
Généalogies de la morale :

perspectives nietzschéenne et darwinienne sur l'origine des comportements et des sentiments moraux

Thèse de doctorat de **Peggy Sastre**

Présentée et soutenue le **27 juin 2011**,
à l'Université de Reims, devant le jury composé de :

Patrick Wotling (Professeur, Université de Reims), directeur de thèse

Céline Denat (Maître de conférences, Reims)

Thierry Hoquet (Maître de conférences HDR, Paris Ouest Nanterre)

Ruwen Ogien (Directeur de recherches, CNRS)

Andreas Urs Sommer (Professeur, Université de Freiburg am Breisgau)

**Université de Reims, Champagne-Ardennes,
École Doctorale SHS**

Nous restons nécessairement étrangers à nous-mêmes,
nous ne nous comprenons pas, nous ne pouvons faire autrement que de nous prendre
pour autre chose que ce que nous sommes, pour nous vaut de toute éternité la formule :
« chacun est à soi-même le plus lointain »

Généalogie de la Morale, Avant-Propos, 1

Introduction

La morale et son évolution

Un peu après avoir compris comment écrire, les humains ont commencé à écrire des traités sur la morale, les lois et la religion, ce qui au départ signifiait souvent une même réalité. Les rois et les prêtres adoraient dire aux gens ce qu'ils devaient faire. A « l'âge axial » (Jaspers), de nombreuses sociétés à l'Est comme à l'Ouest commencèrent à agrémenter ces listes de règles d'une psychologie des vertus complexe. Une caractéristique importante de ces approches par la vertu était leur objectif d'éduquer les enfants non pas en leur faisant apprendre par cœur des lois, mais en modelant leurs perceptions, leurs émotions et leurs intuitions. Cela se faisait en partie par l'inculcation, souvent grâce à des récits, de vertus particulières (MacIntyre, 1981; Vitz, 1990). Dans des poèmes épiques (*L'Illiade* d'Homère, le *Mahabharata* en Inde, le *Shabnameh* en Perse), et dans la vie des Saints et autres exemples moraux (Les Évangiles, la Sunna de Mahomet, etc.) les protagonistes illustrent la conduite vertueuse et illustrer les terribles conséquences de défaillances morales.

Une autre caractéristique importante de l'éthique de la vertu veut que les vertus soient multiples (au lieu de pouvoir se réduire à une simple « vertu cardinale » ou principe), locales (saturées de significations culturelles) et souvent spécifique à un contexte ou à un rôle. Les vertus des cultures nomades ne sont pas les mêmes que celles des tribus installées et agricoles, et sont encore différentes de celles des citadins (MacIntyre, 1981 ; Nisbett &

Cohen, 1996). Une troisième caractéristique des approches fondées sur la vertu est qu'elles préfèrent la pratique et l'habitude, plutôt que la connaissance propositionnelle et le raisonnement délibératif. Les vertus sont des dons de perception et d'action sociales (Churchland, 1998 ; Dewey, 1922 ; McDowell, 1979) qui doivent s'acquérir et s'affiner tout au long d'une vie. La morale n'est pas un corps de connaissances qui peuvent être apprises par cœur ou codifiées dans les codes d'éthique générale ou procédures de décision.

Ces approches de la morale par la vertu ont dominé l'Occident pendant le Moyen-Âge (avec les philosophes chrétiens et islamiques reliés directement à Aristote. Elles sont toujours centrales dans « l'éducation de caractère » de certaines organisations conservatrices et religieuses (Bennett, 1993 ; Hunter, 2000), et renaissent peu à peu dans la philosophie contemporaine (Chappell, 2006 ; Crisp, 1996).

Les philosophes européens ont tout de même développé des approches alternatives de la morale au XVIII^e siècle. Alors que dieu se retirait de la gestion de la vie quotidienne, et que les traditions perdaient de leur autorité, les philosophes des Lumières essayaient de reconstruire l'éthique (et la société) à partir de premiers principes séculaires (MacIntyre, 1981 ; Pincoffs, 1986). Deux approches ont émergé comme étant les deux principaux adversaires : la déontologie et le conséquentialisme. Les déontologues se concentrent sur le devoir – sur le bien ou le mal des actions, indépendamment de leurs conséquences. La théorie déontologique la plus importante reste celle

d'Emmanuel Kant fondant la morale sur la logique de la non-contradiction : les actions sont bonnes seulement si cette personne veut constamment et rationnellement que la règle gouvernant ses actions puisse être un universel gouvernant les actions des autres. Au contraire, les conséquentialistes (tels Jeremy Bentham ou John Stuart Mill) soutenaient l'idée que les actions devaient être jugées par leurs conséquences. Leur règle était encore plus simple que celle de Kant : agis toujours de telle sorte que tes actions t'amènent le plus de bien possible.

Ces deux approches ont été parmi les principaux protagonistes de la philosophie morale depuis 200 ans. Mais malgré leurs nombreuses différences, ils ont beaucoup en commun, y compris l'accent sur la parcimonie (l'éthique peut être dérivé d'une règle unique), l'insistance sur le fait que les décisions morales doivent être motivées (par la logique ou le calcul) plutôt que fondées sur le sentiment ou l'intuition, et un accent sur l'abstrait et l'universel, plutôt que sur le concret et le particulier. Plus important encore, les déontologues et conséquentialistes ont tous deux diminué la portée de la recherche éthique fondée sur la question « que devrais-je devenir? » à une question plus restreinte de « quelle est la bonne chose à faire? ». Le philosophe Edmund Pincoffs (1986) documente et déplore ce tournant qu'il appelle le «dilemme éthique». Pour lui, les manuels modernes d'éthique se présentent comme un ensemble d'outils pour résoudre les dilemmes, qui encourage une pensée explicitement fondée sur la règle.

En psychologie aussi, l'éthique s'est progressivement réduite à la question du dilemme. Freud (1923) et Durkheim (1925) avaient tous deux de profondes conceptions de la morale ; les deux hommes se sont demandé pourquoi les individus s'étaient mis à répondre à des commandes sociales complexes et contraignantes . Pourtant, dès les années 1970, la psychologie morale est devenue en grande partie un sous-champ de la psychologie du développement examinant comment les gens résolvent des dilemmes. Les dilemmes les plus connus étaient «Heinz doit-il voler un médicament pour sauver la vie de sa femme ? » (Kohlberg, 1969) et « dois-je avorter ? »(Gilligan, 1981). La psychologie sociale a aussi laissé tomber la question de la moralisation, se concentrant plutôt sur les facteurs conjoncturels influant sur la résolution des dilemmes, par exemple, sur l'obéissance (Milgram, 1963), l'intervention de spectateurs (Latane & Darley, 1970), et d'autres formes de comportement prosocial (Batson, O'Quinn, Fultz, Vanderplas, & Isen, 1983 ; Isen et Levin, 1972). L'un des domaines les plus actifs de la recherche actuelle en psychologie utilise des dilemmes moraux dans lesquels un choix est déontologiquement correct (ne pas appuyer sur un interrupteur qui permettra de détourner un chariot et de tuer une personne) quand l'autre est correct par ses conséquences (tuer cette seule personne si cela permettra de sauver la vie de cinq autres (Greene, 2008 ; Hauser, 2006).

La psychologie morale est alors devenue l'étude de la façon dont les individus résolvent des dilemmes, non seulement en fonction de leur intérêt personnel, mais aussi par deux ensembles moralement distincts de préoccupations

morales. La première série pourrait être étiquetée dommages / soins (notamment les préoccupations relatives à la souffrance, le dévouement, et le bien-être des gens et parfois des animaux), la deuxième série pourrait concerter la loyauté / réciprocité (y compris la justice et les notions connexes de droits, qui précisent qui doit quoi à qui). Le plus grand débat dans l'histoire récente de la psychologie morale s'est fait entre les partisans de ces deux ensembles de préoccupations. Kohlberg (1969 ; Kohlberg, Levine & Hewer, 1983) a fait valoir que le développement moral était le développement du raisonnement sur la justice, alors que Gilligan (1981) soutenait que « l'éthique des soins» (care) était une partie indépendante de la psychologie morale, avec sa propre trajectoire de développement . Les revendications de Gilligan selon lesquelles l'éthique des soins étaient plus importante pour les femmes que les hommes a reçu au mieux un accueil mitigé (Walker, 1984), mais le domaine du développement moral est finalement parvenu à s'accorder généralement sur le fait que les deux ensembles de préoccupations sont le domaine propre de la psychologie morale (Gibbs, 2003). En fait, le *Handbook of Moral Development* (Killen & Smetana, 2006) résume ce champ d'étude symboliquement sur sa couverture avec deux images : la balance de la justice et la sculpture d'un enfant et de son parent.

Comment définir la morale ?

Il n'est donc pas surprenant que, lorsque les psychologues ont offert des définitions de la morale, ils ont suivi les philosophes, en proposant des définitions adaptées à l'éthique du dilemme. Voici la définition la plus influente dans la psychologie morale, provenant de Turiel (1983, p.3), qui a défini le

domaine de la morale comme des

« jugements normatifs de la justice, des droits et du bien-être se rapportant à la façon dont les gens doivent se rapporter à l'autre. ».

Turiel exclut spécifiquement les règles et les pratiques qui ne sauraient prévenir les conséquences nuisibles ou injustes d'une action pour d'autres personnes. Ces règles et ces pratiques sont de simples conventions sociales, utiles pour une régulation sociale efficace, mais ne font pas partie de la morale elle-même. Cette façon de penser (la morale = pas nuire à autrui ou les tromper) est devenue une sorte de bon sens académique, une hypothèse largement partagée par les gens d'obédience laïque. Par exemple, dans *Letter to a Christian Nation*, Harris (2006, p. 8) nous donne une définition de la morale :

« les questions morales sont des questions de bonheur et de souffrance...Quand nos actions peuvent affecter l'expérience d'autres créatures positivement ou négativement, nous avons là des questions de nature morale ».

Il montre ainsi que la Bible et le Coran sont des textes immoraux car il n'est pas principalement question de bonheur et de souffrance, et parce qu'à de nombreux endroits le mal fait à autrui y est défendu.

D'un point de vue strictement philosophique, on distingue parfois morale du bien et morale du devoir. La première consiste à définir et rechercher le bien.

Elle est répandue depuis le monde antique, où coexistaient différentes définitions du bien. Selon les écoles, le bien d'un individu peut ainsi être son plaisir, son bonheur, son intérêt... La seconde consiste à obéir à un impératif catégorique en forme de loi morale. Elle est inspirée des religions monothéistes (« les dix commandements ») et a été laïcisée par Kant comme une nécessité objective de la raison pratique (sans référence divine).

La tradition philosophique n'est pas vraiment parvenue à des définitions unanimes de la morale. Dans les deux cas que nous venons de citer, il existe des différences importantes. Par exemple, les morales du bien envisagent la pluralité des définitions possibles du bien (donc, des morales) tandis que les morales du devoir recherchent plus volontiers une loi commune réglant la conduite des hommes, loi universelle sinon universalisable. Les premières se fondent volontiers sur les sensations (plaisir, bonheur), les secondes exigent plus souvent d'être fondées en raison (omniscience divine ou rationalité humaine). Les uns considèrent la morale comme dépendante des contextes (historiques, sociaux, culturels, religieux, etc.), les autres comme une donnée objective ou absolue indépendante des contextes.

La conséquence en est qu'il n'existe aucun consensus philosophique dans le domaine moral, les écoles modernes restant divisées. Ainsi, l'utilitarisme jugeant *a posteriori* les conséquences d'un acte contre le rationalisme exigeant *a priori* le respect d'une dignité humaine est un grand classique de ce genre de débats. On le retrouve à l'œuvre dans des questions de société très concrètes

et contemporaines comme l'eugénisme ou le clonage. La division est encore plus flagrante quand on sort du domaine philosophique pour aborder la question sous un angle anthropologique ou ethnologique. Si toutes les sociétés connues ont développé ou développent une morale, le moins que l'on puisse dire est que ces morales ont divergé dans leurs principes normatifs comme dans leurs contenus formels.

Aussi la réflexion récente s'est-elle parfois réorientée vers un sujet plus fondamental, la météo-éthique. Celle-ci s'interroge sur les conditions d'existence de la morale, en se posant des questions comme : Existe-t-il des bases objectives à nos valeurs ? Que signifie le fait de dire d'une chose ou d'un comportement qu'il est « bien » ? Quel rôle joue la morale dans la motivation humaine ? La morale peut-elle se passer d'une base émotive ? A ces questions, la science peut répondre et nouer un dialogue fécond avec la philosophie. Nous retiendrons la définition suivante : la morale désigne la capacité de qualifier de bon ou de mauvais un certain nombre d'intentions ou de comportements, les siens comme ceux d'autrui. Ces notions de bon et de mauvais peuvent être étendues à une définition plus générale du bien et du mal. Les catégories bon/mauvais renvoient à un jugement de valeur émis par un individu au sein d'un groupe. La morale n'a de sens que dans ce groupe – elle est un phénomène de groupe, au même titre que la politique ou la religion. De ces jugements de valeur découlent des règles de comportement, plus ou moins formalisées (mœurs ou lois), que l'individu doit respecter.

Le mot morale vient du latin moralis, créé par Cicéron pour traduire le grec ethikos, signifiant « ce qui est relatif aux mœurs ». Certains philosophes contemporains plaident pour une distinction entre une morale qui relèverait des grands principes abstraits et une éthique qui concernerait exclusivement des questions pratiques. La philosophie morale anglo-saxonne distingue quant à elle trois niveaux : la météo-éthique (ce qui rend possible un jugement moral), l'éthique normative (ce qui fonde la norme du bien et du mal), l'éthique pratique (le jugement que l'on porte sur des cas concrets comme l'IVG, la peine de mort, l'expérimentation animale, etc.). La contribution la plus évidente de la science, concerne bien sûr la météo-éthique. Tout au long de ce travail, nous ne ferons aucune distinction et emploierons les expressions « éthique » et « morale » comme synonymes.

La science peut-elle nous éclairer sur la morale ?

L'homme est un animal social, un animal politique et un animal moral. Est-ce à dire que la science, et plus particulièrement la biologie, peut nous éclairer sur la dimension éthique de l'existence humaine ? On a longtemps pensé le contraire. C'est peut-être à partir de cette « exceptionnalité » que peuvent s'expliquer les retards de la psychologie morale humaine, trop longtemps engluée dans un rationalisme quasi-mystique. Mais les progrès en primatologie, génétique, neurobiologie et autres disciplines « chapeautées » par la théorie de l'évolution ont bouleversé la donne, et ont provoqué des changements de perspective en philosophie des sciences et épistémologie. Non seulement la biologie peut expliquer l'émergence de la morale, mais certains pensent qu'elle

a aussi son mot à dire sur le contenu de celle-ci. Une approche biologique de la morale est-elle légitime ? Tout un courant de pensée, déjà ancien, a répondu à cette question par la négative.

Le premier à l'avoir formulé clairement est le philosophe anglais du XVIII^e siècle David Hume, qui opposa fait et valeur, être et devoir-être, le « is » (ce qui est) et le « ought » (ce qui doit être). Par la suite, William Dilthey pose la séparation nécessaire des sciences de la nature et des sciences de l'esprit, les premières ayant vocation à décrire le monde physique, mais non celui des idées. Le philosophe américain George E. Moore publie au début un XX^e siècle un texte influent où il condamne « l'erreur naturaliste » (*naturalistic fallacy* in *Principia Ethica*, 1903). Moore constate que beaucoup d'auteurs identifient à tort certaines propriétés naturelles (comme la survie de l'individu ou de l'espèce) avec ce qui est moralement bon. Mais rien ne leur permet de le faire car savoir ce qui est bon est toujours une « question ouverte ». Moore souligne l'incohérence logique de ce type de raisonnement. En l'occurrence, si ce qui est bon est la survie de l'espèce elle-même, la proposition naturaliste revient à dire : « la survie de l'espèce (le bon) est la survie de l'espèce », soit une tautologie non susceptible de fonder nos jugements moraux. La condamnation de l'erreur naturaliste a eu beaucoup d'écho au XX^e siècle. Elle a rencontré un terrain favorable dans les sciences sociales, dont le présupposé méthodologique est que l'ensemble des comportements psychologiques et sociaux humains sont irréductibles à la biologie, a fortiori à la physique, et

méritent donc une approche distincte¹. Dans le cas particulier de la morale, on oppose de surcroît les approches descriptives, comme celle de la science, aux approches prescriptives ou normatives, propres à la réflexion éthique. La science peut décrire ce qui est ou n'est pas, mais certainement pas énoncer ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal.

Cette défiance profonde à l'encontre de l'approche naturaliste de la morale a longtemps dominé, s'inscrivant dans le cadre plus général du scepticisme moderne à l'égard de la notion même de « nature humaine » (Pinker 2002). Le raisonnement « antinaturaliste » peut se simplifier ainsi : l'originalité humaine procède de la culture, qui est un détachement progressif de la nature. L'homme trouve son humanité dans un processus d'arrachement au déterminisme biologique, dont le libre-arbitre est la plus pure expression. L'homme n'a donc pas d'autre nature que celle qu'il se donne par ses constructions individuelles et sociales : il naît vierge de toute préprogrammation. Tout n'est que convention, artifice – tout sauf quelques données élémentaires qui intéressent tout au plus la physiologie, l'anatomie ou la médecine. Cette idée jadis populaire est fausse. Par un puissant retour de balancier dont l'histoire des idées est coutumière, on a redécouvert l'importance de la composante biologique des traits et comportements humains. Sous l'égide de la science, et non plus de la philosophie.

Dès lors, l'antinaturalisme se trouve de plus en plus contesté par les

1 On le verra avec la critique du « modèle standard des sciences humaines » par Tooby et Cosmides

scientifiques eux-mêmes, secondés de philosophes, et ce mouvement s'est accéléré depuis le dernier quart du XXe siècle.. Le coup d'envoi symbolique de l'assaut contre la forteresse « antinaturaliste » a été donné en 1975, lorsque Edward O. Wilson fait paraître une œuvre monumentale : *Sociobiology. The New Synthesis*. Le chercheur américain provoque alors l'une des plus importantes controverses scientifiques du siècle passé. Il se fait le porte-parole de tout un courant de recherche né dans les années 1960, visant à comprendre les bases biologiques des comportements sociaux et incluant l'homme dans le champ légitime de ses travaux.

Trois vagues successives vont remettre au goût du jour les explications naturalistes de la morale. La première, née dans les années 1960, est un renouveau du darwinisme appelé néodarwinisme, dont les représentants les plus connus sont William Hamilton, George Williams, Richard Dawkins, Robert Trivers et Edward O. Wilson lui-même. Ces auteurs et d'autres opèrent trois révolutions intellectuelles. D'abord, ils postulent que le schéma darwinien de survie du plus apte (variation-sélection-adaptation) explique aussi bien les traits physiques que les comportements complexes (psychologiques notamment). Ensuite, ils considèrent que l'adaptation biologique (la fitness darwinienne) s'exerce au niveau de l'individu et non du groupe. Enfin, ils font l'hypothèse que la sélection différentielle se comprend quant à elle au niveau du gène, seule unité réellement transmise par l'hérédité. Appliqué (grossièrement) à notre sujet, le raisonnement néodarwinien donne ceci : la morale est un comportement codé par des gènes, qui a été sélectionné au

cours de l'évolution car il favorisait la survie des individus qui en étaient porteurs. Nous verrons par la suite les détails de ce raisonnement.

