémisphère gauche du cerveau. En fait, ce ne serait pas le libre arbitre qui proviendrait de cet hémisphère, mais la sensation d'être libre de choisir. Notre hémisphère gauche créerait des explications pour toutes les pensées que l'on a et les actions que l'on fait inconsciemment. Et même cette pensée consciente interprétative de nos pensées et actions inconscientes, laquelle proviendrait de l'hémisphère gauche, serait dirigée par des processus provenant de l'inconscient. En somme, on pense et

agit inconsciemment, et c'est aussi inconsciemment qu'est formulée l'explication de nos pensées et actions qui apparaît à la conscience. (Gazzaniga, 2005, pp. 147-8)

Dans notre cerveau, il y a des systèmes dans lesquels les capacités sont locales, c'est-à-dire qu'ils fonctionnent latéralement, à l'intérieur d'un seul et même hémisphère; et il y a des systèmes qui sont interdépendants, c'est-à-dire qu'ils fonctionnent en communiquant l'information d'un hémisphère à l'autre. Il existe aussi tout un ensemble de réseaux, que l'on a nommé « réseaux par défaut », qui font en sorte que le cerveau est constamment à l'ouvrage. Ces derniers seraient responsables de nos pensées errantes, de ces milliers d'idées qui surgissent sans même que nous cherchions à réfléchir. Grâce à l'imagerie cérébrale, on peut voir que cette activité est partout dans le cerveau, que celui-ci n'est jamais au repos. Malgré le fait que nous ayons tous ces différents systèmes et toutes sortes des pensées en ébullition constante, nous avons quand même un sentiment d'unité et de contrôle. Ce qui unifie tous ces systèmes ensemble et nous donne ce sentiment d'unité est une zone qui se trouve dans l'hémisphère gauche.

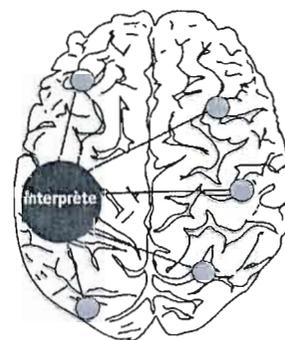


Figure 8.1 L'interprète
Réf. M. Gazzaniga, *The Gilford Lectures*, 15 oct. 2009
(reproduction libre)

Cette zone, Gazzaniga l'a identifiée comme étant l'*interprète*⁴⁴. L'interprète cherche une explication pour ce qui se passe dans tous les systèmes et intègre le tout dans une pensée narrative simple et interprétative du travail de l'ensemble, une pensée qui nous donne l'impression d'être « notre » pensée consciente et volontaire.

Ce phénomène, Gazzaniga l'a étudié lors de recherches sur des patients à qui on a sectionné les connexions entre les deux hémisphères afin de contrôler leurs

⁴⁴ « The left hemisphere makes strange input logical, it includes a special region that interprets the inputs we receive every moment and weaves them into stories to form the ongoing narrative of our self-image and our beliefs. I have called this area of the left hemisphere the interpreter because it seeks explanations for internal and external events and expands on the actual facts we experience to make sense of, or *interpret*, the events of our life. » (Gazzaniga, 2005, p. 148)

crises d'épilepsie. Les expériences avec ces patients (*split-brain patients*) ont démontré comment l'interprète situé dans l'hémisphère gauche construit les explications ainsi que les croyances que nous avons. (Gazzaniga, 2005, p. 148) Pendant ces expériences, on demandait aux patients de fixer un point au centre d'une

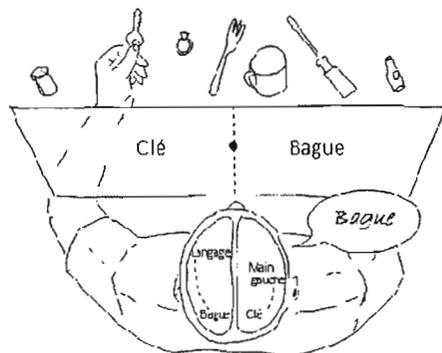


Figure 8.2 Spécialisation des hémisphères
Réf. M. Gazzaniga, *The Gilford lectures*, 15 oct.
2009. (reproduction libre)

bannière sur laquelle on faisait apparaître un mot dans le champ visuel droit, lequel correspond à l'hémisphère gauche (langage), en leur demandant de lire le mot. Tous les patients lisaient correctement le mot, mais lorsqu'on faisait apparaître un mot dans le champ visuel gauche qui correspond à l'hémisphère droit, ils n'étaient pas en mesure de lire le mot, mais étaient capables de prendre avec la main gauche l'objet qui correspondait au mot parmi

d'autres objets placés devant eux. Gazzaniga a découvert l'interprète à l'œuvre, lors d'une expérience du même genre. Lorsqu'on a présenté le mot *marche* uniquement à l'hémisphère droit d'un patient. Celui-ci s'est levé soudainement et s'est mis à marcher. Lorsqu'on lui a demandé pourquoi il avait fait ça, il a commencé à expliquer spontanément qu'il voulait aller se chercher à boire. Or, il semblerait que la raison pour laquelle il a inventé une histoire pour expliquer son geste serait en lien avec le fait que l'on n'a pas présenté le mot *marche* à l'hémisphère gauche et que c'est cet hémisphère qui est responsable du langage. Par la suite, on a poussé les recherches dans ce sens et on a conclu que l'interprète est non seulement un maître de la fabulation, mais qu'il adhère inconditionnellement aux croyances qu'il crée. (Gazzaniga, 2005, p. 149) En fait, l'interprète de notre hémisphère gauche cherche les raisons, l'ordre et les relations causales. Il nous donne l'impression que nous avons le contrôle de nos pensées, que nous agissons en fonction de ce que nous avons

volontairement pensé, mais ce n'est pas le cas. L'interprète crée simplement des croyances pour permettre de donner un sens à toute l'information reçue. (Gazzaniga, 2005, p. 151) Et c'est en fonction de cette croyance qu'ensuite nous pouvons choisir d'agir.

L'interprète n'est donc pas cette zone où se trouverait la pensée consciente qui permet le libre-arbitre. Si les choix que nous faisons consciemment sont des choix basés sur le résultat d'un processus inconscient, il faudrait alors vérifier où se situe la zone ou le centre de contrôle qui nous permet d'être conscients de nos choix. Bien qu'il existe des réseaux spécialisés pour certaines fonctions, en ce qui a trait à la conscience, il ne semble pas y avoir de région ou réseau spécifique. Pour les aspects plus particuliers de notre vie intérieure, plus exactement, pour notre façon individuelle de penser, il n'y a pas de zone identifiable ni de réseau responsable. En fait, le choix conscient proviendrait plutôt d'une propriété produite lors d'activités particulières des neurones, et ce sont ces activités qui formeraient un système localisable. Autrement dit, bien que l'on puisse identifier un système qui est produit par l'activité particulière de milliards de cellules nerveuses, le processus par lequel la conscience émerge demeure indescriptible. Toutefois, on sait que sans ce genre d'activités appropriées des neurones, le système de la conscience n'existerait pas. (Libet, 2006, pp. 323-4) Malheureusement, bien que Libet avance que sa thèse de la conscience est testable et qu'il ait décrit la procédure pour mener à bien les expériences, il reste qu'à ce jour cette thèse ne semble pas encore avoir été vérifiée.

Toutefois, d'autres expériences démontrent que le système de la conscience, c'est-à-dire la conscience qui serait produite par les activités décrites par Libet, fonctionne plus lentement que les autres systèmes de réseaux neuronaux, et le temps que la conscience prend pour arriver à soi, le travail du cerveau est déjà complété. Plus exactement, quand on prend conscience de notre décision, le cerveau a déjà fait se produire cette décision. La conscience du choix est en somme le constat de la

décision déjà prise inconsciemment. Or, la question initiale demeure : est-ce que cela signifie que nos pensées sont déterminées?

Gazzaniga croit que nous sommes toujours maîtres de nos décisions. Pour lui, il n'y a pas de doute, le cerveau n'est pas responsable de nos actions. (Gazzaniga, 2007, p. 185; Gazzaniga, 2005, p. 90) Il semble que notre cerveau en dirigeant nos actions impliquerait dans son traitement la façon dont nous percevons les activités, les mouvements et les actions de la vie. Son traitement impliquerait aussi nos différents états émotionnels : les biais, le stress, l'excitation, etc. Donc, en ce qui a trait au jugement moral, bien que notre cerveau soit déterminé, c'est l'être social que nous sommes qui suit les règles de la société, et c'est de cette interaction sociale qu'émerge l'idée que nous sommes libres dans nos actions (Gazzaniga, 2005, p. 90). De plus, cette idée selon laquelle tout se joue inconsciemment, ou que toutes les décisions se produisent à notre insu, ne suggère pas que les mécanismes cérébraux soutiennent les relations qui existent dans la structure sociale, les règles qui nous permettent de vivre en société, de cohabiter (Gazzaniga, 2007, p. 185; Gazzaniga, 2005, p. 90), ainsi que nos valeurs morales. Il ne faut donc pas confondre les mécanismes déterminés du cerveau avec la personnalité de chacun, pas plus qu'il ne faut confondre ce qui se passe dans notre vie intérieure avec la vie extérieure.

Donc, si nous résumons, notre cerveau prendrait les décisions avant que nous en soyons conscients. Il mettrait en place un raisonnement inconscient qui prendrait compte de nos émotions, de notre perception, de nos biais, de notre état physique général, etc. Ce n'est qu'ensuite que l'interprète viendrait formuler une explication. Or, cette hypothèse semble coïncider avec le modèle intuitionniste social de Haidt, à l'exception du fait que, pour Haidt, il n'y a pas de raisonnement dans le jugement moral, c'est-à-dire que le raisonnement, s'il a lieu, vient après le jugement moral et uniquement dans le but de justifier ce dernier. En somme, pour Haidt, le raisonnement semble être l'équivalent du travail de l'interprète, quoique le raisonnement *post hoc* dans le modèle de Haidt se réalise consciemment et

volontairement, alors que le travail de l'interprète dans la théorie de Gazzaniga se réalise inconsciemment et involontairement. Ce qui s'avère être une distinction importante à noter. De plus, les descriptions du raisonnement et de l'intuition données par Haidt laissent largement place à d'autres interprétations : selon lui, on ne doit pas croire qu'il est possible de trouver les racines de l'intelligence humaine, de la rationalité et de la morale dans notre habileté à chercher à comprendre et à évaluer ouvertement et impartialement les situations. Il suggère que, plutôt que de suivre les Grecs de l'antiquité dans le culte de la raison, nous devrions chercher les racines de l'intelligence humaine, de la rationalité et de la vertu dans ce que l'esprit fait de mieux : la perception, l'intuition, et d'autres opérations mentales qui sont rapides, sans effort, et en général tout à fait exactes⁴⁵ (Haidt, 2001, p. 822). Or, il semble que, pour Haidt, le raisonnement opère toujours consciemment, alors que l'intelligence et la rationalité se trouvent dans des opérations rapides et sans effort, c'est-à-dire qu'elles opèrent à notre insu, inconsciemment. Le problème est que cette intelligence et cette rationalité ne sont pas toujours en général tout à fait exactes, et que si le travail de la conscience n'évaluait pas les décisions et stratégies mises en place par des processus de l'inconscient, les opérations de l'inconscient ne pourraient jamais s'ajuster de situation en situation et améliorer ainsi leurs futures performances.