Une deuxième vague, se développant à partir des années 1970, est issue de l'étude du comportement des animaux (l'éthologie) et plus particulièrement de l'analyse de nos plus proches cousins, les singes (la primatologie). Un certain nombre de chercheurs, dont les plus connus sont Frans de Waal, Jane Goodall ou Christopher Boehm dans le monde anglo-saxon, Jacques Vauclair ou Dominique Lestel en France, ont souligné la présence chez les animaux des comportements moraux ou proto-moraux dépassant le simple cadre de l'anecdote. Chez les grands singes notamment, observés à l'état sauvage ou en captivité, les interactions individuelles laissent place à des logiques d'empathie, d'altruisme et de réciprocité qui évoquent fortement ce que les humains qualifient de « morale ». Ces observations suggèrent logiquement que cette dernière est issue de l'évolution biologique plus que d'une création culturelle humaine sui generis.

Une troisième vague scientifique a contesté la position antinaturaliste à partir des années 1980. Celle-là est venue de la psychologie et des sciences du cerveau. Elle retrouve le darwinisme (la théorie de l'évolution) de la première vague sur certains points, mais s'intéresse d'abord aux explications neurophysiologiques et développementales de la morale — comme de l'ensemble des traits complexes de la cognition humaine : mémoire, intelligence ou langage. Ses représentants les plus connus sont Jean-Pierre

Changeux, Antonio Damasio, Joseph LeDoux, John Tooby, Leda Cosmides ou encore Michael Gazzaniga. La question posée ici est : quelles sont les zones fonctionnelles du cerveau impliquées dans le jugement moral ? Et subsidiairement : en quoi cette neuro-anatomie de l'éthique nous aide-t-elle à comprendre les fondements de l'activité morale ?

Anthropologues, psychologues, généticiens, neurobiologistes, zoologistes... les travaux des auteurs que nous venons de citer sont de nature scientifique. Comment échappent-ils à la supposée « erreur naturaliste » de leurs prédecesseurs ? De plusieurs manières.

D'abord, comme nous l'avons suggéré précédemment, la critique de l'erreur naturaliste reposait elle-même sur un certain nombre d'erreurs, notamment une conception erronée de la nature humaine. A moins de défendre une position religieuse ou métaphysique, tous les faits à notre disposition laissent penser que l'homme procède de l'évolution biologique au même titre que toutes les autres espèces vivantes sur Terre. Tous les traits humains, sans exception, possèdent donc une base matérielle (moléculaire, cellulaire) qui influe sur leur expression. L'existence de cette influence n'est plus guère niée, même si sa nature exacte reste l'objet de l'investigation scientifique.

Ensuite, les scientifiques ne prétendent pas émettre un jugement de valeur sur le contenu concret, prescriptif de la morale. Les philosophes avant eux reconnaissaient la grande diversité des éthiques particulières (« vérité en deçà

des Pyrénées, erreur au-delà... »). Le fait est que certaines mœurs anciennes (antiques, médiévales) ou contemporaines (mais étrangères) nous paraissent immorales alors que ce n'était et n'est évidemment pas le cas pour les personnes concernées. La disposition à distinguer ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal, autorisé ou interdit, juste ou juste est universelle ; mais l'application de ces catégories est variable selon les époques et les lieux. La science est légitime lorsqu'elle nous aide à éclairer les dispositions fondamentales de l'esprit humain.

Enfin, des auteurs importants en philosophie des sciences et épistémologie, comme Willard Van Orman Quine ou Carl Hempel, ont montré que rien ne s'opposait, d'un point de vue théorique, à la réduction des faits psychologiques à des événements physiques accessibles à la science. Ce « naturalisme épistémologique » a pris de l'ampleur après la Deuxième Guerre Mondiale. On peut distinguer avec William D. Casebeer (2003) plusieurs approches des rapports entre éthique et science. Certains auteurs, que Casebeer appelle les « éliminativistes », soutiennent que la morale ne possède aucune base objective. Ainsi pensent Michael Ruse et Edward O.Wilson, qui soulignent : « L'éthique telle que nous la comprenons est une illusion offerte par nos gènes pour nous pousser à coopérer ». La croyance (fausse) au caractère objectif de la morale, inscrite dans nos processus neurobiologique, serait une condition nécessaire de la vie sociale. D'autres auteurs, que Casebeer appelle les conservateurs (et auxquels il appartient lui-même), pensent au contraire que la science permet de définir des critères objectifs de la morale. Ces auteurs, comme Mark

Johnson, Larry Arnhart ou Owen Flanagan, estiment que derrière la diversité des éthiques particulières, on trouve quelques règles fondamentales organisant le rapport des hommes entre eux, ces règles formant le fondement de la morale.

Morale et sentiments moraux ?

On connaît chez l'homme au moins six émotions fondamentales, universelles, ayant une base biologique : tristesse, joie, colère, peur, dégoût, surprise. Ces émotions forment le matériau de base de sentiments plus complexes (remords, culpabilité, susceptibilité, honte...) qui sont aux fondements de l'expérience morale humaine.

Adam Smith est l'auteur d'un ouvrage célébrissime sur *La richesse des nations*, au fondement du libéralisme économique. Mais il est aussi l'auteur d'une Théorie des sentiments moraux, bien moins connue, où il défend l'idée que la morale humaine est toujours fondée en dernier ressort sur la sympathie que nous inspirent les autres à travers les émotions et les sentiments. Rousseau a défendu une approche similaire. Et Darwin s'inspirera de Smith dans les réflexions morales de la *Descendance de l'homme*. Aujourd'hui, à rebours de la tradition rationaliste, on découvre les fondements émotifs de la morale. Les chercheurs sont d'accord pour reconnaître les six émotions humaines fondamentales telles qu'elles s'expriment universellement sur les expressions faciales. A cette liste princeps s'ajoutent d'autres émotions, selon les travaux des chercheurs : Tomkins identifie ainsi l'intérêt, la satisfaction et la honte,

Izard la culpabilité, Plutchik le consentement.

La reconnaissance des émotions est-elle universelle ou, au contraire, façonnée par chaque culture particulière. En ce qui concerne les six émotions primaires, le consensus de la communauté scientifique a été établi voici déjà une trentaine d'années : elles sont universelles et répondent à une programmation innée. L'étude qui en a apporté la démonstration la plus convaincante est celle de Paul Ekman, réalisée en 1972. Le chercheur a sélectionné trente photographies représentant de la manière la plus caractéristique la joie, la tristesse, la colère, la peur, la surprise et le dégoût. Il est a montré à des étudiants du Japon, du Brésil, du Chili, de l'Argentine et des États-Unis. Les concordances entre les attributions d'émotions aux photographies (erreurs comprises) se sont révélées très élevées : 63 à 88 % pour la peur et la colère, 73 à 90 % pour la tristesse et le dégoût, 82 À 97 % pour la joie et la surprise. Ekman a confirmé ses travaux avec une tribu de Nouvelle Guinée vivant encore en autarcie, coupée de tous médias et donc préservée de toute influence extérieure.

Si les émotions primaires possèdent une base biologique et sont à ce titre universelles car inscrites dans la nature humaine, cela ne signifie pas pour autant que la culture est sans influence sur leur manifestation. L'erreur serait ici de confondre l'émotion (fait biologique) et sa modalité d'expression (fait à la fois biologique et culturelle). Il est intéressant de noter que trois des émotions fondamentales sont inscrites dans le processus du jugement moral : le dégoût (face à une réalité insupportable), la peur (face à la punition) et la

colère (face à l'injustice). Quant à la joie et à la tristesse, elles sont au fondement de l'empathie et des morales fondées sur l'équation souffrance/plaisir.

Pour le neurobiologiste Antonio Damasio, ces émotions primaires ne sont que le début d'un processus plus complexe chez l'être humain. Car si les appétits et les émotions modifient notre corps, celui-ci, par une boucle rétroactive, modifie notre esprit. Les changements corporels provoquent à leur tour des changements cognitifs (rappel de souvenirs de la mémoire autobiographique) et des changements de cartes somatiques (état du corps représenté dans le cortex cingulaire et l'insula). Les aires associatives supérieures du cerveau, ainsi mises en éveil par l'émotion, provoque alors la naissance du sentiment — bien-être, honte, culpabilité, mépris... Contrairement aux émotions, qui sont provoquées le plus souvent par un stimulus externe, l'événement originaire du sentiment est toujours un état interne du corps.

Or, la morale humaine, plus complexe que celle des autres animaux, est largement fondée sur des sentiments élaborés comme le désir de vengeance, la honte, la culpabilité ou le remords. Randolph M. Nesse a montré que l'évolution humaine est marquée par l'émergence de plusieurs types d'engagement (*commitment*) : engagement vis-à-vis de soi (comme la bonne résolution), engagement contrôlé par d'autres (comme le contrat), engagement fondé sur la réputation (comme la défense de son honneur) et engagement renforcé par les sentiments (comme la honte ou la culpabilité). La morale se

structure par l'ensemble de ces engagements contractés par l'individu.

Au cœur de la morale, la réciprocité ?

La réciprocité est au fondement de la morale. Elle correspond à une forme particulière d'altruisme que l'on trouve chez la plupart des espèces sociales. Un grand nombre de propositions morales sont fondées sur l'idée de réciprocité. Ainsi, une des formules les plus célèbres pour définir une attitude éthique est : « Ne fais pas autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse », ou sa contrepartie positive, « Agit envers les autres comme tu voudrais qu'ils agissent envers toi ». La réciprocité est parfois à l'œuvre dans l'esprit de vengeance (« Oeil pour oeil, dent pour dent »), mais elle définit avant tout un rapport juste entre les individus.

Ce concept de réciprocité n'est pas étranger aux biologistes. En 1971, Robert Trivers en a fait le fondement d'un concept fécond en théorie de l'évolution : l'altruisme réciproque. De quoi s'agit-il ? Dans la nature, le comportement altruiste de certaines espèces sociales peut parfois s'expliquer par la programmation de gènes « égoïstes », ayant pour finalité de se reproduire par individus interposés. Mais il existe bon nombre de cas où l'altruisme est manifesté envers des individus non-apparentés. C'est notamment fréquent chez l'espèce humaine.

L'altruisme réciproque obéit à un principe simple : si un individu se montre altruiste envers un autre sans que cet altruisme soit d'un coût important pour

lui, il augmente ses chances de bénéficier par la suite d'un comportement altruiste. L'altruisme n'est possible que s'il existe un cycle régulier d'interaction entre des individus. Un tel comportement n'est donc possible qu'à certaines conditions énumérées par Trivers : durée de vie (plus la durée de vie est longue, plus les situations appelant l'altruisme sont nombreuses), taux de dispersion (moins le taux de dispersion est élevé, plus les individus ont la probabilité d'interagir entre eux et d'identifier leurs comportements réciproques), degré de dépendance mutuelle (plus les individus sont confrontés à des dangers communs, plus il est probable que leur altruisme soit développé), soins parentaux (ce cas particulier de dépendance mutuelle favorise l'altruisme parents-enfants, et peut s'étendre au-delà de la parentèle au premier degré), dominance et hiérarchie (plus les relations sont asymétriques entre les individus d'un groupe, moins il est probable de voir émerger de l'altruisme réciproque). L'espèce humaine remplit tous les critères pour voir émerger l'altruisme réciproque.

La situation décrite par Trivers met en scène l'interaction de deux individus. Qu'en est-il à l'échelle d'une population et sur le long terme ? Pour le savoir, John Maynard Smith, Robert Axelrod et William Hamilton ont analysé l'altruisme réciproque dans une situation célèbre de la théorie des jeux, le dilemme du prisonnier. Deux populations ont le choix entre coopérer (altruisme) ou faire défection (égoïsme). Chaque situation voit attribuer des gains et des pertes pour ceux qui coopèrent ou font déflection, ces gains et ces pertes étant reproduits de générations en générations pour mimer un contexte

proche de l'évolution biologique. Or, il s'avère que la solution qui maximise les gains de tous les joueurs est le « tit for tat », c'est-à-dire le choix de toujours coopérer sauf dans l'hypothèse où l'autre fait défaut. La stratégie purement égoïste n'est pas la plus payante à long terme.

Richard D. Alexander a pour sa part proposé une extension de l'altruisme réciproque connue sous le nom de « réciprocité indirecte ». Il s'agit d'une relation ternaire : un individu A se montre altruiste envers un individu B (non apparenté) et bénéficie par la suite de l'altruisme d'un individu C (non apparenté). Pour quelle raison ? Pour un individu appartenant à une espèce sociale et morale comme la nôtre, le fait de manifester un comportement altruiste peut apporter des bénéfices à long terme. La réputation de cet individu sera bonne, de sorte qu'il établira plus facilement des relations de confiance avec les autres. Cela peut expliquer le phénomène de bienveillance universelle (altruisme indiscriminé pour le genre humain).

L'altruisme réciproque pose le problème des « tricheurs » (*cheaters*), c'est-à-dire des individus égoïstes. Ils bénéficient de l'altruisme des autres, mais s'abstiennent de l'acte réciproque quand leur tour est venu. Au sein d'une population, de tels égoïstes vont avoir tendance à proliférer au détriment des altruistes. La psychologie évolutionnaire a mis en évidence l'existence, dans l'esprit humain, d'un module spécialisé de « détection des tricheurs » qui contribue certainement à l'élaboration du sens moral. John Tooby et Leda Cosmides ont testé des individus de cultures différentes. Le test mettait en

scène le respect de la règle « Si P alors Q ». Alors que les sujets se trompaient dans 65 % des cas lorsque le test concernait des sujets abstraits ou familiers, ils étaient 75 % à trouver la solution dès que le contenu de la règle devenait moral. Le fait de respecter mutuellement une règle et ses conséquences est une des formes de la réciprocité. L'esprit humain semble avoir été sélectionné pour veiller à son bon respect ! Respecter la parole donnée, les termes d'un contrat, les règles communes... Pour favoriser l'engagement réciproque, l'évolution a sélectionné chez l'homme d'autres sentiments aussi complexes et universels que la honte, la gratitude, le désir de vengeance...

La morale et son double : l'immoralité

Si la morale a une base biologique, tous les individus ne sont pas nécessairement dotés des mêmes prédispositions. Exemple : l'immoralisme des sujets antisociaux. Le sujet antisocial, autrefois appelé sociopathie ou psychopathe, vit dans la transgression des lois, des normes et des conventions, auxquelles ils n'accordent aucune attention. L'implication immédiate est qu'il est un client de la police et de la justice plus souvent qu'un patient de la médecine. De nature impulsive, parvenant mal à planifier ses comportements, la personnalité antisociale est adepte du passage à l'acte, qui permet de résoudre son indécision. Elle est peu soucieuse du danger, pour elle-même comme pour les autres. Elle incline volontiers à tromper (mensonge, dissimulation), à rompre ses engagements (infidélité, irresponsabilité) voire à faire usage de violence (viol, agression) tout en se montrant indifférente à la conséquence de ses actes. Sur le plan affectif, le patient antisocial refoule ses

émotions, surtout lorsque celles-ci sont des marques de « faiblesse » (souffrance, pitié, remords), et ne les perçoit pas chez les autres, qui sont de simples outils de ses stratégies à court terme. S'il recherche le plaisir, qui motive souvent ses actes, il s'agit d'un plaisir associé à une consommation immédiate. Du point de vue cognitif, le schéma central de l'antisocial est : « J'aurai ce que je veux ». Très variable selon les pays et les méthodes d'identification, la prévalence s'établit entre 2 et 3 % dans une majorité d'études. Les hommes sont trois fois plus concernés que les femmes, et pourtant, cette infime minorité est responsable de 50% des crimes les plus graves, du meurtre en série au meurtre d'officiers de police (Hare, 1993). La plupart des recherches sur la psychopathie la lient à un déficit spécifique d'émotions morales. Chez Cleckly (1955) et Hare (1993), les psychopathes présentés sont des individus qui ont une connaissance quasi-parfaite des normes sociales et morales, mais n'ont pas les réactions émotionnelles faisant qu'ils s'en préoccupent, ou qu'ils se soucient des personnes qu'ils blessent en cours de route. Les psychopathes de Hare sont parfois capables d'émotions : « Bien sûr », dit l'un d'entre eux, « je ne suis pas un robot. Je me sens réellement motivé quand j'ai une relation sexuelle, ou que je me bats ». De plus, les psychopathes montrent des réactions électrodermiques normales s'ils sont soumis à des images directement menaçantes (comme, par exemple, la bouche ouverte d'un requin). Mais quand on leur montre des images d'enfants en souffrance, ou des corps mutilés, ou encore une pile de cadavres, l'activité électrique de la surface de leur peau ne change pas, et ils ont l'air de ne rien ressentir (Blair, 1999).

Des recherches plus récentes sur les psychopathes montrent qu'ils ont une activité moins intense dans certaines zones cérébrales, les plus fréquemment observées étant le cortex préfrontal vendromédian, l'amygdale et l'insula (Blair, 2007; Kiehl, 2006). Les observations comportementales et cérébrales des psychopathes convergent vers la conclusion que le déficit fondamental duquel tous leurs autres symptômes dérives est leur incapacité à ressentir de l'empathie, de la honte, de la culpabilité, et les autres émotions qui font que le commun des mortels se soucie du destin des autres ou des choses que nous faisons pour les aider, ou les blesser.

Il existe une prédisposition héréditaire à la personnalité antisociale (avec héritabilité plus forte chez les filles, les garçons adolescents et pour les comportements agressifs). Elle est parfois organiquement associée à des dysfonctionnements du cortex frontal, du cortex temporal gauche ou de l'amygdale. En termes psychodynamiques, la personnalité se développe dès l'enfance (endurcissement individuel face à une perte de repères parentaux et sociaux) et les comportements se manifestent souvent dès le début de l'adolescence. Outre l'évolution vers la délinquance et l'abus de substance, la personnalité antisociale peut aboutir à une tendance suicidaire forte. En ce qui concerne des marqueurs biologiques, des expériences menées par Adrian Raine (Université de Californie Sud) ont montré que les sujets psychopathes réagissent moins que les autres lorsqu'ils regardent une projection d'images émotionnellement fortes (guerres, accidents, tortures) : moindre conductivité

électrique de la peau, moindre accélération du rythme cardiaque. Ce dernier trait est constant dans l'existence et apparaît dès l'enfance.

Nietzsche, philosophe darwinien ?

Mais venons-en – enfin – un peu plus au fait et au cœur des problématiques de ce travail : en suivant un préjugé répandu, on pourrait raisonnablement croire que de tels individus « libérés » des contraintes morales représentent l'expression parfaite de « l'enseignement » nietzschéen. Nietzsche n'était-il pas ce philosophe chez qui la pitié était signe de décadence, l'altruisme une inclinaison pitoyable et l'amour (chrétien) cachait (mal) ressentiment et vengeance ? Absolument pas. Balayons une fois pour toutes cet a priori tristement trop commun : Nietzsche ne propose pas tant une *négation* de la morale qu'une mise en *question* et en perspective des comportements et des sentiments moraux tels que ses prédecesseurs philosophes l'ont fait avant lui. En ce sens, dans son mouvement de « déconstruction », son entreprise peut entrer en résonance des théories et des faits scientifiques dont nous venons longuement de faire état.

Car ce qui est loin d'être un préjugé, par contre, c'est que Nietzsche est peut-être le philosophe qui, dans toute l'histoire de la discipline, a employé terme de « vie » dans ses acceptations les plus complexes. C'est d'ailleurs aussi le premier qui a éprouvé le besoin d'ouvrir un dialogue avec Darwin – dialogue malheureusement sans réponse, puisqu'on ne trouve pas une seule référence au philosophe dans toute l'œuvre du naturaliste. Pour Nietzsche, la

philosophie est généalogique : la tâche des « nouveaux philosophes » se traduit par une nécessaire intégration de la pensée de l'héritage et, à la suite d'Héraclite et d'Empédocle, de la transformation. Mais la référence à Darwin est une contestation : la théorie de l'évolution au moyen de la sélection naturelle, s'incarnant pour Nietzsche dans le paradigme de la lutte pour l'existence, n'est pas à même de rendre pertinemment compte de l'origine des comportements humains, morale en tête.