L'idée que tout pourrait se jouer dans l'inconscient nous amène aussi à une autre question : si le cerveau agit toujours de manière à ce que l'on ne puisse pas être conscient de son processus, où se trouve notre autorité sur les actions qu'il met en œuvre? Plus précisément, peut-on bloquer l'action que notre cerveau nous incite à faire inconsciemment avant que celle-ci ne se produise? Peut-on également décider de refuser le traitement qu'il a fait et, puisque celui-ci est toujours à l'œuvre, l'obliger

⁴⁵ « It is intended to demonstrate that the roots of human intelligence, rationality, and ethical sophistication should not be sought in our ability to search for and evaluate evidence in an open and unbiased way. Rather than following the ancient Greeks in worshiping reason, we should instead look for the roots of human intelligence, rationality, and virtue in what the mind does best: perception, intuition, and other mental operations that are quick, effortless, and generally quite accurate ». (Haidt, 2001, p. 822)

ainsi à proposer une autre solution – surtout si l'action qu'il a prévue nous déplaît lors de la prise de conscience –, et ce, avant que l'interprète ne fournisse une explication et n'adhère à celle-ci? Autrement dit, peut-on être conscient de l'action qui se prépare avant que l'action n'ait lieu? La réponse semble être positive. Selon Libet et Gazzaniga, nous avons effectivement un droit de veto sur les décisions que notre cerveau a prises à notre insu. De prime abord, on pourrait croire que cette affirmation nous ramène à la question de départ, c'est-à-dire est-ce que le jugement moral relève d'un processus rationnel qui peut contrôler les processus de l'intuition et des émotions? Si nous nous référons aux théories que nous avons étudiées précédemment, ce ne serait pas le cas, car, rappelons-nous, les processus de l'intuition et des émotions ne sont pas indépendants des processus de la raison, et vice versa, c'est-à-dire que les processus du raisonnement engagent également les autres processus dans son élaboration; rappelons-nous aussi que la « conscience », n'est pas un raisonnement volontaire, mais simplement le constat du résultat du travail de l'inconscient. Or, il semble que le processus de la conscience qui permettrait à celle-ci de bloquer le travail de l'inconscient avant la réalisation de l'action émergerait également du travail de l'inconscient. Du moins, ce sont les conclusions qui découlent logiquement de ces études. Il faut toutefois rappeler que les bases neurologiques de la conscience restent à définir et donc, que cette théorie de la conscience et du « droit de veto » demeure spéculative, malgré le fait que, comme nous le verrons, nous pouvons déterminer le moment précis où la conscience se manifeste dans la prise de décision et que les expériences en laboratoire démontrent qu'effectivement ce droit de veto existe, du moins c'est la conclusion à laquelle les chercheurs sont arrivés.

En s'appuyant sur ses propres observations et sur celles de Libet et d'autres chercheurs, Gazzaniga explique que nous avons conscience de ce qui a été élaboré inconsciemment. Si bien que nous croyons que ce qui s'est préparé inconsciemment dans notre cerveau est le produit de notre conscience. De plus, nous pouvons agir sur

le produit de l'inconscient que nous croyons avoir été élaboré de façon consciente. Nous pouvons arrêter la pensée ainsi que l'action qui a été mise en œuvre afin de permettre au cerveau de trouver une autre solution, une autre proposition à soumettre à la conscience⁴⁶. Même si les mécanismes du cerveau nous portent à agir rapidement dans certains cas, même si le cerveau prend les décisions avant même que l'on en soit conscient, nous captions quand même consciemment ces informations avant d'accomplir les gestes dirigés par les décisions inconscientes de notre cerveau. Il y a effectivement un très court laps de temps – il s'agit de millisecondes – entre la mise en place dans le cerveau de l'empressement à agir et le moment où l'action va se réaliser. (Libet, 2006, p. 324) Ce ne sont que des millisecondes, mais, comme nous le verrons, elles sont suffisantes à la conscience pour nous permettre soit d'aller dans le sens de cette motivation ou soit de faire valoir notre droit de veto et stopper l'action potentielle. (Gazzaniga, 2005, pp. 92-93; Gazzaniga, 2007, pp. 186-187) Gazzaniga explique également que nous sommes probablement davantage « libres de ne pas faire » que « libres de faire »⁴⁷. Quoi qu'il en soit, une fois que l'œuvre de ces mécanismes est stoppée, la voie de la prise de décision demeure ouverte à d'autres possibilités.

C'est au cours des années 1980 que Libet a découvert ce qu'il a appelé par la suite le « temps *t* », le moment où nous décidons consciemment de faire un geste, de bouger la main par exemple. Lors de ses expériences visant à mesurer l'activité du cerveau pendant la production de mouvements volontaires de la main, il a découvert qu'il y avait de 500 à 1 000 millisecondes entre l'activité cérébrale préparatoire et le temps où le mouvement s'effectue. C'est ainsi que par la suite ses recherches ont visé à déterminer le moment où nous sommes conscients du mouvement en préparation. Libet a découvert non seulement que le cerveau s'active bien avant le temps *t*, mais

⁴⁶ À cela, Gazzaniga ajoute : « Brains are automatic, rule-governed, determined devices, while people are personally responsible agents, free to make their own decisions. » (Gazzaniga, 2005, p. 90)

⁴⁷ « Our conscious minds may not have free will but rather free won't » (Ramachandran et Libet cités par Gazzaniga dans (Gazzaniga, 2005, p. 93; Gazzaniga, 2007, p. 187))

que l'activité préparatoire de l'action potentielle est déjà complétée avant le début de la réalisation de l'action en question, un peu à la manière d'un musicien qui lit une partition de musique. Ce qu'il joue est toujours la ligne qui précède celle qui est en train de lire. Aussi, Libet a noté que le temps entre l'apparition de l'action potentielle et la prise de conscience du mouvement à venir était d'environ 300 millisecondes. Il ne resterait donc que 200 millisecondes entre la conscience de l'intention et l'action. Ce qui est suffisant pour empêcher l'action de se réaliser.

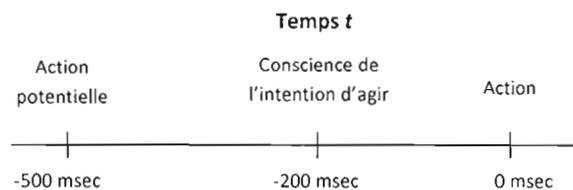


Figure 8.3 Séquence des événements qui précèdent une action
Reproduction libre du schéma de Libet dans (Libet, 2004, p. 137)

Étant donné que, dans le cerveau l'action potentielle commence avant que nous prenions consciemment la « décision » de poser le geste, cela signifie que notre cerveau connaît nos décisions avant que nous les prenions, ou plutôt avant que nous soyons conscients qu'il a pris une décision. (Gazzaniga, 2005, p. 92; Gazzaniga, 2007, pp. 186-187) Le libre arbitre ne joue donc aucun rôle dans l'initiation d'une action, il peut toutefois exercer son droit de veto, ou plutôt son « libre de ne pas faire » sur l'action en préparation, car il faut un acquiescement conscient pour qu'une action se réalise. Si la conscience ne participe d'aucune manière à la formation de la volonté à agir, elle joue quand même un rôle dans la suspension ou la suppression de l'action à venir. (Libet, 2004, pp. 123-155)

En conclusion, nos actions et nos pensées sont le fruit du travail de notre ingénierie cérébrale, toutes les stratégies d'actions et toutes les pensées se réalisent à notre insu. Toutefois, selon Gazzaniga, rien qui va à l'encontre de notre conscience ne peut se produire sans l'aval de celle-ci. Bien évidemment, plusieurs facteurs peuvent réduire notre responsabilité dans le choix de nos actions. On peut penser aux

crimes passionnels, aux folies passagères, enfin tout ce qui fait en sorte que nous ne sommes pas ou plus dans notre état normal. Il y a aussi les personnes qui ont subi des lésions au cerveau et celles qui ont une déficience qui fait en sorte qu'elles ne sont plus en mesure d'inhiber leurs pulsions, mais, en général, nous n'agissons pas à l'encontre de notre conscience. (Gazzaniga, 2005, pp. 95-9) En somme, cette hypothèse viendrait remettre en doute les modèles sentimentaliste et intuitionniste, car, si à la base le tout se construit inconsciemment, mais que – avant que l'action soit réalisée et que la pensée interprétative soit formulée – c'est la conscience qui décide, on ne peut pas conclure que le jugement moral est le résultat d'émotions ou d'intuitions au sens haidtien. De plus, cette conclusion ne peut pas davantage appuyer les modèles rationalistes parce que, selon ces modèles, le jugement moral est un raisonnement volontaire et conscient. Or, nous venons de voir que le raisonnement est inconscient et que c'est son acceptation ou son rejet qui est conscient.

Revenons maintenant à nos exemples de viol collectifs et examinons de quelle manière une éducation visant à faire connaître les pièges moraux pourrait aider à éviter des catastrophes morales semblables. Du moins, tentons une hypothèse sur les effets positifs qu'auraient pu fournir une éducation sociale et morale dans les cas étudiés.

En supposant donc que le fait de connaître les heuristiques morales aurait pu changer leur comportement, revoyons brièvement à partir du début les processus impliqués dans le jugement moral. D'abord, nous savons que les niveaux supérieurs du cerveau fonctionnent grâce à la participation des niveaux inférieurs. Nos instincts et nos émotions sont donc inclus d'une manière ou d'une autre dans nos raisonnements. Nos émotions ont également besoin des niveaux supérieurs pour qu'elles soient interprétées et que cette interprétation nous permet de ressentir le résultat de nos expériences sensibles. Plus simplement, nos pensées ont besoin des émotions, et les émotions de nos pensées. Ensuite, nous savons que toutes nos pensées sont d'abord inconscientes, mais aucune d'elles ne mènera à une action si

cette dernière va à l'encontre de notre pensée consciente. Finalement, les croyances sont l'œuvre interprétative de notre cerveau et elles sont nécessaires pour expliquer consciemment nos décisions déjà prises dans l'ombre de notre inconscient.

Maintenant, mettons-nous à la place d'un jeune homme qui est face à un viol qui se produit sous ses yeux et qui se sent happé par cette énergie folle et entraînante. D'abord, arrive le raisonnement inconscient qui inclut les pulsions et les émotions et qui, supposons, nous pousserait à participer au viol. Mais quelques millisecondes plus tard, viendrait le temps t , moment où notre conscience doit donner son accord au geste initié inconsciemment et en voie d'être réalisé, moment où les mécanismes de l'inhibition peuvent s'activer afin de stopper l'action initiée par le processus inconscient. Au chapitre 6, dans la partie consacrée aux neurones miroirs, nous avons appris que c'est la moelle épinière qui inhibe l'exécution d'un mouvement imitant celui observé chez autrui afin de permettre au système du cortex moteur de réagir librement. (Rizzolatti & Craighero, 2004, p. 175) Il n'y a donc pas uniquement les expériences de Gazzaniga et de Libet qui font la lumière sur les mécanismes inhibitoires qui empêchent de produire des actions initiées inconsciemment. Ce qu'ajoutent dans cette étude les recherches expérimentales réalisées en laboratoire par Libet est le fait qu'il ne suffit que de millisecondes à ce mécanisme pour s'activer et annuler l'action initiée par l'inconscient. Mais supposons que, pour une raison ou pour une autre, nous n'avons pas volontairement stoppé l'action initiée au moment de la prise de conscience, dans ce cas, au temps t , nous nous joindrions aux autres violeurs, c'est-à-dire que nous amorcerions le geste, un mouvement suivrait et l'action aurait lieu. On peut penser que certains parmi ceux qui photographiaient la scène et riaient des actions commises par les autres ont stoppé une action qui prenait forme inconsciemment dans leur cerveau. Parmi eux, peut-être que certains auraient participé et peut-être que d'autres auraient tenté d'empêcher le viol commis par leurs amis. Il est donc possible que des témoins aient stoppé volontairement une action initiée inconsciemment parce qu'elle allait à l'encontre de ce qu'ils pouvaient