La parution de la *Naissance de la Tragédie*, en 1872, intervient un an après la publication en Angleterre de la deuxième grande œuvre de Darwin : *La Descendance de l'homme et la sélection liée au sexe*. Dans ce premier livre, même si le thème des valeurs vitales est déjà très présent, le philosophe ne montre pas d'intérêt particulier pour les sciences biologiques (alors qu'il est pourtant familier de la thématique scientifique depuis 1866). C'est après *Humain, trop humain*, que Nietzsche amorce le tournant évolutif de sa pensée. Durant son amitié avec Paul Réé, le commentaire nietzschéen sur Darwin se fait plus régulier, atteint son paroxysme avec la *Généalogie de la Morale* et se maintient jusqu'à la fin de sa vie lucide.

Depuis quelques années, les spécialistes commencent à entrevoir l'étendue de l'intérêt que Nietzsche portait, de manière profonde et durable, aux implications de la théorie de l'évolution pour l'enquête philosophique. Si, dans *Humain, trop Humain*, la transvaluation des valeurs commence par l'idée que « tout l'*essentiel* de l'évolution humaine s'est déroulé dans la nuit des temps (...) »

tout résulte d'un devenir; il n'y a *pas* plus *de données éternelles* qu'il n'y a de vérités absolues » (HTH I, 2), l'étape ultérieure, centrale dans la *Généalogie de la Morale* (un livre dont le titre même atteste d'une préoccupation toute post-darwinienne sur le questionnement généalogique) provient d'une confiance nouvelle accordée au pouvoir explicatif de la biologie qui peut démontrer l'infériorité des idéaux traditionnels et rendre possible leur transvaluation.

En effet, alors que Nietzsche était tout entier immergé dans les débats sur les mécanismes évolutifs, alors qu'il croyait évidemment à la mutabilité des organismes, alors qu'il reconnaît que les structures de la connaissance humaine sont déterminées biologiquement, alors qu'il insiste sur le fait que la morale et l'esthétique humaine sont des modifications du comportement animal, on retrouve dans ses œuvres publiées bon nombre de formules et de réflexions critiques à l'égard de Darwin et de la théorie de la sélection naturelle. Comment peut-on expliquer un tel rejet face à une acceptation évidente de la théorie de l'évolution ? A des points stratégiques de son évolution intellectuelle, Nietzsche semble se retourner, encore et encore, contre le naturaliste anglais. De manière évidente, la figure de Darwin et son appréciation de sa théorie étaient importantes aux yeux du philosophe.

On peut voir dans l'intérêt que Nietzsche porte à Darwin quatre dimensions fondamentales. La première est une discussion explicite des principes darwiniens, concentrés chez Nietzsche autour de la lutte pour l'existence. La deuxième intervient dans la pensée nietzschéenne de la sélection. Ce processus

ne peut en effet être réduit, chez l'homme, à la sélection naturelle décrite par Darwin, et doit être étendu, selon le paradigme de la volonté de puissance, à la sélection ascendante. Nietzsche doute de la validité de l'application humaine de la sélection naturelle darwinienne et lui préfère une sélection artificielle qu'on pourrait qualifier d'eugénique. La troisième concerne l'origine de l'évolution culturelle (de la barbarie à la civilisation) que Nietzsche refuse de voir comme subordonnée à la question de l'altruisme. Le philosophe n'accepte pas l'interprétation de la morale comme progrès de l'humanité s'exprimant dans une universalisation nécessaire des instincts altruistes. Enfin, la critique nietzschéenne de Darwin se fait à l'aune d'une réflexion sur l'utilité et de la mise en œuvre du perspectivisme. En effet, pour Nietzsche, aucune valeur universelle ou absolue n'est possible. La question de la connaissance, comme celle des croyances, doit alors être interprétée en termes de survie.

Que représentait Darwin pour Nietzsche ? Globalement, il pensait que le darwinisme se trompait fatallement à propos de l'essence de la vie (et a fortiori de la vie humaine) et cela parce qu'il était englué dans les fausses valeurs propagées par la « maudite anglomanie » - le mauvais goût allègre, le confortable *laissez-faire*, et les aspirations résolument anti-héroïques du mode de vie britannique - devenue dominante dans la culture moderne (PBM 253). Les conceptions nietzschéennes sur la vie et les processus qui l'encadrent - cette expression intemporelle de « Volonté de Puissance » - se comprennent alors comme une alternative à ce qui sous-tend le darwinisme et qui évite les compromis que ses contemporains tels David Strauss se sentent obligés de

faire avec les systèmes de croyances traditionnels. La longue lutte de Nietzsche contre le darwinisme incarne un combat à la fois contre les vues dominantes du XIXe siècle et contre la culture qui l'a vu naître. La question du lien de Nietzsche à Darwin n'est pas secondaire, mais est au contraire essentielle pour comprendre l'œuvre du philosophe.

Car les interrogations nietzschéennes sur les discours axiologiquement chargés de la science moderne en général et de la biologie en particulier résonnent encore aujourd'hui dans les conséquences morales, sociales, politiques et même esthétiques de la « Révolution darwinienne », conséquences demandant encore à être pleinement évaluées. En même temps, Nietzsche soulève de profondes et d'inconfortables questions sur l'évolution humaine. Son œuvre est familière de l'impératif eugénique : la reconnaissance d'une nécessité dans la sélection et dans l'élevage d'un nouveau type d'homme et surpasserait la dégénérescence des formes présentes. A notre époque de séquençage génétique, de procréation médicalement assistée ou de clonage, ces idées semblent plus que jamais d'actualité.

Mais rien de cela *n'élève* au sens nietzschéen du terme, qui inclut plus qu'une procédure technologique ou zoologique mais bien une nécessité d'éducation, d'exercice et d'apprentissage. La véritable dimension du projet nietzschéen nous est aujourd'hui étrangère car nous avons survécu à la décadence du XIXe siècle, que le philosophe a décrit avec tant d'obsession tout au long des années 1880. Certains de ses symptômes ont peut-être, eux aussi, *évolué* : la dyspepsie

est devenue obésité morbide, la neurasthénie s'est transformée en syndrome de fatigue chronique; l'opium a été remplacé par les antidépresseurs, le confort britannique est devenu l'*American Way of Life*; mais les racines du mal restent les mêmes : l'anomie, l'épuisement des valeurs, le nihilisme. L'eugénisme nietzschéen est une série de mesures hygiéniques visant précisément ce malaise sous-jacent bien plus que ses conséquences sociales. Il demande la revitalisation des valeurs et la réévaluation de la vie elle-même, l'attachement à la créativité inhérente à la volonté de puissance qui étendra et multipliera les possibilités humaines et posthumaines. C'est ainsi que Nietzsche, en creux, rencontre Darwin : il est un philosophe de l'évolution en général, et de l'évolution de la morale en particulier.

Dans l'avant-propos de la Généalogie de la Morale (§ 6), Nietzsche écrit ainsi : « nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, *il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs*, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartuferie, comme maladie, comme malentendu ; mais aussi la morale en tant que cause, remède, *stimulans*, entrave ou poison), bref, une connaissance telle qu'il n'en a pas existé jusqu'à présent et telle qu'on ne l'a même pas souhaitée. ».

Le philosophe mettra en application cette approche radicalement nouvelle en développant une représentation originale des phénomènes humains en

général, et de la morale en particulier. Il inscrit tout d'abord cette dernière dans une généalogie, c'est-à-dire un long processus de sélections, de sédimentations, de transformations, d'adaptations, bien loin des concepts purs, statiques, et souvent déconnectés de la réalité que proposait la philosophie classique. Par ailleurs, Nietzsche envisage la morale à la lumière de types humains différenciés, voire antagonistes, insérés dans des processus historiques propres, et non au regard de leur commune et universelle humanité. Il adopte enfin un point de vue détaché de son objet d'étude, observant de manière distante la manière dont les catégories morales répondent chez l'individu ou les groupes à des tendances antérieures qui, elles, ne sont pas de nature morale.

Au siècle suivant, ce programme nietzschéen d'une connaissance nouvelle de l'homme et de la société restera sans descendance marquante dans le domaine de la philosophie. En revanche, le champ scientifique n'est pas resté indifférent à la question de l'origine et de l'évolution des comportements moraux chez l'espèce humaine. Sur un socle darwinien commun et à la suite des successives « mises à jour » de la théorie de l'évolution, des disciplines aussi différentes que la sociobiologie, la neurobiologie, la psychologie évolutionnaire et expérimentale ont ainsi entrepris, à leur manière, un travail généalogique, sans bien sûr que la filiation à la démarche nietzschéenne soit toujours consciente. Ces travaux ont abouti, et aboutissent encore aujourd'hui, tous les jours, à une série convergente d'hypothèses sur la morale et fondent une théorie scientifique pertinente du phénomène.

La théorie de l'évolution : une épopée nietzschéenne ?

A l'instar de son objet, cette théorie est en constante évolution. L'une de ses interrogations les plus récentes pose ainsi l'altruisme comme stratégie comportementale mise en œuvre par des gènes égoïstes. Telle est l'hypothèse (dérangeante) formulée en premier lieu par William Hamilton et Richard Dawkins. Dans les premières lignes de son best-seller de 1976, Richard Dawkins énonce : « Nous sommes des machines à survie, des robots programmés à l'aveugle pour préserver des molécules égoïstes connues sous le nom de gènes ». La formule fit sensation. Et la démonstration qui la suivait marqua durablement les esprits.

Dans son essai, Dawkins popularisait, avec beaucoup de talent, les travaux du généticien William Hamilton. Celui-ci avait apporté dans les années 1960 une solution simple au vieux problème l'altruisme : pourquoi les individus altruistes des espèces sociales survivent-ils alors qu'ils auraient dû être éliminés peu à peu de la population ? L'explication réside dans l'aptitude darwinienne globale (*inclusive fitness*) des gènes, à la base de la notion de sélection de parentèle (*kin selection*).

Dans chaque espèce, les individus privilégient les comportements de coopération avec leurs parents génétiques les plus proches car en se dévouant ainsi, ils favorisent la propagation de leurs propres gènes. Cette hypothèse avait déjà été suggérée en 1932 par le grand généticien J.B.S. Haldane.

Pour appuyer ses recherches, Hamilton s'est d'abord intéressé au modèle classique de la coopération animale : les sociétés d'hyménoptères (abeilles, fourmis, guêpes). Ces insectes présentent une particularité : les femelles partagent un lot génétique du père et de la mère, alors que les mâles n'ont qu'un lot de la mère. Il en résulte que les sœurs sont plus apparentées entre elles que les frères. Or, on observe effectivement un comportement plus altruiste chez les femelles entre elles que chez les femelles envers les mâles.

Il s'ensuit une nécessaire distinction entre le bénéfice reproductif direct de l'individu, direct fitness, c'est-à-dire son nombre de descendants, et le bénéfice reproductif indirect, indirect fitness, c'est-à-dire la somme des descendants de ses proches. Il faut noter que la parenté n'est pas nécessairement très proche pour que l'altruisme soit sélectionné. Il suffit que les individus possèdent des gènes en commun : le caractère adaptatif dépend alors du coût de l'altruisme. Si ce coût est très faible (acte ayant peu de chance d'entrainer la mort, la blessure, une perte importante de ressources), une parenté très lointaine suffit.

Cet égoïsme génétique des insectes sociaux s'applique-t-il à l'espèce humaine ? En partie. Par exemple, nous avons tendance à produire plus de sacrifices pour notre famille que pour des non-apparentés. Les groupes génétiquement proches tendent à entrer en conflit avec des voisins un peu plus éloignés. Par ailleurs, l'homme crée des groupes d'appartenance souvent fondés sur la distinction entre « eux » (les lointains) et « nous » (les proches). Un tel

paradoxe apparent, cher évidemment aussi à Nietzsche, montre ainsi que certaines morales permettent d'exclure – comme celles des religions monothéistes, dont le message est celui de l'amour universel, mais dont la pratique promeut fondamentalement la guerre des Fidèles contre les Infidèles.

Toutefois, plusieurs réserves s'imposent. D'abord, la règle du gène égoïste relève de la statistique propre à la génétique des populations : elle indique un comportement probable, pas la conduite certaine des individus. Ensuite, il ne faut pas confondre l'altruisme au sens génétique et évolutif (qui concerne la reproduction des gènes) et l'altruisme au sens psychologique (qui concerne les motivations de l'individu envers les autres). Enfin, l'humanité ne connaît pas la programmation rigide des insectes, notamment du fait de la complexité et de la plasticité de son cerveau.

Richard Dawkins remarquait ainsi à la fin de son ouvrage :

« Nous avons le pouvoir de défier les gènes égoïstes hérités à notre naissance et, si nécessaire, les mêmes égoïstes de notre endoctrinement. Nous pouvons même discuter des moyens de cultiver et de nourrir délibérément des sentiments altruistes purs et désintéressés — chose qui n'a pas de place dans la nature et qui n'a jamais existé auparavant dans toute l'histoire du monde ».

Et c'est sur cette *défiance* que se comprendra tout notre travail : les généalogies de la morale, nietzschéenne, darwinienne et post-darwinienne, les mises à nu

de donnés psycho-biologiques hérités de siècles et de siècles d'évolution, de sélection et d'adaptation n'auront ici qu'un seul objectif : s'en défaire.

Mais avant, nous présenterons en vis-à-vis et en résonance l'approche nietzschéenne et l'approche scientifique darwinienne et néo-darwinienne telle qu'elle émerge au XXe siècle et jusqu'à nos jours (**première partie**), et montrerons combien la pensée morale et la psychologie ont elles-mêmes été bouleversées par le déploiement de la théorie de l'évolution (**deuxième partie**). Plus loin qu'une simple mise en relation de deux entités disjointes, nous verrons la nécessité de mettre à contribution le discours et les faits scientifiques à la philosophie nietzschéenne, mais aussi de soumettre Nietzsche lui-même à ses procédés généalogiques afin d'exposer les comportements et les sentiments de l'animal moral que nous avons été et que nous sommes (**troisième partie**) pour, peut-être, en concevoir l'avenir.

Première partie :
Nietzsche & Darwin

Dès les premiers temps de la critique nietzschéenne, la figure darwinienne tient une place de choix : bien que Darwin se soit toujours refusé à des spéculations de ce type, les premiers écrits sur la philosophie de Nietzsche placent sa conception du Surhomme dans un cadre darwinien, ou plus précisément d'extension du darwinisme. Mais cette concordance entre la pensée de Nietzsche et celle de Darwin est aussi sous-tendue d'erreurs et d'approximations née autour des courants eugénistes et de ce que l'on nomme le darwinisme social – seul courant pour lequel le terme d' « évolutionnisme »² soit adapté.

Cependant, dès l'ouvrage de Claire Richter (1911), une appréhension plus pertinente des rapports entre Nietzsche et Darwin se fait jour – une précision qui se continue chez Charles Andler (en particulier par son examen des influences « néo-lamarckien » des Rütimeyer, Rolph et Roux) et chez Müller-Lauter. Chez Keith Ansell-Pearson, chez Richardson et chez Gregory Moore, la précision avance d'un cran avec la prise en compte du contexte historique dans lequel s'inclut la réception nietzschéenne de l'évolutionnisme et de la théorie de l'évolution. C'est cette « nouvelle » contextualisation du

² Et c'est à cause de son -isme marquant une couleur idéologique et politique qui n'a pas lieu d'être que, lorsqu'il s'agira de Darwin et des post-darwiniens, on emploiera le terme d' « évolutionnaire » (la traduction est d'ailleurs plus fidèle à l'anglais « evolutionary » que l'on retrouve dans la biologie évolutionnaire, la psychologie évolutionnaire, etc.) ou de théorie de l'évolution.

darwinisme et de l'anti-darwinisme nietzschéen que nous suivrons ici. Ce contexte est celui, contrairement au mythe qui voudrait que la publication en 1859 de l'*Origine des Espèces* ait balayé immédiatement les préjugés théologiques en vigueur auparavant, d'une révolution non-darwinienne : la seconde moitié du XIXème siècle fut une époque faite, dans la biologie évolutionnaire, de confusions et de controverses. Même de fervents évolutionnistes tels Haeckel, apôtre de Darwin en Allemagne, pour qui l'*Origine des Espèces* avait « fait date », pouvaient exprimer des doutes quant à la suffisance de la sélection naturelle pour expliquer les changements organiques.

C'est sur cette ambivalence autour du travail de Darwin, couplée à des confusions sur la signification de la lutte (*struggle*), sur la généalogie des organismes, la nature et les vecteurs de l'hérédité, et la modélisation des processus évolutifs, que se comprend cette « révolution non-darwinienne » (Bowler, 1988) en biologie, dans laquelle les interprétations de Nietzsche s'insèrent totalement. En bref, Darwin réussit à convertir une large part des biologistes de l'époque à une certaine forme d'évolutionnisme mais pas au darwinisme en tant que tel.

C'était tout particulièrement le cas en Allemagne : même si de nombreux biologistes se proclamaient « darwiniens », la majorité de leur pensée s'apparentait au mélange d'une rhétorique darwinienne (en général, l'utilisation du terme de lutte, *struggle*), avec des orientations héritées d'un âge pré-darwinien. En effet, bien avant la publication de l'*Origine des Espèces*, bien

des naturalistes allemands étaient déjà évolutionnistes, dans le sens où ils acceptaient l'idée d'un déploiement graduel (*Entwicklung*) s'appliquant telle une tendance déterminée à toute l'histoire de la vie, une idée ancrée dans l'appréciation dynamique de la *Naturphilosophie* romantique et pré-romantique. Alors que quelques scientifiques allemands suivaient Darwin et l'idée que la sélection naturelle était le mécanisme de la mutation des espèces, de très éminents biologistes rejetaient cette théorie ou ne lui allouaient qu'un rôle secondaire dans l'évolution.

Ainsi, la grande originalité conceptuelle de Nietzsche en matière de philosophie vitale voire vitaliste et sa création de nouvelles valeurs dessinant un horizon sélectif appliqué à l'homme s'insèrent-elles dans un contexte historique et critique dans laquelle la « bombe » du darwinisme n'avait pas totalement explosé, un contexte lui-même chargé en approximations, incompréhensions, malentendus et récupérations idéologico-politique de la théorie de l'évolution.