accepter consciemment. Pour eux, participer directement n'était pas l'option choisie, pas plus que ne l'était celle de s'opposer à la volonté du groupe, du moins à ce qu'ils percevaient comme étant la volonté du groupe. C'est à ce moment précis, moment où l'action potentielle est stoppée, que, s'ils avaient su que le mouvement de la foule n'est pas le reflet de la volonté de chacun à l'intérieur du groupe et qu'ils avaient préalablement pris connaissance des autres options potentielles d'actions, leurs cerveaux auraient pu mettre en œuvre une stratégie d'actions plus adéquate. Ce n'est toutefois pas ce qui s'est produit.

Si l'on adoptait la position sentimentaliste, on postulerait que toutes les actions morales sont le fruit de nos émotions et rejetterait la possibilité que l'action puisse être amorcée par un raisonnement. Être moral serait agir d'abord en accord avec nos émotions et raisonner ensuite pour justifier ce qu'elles nous ont fait faire. Puis, on expliquerait que ce sont les variations émotionnelles de chacun qui font en sorte que devant cette situation certains commettraient le viol, d'autres en riraient, etc. On essaierait de grouper et d'expliquer les émotions en faisant attention d'exclure la possibilité qu'elles soient composées d'éléments rationnels. Et finalement, on expliquerait qu'une émotion morale est une émotion qui motive une action qui aura ou n'aura pas lieu⁴⁸. Alors, même si on rejette toute contribution du rationnel dans la formation du jugement moral, nous arrivons quand même à la croisée des chemins, au moment où la décision est prise d'aller de l'avant ou de stopper une action initiée par des mécanismes inconscients. On peut conclure alors que, même si nous adhérons au plus pur des modèles sentimentalistes, on pourrait faire le pari que de jeunes personnes instruites des pièges moraux, des conséquences pour la victime et des autres effets néfastes pour eux-mêmes et pour leur famille n'auraient pas eu des émotions susceptibles de les conduire à participer au tragique événement.

⁴⁸ « Emotions generally motivate some sort of action as a response to the eliciting event. The action is often not taken but the emotion puts the person into a motivational and cognitive state in which there is an increased tendency to engage in certain goal-related actions (e.g., revenge, affiliation, comforting, etc.) » (Haidt, 2003, p. 854)

CONCLUSION

Dans ce travail, en mettant en avant des données scientifiques et neuroscientifiques à propos du jugement moral, nous avons mis en doute les modèles sentimentaliste, rationaliste et intuitionniste social. Les données invoquées avaient elles-mêmes été mises en doute, vérifiées et reçues par la communauté scientifique, tout comme les modèles philosophiques de la morale que nous avons présentés l'avaient été aussi par la communauté philosophique. L'originalité de l'exercice aura été d'avoir mis en parallèle les études de différents domaines sur un même sujet, mais, en aucun cas, cet exercice n'aura eu la prétention de pouvoir atteindre une vérité nouvelle.

À la lumière des théories que nous avons étudiées, nous arrivons toutefois à la conclusion que l'affirmation philosophique⁴⁹ selon laquelle les émotions sont à la fois suffisantes et nécessaires pour le jugement moral n'est pas recevable. Bien que les récentes recherches, psychologiques, biologiques, éthologiques, anthropologiques et neuroscientifiques, démontrent que les émotions jouent un rôle important pour le jugement moral, elles ne démontrent pas en revanche que celui-ci est uniquement le fait des émotions. En somme, les notions que nous avons étudiées nous conduisent à croire plutôt que les émotions sont nécessaires pour que le jugement moral ait lieu, mais qu'elles ne sont pas suffisantes. Par conséquent, nous avons remis en cause les modèles sentimentalistes. Nous avons vu dans notre étude des bases neuronales que

⁴⁹ Prinz fait appel à plusieurs des théories psychologiques pour établir sa thèse philosophique, thèse qui voudrait affirmer le fait que les émotions sont à la fois nécessaires et suffisantes dans la formation du jugement moral (Prinz J. , 2006). Bien que les auteurs de ces théories ne déclarent pas qu'ils considèrent les émotions nécessaires ou suffisantes, Prinz départage leurs travaux en formant deux groupes : un pour faire la démonstration que les émotions sont suffisantes et l'autre pour faire la démonstration qu'elles sont nécessaires. Il utilise ainsi les propos des uns pour appuyer l'affirmation selon laquelle les émotions sont suffisantes, et les propos des autres pour appuyer l'affirmation selon laquelle les émotions sont nécessaires.

deux systèmes de réseaux interagissent dans l'élaboration d'un jugement moral, soit le système des émotions et celui du raisonnement, que, sans cette interaction que permet le ventromédian, non seulement nous ne pourrions pas prendre de décision morale, mais nous ne serions pas en mesure de reconnaître les émotions que nous vivons. Nous avons vu également que, en plus de ces deux systèmes impliqués dans le jugement moral, il faut aussi considérer les régions cérébrales en lien avec la mémoire pour l'apprentissage et pour l'ajustement des connaissances relatives au jugement moral.

Nous avons étudié dans le chapitre sur les origines du jugement moral qu'en neurosciences, ce qu'au départ on considérait généralement comme nécessaire et suffisant à la mise en œuvre de la raison ne s'est pas avéré aussi suffisant qu'on le croyait. Des études neuroscientifiques spéciales faites sur des cas particuliers et à l'aide de technologies avancées ont démontré que le système de réseaux en lien avec le raisonnement ne suffisait pas, qu'il devrait inclure le système de réseaux des émotions, et ce, pour tous les raisonnements en lien avec des facteurs sociaux. Et qu'en plus, il fallait également considérer aussi tout le corps et l'environnement. Or, maintenant que la preuve a été faite que le raisonnement n'est pas à la fois suffisant et nécessaire au jugement moral, mais qu'il est simplement nécessaire, il semble que l'on soit porté à inverser le problème à la base de cette analyse, c'est-à-dire qu'on affirme maintenant la même chose à propos des émotions lorsque l'on dit qu'elles sont suffisantes et nécessaires au jugement moral. Si la raison n'est pas à la fois suffisante et nécessaire pour tout raisonnement social, cela n'implique pas que les émotions le soient systématiquement pour le jugement moral. Les nouvelles données scientifiques que nous avons étudiées ne nous permettent pas d'arriver à cette conclusion. Bien au contraire, elles ont seulement mis en lumière la présence des émotions dans le processus du raisonnement moral.

Ensuite, nous avons vu qu'il est difficile de cerner l'émotion dite morale, que l'éventail de descriptions proposées n'élucidait pas le problème de l'identification des

émotions impliquées dans le jugement moral. Les diverses définitions proposées nous ont amenés plutôt à douter de l'existence des émotions dites morales. Nous sommes arrivés à la conclusion qu'il n'y avait pas d'émotion morale à strictement parler, mais que nous retrouvions plutôt une implication émotionnelle basique dans toute situation sociale.

Puis, nous avons étudié les mécanismes fondamentaux, les heuristiques et le libre arbitre. Nous avons pu constater, une fois de plus, que les émotions ne sont jamais les seules responsables du jugement moral, que celles-ci sont toujours accompagnées de raisonnements, ce qui explique leur variabilité et la difficulté que nous avons à les identifier. L'étude des mécanismes fondamentaux a permis de constater que certains mécanismes cérébraux nous permettent de comprendre les actions d'autrui comme si elles étaient les nôtres et que ce sont probablement ces mécanismes qui sont à la base de l'empathie. Nous nous sommes également penchés sur les mécanismes qui font en sorte qu'il suffit de penser à une situation pour que nous ressentions les émotions reliées à la situation imaginée et que nous ressentions aussi la régulation biologique associée à cette situation. Ensuite, grâce à l'étude des heuristiques, nous avons pu voir comment l'empathie peut nous pousser à agir dans le but d'aider les autres, mais aussi comment un marqueur somatique peut nous empêcher d'agir adéquatement. Finalement, nous avons examiné des études suggestives concernant le libre arbitre. Nous sommes ainsi arrivés au terme de notre recherche en concluant que tous nos raisonnements sont amorcés à notre insu par l'ingénierie cérébrale qui tient compte de notre régulation biologique, de nos émotions et de bien d'autres facteurs, mais que, pour qu'une action ait lieu, un accord conscient est nécessaire. Par conséquent, le modèle sentimentaliste ne semble plus adéquat, du moins, selon les preuves scientifiques recueillies. Non seulement notre jugement moral est constitué d'une part rationnelle, mais les actions qui en découlent nécessitent une prise de décision consciente.

Tout au long de notre recherche, nous avons également mis en doute la pertinence du modèle rationaliste puisque nous n'avons jamais pu noter que le raisonnement était le seul responsable du jugement moral. Même si on incluait les émotions dans la définition du raisonnement, c'est-à-dire même si, dans le modèle rationaliste, un raisonnement était composé, entre autres choses, d'émotions, le fait que le raisonnement moral soit initié involontairement ne pourrait coïncider d'aucune manière avec le modèle rationaliste puisque le raisonnement dans le jugement moral de ce modèle est considéré comme étant entièrement volontaire.

Quant au modèle intuitionniste social, il semble qu'il soit le plus près des réalités scientifiques que nous avons étudiées. Toutefois, selon notre étude, il serait plus juste que le modèle inclut la décision morale consciente dans sa définition du jugement moral, car, sans une approbation consciente des intentions morales inconscientes, on ne peut pas parler de jugement moral. De plus, dans le modèle haidtien, le raisonnement vient uniquement après le jugement moral et influence seulement l'intuition morale d'autrui, mais, toujours selon notre étude, le raisonnement qui vient après le jugement moral (le raisonnement *post hoc* ou le travail de l'interprète) semble jouer un rôle important dans la formation des futures intentions morales inconscientes qu'aura la même personne qui a formulé ce raisonnement *post hoc*. Autrement dit, nos raisonnements qui ont suivi un événement dans le passé peuvent constituer en partie nos pensées ou intentions inconscientes qui se trouveront à la base de nos jugements moraux qui auront lieu lors de futurs événements, c'est-à-dire que l'approbation consciente d'une action qui a eu lieu dans le passé et l'interprétation de la situation vécue à la suite de cette approbation ferait partie des éléments qui composeraient le raisonnement moral inconscient qui initierait un prochain jugement moral suivi d'une prochaine action morale inhibée ou non. Enfin, il serait intéressant de poursuivre des recherches dans cette direction et d'étudier davantage le rôle du raisonnement *post hoc* dans le développement de la capacité à formuler des jugements moraux.