I. La vie selon Nietzsche

I.1. L'originalité de Nietzsche

« Ce qu'il me fut donné de saisir alors de terrible et d'effrayant, ce problème à cornes qui, sans être nécessairement au sens strict, un taureau, était en tout cas un problème *neuf*, je dirais aujourd'hui que c'était *le problème de la science* lui-même – la science pour la première fois

saisie comme problématique et suspecte. »

Dans son *Essai d'autocritique*, postface de 1886 à *La Naissance de la Tragédie*, Nietzsche entrevoit son projet de généalogie de la pensée européenne comme un parcours qui, débutant avec la métaphysique platonicienne et culminant dans le nihilisme de la mort de Dieu, glisse de la théologie chrétienne à la science moderne et positive, héritée des Lumières. Dans un tel contexte, cette science issue de la révolution newtonienne qui entend « mathématiser le monde » et en tirer des lois stables et universelles ne paraît aux yeux de Nietzsche qu'une « théologie par d'autres moyens », pour reprendre la formule de Christopher Cox (1999, 21) : la science devient alors le dernier bastion de l'idéal ascétique. Parce que l'être humain est constamment confronté à une expérience sensorielle dans laquelle les choses apparaissent et disparaissent sans nécessité aucune d'un « arrière-monde », la suspicion nietzschéenne sur la science concerne la dichotomie que celle-ci tend à opérer entre être et apparence. La critique du philosophe porte alors sur la légitimité des notions de vérité et de causalité auxquelles Nietzsche préfère, après sa lecture de Roux, l'approche et la métaphore organicistes et physiologiques, puis corporelles. La dimension démontrable des régularités naturelles, déduite de la répétition d'observations expérimentales, se révèle dès lors comme une erreur interprétative, voire comme l'expression des préjugés et du manque de probité des philosophes et des hommes de science :

« 249. Le savant se sent comme l'incarnation animale de Dieu » (FP IX, 3

[1])³

Face à la méprise des philosophes des Lumières, qu'il définit comme méprise « textuelle », Nietzsche répond par un nouveau langage, par la nouvelle interprétation qu'est la volonté de puissance en tant que « phénomène universel et absolu » (*PBM*, § 22). Dès lors, la généalogie nietzschéenne se comprend comme une physiologie. D'un point de vue métaphorique ou non, le corps devient le centre interprétatif du monde aussi bien que de l'histoire de la pensée, et le philosophe médecin. La volonté de vérité dogmatique apparaît comme une volonté de mort en tant qu'elle est un oubli voire une marginalisation du corps et ce au sens strict :

« L'ignorance *in physiologicis* – le chrétien n'a pas de système nerveux – ; le mépris et le refus délibéré de voir les exigences du corps, la *découverte* du corps ; le postulat implicite que c'est ainsi conforme à la nature supérieure de l'homme, – *que cela profite* nécessairement à l'*âme* – la réduction de principe de toutes les impressions du corps à des valeurs morales ; la maladie même conçue comme conditionnée par la morale, en guise de punition par exemple, ou d'épreuve, ou même d'état de salut où l'homme devient plus parfait qu'il ne pourrait l'être en bonne santé (– la pensée de Pascal), se rendre, au besoin, volontairement malade. » (*FP XIV*, 15 [89])

Les philosophes dogmatiques s'appuient en effet sur des en-soi et des essences

³ Voir aussi *FP XII*, 2 [174] ; *GS*, § 357

et le corps de la réalité, comme le corps physiologique, est bafoué au profit de leurs préjugés. Cette évolution de Nietzsche coïncide avec une réévaluation de la science et du langage scientifique. En effet, autant le philosophe se montrait sceptique vis-à-vis de l'approche mécaniciste propre aux savants des Lumières⁴, qu'il assimilait à une métaphysique et à un dogmatisme, autant il fut enthousiasmé par l'essor de la démarche expérimentale à l'œuvre en son temps en médecine et en biologie :

«Je fus saisi d'une véritable *irritation* contre moi-même, je perdis patience : je vis qu'il était pour moi grand temps de revenir *à moi*. D'un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps j'avais déjà gaspillé – combien inutilement, combien arbitrairement toute mon existence de philologue jurait avec ma tâche – j'eus honte de cette *fausse modestie* ... Dix ans derrière moi, où, littéralement, mon esprit avait cessé de *se nourrir*, où je n'avais rien appris d'utile, où j'avais oublié une absurde quantité de choses à cause de tout un bric-à-brac de poussiéreuse érudition ... Fouiller avec une minutie maniaque – et une mauvaise vue – les métriciens de l'Antiquité : voilà où j'en étais arrivé ! Saisi de pitié, je me vis, décharné, à moitié mort d'inanition : les *réalités* manquaient entièrement dans ma vie, quant aux ‘idéalistes’, je savais ce qu'en vaut l'aune ! – Une soif ardente s'empara littéralement de moi ; depuis lors, je ne me suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles, – je ne suis même revenu à des études proprement historiques que lorsque ma *tâche* m'y

4 En effet, c'est au XVIII^e et XIX^e siècles que l'on voit s'affirmer une « spécialisation » philosophique : de Parménide à Descartes et d'Aristote à Pascal, philosophie et science n'étaient que deux facettes d'une même réflexion sur le monde.

obligeait impérativement. » (*EH, Humain trop Humain*, § 3)

Une « certaine passion de la connaissance » (*A*, § 429) lui apparaît alors comme le processus permettant « l'auto-dépassement de la morale » (*A, Préface*) en tant que lutte intérieure qui tue ce qui est faible en l'homme (ses « erreurs ») pour laisser la place à ce qui est sa force (ses instincts et ses passions)⁵.

Néanmoins, dans son entreprise de révision de la rationalité et de l'intelligibilité – la rationalité est une volonté de faire entrer le réel dans un concept et l'intelligibilité celle d'adopter des moyens d'approches de la réalité en se demandant à quelles conditions la réalité peut être intelligible –, Nietzsche récuse à la fois les tentatives justement rationnelles et intelligibles. Pour lui, le rapport de l'homme au réel est celui d'une interprétation : le réel est un texte à déchiffrer (métaphore philologique) ou un corps demandant un diagnostic de ses symptômes (métaphore physiologique). Cette originalité nietzschéenne peut s'appréhender dans trois directions. La première est celle d'une révision du paradigme scientifique : les notions de vérité et de causalité sont réexamинées dans la perspective de la métaphore organiciste. Le deuxième concerne l'étude du corps et de la physiologie comme nouveau point de départ interprétatif. La troisième s'attache à la redéfinition du philosophe comme médecin de la culture.

⁵ Dans un plan de la *Volonté de Puissance* (FP XIV, 18 [17]), Nietzsche prévoit d'ailleurs de consacrer un chapitre à la « La volonté de vérité (justifiée seulement dans la valeur affirmative de la vie) ».

I.1.1. Nietzsche et la révision du paradigme scientifique

a) La vérité comme avantage adaptatif

Nietzsche n'accorde aucune dimension transcendante ou idéale à la « vérité ».

Pour lui, la vérité n'est en aucun cas une essence objective, déterminée : toute proposition concernant la réalité se fait à partir des valeurs et ces jugements de valeur, irréductibles les uns aux autres ne font que refléter la nature propre de leurs auteurs, et avec eux des dispositions physiologiques propres et spécifiques :

« Mon œil, qu'il soit perçant ou faible, ne voit pas au-delà d'un certain espace, et dans cet espace je vis et j'agis, cette ligne d'horizon est mon plus proche destin, grand ou petit, auquel je ne peux échapper. Autour de chaque être s'étend ainsi un cercle concentrique qui a un centre et qui lui est propre. (...) D'après ces horizons où nos sens enferment chacun de nous comme dans les murs d'une prison, nous *mesurons* ensuite le monde, nous nommons ceci proche et cela lointain, ceci grand et cela petit, ceci dur et cela mou : ces mesures nous les nommons sensations – et tout cela, absolument tout, n'est qu'erreur en soi ! (...) Si nous avions des yeux cent fois plus perçants à faible distance, l'homme nous apparaîtrait monstrueusement grand (...) Les habitudes de nos sens nous ont fait tomber dans les rets trompeurs de la sensation : ils sont devenus ensuite la base de nos jugements et nos ‘connaissances’ – il n'y a pas le moindre échappatoire, pas de tout ou de détour qui mène au monde *réel* ! Nous

sommes dans notre toile comme des araignées, et quoi que nous y prenions, nous ne pouvons prendre que ce qui veut bien se laisser prendre dans *notre* toile. » (*A II, § 117 En prison*)⁶

Toute démarche philosophique et scientifique ayant comme but la recherche de la vérité n'est alors que l'expression d'une préférence, jamais revendiquée ni justifiée comme telle. Si la réalité est de nature interprétative : « Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations » (*FP XII, 7 [60]*), la vérité ne peut s'ériger en norme absolue. Bien plus, elle n'est qu'une erreur parmi d'autres, produites par des contraintes biologiques provisoires et conquises par l'expérience. En somme, la vérité n'est que la position relative de certaines erreurs devenues des conditions d'existence ; pour le dire en termes darwiniens, la vérité relève d'un avantage adaptatif. Le dogmatisme s'appréhende alors comme la première des conspirations d'un animal voulant, littéralement parlant, sauver sa peau :

« ‘Vérité’ : pour la démarche de pensée qui est la mienne, cela ne signifie pas nécessairement le contraire d'une erreur, mais seulement, et dans tous les cas les plus décisifs, la position occupée par différentes erreurs les unes par rapport aux autres : l'une est, par exemple, plus ancienne, plus profonde que l'autre : peut-être même indéracinable, si un être organique de notre espèce ne savait se passer d'elle pour vivre ; mais d'autres erreurs n'exercent pas sur nous une tyrannie semblable puisqu'elles ne sont pas nécessités vitales, et qu'elles peuvent, au contraire de ces tyrans-là, être réparées et ‘réfutées’. Pour quelle raison

⁶ Voir aussi *FP XI, 34 [230]*

une hypothèse devrait-elle être *vraie* du seul fait qu'elle est irréfutable ?

Cette phrase fera sans doute bondir les logiciens, qui supposent que *leurs limites* sont aussi celles des choses ; mais j'ai depuis longtemps déjà déclaré la guerre à cet optimisme de logicien. » (FP XI, 38 [4])⁷

Nietzsche n'est pas tant opposé à la vérité qu'à sa surdétermination et condamne cette passion de vérité lorsqu'elle participe d'une volonté métaphysicienne : celle des philosophes critiqués dans le *Crépuscule des Idoles* en raison de

« leur absence de sens historique, leur haine contre l'idée même de devenir, leur ‘égypticisme’ » (*CId, La « raison » dans la philosophie*, §1).

Le désir de vérité que combat Nietzsche est celui qui considère dogmatiquement que tout réel est rationnel. Dans ce sens, la réalité est fabriquée, essentialisée et dans cette manipulation et cette mystification, la connaissance devient une pulsion c'est-à-dire un impensé. Le problème de Nietzsche n'est donc pas tant de savoir ce qu'est la vérité mais de se demander pourquoi préférer la vérité ; dans quel but, selon quelle intention, quel instinct se dévoile ainsi. Pour ainsi dire, Nietzsche ne s'intéresse pas à la production de la vérité (conditions pratiques de son émergence dans une démarche scientifique par exemple) mais à la raison d'une vérité qui serait plus qu'autre chose, l'horizon universel :

⁷ Voir aussi *A V*, § 507, *Contre la tyrannie du vrai* ; *PBM*, §4 ; *FP XI*, 34 [247], 34 [253], 35 [37] ; *FP XIII*, 9 [60] ; *FP XIV*, 14 [158]

« 1.

Je m'étonne de voir que la science se résigne aujourd'hui à se cantonner au monde de l'apparence : un monde vrai — il peut être comme il veut, nous n'avons certainement pas d'organe permettant de le connaître.

Ici, on pourrait déjà demander : grâce à quel organe de connaissance pose-t-on cette opposition même ?...

Si un monde qui est accessible à nos organes est également conçu comme dépendant de ces organes, si nous <concevons> ce monde comme subjectivement conditionné : cela ne veut *pas* dire pour autant qu'un monde objectif <soit> seulement *possible*. Qui nous empêche de penser que c'est la subjectivité qui est réelle, essentielle ? (...)

Le monde de notre expérience serait, du fait de nos instincts de conservation, conditionné également dans les limites de ce qui lui est connaissable : nous tiendrions pour vrai, pour bon, pour valable, ce qui profite au maintien de l'espèce ... (...)

2.

Il est d'une importance capitale que l'on abolisse le *monde vrai*. Il est la grande mise en doute et dévalorisation de ce monde que *nous sommes* : il a été jusqu'ici notre *attentat* le plus dangereux contre la vie. (...)

3.

Il faudrait donc examiner en psychologue la ‘volonté de vérité’ » (FP XIV, 14 [103]).

Nietzsche, qui pose ainsi l'antériorité de la valeur sur la vérité, entend détacher sa philosophie d'une problématique épistémique. La question n'est plus celle de la vérité (puisque il n'y a pas de réel en soi) mais celle de l'efficacité du

discours. C'est à ce titre que la volonté de puissance apparaît à Nietzsche comme le nouveau paradigme de ce qui n'a encore jamais été pensé.

b) Le combat des parties de l'organisme

A une lecture linéaire et univoque de la réalité naturelle, Nietzsche préfère celle de « la volonté de puissance », processus interprétatif qui, inspiré du concept de « lutte interne » de Roux (*Der Kampf der Theile im Organismus*, Cf. Müller-Lauter 1998), se rapporte métaphoriquement au développement d'un organisme vivant déterminé par un double impératif de croissance et de maîtrise (et de reproduction devrions-nous ajouter). Cette lutte déterminée selon une dialectique d'asservissement et de commandement prend forme dans le combat réciproque des parties proprement physiologiques :

« Penser que *la nature obéit à des lois* est une interprétation humaine et humanitaire. (...) Ce qui règne, c'est le caractère d'absolue instantanéité de la volonté de puissance ; chez l'homme (et déjà au niveau de la cellule) l'établissement des rapports de forces est un processus qui se reconduit perpétuellement lors de la croissance de tous les êtres qui y prennent part – c'est un combat, si l'on s'accorde pour donner à ce mot assez de sens et d'extension pour concevoir aussi que le rapport entre ce qui domine et ce qui est dominé est une lutte, et que la relation entre celui qui obéit et celui qui commande est elle aussi à comprendre comme une résistance. » (*FP XI*, 40 [55] ;

« A présent l'on a redécouvert le *combat* dans tout domaine et l'on ne parle que du combat des cellules, des tissus, des organes, des organismes. Mais l'on *peut* y retrouver l'ensemble de nos affects conscients – à la fin, une fois ceci constaté, *nous retourrons la question* et déclarons : ce qui se produit réellement au cours de l'activité de nos affects humains ce sont ces mouvements physiologiques, et les affects (lutte, etc.) ne sont autre chose que des interprétations élaborées de l'intellect qui, là même où il ne sait rien, *prétend* tout savoir. » (FP GS, 11 [128])

Nietzsche amorce donc une mise en garde à la fois contre toute anthropomorphisation de la nature et contre toute recherche d'un sens caché à cette même nature. La vie, qui ne peut être qu'interprétée sur la base et par l'entremise de nos propres sens (et de leurs limites), est trompeuse, changeante, superficielle, et comme la vérité faite femme dans *Par-delà Bien et Mal*, elle n'a rien à cacher et ne recèle aucune essence, aucune nature transcendante ou intrinsèque. Si l'accès à la réalité est entièrement subordonné à du physiologique, c'est à partir d'une métaphore physiologique que nous aurons un accès privilégié au réel. C'est ainsi que la métaphore organiciste incarne la valeur de la volonté de puissance, en tant que terrain de celle-ci. De cette manière, elle s'identifie à un processus hiérarchique :

« L'hypothèse d'un *sujet unique* n'est peut-être pas nécessaire ; sans doute est-il tout autant permis de supposer qu'il existe une pluralité de sujets dont l'interaction et la lutte sont au principe de notre pensée et même de

notre conscience ? Une sorte d'*aristocratie* de ‘cellules’ sur lesquelles s’appuie la domination ? Sûrement une aristocratie de pairs qui ont les uns comme les autres l’habitude de gouverner et s’entendent à commander ? » (*FP XI* 40 [42])⁸

C'est de même cette interprétation conflictuelle de la réalité qui, tout en rendant chimérique le dogmatisme épistémique, démotive le caractère proprement spéculatif des démarches gnoséologiques classiques (science et philosophie) :

« L’intellect ne peut pas se critiquer lui-même, précisément parce qu’il ne peut être comparé à des intellects autrement conformés et parce que sa capacité à connaître ne paraîtrait au grand jour qu’en face de la ‘réalité vraie’, c.-à-d. parce que, pour critiquer l’intellect, nous devrions être un être supérieur doué de ‘connaissance absolue’. Ceci présupposerait déjà que, en dehors de tous les genres de considération en perspective et dappropriation sensuelo-intellectuelle, *il y ait quelque chose*, un ‘en-soi’ — Mais la dérivation psychologique de la foi dans les *chooses* nous interdit de parler de ‘choses en soi’. » (*FP XII*, 5 [11])

La pensée de l’organisme permet à Nietzsche d’appréhender la réalité dans sa nature relationnelle. Le monde devient alors un ensemble de processus conflictuels et de compétition – n’excluant néanmoins pas la possibilité d’ententes et de coopération passagères – qui rendent caduques (ou tout du moins inintéressantes car moins efficaces) les explications causales.

⁸ Voir aussi *FP XI*, 36 [22], 39 [13]

c) Critique de l'instinct de causalité

« ‘Et au total : que voulez-vous en fait de nouveau ?’ – Nous ne voulons plus transformer les causes en pécheresses et les conséquences en bourreaux. » (*A IV, § 208 Question de conscience*)

Pour Nietzsche, la compréhension de la réalité en termes de « cause » et de « conséquence » est une interprétation anthropomorphique (d'un certain type d'hommes) et morale qui tente de fixer selon certains préjugés le cours du devenir naturel :

« Si le monde avait un but, celui-ci devrait forcément être atteint. S'il y avait un état final non intentionnel, il devrait forcément aussi être atteint. S'il était capable de s'arrêter, de se figer, d’être, encore une fois il y a très longtemps que tout devenir aurait pris fin, ainsi que toute pensée, tout ‘esprit’. (...) On veut que le monde, même s'il n'est plus un Dieu, garde cependant comme faculté, la force créatrice divine, une force d'infinie métamorphose ; on veut qu'il puisse *se défendre* volontairement de retomber dans une de ses formes anciennes ; on veut qu'il ait non seulement l'intention, mais aussi les *moyens* de se *préserver* de cette répétition ; et par là on veut qu'à chaque instant chacun de ses mouvements soit *contrôlé* en vue d'éviter les buts, les états finaux, les répétitions – et quelles que puissent être les conséquences de ce mode de pensée et de ces désirs impardonnablement insensés, ce sont toujours encore les vieilles conceptions et aspirations religieuses, cette sorte de nostalgie qui pousse à

croire que le monde est semblable *par quelque côté* au moins à cet ancien Dieu tant aimé, ce Dieu infini, à la puissance créatrice illimitée – que quelque part encore ‘le Dieu d'autrefois vit encore’ – (...) Mais quelle est la proposition, l'article de foi, qui formule le plus précisément le tournant décisif, la *prépondérance* maintenant acquise de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux, créateur de dieux ? N'est-ce pas celui qui consiste à dire : le monde, en tant que force, ne peut pas être conçu comme illimité parce qu'il ne *permet pas* d'être conçu ainsi (...) Donc – au monde fait défaut la faculté de se renouveler éternellement.» (FP XI, 36 [15])⁹

Dès lors, comme le remarque Jochen Kirchhof (1977), toute connaissance des réalités objectives est impossible pour Nietzsche tant la réalité de la vie organique est *perspectiviste*. Nier ce perspectivisme revient à renier la vie elle-même. Dans ce sens, tout savoir sur la nature, toute explication scientifique et toute théorie de la connaissance ne sont que des fictions anthropomorphiques grâce auxquelles nous rendons mesurables et pensables des choses qui ne sont, en elles-mêmes, que des entités inconcevables. Tout ce qui relève de la théorie de la connaissance perd, avec Nietzsche, de sa validité et la philosophie comme recherche de la vérité ne peut plus se comprendre. Il incombe alors une nouvelle tâche au philosophe : celle d'appréhender la pensée dans sa nature interprétative, de traiter des idées comme des interprétations et d'interroger généalogiquement ces interprétations en prenant le corps comme nouvelle assise.