Au terme de cet exercice, nous réalisons que, si la philosophie a servi largement la science dans bien des domaines, de son côté, la science peut valider la cohérence de théories philosophiques, elle peut également apporter des éléments d'analyse dans la réflexion philosophique, en l'occurrence sur le jugement moral, et permettre aux philosophes d'élaborer de nouvelles théories qui donneront à leur tour un éclairage nouveau sur les recherches scientifiques. Il est difficile aujourd'hui de concevoir un débat sur des questions comme la morale sans prendre appui sur les résultats de la recherche scientifique. Les théories philosophiques contemporaines peuvent tirer certains bénéfices en considérant les observations scientifiques récentes, car ces dernières permettent de réviser les théories plus anciennes, d'en délaissier certaines et d'en apprécier d'autres⁵⁰. Ainsi, à la lumière des découvertes neuroscientifiques et des travaux récents sur le jugement moral, il est légitime aujourd'hui de se demander si le modèle rationaliste en éthique est toujours aussi pertinent, car nous pouvons difficilement concevoir maintenant qu'on puisse défendre une théorie descriptive purement rationaliste tout en tenant compte des nouvelles réalités scientifiques. Et ce constat est d'autant plus intéressant lorsqu'on pense qu'il y a près de 270 ans, alors qu'aucune découverte scientifique du genre n'avait encore vue le jour, Hume ouvrait cette voie de réflexion dans laquelle on place les émotions au centre de notre faculté à prendre des décisions morales et à poser des jugements moraux. Bien que l'on ne puisse pas attribuer les nouvelles découvertes scientifiques à la théorie de Hume, qui pointait du doigt la direction dans laquelle il fallait regarder, il n'en reste pas moins qu'il a été un des premiers à s'élever contre les théories qui donnaient à la raison l'unique rôle dans l'acquisition et la justification du savoir. Ce n'est qu'au cours des dernières années que les neurosciences ont fini par admettre les émotions dans leurs programmes de recherches. Et, maintenant, comme le fait

⁵⁰ Greene semble également de cet avis: « science, and neuroscience in particular, can have profound ethical implications by providing us with information that will prompt us to reevaluate our moral values and our conceptions of morality. » (Greene J. , 2007, p. 221)

remarquer Damasio, « une nouvelle génération de savants fait désormais de l'émotion son sujet de prédilection. » (Damasio, 2002, p. 58)

Ainsi, la science et la philosophie, se mêlant l'une à l'autre, changent l'image que l'on avait de la raison. L'image des émotions également change : elles ne sont plus des éléments perturbateurs, mais prennent place au cœur même du processus de raisonnement. Le corps et ce qu'il ressent prennent maintenant plus de place dans nos conceptions philosophiques, comme le démontre si bien la vague sentimentaliste. Il s'agit maintenant de concevoir que les émotions et la raison peuvent se réaliser simultanément dans les produits de notre esprit et se trouver également ensemble dans les futures théories philosophiques.

BIBLIOGRAPHIE

- ABC News. 2009, Oct. 28. *Cop: Rape Suspects are "Monsters"*. Récupéré sur ABC News Video: <http://abcnews.go.com/video/playerIndex?id=8940752>
- Arbour, C. 2010, Sept. 17. *Enquête sur un viol collectif*. Récupéré sur Radio-Canada.ca: http://www.radio-canada.ca/audio-video/pop.shtml?urlMedia=http://www.radio-canada.ca/Medianet/2010/CBF/Radiojournal201009170700_3.asx&epr=true
- Baumard, N. 2010. *Comment nous sommes devenus moraux: Une histoire naturelle du bien et du mal*. Paris: Odile Jacob.
- Bickart, K., et al. 2010, déc. 26. Amygdala Volume and Social Network Size in Humans. *Nature Neuroscience* .
- Brizendine, L. 2006. *The Female Brain*. New York: Morgan Road Book.
- Browning, C. R. 1993. *Ordinary Men, Reserve Police Battalion 101 and The Final Solution in Poland*. New York: Harper Collins Publishers.
- CBS. 2009, Oct. 28. *Richmond Teen Raped*. Récupéré sur CBS San Francisco.com: <http://cbs5.com/local/richmond.teen.raped.2.1269829.html>
- Chen, S. 2009, Oct. 28. *Gang Rape Raises Questions About Bystanders' Role*. Récupéré sur CNNJustice:http://articles.cnn.com/2009-10-28/justice/california.gang.rape.bystander_1_bystander-crime-prevention-kitty-genovese?_s=PIM:CRIME
- Cléro, J.-P. 1998. *Hume*. Paris: Librairie philosophique J.Vrin.
- Damasio, A. 2002. *Le Sentiment même de soi : Corps, émotions, conscience* (éd. Poches). Paris: Odile Jacob.
- _____. 2007. « Neuroscience and Ethics: Intersections ». *The American Journal of Bioethics*, 7 (1), pp. 3-7.
- _____. 2007b. « The Neural Basis of Social: Behavior: Ethical Implications ». In W. Glannon, *Defining Right and Wrong in Brain Science : Essential Readings in Neuroethics* (pp. 175- 178). New York: Dana Press.
- _____. 2010. *L'Erreur de Descartes: la raison des émotions*. Paris: Éditions Odile Jacob.

- Darwin, C. 1881. *La Descendance de l'homme et sélection sexuelle*. (E. Barbier, Trad.) Paris: C. Reinwald.
- _____. 2001. *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Paris: Rivages.
- De Waal, F. 1997. *Le Bon singe: Les bases naturelles de la morale*. Paris: Bayard.
- _____. 2008. *Primates et philosophes*. Paris: Le Pommier.
- Ekman, P. 1980. « Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotions ». In *Explaining Emotions* (pp. 73-101). University of California Press.
- _____. 1992. « Are There Basic Emotions? » *Psychological Review*, 99 (3), pp. 550-553.
- _____. 1999. « Basic Emotions ». Dans T. Dalgleish, & M. Power, *handbook of cognition and emotion*. Sussex, U.K.: John Wiley & sons.
- Fox-News. 2011, Mars 28. *11-Year-Old Girl Gang Raped in California Park Bathroom*. Récupéré sur FoxNews.com: <http://www.foxnews.com/us/2011/03/28/11-year-old-girl-gang-raped-california-park-bathroom/>
- Freud, S. 2010. *Le Moi et le Ça*. (J. Laplanche, Trad.) Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- _____. 1971. *Malaise dans la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1968. *Métapsychologie*. (J. Laplanche, & J.-B. Pontalis, Trads.) Paris: Éditions Gallimard.
- _____. 1977. *Totem et tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. (S. Jankélévitch, Trad.) Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Gazzaniga, M. 2005. *The Ethical Brain*. Dana Press.
- _____. 2007. « My brain made me do it ». In W. Glannon, *Defining Right and Wrong in Brain Science: Essential readings in neuroethics* (pp. 183-194). New York: Dana Press.
- Gigerenzer, G. 2008. « Moral Intuition = Fast and Frugal Heuristics? » In W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology* (Vol. 2, p. 585). Cambridge, Massachusetts: Bradford Book, MIT press.
- _____. 2008a, Janv. 01. « Why Heuristics Work ». *Perspectives on psychological science*, 3 (1), pp. 20-29.
- _____. 2009. *Le Génie de l'intuition*. Paris: Belfond.