⁹ Voir aussi FP XI, 34 [241]

I.1.2. Le corps comme nouveau point de départ

a) Un dualisme inversé

La pensée en tant qu’instance interprétante signifie, pour Nietzsche, que la conscience est devenue problématique. On assiste dès lors à une réévaluation complète du phénomène cognitif qui, de par sa fragilité, entame l’efficacité des instincts humains. Le corps devient pour Nietzsche, le lieu intermédiaire entre « le pluriel absolu du chaos du monde » (Blondel, 1986) et la « simplification absolue de l’intellect », articulation qui s’assimile au schéma même de la volonté de puissance. Le vivant, l’homme a fortiori, s’identifie au corps qui, de par son organisation, possède un caractère d’unité première, la conscience, l’esprit ou la raison devenant certains de ses aspects particuliers. S’il est, méthodologiquement parlant, le seul point de départ possible pour Nietzsche, le corps n’en possède pas pour autant de valeur épistémique. La valeur, ou le contenu signifiant d’une certaine représentation se transforme peu à peu en réflexe et en processus physiologique :

« Si j’ai une forme d’unité en *moi*, elle ne repose certainement pas sur le moi conscient et sur le sentiment, la volonté, la pensée : dans l’intelligente capacité de tout mon organisme de conserver, de s’approprier, de réparer, de surveiller, capacité dont mon moi conscient n’est qu’un instrument. (...) Notre monde *faux*, rapetissé, *logiciisé* des causes est cependant le monde où nous sommes capables de vivre. Nous ne sommes connaissants que dans la

mesure où nous pouvons satisfaire nos besoins.» (*FP XI*, 34 [46])¹⁰.

Le corps est aussi choisi par l'inadéquation des jugements moraux à son égard : il n'y a pas besoin de savoir ce qui lui est « bien » ou « mal ». Au contraire, c'est uniquement par le réflexe (l'élément purement affectif d'une représentation) que le « bien » ou le « mal » se traduit, se reproduit dans la vie du corps. Il n'est pas tant question d'inverser le dualisme que de le renverser, de lui assigner un changement d'ordre : le corps, en tant que l'ensemble de nos pulsions, affects et instincts, se révèle comme l'unique objet du monde réellement perceptible et appréciable. Quand il assigne au corps la valeur d'origine généalogique, Nietzsche renverse – en insérant ce mouvement dans toute sa perspective critique des philosophies métaphysiques et dogmatiques – le dualisme classique qui en faisait une annexe de l'âme :

« De tout temps l'on a cru davantage au corps, comme à notre être le plus certain, bref notre moi, que l'on n'a cru à l'esprit (ou à l'âme', ou au sujet, mot qui remplace aujourd'hui le mot âme dans le langage scolaire). Il n'est jamais venu à l'esprit de personne de considérer son estomac comme un estomac étranger, voire divin : mais tenir ses pensées pour ‘inspirées’, ses évaluations comme ‘soufflées par un Dieu’, ses instincts pour une activité naissante, c'est chez l'homme un penchant et un goût dont il existe des témoignages à tous les âges de l'humanité. (...)

Mais que signifie en fin de compte *la force de la croyance* ! Cela n'empêche pas que ce pourrait être une croyance très stupide ! – Cela donne à réfléchir : – Et finalement, si la croyance au corps n'est que la conclusion d'un

10 Voir aussi *A II*, § 119 *Expérimenter et imaginer*

raisonnement ; à supposer que la conclusion soit fausse, comme l'indiquent les idéalistes, n'est-ce pas un point d'interrogation pour la crédibilité de l'esprit lui-même, qu'il soit ainsi la cause de conclusions fausses ? À supposer que le nombre et l'espace et le temps et le mouvement (et toutes les conditions préalables à la croyance en la corporéité, quelles qu'elles soient) soient des erreurs – quelle méfiance cela ne doit-il pas éveiller à l'égard de l'esprit qui nous a poussés à de telles hypothèses ? Il suffit ; la croyance au corps est provisoirement encore une croyance plus forte que la croyance à l'esprit ; et qui veut la saper, sapera aussi précisément par là, et le plus radicalement –, la croyance en l'autorité de l'esprit ! » (*FP XI*, 36 [36])¹¹

Instrument d'un corps interprétant inconscient, cette nouvelle place assignée à l'esprit et à l'intellect par Nietzsche dépasse le dualisme classique. Pour Nietzsche, l'esprit incarne avant tout les avantages qu'il procure au corps. L'instance supérieure des philosophes dogmatiques devient alors un appareil de sélection et de simplification de l'apparence :

« De même qu'un commandant en chef veut ignorer bien des choses et doit les ignorer pour ne pas perdre de vue l'ensemble, de même il doit y avoir aussi dans notre esprit conscient *avant tout* un instinct *d'exclusion et de rejet, un instinct sélectif* –, qui ne se laisse présenter que *certains* faits. La conscience est la main avec laquelle l'organisme saisit le plus loin autour de soi : il faut que ce soit une main ferme. (...) grâce à ce monde fictif et figé des nombres et des concepts, l'homme acquiert un moyen de maîtriser des masses énormes de faits à l'aide de signes et

11 Voir aussi dans le tome XI des *FP*, les aphorismes 34 [46] ; 36 [35] ; 40 [15] et 40 [21]

de les inscrire dans sa mémoire. » (FP XI, 34 [131])

L'activité principale de l'esprit est donc, non pas de découvrir des rapports d'identité, mais de les fabriquer, de simplifier l'apparence en vue d'instaurer des analogies entre les choses du monde. Pour Nietzsche, la logique est la forme de la pensée qui plus que tout autre tend à opérer ces réductions illégitimes et d'appréhender comme identiques des choses qui ne le sont pas. Au sein de la vie de l'esprit, la logique est un appareil de falsification au service du corps :

« Le modèle d'une *fiction* totale est la logique. Une pensée est le produit de l'imagination poétique, dès lors qu'une pensée est posée comme cause d'une autre pensée ; on imagine dépassées toutes les émotions, toute la sensibilité et la volonté. Rien de tel ne se passe dans la réalité : celle-ci est indiscutablement et autrement plus complexe. Du fait que nous établissons cette fiction comme *schéma*, que par conséquent nous *filtrons* les événements effectifs par la pensée pour ainsi dire comme à l'aide d'un instrument de simplification, nous en faisons un *langage chiffré* et les amenons au *caractère communicable* et *discernable* des processus logiques. (...) »

Ma position à l'égard de l'ignorance est différente de ma position à l'égard de l'incertitude. Ce n'est pas le fait qu'une chose demeure inconnue qui me préoccupe ; je *me réjouis* qu'il *puisse* bien plutôt exister un type de connaissance et m'étonne de la complexité de ce qui la rend possible. L'instrument en est : l'introduction de fictions totales comme schémas grâce auxquels nous nous représentons le fait intellectuel comme plus

simple qu'il n'est. L'expérience n'est possible que grâce à la mémoire : la mémoire n'est possible que par la réduction d'un fait intellectuel à un *signe*. » (FP XI, 34 [249])

Ainsi, le corps, en tant que jeu multiple régissant l'ensemble des phénomènes mondains – qui, puisqu'il n'y a pas d'« arrière-monde », sont tout ce qui existe –, appelle-t-il nécessairement des instances susceptibles d'être affectée et d'affecter en retour. La primordialité généalogique du corps demande dès lors de penser la réalité en tant que somme d'appareils perceptifs. Le corps est ainsi structuré par un système d'instincts, d'affects et de pulsions.

b) Instincts, pulsions et affects

La psychologie est, pour Nietzsche, théorie des instincts, des pulsions et des affects. Elle devient une discipline nouvelle, repensée, ayant comme objet, l'étude des formes, des manifestations et des processus inhérents à la volonté de puissance dans toute leur diversité et leur différenciation. D'un caractère résolument novateur, la psychologie nietzschéenne se veut l'étude de tous les processus inconscients auxquels la pensée peut se réduire. Le corps, redéfini comme le jeu des instincts et des affects s'appréhende dès lors comme le premier objet de cette nouvelle discipline :

« Toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral ; elle ne s'est pas hasardée dans les

profondeurs. La considérer comme je le fais, en tant que morphologie et théorie générale de la volonté de puissance, c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne. » (PBM, § 23)

Parallèlement, on assiste à la construction d'un schéma physiologique – la physiologie étant génétiquement antérieure à la psychologie – s'identifiant à l'activité du système nerveux. Réduits à des processus physiologiques, les instincts, les pulsions et les affects (en tant que phénomènes psychologiques) prennent alors le statut de métaphores, de simples mots illustrant la seule réalité possible, celle du corps, de la morphologie, du physique et de l'organique :

« Pourquoi en somme admettre l'existence d'un *instinct de conservation* ?

Parmi d'innombrables organismes inadaptés, il s'en est présenté d'autres viables, capables de *survivre* ; il a fallu des millions d'années d'adaptation de chaque organe humain pour que pût enfin naître régulièrement ces faits que l'on attribue communément à l'instinct de conservation. Au fond, tout se passe de nos jours avec la même nécessité, suivant des lois chimiques, aussi mécaniquement que pour une chute d'eau. Le doigt du pianiste n'a pas l'"instinct" de frapper les bonnes touches, il n'a que l'habitude. Au demeurant, le mot instinct est une facilité que l'on se donne, que l'on emploie partout où les effets régulièrement observés sur les organismes n'ont pas encore été ramenés à leurs lois chimiques et mécaniques. » (FP HTH I, 23 [9])

Ils apparaissent dès lors comme toutes les constructions fictionnelles propres à l'intellect, c'est-à-dire dans leur nature interprétative. En tant que processus, les instincts sont les expressions du travail de mise en forme sélective du texte de la réalité, les produits de l'incorporation des valeurs :

« Je parle de l'*instinct* lorsqu'un quelconque *jugement* (le *goût* à son premier stade) est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations. Fort de sa croissance propre, il dispose également du sens de son activité poussant au-dehors. » (*FP GS*, 11 [164])

Ils s'apprennent alors comme les perspectives à partir desquelles se forment les interprétations. De plus, les instincts apparaissent comme des dispositions à agir, dispositions à certains comportements. Ils incarnent la tendance causale d'un organisme à agir d'une certaine façon. Richardson (2004) montre dans ce sens que, dans la plupart des cas, le comportement en question tend à se fixer dans un effet habituel ; dès lors l'instinct se comprend dès lors comme la disposition à ce résultat propre. L'instinct s'apprehende donc comme une disposition « plastique », c'est-à-dire pouvant produire différents comportements selon différentes circonstances ; de la même manière, un même effet peut se réaliser de différentes façons. Ainsi, le degré de « plasticité » d'un instinct dépend-il de sa capacité à répondre aux circonstances, et de la manière dont s'effectue cette réponse. Pour Richardson (2004), que nous suivons ici, le processus instinctif tel qu'il est étudié par

Nietzsche peut se décomposer en quatre étapes « darwiniennes » :

- > Le comportement est tout d'abord sélectionné en vue d'un certain effet qui est lui-même sélectionné en vue d'une certaine adaptation (fitness).
- > La fitness est l'explication de l'effet qui est lui-même l'explication du comportement.
- > Le processus d'évaluation apparaît donc comme une certaine disposition à un certain comportement répondant à un certain but.
- > Enfin, la valeur incarne le but sélectionné d'un certain comportement lui correspondant (et donc de ses dispositions).

Appréhension « psychophysiologique » de la réalité, le fil conducteur du corps en appelle, chez Nietzsche, à identifier les processus naturels selon un double mouvement d'assimilation et de sélection. Mouvement qui s'illustre parfaitement dans la métaphore du système digestif ou métaphore « gastro-entérologique ».

c) Digestion et sélection

En décrivant le corps comme un tube digestif, Nietzsche appréhende son activité interprétative sous un autre angle : celui de la digestion en tant qu'assimilation et sélection. Il répond encore et aussi par là aux philosophies métaphysiques qui renient l'unité du corps et de l'esprit.

« Si quelqu'un ne vient pas à bout d'une ‘douleur de l'âme’, cela *ne* tient *pas*, pour parler grossièrement, à son ‘âme’, mais bien plus vraisemblablement à son ventre (pour parler grossièrement, je le répète, ce qui n'exprime nullement le souhait d'être compris grossièrement...). Un homme fort et réussi digère ses expériences vécues comme il digère ses repas, même s'il doit avaler de durs morceaux. S'il ne vient pas ‘à bout’ d'une expérience vécue, cette indigestion n'est pas moins physiologique que l'autre – en fait elle n'est souvent qu'une suite de l'autre. » (GM III, § 16)¹²

Opposés à l'éther de l'idéalisme, les entrailles s'érigent sous la plume de Nietzsche comme autant d'armes de son nouveau langage :

« On se bouche les oreilles au moindre terme de physiologie, et l'on décrète à part soi : ‘Je ne veux rien entendre du fait que l'homme est encore autre chose qu'âme et forme !’ L’‘être humain sous l'épiderme’ est une horreur, et quelque chose d'inconcevable pour tous les amants, un sacrilège à l'égard de l'amour de Dieu ». (GS, § 59)

La vie, ou volonté de puissance digère les expériences vécues. Durant ce processus, certains éléments de l'expérience sont assimilés et incorporés par les instincts tandis que d'autres sont rejetés et éliminés. Toute entière subordonnée aux exigences de la vie organique, l'apprehension cognitive et perceptive de la réalité peut se réduire aux fonctionnements d'un l'appareil

12 Voir aussi FP XII, 7 [28]

digestif. En conséquence, Nietzsche établit une hiérarchie des organismes (et donc des hommes) en fonction de la qualité de leur alimentation. Une critique de l'homme moderne en tant qu' « homo pamphagus » identifie sa valeur à celle de sa nutrition :

« Il s'entend à digérer bien des choses, et même presque tout – c'est là qu'il place son ambition : mais il serait d'un ordre plus noble si justement il ne s'y entendait pas ; l'*homo pamphagus* n'est pas l'espèce la plus raffinée. Nous vivons entre un passé dont le goût était beaucoup plus délirant et bizarre que le nôtre et un avenir qui aura peut-être un goût plus choisi – nous vivons trop dans la moyenne. » (*A III, § 171 L'alimentation de l'homme moderne*)

De même, la description de l'épicurien ou du stoïcien s'insère dans une analyse diététique¹³ tout comme la critique de l'homme allemand se fonde sur l'analyse de ses dysfonctionnements digestifs, agueusie ou dyspepsie :

« Ah, ce refus de choisir entre les contraires ! Cette neutralité, cette ‘abnégation’ de l'estomac ! Ce sens de l'équité du *palais* allemand, qui accorde des droits égaux à tout, qui trouve tout à son goût... » (*EH Le cas Wagner, § 1*)

Un homme ou une culture malade sera alors celui ou celle qui digère mal, assimile mal, banalise les aliments dans l'homogénéité de son goût défectueux,

13 GS, § 306

consomme tout et trop, ne mâche pas assez (la rumination nécessaire à toute interprétation nuancée) :

« Omni-satisfaction qui à toute chose sait trouver goût ; point n'est le meilleur goût. J'honore langues et estomacs récalcitrants et difficiles dans leurs choix, qui ont appris à dire 'Je' et 'Oui' et 'Non'

Mais tout mâcher et digérer – de pourceau voilà manière Toujours dire Ou-I – C'est là seulement ce qu'apprit lâne, et ce qui est de son esprit ! » (*APZ III De l'esprit de pesanteur*, § 2)

C'est ainsi que l'analyse nietzschéenne de la culture (et *des cultures*), en particulier selon les qualités de la nutrition, s'identifiera à un examen physiologique et médical.

I.1.3 Le philosophe-médecin : physiologie de la culture

a) La culture comme manifestation d'un état corporel et la question de la valeur

La culture désigne chez Nietzsche l'état historique d'une communauté humaine donnée. Elle correspond aux interprétations ayant cours à un moment et dans un lieu donnés et pour un groupe particulier d'hommes. Elle se compose de l'ensemble des activités et des productions à l'œuvre au sein de cette communauté, tels les structures politiques et sociales, la religion, les arts,

la morale, la science ou la philosophie. La culture s'identifie dès lors à une somme d'objets civilisationnels. Le corps se comprenant comme origine généalogique de toute interprétation, c'est à partir de son étude physiologique et différenciée que s'appréhende, pour Nietzsche, l'examen de la culture. Le philosophe se fait alors « *médecin de la culture* » :

« J'en suis encore à attendre la venue d'un philosophe *médecin*, au sens exceptionnel de ce terme – et dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – qui un jour aura le courage de porter mon soupçon à l'extrême et d'oser avancer la thèse : en toute activité philosophique il ne s'agissait jusqu'alors absolument pas de trouver la ‘vérité’, mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie... » (*GS* préface à la seconde édition, § 2)¹⁴

Pour Patrick Wotling (1999 [1995], 112-113) :

« le projet d'appréciation médicale suppose l'intervention du concept de valeur, qui constitue dans l'économie de la pensée de Nietzsche le relais permettant de rendre raison de la filiation généalogique entre la volonté de puissance et les cultures, entre la source de l'interprétation et le produit de l'interprétation »

14 Voir aussi *FP CIn* I et II, 23 [15] et 23 [16]

Les valeurs, en tant que croyance intériorisée, constituent la hiérarchie établie par chaque type de vivant pour lui-même. Le monde est alors appréhendé de manière différenciée selon ce que chaque type éprouve comme bénéfique ou nuisible, prioritaire ou secondaire, nécessaire ou superflu : en somme, selon ses préférences propres. Dans ce sens, Nietzsche n'étudie pas seulement l'évaluation en tant que telle mais se trouve lui-même engagé dans une entreprise d'évaluation :

« La question des valeurs est *plus fondamentale* que la question de la certitude : cette dernière ne devient sérieuse qu'à condition que la question de la valeur ait déjà trouvé réponse. (*FP XII, 7 [49]*) »

D'un point de vue physiologique, les valeurs se comprennent comme les finalités propres aux instincts et à la volonté d'un organisme donné. Comme le fait remarquer à juste titre John Richardson (2004), Nietzsche assigne ici un rôle crucial à la sélection en tant qu'architecte des instincts s'insérant dans la volonté de puissance :

« Le monde apparent, c'est-à-dire un monde considéré et organisé en fonction de valeurs, sélectionné en fonction de valeurs, c'est-à-dire en l'occurrence du point de vue de l'utilité quant à la conservation et au gain de puissance d'une espèce animale particulière. » (*FP XIV, 14 [184]*).

En tant qu'interprétation, chaque valeur se caractérise par la position, le rang

que lui attribue chaque culture spécifique. D'un point de vue physiologique, les valeurs expriment les besoins fondamentaux de l'organisme évaluateur et, comme nous l'avons vu pour la vérité, elles peuvent être interprétées en termes darwiniens d'avantage adaptatif :

« Notre esprit, y compris nos ‘sentiments’ et nos sensations, est un instrument au service d'un maître dont la tête et le caractère sont multiples : ce maître ce sont nos jugements de valeur. Mais ceux-ci trahissent quelque peu de ce que sont nos *nécessités vitales* (pour une part minime, les nécessités de la personne, plus largement celles de l'espèce ‘humaine’, pour la part la plus grande et la plus vaste les conditions qui déterminent la possibilité de la *vie* en général). (FP XI, 40 [69]) ;

« Le point de vue de la ‘valeur’ est le point de vue des *conditions de conservation et d'intensification* eu égard à des formations complexes d'une relative durée de vie au sein du devenir »(FP XIII, 11 [73])¹⁵.