- Greene, J. 2007. « From Neural "Is" to Moral "Ought" : What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology? » In W. Glannon, *Defining Right and Wrong in Brain Science : Essential Readings in Neuroethics* (pp. 221-229). New York: Dana Press.
- Haidt, J. 2001. « The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment ». *Psychological Review* , vol. 108 (no 4), pp. 814-834.
- _____. 2003. « The Moral Emotions ». In R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith, *Handbook of affective sciences* (pp. 852-870). Oxford: Oxford University Press.
- Hauser, M. 2001. *Swappable Minds*. J. Brockman, Ed.
- _____. 2007. *Moral Minds: The nature of right and wrong*. New York: Harper Perennial.
- Hoffman, M. L. 1983. « Affective and Cognitive Processes in Moral Internalization ». In E. T. Higgins, D. N. Ruble, & W. Hartup, *Social Cognition and Social Development: A Sociocultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. 1993. *La Morale, Traité de la nature humaine III*. (P. Saltel, Trad.) Paris: GF Flammarion.
- _____. 1995. *Traité de la nature humaine I: L'entendement*. (P. Saltel, & P. Baranger, Trads.) Paris: GF- Flammarion.
- _____. 2006. *Enquête sur l'entendement humain*. (A. Leroy, Trad.) Paris: GF Flammarion.
- Kahneman, D., Slovic, P., & Twersky, A. 1982. *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, E. 1974. *Prolégomènes à toute Métaphysique Future*. (J. Gibelin, Trad.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. 1978. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. (V. Delbos, Trad.) Paris: Delagrave.
- La Presse Canadienne. 2010, Juin 28. *Un homme sauve une femme aux jambes sectionnées*. Récupéré sur Cyberpresse.ca Actualités.
- Libet, B. 2004. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2006, Fév. 03. « Reflections on The Interaction of The Mind and Brain ». (Elsevier, Éd.) *Progress in Neurobiology* , pp. 322-326.
- Malboeuf, M.-C. 2010, Sept. 17. *Vancouver: Les Photos du viol collectif sur Internet*. Récupéré sur Cyberpress.ca: <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec>

canada/justice-et-faits-divers/201009/17/01-4316820-vancouver-les-photos-dun-viol-collectif-sur-internet.php

- Martinez, E. 2009, Oct. 27. *Richmond High School Gang-Rape in California: Others Watched and Did Nothing, Say Cops*. Récupéré sur 48 Hours-Mystery: http://www.cbsnews.com/8301-504083_162-5424131-504083.html
- Masserman, J. H., Wechkin, S., & Terris, W. 1964, dec. « Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys ». *The American Journal of Psychiatry*, 121, pp. 584-585.
- Mill, J. S. 1889. *Utilitarisme*. (P.-L. L. Monnier, Trad.) Paris: Félix Alcan.
- Moll, J., Oliveira-Souza, R. d., Zahn, R., Krueger, f., & Grafman, J. 2005, Oct. « The Neural Basis of human moral ». *Nature reviews:Neuroscience*, pp. 799-809.
- Morin, L., & Brunet, L. 2000. *Philosophie de l'éducation*. Québec: Les Presses Universitaires Laval.
- Myers, A., & Hansen, C. H. 2003. *Psychologie expérimentale*. Paris: Éditions De Boeck Université.
- Netter, S. 2009, Oct. 27. *ABC World News*. Récupéré sur No One Called Cops During Gang Rape, But some Took Pictures: <http://abcnews.go.com/WN/high-school-gang-rape-stuns-california-community/story?id=8925672>
- Ortony, A., & Turner, T. J. 1990. « What's Basic About Basic Emotions? » *Psychological Review*, 97 (3), pp. 315-331.
- Prinz, J. 2006, March. « The emotional basis of moral judgment ». *Philosophical Explorations*, 9 (1), pp. 29-43.
- _____. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford university press.
- _____. 2008. « Is Morality Innate? » In W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness* (Vol. 1, pp. 367-406). Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Radio-Canada. 2010, Sept. 17. *Enquête sur un viol collectif*. Récupéré sur Radio-canada.ca: <http://www.radio-canada.ca/regions/colombie-britannique/2010/09/16/002-viol-collectif-video.shtml>
- _____. 2010, Juin 28. *Accident de train*. Récupéré sur Radio-Canada.ca: http://www.radio-canada.ca/regions/saguenay-lac/2010/06/28/001-accident_train.shtml
- Rizzolatti, G., Craighero, L. 2004, Mars 5. « The Mirror-Neuron System ». *Annual Reviews: Neuroscience* (27), pp. 169-192.

- Rizzolatti, G., et al. 2005, March. « Grasping the Intentions of Others with One's ». *PLoS Biology*, 3 (3), pp. 1-7.
- Rosenthal, A. M., & Sulzberger, A. O. 2008. *Thirty-Eight Witnesses: The Kitty Genovese case*. New York: Melville House.
- Sander, D. 2008. « Basic Tastes and Basic Emotions: Basic Problems and Perspectives for a Nonbasic Solution ». *Behavioral and brain sciences*, 31 (1), p. 88.
- Schopenhauer, A. 1991. *Le Fondement de la morale*. (A. Burdeau, Trad.) Paris: Le Livre de Poche.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008, Mars 26. *Kant and Hume on Morality*. Récupéré sur Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-hume-morality>