L'évaluation intervient dès lors dans toutes les fonctions et à tout moment de la vie d'un être organique :

« Le ‘supérieur’ et ‘inférieur’, le choix de ce qui est le plus important, utile, urgent, est déjà présent dans les organismes du plus bas niveau.
‘*Vivant*’ : cela veut déjà dire *apprécier* : –

Dans tout vouloir il y a *apprécier* – et il y a de la volonté dans

¹⁵ Voir aussi FP X, 25 [426] et : « A l'arrière-plan aussi de toute la logique et de son apparente liberté de mouvement, se dressent des évaluations, ou pour parler plus clairement des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie. » (PBM, § 3)

l'organique. » (*FP X*, 25 [433]).

Dans ce sens, les valeurs ne s'expliquent pas seulement par un processus sélectif mais, en tant que valeurs, elles en dépendent logiquement. En effet, le fait d'avoir été sélectionnées indique que leurs effets sont des buts évalués. De la sorte, puisqu'un comportement (ou une instance de comportement) peut causer plusieurs effets, ce n'est qu'à partir de l'histoire sélective de ce comportement que l'on déterminera ce en fonction de quoi ses effets sont les buts, autrement dit les valeurs. Cette histoire, montrant ce qui a réellement été évalué, permet de découvrir un sens, une signification à toutes nos valeurs. Ainsi, la découverte du sens de nos valeurs est-elle déterminée par leur passé, leur signification est-elle conditionnée par une généalogie axiologique.

Les affects, instincts et pulsions concernés se comprennent en tant que processus interprétatifs dont le fondement s'aligne sur des préférences axiologiques déterminées par l'organisation de la vie, préférences qui déterminent aussi leur hiérarchie. La valeur se constitue donc comme un relais et montre que toute culture est une expression de la vie, rendant alors possible son analyse en termes médicaux. Les valeurs inhérentes à chaque culture deviennent dans ce sens des symptômes de l'état du corps :

« Tout grand problème est un symptôme : un homme avec une certaine dose de force, de finesse, de rouerie, avec ce danger, avec ce pressentiment, l'a tiré de soi. » (*FP XII*, 5 [31])

b) La résistance à la souffrance

Nietzsche voit dans la résistance à la souffrance la première cause physiologique des dysfonctionnements du corps. Prenant comme référence le système nerveux, Nietzsche l'appréhende en terme d'hypersensibilité s'exprimant en des réactions instinctives incontrôlées et incontrôlables. Les valeurs des cultures s'identifient dès lors dans le rapport de chacune à la souffrance et, par la suite, dans le jugement que chacune porte sur le plaisir et la peine. Une culture « forte » sera celle dans laquelle la peine n'est pas problématisée ou culpabilisée. Au contraire, le propre d'une culture « faible » sera une préoccupation vis-à-vis de la souffrance tournant à l'obsession, marque d'un affaiblissement de l'instinct de défense :

« les maladies, et surtout les maladies nerveuses et mentales, sont des signes que manque la force *défensive* de la nature forte ; c'est ce qu'indique justement l'irritabilité, de sorte que *plaisir* et *déplaisir* deviennent les problèmes primordiaux. » (FP XIV, 14 [86])

Parangon de ces cultures, le monde religieux en général (chrétien en particulier) promet un au-delà où toute souffrance est annihilée et fait de la compassion la première des vertus :

« On appelle le christianisme la religion de la *compassion*. La compassion

est l'opposé des émotions toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle a un effet déprimant. C'est perdre sa force que de compatir. Par la compassion s'augmente et s'amplifie la déperdition de forces que la souffrance, à elle seule, inflige déjà à la vie. Quant à la souffrance, la compassion la rend contagieuse. Dans certains cas, elle fait que la somme de vie et d'énergie vitale perdue est absurdement disproportionnée à l'importance de sa cause (– cas de la mort du Nazaréen –). C'est là le premier point de vue ; mais il en est un autre, encore plus important. Pour peu que l'on mesure la compassion à la valeur des réactions qu'elle suscite habituellement, le danger qu'elle fait courir à la vie apparaît sous un jour encore plus cru. » (*AC*, § 7)

La souffrance ne peut être éliminée sans que la vie elle-même en fasse les frais parce qu'elle est un processus inhérent de la vie organique, condition même de tout rapport au monde :

« En posant cette question présomptueuse et folle de savoir lequel, dans le monde, du plaisir ou du déplaisir prédomine, on est en plein dilettantisme philosophique : on devrait laisser de semblables problèmes aux poètes nostalgiques et aux femmelettes inassouvies. Il est possible que sur une proche planète règne déjà tant de bonheur et de joie que cela compenserait au décuple ‘toutes les lamentations de l'humanité’ : qu'en savons-nous ! Et d'un autre côté, voulons-nous vraiment n'être que les héritiers de la profondeur et du raffinement chrétiens afin de ne pas condamner *en tant que telle* la souffrance : celui qui ne sait plus l'employer dans une perspective morale, pour le ‘salut de l'âme’, celui-là devrait au

moins en préserver la valeur esthétique – qu'il soit artiste ou qu'il cherche à expliquer le sens des choses. Le monde, si l'on en exclut la douleur, est inesthétique à tout point de vue : et le plaisir n'est peut-être qu'une forme de la souffrance, son mode rythmique !

J'ai voulu dire : la souffrance est sans doute une part essentielle de toute existence. » (*FP XI*, 39 [16])

Une culture, tendant à se définir en fonction du plaisir et de la souffrance et donnant du monde une interprétation dualiste, est donc rejetée par Nietzsche, qui y répond par le fonctionnement organique de la volonté de puissance. Dans ce sens, toute conception idéaliste ou eudémoniste de la réalité ne peut être qu'une déformation d'un texte primordial qui assigne à ces deux instances un caractère de complémentarité.

c) Hiérarchie physiologique des types de culture

En fonction du rapport à la souffrance, Nietzsche élabore une différenciation hiérarchique des types de culture. Interprétations divergentes du plaisir et de la peine, les deux réactions possibles seront qualifiées de « dionysiaque » ou « tragique » pour la première, « nihiliste », « romantique » et « pessimiste » pour la seconde. Elles seront caractérisées par une surabondance vitale pour l'une et par un appauvrissement pour l'autre¹⁶. Une réaction dionysiaque à la souffrance est celle qui ne la craint pas, sait et peut la surmonter. L'interprétation nihiliste de la réalité se posera dans une appréhension de la

16 Voir par exemple *GS*, §370

souffrance, voire une volonté de l'annihiler. Dans ce sens, le rapport dionysiaque est celui d'une acceptation totale de la réalité qui se retrouve tronquée dans l'approche nihiliste. La culture tragique est une culture forte parce que la souffrance y est appréhendée comme condition de création, d'information du monde et d'autodépassement. La culture dionysiaque sera alors celle d'une affirmation vitale, acceptation sans restriction de toutes les conséquences sensibles des forces antagonistes propres à la lutte organique de la volonté de puissance. Le mouvement d'assimilation à l'œuvre dans la culture dionysiaque est en effet celui d'une spiritualisation de la maladie en tant que puissance :

« Du fait que les hommes voyaient une divinité dans l'instinct érotique et le sentaient avec gratitude, avec adoration, œuvrer en eux, cette affection s'est au cours des âges imprégnée d'associations d'idées plus élevées et par là considérablement ennoblies en fait. C'est ainsi que, grâce à cet art de l'idéalisation certains peuples ont su faire de leurs maladies de puissants auxiliaires de la civilisation : par exemple les Grecs qui souffraient aux premiers siècles, de grandes épidémies nerveuses (du genre de l'épilepsie et de la danse de Saint-Guy) et en ont formé le type magnifique de la bacchante. – Les Grecs ne possédaient rien moins en effet qu'une santé à toute épreuve ; leur secret fut de vénérer la maladie même comme une divinité, pourvue qu'elle fût douée de *puissance*. (HTH I, § 214 *Ennoblissement de la réalité*)¹⁷

17 Voir aussi : HTH II, *Opinions et sentences mêlées* § 220.

Au contraire, la culture nihiliste est faible parce que, du fait de son hypersensibilité, de son excitabilité nerveuse excessive, elle ne peut répondre à la réalité que par la création d'arrière-mondes chimériques et apaisants, où toute perspective douloureuse est évitée¹⁸. Là où le dionysiaque anticipe, s'enivre et surmonte, le nihiliste produit une création passive et réactive à la souffrance, une forme de protestation contre la dureté non tolérée de la vie organique. De même, le propre d'une culture nihiliste est de renverser la force en maladie dans le but de la maîtriser, de l'affaiblir, d'annihiler son côté gênant :

« La lutte contre les instincts *brutaux* est autre que la lutte contre les instincts *maladifs*

: cela peut même être un moyen pour maîtriser la brutalité, que de rendre *malade*

: le traitement psychologique dans le christianisme revient souvent à faire d'une bête brute un animal malade, et, *par conséquent*, apprivoisé » (FP XIV, 15 [56]

C'est dans ce rapport à la souffrance que se situe, pour Nietzsche, la logique même de la culture. Une culture fondée sur le refus et la peur de la souffrance est une culture morbide puisque, si la faiblesse peut créer de manière réactive des remèdes, ces remèdes n'auront qu'une vertu narcotique : efficace sur le court terme mais produisant à long terme une tolérance aggravant l'état de santé et accentuant les dysfonctionnements du corps :

18 FP XII, 5 [71]

« Par ignorance, on crut que les moyens abrutissants et enivrants, efficaces sur l'instant, les prétendues consolations avaient une véritable force curative, on ne remarqua même pas que l'on payait souvent ce soulagement immédiat par une aggravation générale et profonde de la souffrance, que les malades avaient à souffrir des répercussions de l'ivresse, puis de la privation d'ivresse et enfin d'une oppressante sensation générale d'agitation, de tremblements nerveux et de malaises. »

(*A I, § 52 Où sont les nouveaux médecins de l'âme ?*)

Face à cela, la culture dionysiaque est celle d'une reconnaissance (dans les deux sens du terme) de la souffrance qui, incitant l'homme à se dépasser, propose une interprétation nouvelle de la réalité :

« Vous voulez abolir la souffrance dans la mesure du possible, et il n'y a pas de plus folle ambition. Et nous ? Il semble que nous la voudrions encore plus profonde et plus grave qu'elle ne le fut jamais. Le bien-être tel que vous le concevez n'est pas un but, c'est à nos yeux un *terme*. Un état qui rend l'homme aussitôt ridicule et méprisable, qui fait souhaiter sa ruine. La culture de la souffrance, de la *grande* souffrance, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause des dépassements de l'homme ? » (*PBM, § 225*)

L'analyse gnoséologique nietzschéenne, en ce qu'elle est une physiologie étendue, révèle tout son caractère de rupture tout d'abord par la distance

qu'elle imprime avec les hypothèses classiques et ensuite par l'interprétation nouvelle qu'elle assigne à toute possibilité d'une théorie de la connaissance :

« *Sur la théorie de la connaissance : simplement empirique* : Il n'y a ni ‘esprit’, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté : rien que des fictions qui sont inutilisables. Il ne s'agit pas de ‘sujet et objet’, mais d'une espèce animale déterminée, qui ne prospère que dans une certaine et relative *justesse*, et surtout, *régularité* de ses perceptions (afin qu'elle puisse capitaliser l'expérience)...

La connaissance travaille comme *instrument* de la puissance. Il tombe donc sous le sens qu'elle croît avec chaque accroissement de puissance...

Sens de la ‘connaissance’ : ici, comme pour ‘bon’ ou ‘beau’, le concept doit être pris dans un sens strictement et étroitement anthropomorphique et biologique. A fin qu'une espèce déterminée se conserve – et croisse en puissance –, elle doit embrasser dans sa conception de la réalité tant d'éléments prévisibles et invariables qu'il soit possible de bâtir à partir d'eux un schéma de son comportement. C'est l'*utilité de la conservation*, et pas on ne sait quel moyen abstrait et théorique de ne pas être trompé qui est le motif à chercher derrière le développement des organes de la connaissance...ils se développent de telle sorte que leur observation suffit pour nous conserver. Autrement dit : la *quantité* de ‘vouloir connaître’ est proportionnelle à la croissance de la *volonté de puissance* de l'espèce : une espèce saisit assez de réalité pour la *maîtriser, pour la mettre à son service.* » (FP XIV, 14 [122])

L'homme est un être qui interprète la réalité. Pour lui, il n'y a pas de faits à

proprement parler, mais des interprétations des faits dont l'organisation est agencée par des sous-entendus physiologiques et axiologiques. Les interprétations sont en effet en dernier ressort des valorisations, la valeur étant elle-même une expression de la vie comme puissance (et volonté « vers » cette puissance). De la sorte, chaque époque ou chaque culture (ou peut-être même chaque « homme ») peuvent représenter des interprétations dominantes qui sont l'expression de la volonté de puissance dominante de l'époque, de la culture, ou du type humain en question. La domination d'une interprétation se comprend ainsi en tant que condition d'existence pour un type physiologique déterminé et la vérité, a fortiori l'idée d'une vérité objective, ne peut être qu'une illusion ; toute connaissance humaine étant liée (avant même d'être relative à un état des savoirs et à des potentiels de connaissance) à l'arbitraire d'une configuration biologique.

I.2. Approche philosophique

Reconnaissant que tout rapport de l'homme au réel est celui d'une médiation plus ou moins efficace, l'appréhension philosophique nietzschéenne de la connaissance peut s'identifier à une pensée sélective et sélectrice. C'est dans ce sens que nous analyserons les grands concepts nietzschéens, non pas comme les éléments d'un système mais comme les étapes d'une quête héroïque. Nietzsche qui n'entend pas parler de ce qui est, puisque toute réalité est interprétative, envisage néanmoins, sur le modèle de la vie même, sa philosophie comme une épreuve favorisant certains types et en excluant

d'autres. Ainsi, nous reviendrons sur la pensée nietzschéenne de la « sélection ascendante » et sur l'avènement du surhumain, première (et pour le moment unique) tentative philosophique de séparation de plusieurs espèces humaines.

I.2.1. Les concepts centraux : grande santé, volonté de puissance, éternel retour

a) La grande santé

La philosophie clinique de Nietzsche a comme problématique principale le sens à accorder à la santé et à la maladie. La notion de santé s'élabore, en substituant la prophylaxie au relativisme, en tant que remplacement du critère de vérité. La maladie et la santé ne peuvent en effet pas se comprendre sur un mode exclusif, telles la vérité et l'erreur des dogmatiques. Au contraire, la santé n'est pas une norme, une entité autonome mais un symptôme, le signe d'une transition d'un état à un autre :

« *Santé* et *maladie* ne sont rien d'essentiellement différent, comme le croyaient les médecins d'autrefois, et encore quelques praticiens d'aujourd'hui. Il ne faut pas en faire des principes ou des entités distinctes qui se disputent l'organisme vivant et en font leur champ de bataille. Ce sont là vieilles lunes et bavardages qui ne valent plus rien.

En réalité, il n'y a entre ces deux modes d'existence que des différences de degré : l'exagération, la disproportion, le manque d'harmonie des

phénomènes normaux constituent l'état de maladie. Claude Bernard. »

(*FP XIV*, 14 [65]) ;

« nos médecins devront se passer de la notion d'une santé normale »

(*GS*, § 120)

De même, la maladie n'est pas le contraire de la santé, un état anormal évalué à partir de données statistiques propres aux sociétés de masse. Elle peut se révéler comme l'étape nécessaire d'un autodépassemement, l'effort soutenu pour rétablir l'équilibre de la lutte organique. Dans ce sens, si la « bonne santé » est le terme propre d'une normalisation grégaire, la grande santé, quant à elle, renvoie aux idées de maîtrise de l'individu et de dépassement de soi par victoire sur ses propres faiblesses :

« Santé et état morbide : soyons prudents ! Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit – mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assurer et surmonter* – qu'il peut rendre sains. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande* santé. » (*FP XII*, 2 [97])¹⁹

Le nouveau critère de la santé s'oppose à celui de la vérité par son enracinement dans l'expérience et c'est à partir de sa propre expérience que Nietzsche peut élaborer cette nouvelle métaphorique. Les oppositions entre affirmatif et réactif, noble et vulgaire, gréginaire et individu s'énoncent en des

19 Voir aussi *EH Pourquoi je suis si sage*, § 2

termes cliniques renvoyant à des situations que le philosophe a lui-même expérimentées. Si la philosophie s'éclaire ainsi par la psychologie et par la physiologie des philosophes, il est légitime d'appliquer cette généalogie à Nietzsche lui-même. Parce que Nietzsche a régulièrement été malade, sa double expérience de santé et de maladie fonde la validité de son nouveau langage. L'empirisme de la maladie incarne à la fois l'origine du renversement des valeurs et de l'affirmation de la grande santé.

b) La volonté de puissance

Si la pensée est considérée comme une instance dérivée des instincts, des pulsions et des besoins qui constituent le corps, c'est à partir de la représentation de cette pensée, fondée sur la forme de vie dont l'homme a l'expérience – son corps – que Nietzsche érige progressivement l'hypothèse de la volonté de puissance. La volonté de puissance en tant qu'instance interprétative du monde et, pour ainsi dire, en tant qu'instance explicative du monde, n'interprète et n'explique à partir d'une réflexion sur la vie. Pour éviter toute réduction de la nature à un soi univoque et des lois anthropomorphiques, l'hypothèse de la volonté de puissance , en dévoilant le caractère interprétatif de la réalité, assigne un statut proprement relationnel au monde. L'acte d'interpréter, fondé sur la structure des processus organiques, y devient une dimension fondamentale :

« Et savez-vous bien ce qu'est 'le monde' pour moi ? (...) *Ce monde, c'est le*

monde de la volonté de puissance – et nul autre ! Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance – et rien d'autre ! » (FP XI, 38 [12])²⁰

« Interprétation nouvelle de tout ce qui advient »²¹, l'hypothèse de la volonté de puissance se substitue aux doctrines philosophiques métaphysiques et idéalistes centrées autour des notions d'« être » et de « transcendance ». Du point de vue de l'individu, la volonté de puissance, par l'entremise de ses forces actives, s'oppose à la désagrégation du vouloir (Müller-Lauter 1998)

que Nietzsche déplore chez l'homme du XIX^e siècle. La physiologie de la volonté de puissance met en évidence la nécessité d'une autorégulation et assure ainsi la survie du vivant. Pour qu'il continue d'être affectable, le vivant doit soumettre la difficulté de ce qui lui arrive aux catégories assimilatrices de sa mémoire : sans cette mise en ordre, aucune survie n'est possible car il s'expose directement au chaos et est alors détruit par désorganisation²². Solution possible du retourment morbide de la force sur elle-même, la volonté de puissance, en tant qu'extériorité et processus d'intensification²³, en appelle au type d'homme législateur qui, en donnant forme à des ensembles issus du chaos, permettra l'application de la doctrine principale de l'éternel retour.

c) L'éternel retour

20 Voir aussi FP XI, 40 [55], FP XII, 2 [148]

21 FP XI, 40 [50]

22 FP GS, 12 [163]

23 FP XIV, 14 [82]

L'éternel retour est une doctrine, c'est-à-dire l'objet d'un enseignement – en l'occurrence celui de Zarathoustra – et s'appréhende comme la plus haute forme d'affirmation :

« Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis anticipe même, à titre d'essai, sur les possibilités du nihilisme radical : ce qui ne veut pas dire qu'elle en reste à un ‘non’, à une négation, à une volonté de nier. Bien au contraire, elle veut parvenir à l'inverse – à un *acquiescement dionysiaque* au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner – elle veut le cycle éternel – les mêmes choses, la même logique et non-logique des noeuds. État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amorfati...* » (FP XIV, 16 [32])

Cette doctrine se présente sous deux formes principales. Tout d'abord, elle est l'objet d'un raisonnement scientifique de type cosmologique. Nietzsche, en se fondant sur les caractères infinis du temps et fini de la quantité des forces, réprouve l'hypothèse d'un état final de l'univers.²⁴ Si cette forme peut être intéressante au vu des tentatives scientifiques de Nietzsche, nous allons nous arrêter sur la seconde forme de la doctrine, celle qui fait de l'Eternel Retour la pensée de la sélection par excellence :

« ‘Mais si tout est nécessaire, en quoi puis-je décider de mes actes ?’ La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une

24 FP XI, 36 [15]

pesanteur qui parmi d'autres pesanteurs t'opresse et pèse sur toi davantage que celles-ci. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent ? Or, tes opinions le font bien plus encore, car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, telle aire, telle société. — Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : 'Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ?' constitue la pesanteur *la plus importante.* » (FP GS, 11 [143])

La doctrine de l'éternel retour se présente aussi sous la forme plus personnelle d'un questionnement relatif à l'expérience propre de chacun. Celui-ci se propose de solliciter l'individu et de sonder les conséquences de son choix face à la révélation du fait que son existence se répétera éternellement à l'identique. La stratégie de l'éternel retour est celle d'un « test » auquel doit se soumettre l'humanité immobilisée, aux yeux de Nietzsche, dans la spirale du nihilisme :

« Époque des *expériences*.

Je propose la grande épreuve : *qui supporte la pensée de L'éternel retour ?* — Celui qu'on peut anéantir avec les mots 'il n'y a pas de rédemption', qu'il disparaisse. Je veux des *guerres*, avec lesquelles ceux qui ont le courage de vivre chassent les autres : cette question doit dénouer tous les liens et *éliminer* ceux qui sont las du monde — vous devez les expulser, les accabler de toutes les formes de mépris, ou les enfermer dans des maisons de fous, les pousser au désespoir etc. (FP X, 25 [290])

La variété des réactions – désespoir ou enthousiasme – aura donc comme sens de différencier et de hiérarchiser deux types humains : ceux qui acceptent la perspective de l'éternel retour et ceux pour lesquels elle apparaît comme insupportable. Dès lors, la doctrine de l'éternel retour se situe dans l'horizon de la *Züchtung* ou « Sélection ascendante », et s'insère dans la réflexion nietzschéenne sur le philosophe-législateur et sur l'élevage du type supérieur, le type surhumain. Dans ce sens, Nietzsche envisage la question de la culture dans sa perspective créatrice et pose un problème dialectique entre accumulation et rétention des forces :

« Nous désirons sans cesse revivre une œuvre d'art ! L'on doit façonner de telle sorte sa vie que l'on éprouve le même désir devant chacune de ses parties ! Voilà la pensée capitale ! Ce n'est qu'à la fin que la *doctrine* de la répétition de tout ce qui a existé sera développée, dès qu'implantée au préalable la tendance à *créer* quelque chose qui, sous le soleil de cette doctrine, *prospérera* au centuple avec plus de vigueur ! » (FP GS, 11 [165]).

En appréhendant la doctrine de l'Éternel Retour comme condition de vie des valeurs supérieures, l'œuvre du philosophe sera alors un combat contre l'affaiblissement du type, l'apparition de la décadence et de la dégénérescence²⁵.

I.2.2. Le principe de « sélection ascendante »

25 FP X 27, (80)

a) L'aboutissement de la thérapeutique culturelle

« *L'horizon humain.* On peut concevoir les philosophes comme des gens qui font l'effort le plus apparent pour *expérimenter* jusqu'où l'homme peut s'élever; surtout Platon : *jusqu'où* s'étend sa force. Mais ils le font en tant qu'individus ; peut-être l'instinct des Césars, des fondateurs d'État, etc., était-il plus puissant, eux qui pensaient au fait de savoir jusqu'où l'homme peut être poussé dans *l'évolution* et dans des 'circonstances favorables'. Mais ils ne saisissaient pas assez ce que sont des 'circonstances favorables'. Grande question : où la plante homme a-t-elle poussé jusqu'ici avec le plus de splendeur ? L'étude historique comparative est nécessaire sur ce point. » (*FP XI*, 34 [74])

L'appréhension physiologique de la culture n'est pas, pour Nietzsche, une simple description mais en appelle à la nécessité d'une thérapeutique. C'est en effet à partir de la détermination des types « fort » et « faible » que Nietzsche fonde une entreprise sélective et sélectrice. Pour lui, si la culture est humanisation de la nature, les processus spécifiquement chrétiens et ascétiques tendent à annihiler toute nature, à combattre la vie en uniformisant les individus sur une moyenne, à éliminer toute variation, tout écart :

« *Toute morale a été jusqu'ici avant tout l'expression d'une volonté conservatrice orientée vers le dressage d'un type identique* ; sa maxime : 'il faut prévenir toute variation ; il ne doit subsister que le plaisir de jouir de ce type unique'. »

b) *Zähmung* et *Züchtung*

Ces deux notions empruntées à la zoologie rappellent la dimension animale de l'homme et s'opposent en tant que principes de formation des individus :

« Pour nous faire une idée juste de la morale, il faut mettre à sa place deux notions empruntées à la zoologie : *dressage* de la brute et *élevage sélectif d'une certaine race*.

De tous temps, les prêtres ont prétendu vouloir ‘rendre *meilleurs*’... Mais nous autres, nous ririons, si un dompteur voulait parler de ses bêtes rendues ‘meilleures’. – Le dressage de la brute est obtenu dans la plupart du temps en abîmant la brute : de même, l'homme moralisé n'est pas un homme ‘meilleur’, mais un homme affaibli, un homme radicalement diminué et défiguré. Mais il est moins dangereux.... » (FP XIV, 15 [55])

La *Zähmung* désigne le dressage, l'apprivoisement d'une bête sauvage dans un but ludique, le débourrage d'un cheval par exemple. Pour Nietzsche, ce concept s'insère dans sa critique de la morale ascétique qui fait de l'homme, bête dangereuse et imprévisible, un animal de compagnie tout à fait inoffensif :

« la moralité des mœurs et la camisole de force sociale ont *rendu* l'homme vraiment calculable » (GM, La « faute », la « mauvaise conscience », § 2)

Ce terme renvoie à une domestication préventive, comme l'illustre l'action de la caste des prêtres sur les aristocraties guerrières²⁶. C'est dans un glissement du « bon » au « bien », par l'apparition et l'assimilation de la « mauvaise conscience », que la morale ascétique veut pervertir l'innocence de l'affirmation. Tout comme Socrate entendant interroger, mettre en question là où il n'y a que le « oui » de Calliclès, la morale entend domestiquer le guerrier en introduisant le soupçon sur ses actions, en affaiblissant sa force afin qu'il réponde à ses attentes, en éradiquant sa puissance afin qu'il puisse le servir :

« Rien ne sert d'embellir et de farder le christianisme : il a livré une lutte à mort à ce type *supérieur* d'humanité, il a jeté l'anathème sur tous les instincts élémentaires de ce type. A partir de ces instincts, il a su distiller le mal, susciter le *méchant* : l'homme fort étant par définition celui que l'on réprouve, le ‘réprouvé’. Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est bas, vil, manqué, il a fait un idéal de l'*opposition* à l'instinct de conservation de la vie forte. Même aux natures les mieux armées intellectuellement, il a perverti la raison, en leur enseignant à ressentir les valeurs suprêmes de l'esprit entachées de péché, induisant en erreur, comme des *tentations*. Exemple le plus lamentable : la perversion de Pascal, qui croyait à la perversion de sa raison par le péché originel, alors qu'elle n'était pervertie que par son christianisme ! » (*AC*, § 5)

La *Züchtung* est un processus radicalement différent. Empruntée au vocabulaire

26 GM, « Bon et méchant », « Bon et mauvais »

de la sélection agricole ou compétitive, ou encore de la botanique (le fait de faire pousser une plante à l'aide d'un tuteur), elle a pour but de favoriser l'apparition et le maintien d'un type précis d'individus, sélectionnés selon des caractères spécifiques, et de lutter ainsi contre des variations trop grandes au sein d'une espèce, variations qui sont toujours nocives aux types valorisés par Nietzsche. Par ce processus sélectif ascendant qui est un processus d'éducation du corps, Nietzsche entend à la fois sauver les exceptions de la masse et définir le but du philosophe législateur : l'apparition d'un type d'homme supérieur.

La sélection devient alors le concept central d'une certaine pensée nietzschéenne où la théorie strictement naturaliste et évolutionnaire s'oppose à un certain eugénisme²⁷. La sélection ascendante ajoute un degré supplémentaire à la sélection naturelle. Elle prend le sens d'une action délibérée sur l'humain²⁸ et de l'augmentation des qualités héréditaires humaines par sélection méthodique. Cette conception concerne à la fois l'aspect purement idéologique de l'eugénisme de Nietzsche ainsi que celui proprement philosophique de sa pensée sélective. De la sorte, on note une augmentation progressive dans l'œuvre de Nietzsche du rôle que le philosophe assigne à l'hérédité, au sang, à la lignée et à l'héritage tout particulièrement dans un contexte culturel. C'est ainsi que Nietzsche nous démontre sa conviction quant au rôle des caractères mentaux et moraux dans l'éventail typologique humain, caractères et qualités qui peuvent, à partir d'un bagage

27 Il nous paraît important de noter tout de même que le terme de *Züchtung* fut le premier choisi par Bronn dans sa traduction de l'*Origin of Species* de Darwin

28 PBM §§ 61, 62, 201, 251, 262

existant, être acquis par une démarche éducative²⁹.

c) La grande politique

La *Züchtung* nietzschéenne sous-tend une controverse majeure : celle des idéaux aristocratiques contre les idéaux démocratiques. On sait que Nietzsche était hostile à tous les systèmes de masse (socialisme, démocratie) propres à la modernité. Malgré une vision conflictuelle des rapports humains, il récuse les guerres entre peuples, races, nations, dynasties et classes qui caractérisent son siècle et qui, lorsqu'elles n'ont pas d'effets délétères (disparition aléatoire des êtres nobles), voient l'affrontement aveugle d'adversaires posés comme égaux.

« La métamorphose de l'homme exige des milliers d'années pour la formation du type, puis des générations : enfin *un* individu parcourt durant sa vie celles de *plusieurs* individus.

Pourquoi ne réussirions-nous pas avec l'homme ce que les Chinois savent faire d'un arbre – si bien que d'un côté il porte des roses, de l'autre des poires ?

Ces processus naturels de l'*anthropoculture*, par exemple, lesquels jusqu'alors ont été pratiqués avec une lenteur et une maladresse extrêmes pourraient être pris en main par les hommes eux-mêmes ; et la vieille pleutriterie des races, des luttes raciales, des fièvres nationales pourrait alors être réduite à de brèves périodes – tout au moins de façon expérimentale. – Des *continents entiers se consacreraient dès lors à cette consciente expérimentation !* »
(*FP GS*, 11 [276])

Le philosophe recherche l'antagonisme entre le supérieur et l'inférieur. La politique nietzschéenne, « grande politique » comme il l'appelle, ne peut être

29 *PBM*, § 264 ; *HTH*, § 440

que de nature extractive : il s'agit de faire émerger un type aristocratique. Et cela sur une base expressément « physiologique » : le propos nietzschéen n'est pas ici sans évoquer les idéaux eugéniques que Francis Galton³⁰ (1822-1911), cousin de Charles Darwin, théorise au même moment en Angleterre³¹ :

« *La grande politique.*

J'apporte la guerre. *Pas* entre peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes, qui, de l'exaspération des égoïsmes et des vanités antagonistes des peuples, fait un principe, et presque un devoir. *Pas* entre les classes. Car nous n'avons pas de classes supérieures, et, par conséquent, <pas> d'inférieures : ceux qui, dans la société d'aujourd'hui, tiennent le dessus, sont physiologiquement condamnés, et en outre – ce qui le prouve – si appauvris dans leurs instincts, devenus si incertains, qu'ils professent sans scrupule le *principe opposé* d'une espèce supérieure d'h<omme>

J'apporte la guerre, une guerre coupant droit au milieu de tous les absurdes hasards que sont peuple, classe, race, métier, éducation, culture : une guerre comme entre montée et déclin, entre vouloir-vivre et *désir de se venger* de la vie, entre sincérité et sournoise dissimulation... (...)

30 Quasiment inconnu aujourd'hui, on le présente souvent comme un excentrique victorien ou un pseudoscientifique affabulateur. Cette mauvaise réputation, évidemment liée à sa paternité de l'eugénisme moderne, est totalement injustifiée. Car Galton fut bel et bien un grand scientifique : on lui doit notamment l'invention des coefficients de corrélation et la découverte de la distribution gaussienne des écarts à la moyenne, – deux outils fondateurs de la statistique moderne et notamment indispensables à la génétique des populations – ainsi que l'invention des méthodes encore utilisées de nos jours par la génétique du comportement : analyse généalogique des maladies familiales, étude des jumeaux monozygotes et des enfants adoptés. Lecteur et admirateur du statisticien Quételet, Galton en a déduit la nécessité de quantifier et de mesurer tous les phénomènes observables afin d'en déduire des lois. Cette obsession de la mesure a d'ailleurs pris chez lui des tournants parfois comiques : Galton a ainsiarpenté les églises et questionné les croyants pour réaliser une étude statistique sur l'efficacité de la prière. Il a conclu par la négative en constatant que les personnes pour lesquelles les gens priaient n'étaient pas celles qui avaient le meilleur destin. De la même manière, Galton a profité de ses nombreux voyages en Angleterre pour dresser une carte de distribution des jolies filles. Mais indépendamment de cela, Galton s'intéressa surtout à l'élite de son temps, dont il faisait partie. Il fut en effet frappé par la pérennité des aptitudes et qualités intellectuelles des vieilles familles anglaises à travers les générations. Il entreprit l'étude statistique du phénomène, qui donna matière à son premier ouvrage, *Heredity Genius*, paru en 1869, dans lequel il concluait à la nature essentiellement héréditaire des talents individuels. Galton avait ainsi fait la jonction entre la théorie de l'évolution par sélection naturelle de son cousin Charles Darwin et le désir d'amélioration de la société exprimé par le positivisme et le scientisme dominants son époque. S'il constatait la permanence des talents dans la grande bourgeoisie victorienne, Galton fut surtout frappé par la fertilité différentielle des classes sociales : autant les classes supérieures se reproduisent peu, autant les classes inférieures prolifèrent. Il en résulte un affaissement global et continu de la qualité génétique moyenne de la population.

31 *Heredity Genius*, 1869 ; *Inquiries into Human Faculty*, 1883 (la même année que la parution de la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*) *Natural Inheritance*, 1889, etc.

N'est-elle pas à faire frémir, l'idée que ce n'est que depuis 20 ans à peu près que sont traitées avec rigueur, avec sérieux, avec sincérité, les questions les plus *immédiatement importantes* : celles de l'alimentation de l'habillement, de la cuisine, de la *santé*, de la procréation

Premier principe : la grande politique veut que la physiologie soit la reine de toutes les autres questions : elle veut créer un pouvoir assez fort pour *élèver* l'Humanité comme un tout supérieur, avec une dureté sans ménagements, contre tout ce qu'il y a de dégénéré et de parasitaire dans la vie, – contre ce qui pervertit, contamine, dénigre, ruine... et voit dans l'anéantissement de la vie l'emblème d'une espèce supérieure d'âme.

Deuxième principe : Guerre à mort contre le vice : est vicieuse toute espèce de contre-nature.

Le prêtre chrétien est l'espèce d'homme la plus vicieuse : car il enseigne la contre-nature.

Deuxième principe : créer un parti de la vie, assez fort pour la *grande* politique : la *grande* politique fait de la physiologie la reine de toutes les autres questions, – elle veut *élèver* l'Hu~~n~~maⁿité comme un tout, elle mesure la place des races, des peuples, des individus, d'après leur [–], d'avenir, d'après la garantie de vie que comporte leur avenir, – elle met impitoyablement fin à tout ce qui est dégénéré et parasitaire.

Troisième principe. Le reste en découle. » (FP XIV, 25 [1])

A partir d'une analyse physiologique de la culture (que d'aucuns pourront qualifier d'« hygiéniste »), Nietzsche entend à la fois porter son diagnostic sur la civilisation européenne de son temps et laisse entrevoir sa prophylaxie. Théorie et pratique, la thérapeutique culturelle trouve son aboutissement dans la sélection ascendante, prélude à un homme de l'avenir.

I.2.3. L'éducation d'une espèce nouvelle

a) Dépasser l'homme : contre le type nihiliste

L'enquête axiologique nietzschéenne démontre la faible valeur du type pulsionnel valorisé par la civilisation européenne. L'élévation du type surhumain (*Übermensch*) représente dès lors un défi à l'autorité des valeurs morales et à l'absolutisation du prédicat « bon » :

« Zarathoustra, le premier psychologue des ‘gens de bien’ est – par conséquent – ami des méchants. Si un type d’homme de *décadence** a pu s’élever au rang de l’espèce la plus haute, cela ne fut possible qu’aux dépens de l’espèce antithétique, de l’espèce humaine forte et assurée de vivre. Si l’animal gréginaire rayonne dans l’éclat de la plus pure vertu, il faut nécessairement que l’homme d’exception soit dégradé au rang des ‘méchants’. Si le mensonge à tout prix accapare pour son optique le nom de ‘vérité’, celui qui est véritablement véridique doit nécessairement se retrouver sous les noms les plus infamants Zarathoustra ne laisse ici aucun doute : il dit que c’est précisément la connaissance des ‘bons’, des ‘meilleurs’, qui lui a inspiré l’horreur de l’homme en général : c’est *cette* aversion-là qui lui a donné des ailes pour ‘prendre son vol vers de lointains futurs’ – il ne dissimule pas que *son* type d’homme, un type relativement surhumain, est justement surhumain par rapport aux hommes *bons*, et que les ‘bons’ et les ‘justes’ nommeraient son surhomme *démon* … [* En français dans le texte] » (*EH, Pourquoi je suis un destin*, § 5)

Pour Nietzsche, le surhumain est une élévation de degré, de valeur au sein d'une hiérarchie : celle de la typologie humaine. Il incarne le dépassement du type de vie humaine prédominant dans la culture européenne contemporaine en proie au nihilisme et à l'ascétisme :

« 385. L’amour pour le surhomme est le remède contre la pitié pour l’homme : l’humanité

devrait rapidement périr de cette compassion. » (FP IX, 3 [1])

b) Contre les hasards de l'évolution : la sélection artificielle

L'élévation du type surhumain n'est pas tant un problème d'évolution de l'espèce que de transformation de la culture par l'incorporation sur une longue durée de valeurs particulières. Ainsi, comme le fait remarquer Ansell Pearson (1997, 86 sq), le surhumain incarne un style d'évolution non darwinien, ou, plus précisément, non naturel car cette évolution se fonde sur une démarche sélective consciente. Le type surhumain n'évolue pas à travers la sélection naturelle mais est envisagé par Nietzsche dans les termes de l'émergence d'une complexité nouvelle, d'une problématique de déterritorialisation volontaire et d'une différenciation d'avec l'ordre des choses. Dans ce sens, le surhumain nietzschéen réclame une sélection artificielle qui se fonde sur trois constats. Tout d'abord, celui de la fragilité intrinsèque des innovants devant les forces conservatrices a comme conséquence la tendance à la stagnation en tant que blocage des possibilités évolutives du vivant. Ensuite, celui de l'innovation puissante qui arrive à s'imposer mais qui fragilise à son tour la stabilité vitale du vivant et menace l'individu et la communauté d'une dissolution tout aussi pathologique que la stagnation. Enfin, tout ce qui est en vie doit s'efforcer d'être à la hauteur de la puissance par tous les moyens qui lui sont donnés : l'humain doit suppléer les fragilités du vivant par l'ingéniosité de l'artifice :

« Les hommes ordinaires, les hommes qui se ressemblent entre eux ont été et sont toujours

avantagés ; l'élite, les plus raffinés, les plus singuliers, les plus difficiles à comprendre demeurent souvent seuls, succombent aux accidents du fait de leur isolement et se perpétuent rarement. Il faut une prodigieuse force adverse pour contrecarrer ce naturel, trop naturel *progressus in simile* qui cantonne l'existence humaine dans le semblable, l'ordinaire, le médiocre, le grégiaire, – le *commun.* » (PBM, § 268).

Ainsi, la physiologie de la volonté de puissance met en évidence la nécessité d'une autorégulation afin que le vivant reste en vie et continue d'être affectable. Il faut qu'il soumette la difficulté de ses expériences à des processus assimilateurs et sélecteurs (à la suite d'Haeckel, ces processus sont pour Nietzsche, essentiellement mémoriels). Sans cette mise en ordre, aucune survie n'est possible car l'organisme vivant est alors exposé directement au chaos et se détruit par désorganisation. Dans ce sens, ce sont les organismes les plus complexes qui sont le plus soumis à ce risque, tant la pression du chaos assimilé en eux est forte :

« le plus simple organisme est le seul parfait – tous ceux plus complexes sont défectueux et d'innombrables du genre supérieur périssent . Les groupements grégaires et les États sont les organismes les plus élevés que nous connaissons – au demeurant forts imparfaits. Enfin *derrière* l'État, naît l'individu humain – le plus élevé et le *moins accompli* de tous les êtres, lequel *en règle générale* se ruine et ruine les formations à partir desquelles il naît. Tout le *pensum* des impulsions grégaires tendant à l'État est concentré en son sein. Il peut vivre seul, selon des lois propres – et *il n'est point législateur ni ne VEUT dominer*. Son *sentiment de puissance* se retourne à l'*intérieur* de lui-même. » (FP GS, 12 [163])

En somme, le plus organisé est le plus menacé par la désagrégation, le plus

fort est le plus faible. La force des faibles, c'est-à-dire des organismes les plus simples et les plus rudimentaires (du point de vue du métabolisme), est celle d'une existence plus sûre, assurée par l'instinct gréginaire. La sécurité et la survie de tous ceux qui ont peur sont fondées sur leur tendance à l'association. C'est ainsi que, pour Nietzsche, on assiste à une raréfaction des forts en « exceptions ». La rareté des exceptions innovantes et la prolifération des exemplaires moyens ayant des conséquences immédiates sur l'hérédité (un exemplaire plus rare a en effet moins de chances de trouver son semblable pour se reproduire), l'élévation du type surhumain, en tant que sélection artificielle, est là pour pallier les hasards de l'évolution, trop favorables selon Nietzsche aux types les plus médiocres :

« Une âme grossière supporte mieux qu'une âme noble les blessures et les pertes de toutes sortes : les dangers que court la seconde sont sans doute plus élevés, il y a même une énorme probabilité pour qu'elle succombe et fasse naufrage, vu la complexité de ses conditions d'existence. Quand un lézard perd un doigt il repousse : il n'en est pas de même chez l'homme. – » (*PBM* § 276).

c) Une pensée du risque

La conséquence la plus caractéristique de la nouvelle affirmation nietzschéenne est l'émergence d'une pensée du risque revendiquée comme telle. C'est là même une des rares valeurs supérieures que Nietzsche confère à l'être humain : celle de pouvoir se supprimer, selon le plus pur arbitraire – ou d'apparence tel :

« Nous autres hommes, nous sommes les seules créatures qui, lorsqu'elles échouent, peuvent se rayer elles-mêmes comme une phrase manquée – que nous le faisions en l'honneur de l'humanité, ou par pitié pour elle, ou par dégoût envers nous-mêmes. » (*IV, § 274 Droit et privilège des hommes*)

Contre la pensée systématique, fixant et réduisant la réalité de façon partisane, l'apprehension interprétative du monde n'entend aucunement remplacer des catégories par d'autres, mais simplement donner une voie, tendre un arc³².

« Et pourtant, dans sa conclusion, il affirmerait de ce monde ce que vous en affirmez, à savoir que son cours est ‘nécessaire’ et ‘prévisible’, non pas toutefois parce qu'il est soumis à des lois, mais parce que les lois y font absolument *désaut* et que toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences. En admettant que ceci aussi ne soit qu'une interprétation – et n'est-ce pas ce que vous vous empresserez de me répondre ? – eh bien, tant mieux. – » (*PBM, § 22*)

C'est dans ce *Versuch* que peut s'insérer le processus sélectif devant donner naissance à un nouveau type d'homme. Parce qu'elle est un test, une tentative, cette pensée de la sélection ne peut faire l'économie d'un éventuel échec :

« (...) La connaissance s'est transformée chez nous en une passion qui ne redoute aucun sacrifice et ne craint rien, au fond, sinon sa propre extinction ; nous croyons sincèrement que l'humanité, soumise à l'oppression et aux douleurs de *cette* passion, devrait se sentir plus noble et plus confiante qu'auparavant, alors qu'elle n'avait pas encore surmonté son envie pour ce bien-être grossier qui accompagne la barbarie. Peut-être même l'humanité périra-t-

elle à cause de cette passion de connaissance ! – mais cette pensée n'a aucun pouvoir sur nous ! Le christianisme s'est-il donc jamais effrayé d'une semblable pensée ? L'amour et la mort ne sont-il pas frère et sœur ? Oui, nous haïssons la barbarie, – nous préférons tous la destruction de l'humanité à la régression de la connaissance ! Et en fin de compte : si l'humanité ne périt pas à cause d'une *passion*, elle périra à cause d'une *faiblesse* : que préfère-t-on ? C'est la question essentielle. Lui souhaitons-nous de finir dans le feu et la lumière, ou dans le sable ? » (*A V, § 429 La nouvelle passion*)

Refusant tout principe de précaution, Nietzsche fait même de cette menace sa valeur :

« *nous faisons une expérience avec la vérité* ! Peut-être fera-t-elle périr l'humanité ! Allons-y ! » (*FP X, 25 [305]*)

Parallèlement à l'épreuve de la doctrine de l'éternel retour, envisager l'avènement du surhumain pose le problème de ce qui est supportable – et pour qui : la transvaluation de toutes les valeurs produit une typologie humaine originale par sa provocation et sa revendication de « nouveau terrorisme »³³. Dans une Europe qui envisage l'uniformité comme la solution, Nietzsche fait le pari de la différenciation hiérarchique, d'un nouveau ton à donner à l'humanité :

« Il y a une chose qui est désagréable à entendre à une époque de ‘droit égal pour tous’ : c'est le mot hiérarchie. » (*FP XI, 34 [156]*)

³³ *FP XI, 34 [240]*

I.3. Approche historique : les connaissances biologiques de Nietzsche

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Darwin n'a pas immédiatement provoqué de « révolution darwinienne » entre 1860 et 1900. D'abord vivement discuté du fait de sa polémique avec l'Eglise (opposition du matérialisme transformiste au créationnisme biblique, Darwin ne perce pas immédiatement dans les milieux scientifiques en tant qu'il apparaît incapable d'expliquer le mécanisme de la transmission des variations. Ce n'est qu'au XX^e siècle, avec la théorie synthétique de l'évolution (union de l'hérédité et de l'évolution) que se tiendra une véritable révolution darwinienne. Darwin influence cependant les esprits de son temps, mais sa pensée est néanmoins très souvent altérée. Ses plus fervents partisans et vulgarisateurs ont en effet tendance à réinjecter dans le darwinisme un certain finalisme (la nature « sait » ce qu'elle veut en œuvrant par la sélection) et un certain progressisme (l'évolution est un progrès). Nietzsche qui n'a pas vraiment lu Darwin, est tombé dans le piège des déformations de son « école ».

Pour Christopher Cox (1999), la pensée de Nietzsche s'appréhende comme un naturalisme où le dualisme traditionnel entre sujet et objet s'unifie dans le champ commun de l'interprétation. Si le projet de Nietzsche ne peut pas totalement s'identifier à la définition que donne Quine (le naturalisme comme rejet d'une philosophie première et priorité à donner aux sciences naturelles), sa philosophie s'en rapproche néanmoins, notamment sa volonté d'athéïser la

nature et de naturaliser l'humanité³⁴. Nietzsche rejette toute philosophie première, qu'elle soit métaphysique ou épistémologique, nie l'existence d'entités supranaturelles ou de principes explicatifs absolus, et adopte, tout du moins dans son vocabulaire, une vision et une conception scientifique du monde. S'il n'est pas un scientisme, le naturalisme nietzschéen est un esthétisme qui affirme, dans l'irréductibilité de l'interprétation, des valeurs supérieures à accorder aux sens, à la réalité matérielle, au devenir, à l'historicité et à la créativité. Cet esthétisme ne prétend ni fonder une nouvelle science, ni remplacer la science en tant qu'unique théorie vraie. Le naturalisme esthétique de Nietzsche ne se justifie daucun autre concept que lui-même et défie l'idée d'une conclusion unique, finale et finalisée.

Cependant, nous ne pensons pas que le projet de Nietzsche puisse se réduire à n'être « que de la littérature » : son entreprise sélective se fonde sur la réalité des recherches, des hypothèses et des découvertes scientifiques de son temps passées au crible de ses lectures personnelles.

I.3.1. Le XIX^e et la pensée biologique

a) *Naturphilosophie*

La séparation stricte entre science et philosophie apparaît progressivement durant l'âge moderne. Il semble important de noter que cette séparation

34 GS, § 109

accuse un certain « retard » en Allemagne. Quand Berkeley, Hobbes, Locke et Hume sont de purs philosophes, il n'en va pas de même pour Kant (contributions à la cosmologie et à l'anthropologie). Au cours du XIX^e siècle la tendance s'inverse : d'apports philosophiques à la science, on passe à des apports scientifiques à la philosophie ; mouvement qui ne cesse de s'accentuer aujourd'hui. L'époque contemporaine de Nietzsche apparaît comme une période charnière. Si, par manque d'outils ou de connaissances suffisantes, les découvertes biologiques sont encore insérées dans des systèmes de signification extra-biologiques, le mouvement de scientificisation de la biologie, si l'on peut ainsi dire, commence à s'amorcer. Néanmoins, l'Allemagne semble là encore faire de la résistance tant y persiste une science biologique fondée sur la *Naturphilosophie*, sorte d'apprehension anthropomorphique et idéaliste des différentes branches de la physiologie morphologique, telle qu'elle était envisagée et étudiée depuis la Grèce antique.

La figure majeure de la *Naturphilosophie* est Goethe (1749-1832) avec des œuvres telles *Athroismos* (1795) ou *Metamorphose der Pflanzen* (1817) accompagné de Kielmeyer (1765-1844), Schelling (1775-1854), Oken (1779-1851), Von Spix (1781-1826) et Carus (1789-1869). Le concept de développement y est central et cela en son sens étymologique : le dépliement de ce qui est déjà présent dans le germe de l'organisme. C'est cet horizon qui poussa Goethe à voir par exemple dans tous les organes des plantes des feuilles modifiées³⁵. Pour la

35 On peut lire dans son œuvre de 1796, *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie* : «Toutes les natures organiques parfaites, comme celle que nous voyons chez les poissons, les amphibiens, les oiseaux, les mammifères et au plus haut point chez l'Homme lui-même, sont formées selon un archétype [*Urbild*]. Celui-ci varie à peine, en plus ou moins, dans ses parties constantes ; il se déploie en cours

Naturphilosophie, la nature doit se développer, mais ce développement s'effectue selon des limites fixées par les lois naturelles et par le type. Le type se comprend comme la forme basique à partir de laquelle tous les organismes d'une certaine espèce varient. La nature en tant que tout n'évolue ni ne progresse. Les changements s'insèrent dès lors dans un système, les circonstances externes et leurs influences sur la dispersion des espèces sont contrebalancées par une forme interne stable qui maintient le type. Dans ce sens, les différences inter-espèces ne peuvent être à l'origine d'une génération d'une nouvelle espèce. La *Naturphilosophie* est en somme une fusion d'un certain essentialisme avec des principes esthétiques cherchant avant tout à ériger une théorie explicative. Elle assimile l'observation d'une unité de plan avec l'*eidos* de Platon et postule que tous les organismes ne représentent qu'un nombre limité d'archétypes ; le but final étant la découverte du type idéal : l'*Urform*.

L'influence de la *Naturphilosophie* sur Nietzsche est sans doute plus circonstancielle que littérale. Il en retiendra les concepts de métamorphose et de morphologie, l'idée d'un type fixe³⁶, une accentuation de la force intérieure sur les circonstances extérieures (d'autant plus prononcée après la lecture de Roux), l'apprehension de la nature comme n'ayant aucun autre but que celui de s'exprimer elle-même, etc. C'est ici que se comprend la préférence de Nietzsche pour une nature dépensière plus qu'économie : pour s'exprimer, la vie a besoin d'une résistance qui est constituée par les limites propres à chaque

de développement et peut-être modifié pendant la reproduction ».

36 Voir par exemple GS, § 143

type. C'est aussi dans ce contexte idéologique, persistant alors en l'Allemagne ainsi que dans la quasi-totalité de sa littérature évolutionniste, que l'on doit aussi analyser les différents malentendus de Nietzsche à l'égard de la théorie darwinienne.

b) Racisme et civilisation

Apogée de la pensée positive (ou positiviste), le XIX^e est aussi une période de biologisation des rapports sociaux. Avec l'expansion coloniale et l'immigration industrielle, la biologie raciale devient la science des frontières, des limites : une fois franchies, la dégénérescence est atteinte. Cette tendance associe typiquement darwinisme social (en tant qu'application des règles de l'évolution du vivant à la compréhension de la société) et racisme dont le paradigme est la « guerre des races ». La lutte des races devient ainsi un des aspects de la lutte-sélection universelle. Son principal théoricien est Ludwig Gumplowicz (*Der Rassenkampf*, 1883). On peut lui ajouter les noms de Vacher de Lapouge (*Les sélections sociales*, 1896) et Otto Ammon (*Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, 1895). Pour Gumplowicz, la lutte est la forme primordiale et inévitable des relations entre des groupes raciaux différents. L'État incarnera l'instrument politique créé par la race victorieuse pour asseoir sa domination sur la race vaincue : on rencontre ici un des nombreux arguments en faveur du colonialisme en tant qu'expansionnisme.

Le racisme du XIX^e siècle sous-tend néanmoins deux tendances

contradictoires : l'une peut être qualifiée de pessimiste et l'autre d'optimiste. Pour nombre de théoriciens, le recours à l'explication raciale sert avant tout à expliquer le déclin dans lequel la « race européenne » serait engagée. Le racisme incarne alors un des courants de la pensée de la décadence : c'est là l'argument majeur de Gobineau³⁷. La situation contemporaine se lit comme la conséquence d'un « épuisement du sang », du « métissage » etc. Nietzsche n'est d'ailleurs pas étranger à ces débats :

« Il est très vraisemblable tout d'abord que de temps à autre, en certains lieux du monde, un *sentiment physiologique d'inhibition* s'empare avec une sorte de nécessité de vastes populations. (...) Un tel sentiment d'inhibition peut avoir les origines les plus diverses : par exemple le croisement de races trop différentes (ou de classes – les classes représentent aussi des différences d'origine et de race : le ‘*spleen*’, le ‘pessimisme’ européen du XIX^e siècle, est largement la conséquence d'un mélange de classes trop soudain) ; il peut aussi provenir d'une émigration mal dirigée – une race s'étant établie dans une région dont le climat dépassait sa force d'adaptation (c'est le cas des Indiens en Inde) ; ou encore de la vieillesse, de l'épuisement d'une race (pessimisme parisien autour de 1850) ; ou d'un mauvais régime alimentaire (alcoolisme du moyen-âge ; absurdité des ‘vegetarians’ qui peuvent il est vrai se prévaloir de l'autorité du chevalier Christophe chez Shakespeare) ; ou d'un sang vicié par la malaria, la syphilis etc. » (GM, *Que signifient les idéaux ascétiques ?*, § 17)

Au contraire, d'autres auteurs perçoivent la « lutte des races » de façon assez optimiste : c'est le cas de beaucoup de darwinistes sociaux. Ici, la visée raciste rejoint la perspective eugéniste, la *Rassenhygiene* : la race n'est pas tant un acquis à préserver qu'un objectif à atteindre et une réalité à faire naître. Cette

37 Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853

perspective permet de penser que la sélection naturelle joue, au sein des sociétés, en faveur de la promotion des meilleurs.

c) La question de la dégénérescence : naissance de l'eugénisme

Si beaucoup d'époques se sont intéressées à sa décadence, la seconde moitié du XIX^e siècle européen la pense en des termes médicaux, psychiatriques, naturels et scientifiques. Elle l'appréhende désormais spécifiquement en tant que « dégénérescence », terme qui apparaît en 1857 dans l'ouvrage du psychiatre français Bénédict-Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*. Se fondant sur les premiers échecs de la révolution industrielle, l'Europe commence à penser que le progrès peut se retourner contre lui-même, que les causes ayant amené la prospérité économique et culturelle peuvent aussi s'avérer pathologiques. En effet, suivant le développement et la précision de la médecine, des dégradations telles que l'alcoolisme, la criminalité ou l'anarchisme ne sont plus vus comme des problèmes sociologiques ou éthiques, mais comme des faits médicaux empiriques et démontrables. Ils deviennent les symptômes d'un mal plus profond rongeant l'ensemble de la civilisation – ou de la race – européenne. Une sentence du psychiatre autrichien Richard von Krafft-Ebing peut résumer ce fait :

« Quiconque qui étudie aujourd'hui les conditions sociales et biologiques de notre vie

culturelle doit faire face au triste constat que la société moderne va tout droit vers sa ruine morale et physique »³⁸.

Pour Gregory Moore (2002, 115), le concept de dégénérescence est un concept imprécis, équivoque, sans référence nette, fondamentalement métaphorique. C'est ainsi qu'il se révèle chez Nietzsche un outil parfait pour son discours physiologique :

« *Notion de ‘décadence’**

La chute, la déchéance, l'exclusion, ne sont rien qui doive être condamné en soi : il s'agit d'une conséquence nécessaire de la vie, de l'accroissement de vie. L'apparition de la *décadence** est aussi nécessaire que toute montée ou poussée impérieuse de la vie : il ne tient pas à nous de l'éliminer. La raison veut, inversement, qu'*on lui fasse droit...*

C'est l'ignominie de tous les socialistes systématiques que de penser qu'il pourrait y avoir des circonstances, des ‘combinaisons’ sociales, dans lesquelles le vice, la maladie, le crime, la prostitution, la *détresse* cessent de se développer... Mais, c'est condamner la *vie* même... Il n'est donné à aucune société de rester jeune. Et dans le meilleur de sa force encore il lui faut produire des déchets et des déjections. Plus elle procède avec audace et énergie, plus elle sera riche en monstres et abortons, plus elle sera proche du déclin... L'âge, on ne peut le supprimer par des institutions. La maladie non plus. Le vice pas davantage. [* En français dans le texte] » (FP XIV, 14 [75])

Si l'on définit l'eugénisme dans son sens le plus large comme l'art de développer les meilleures lignées et de supprimer les moins bonnes, il est évident que celui-ci est aussi ancien que la pensée de la décadence.

38 *Über gesunde und kranke Nerven*, 1885

L'eugénisme tel qu'il a été formulé au XIX^e siècle repose néanmoins sur plusieurs paradigmes propres à la modernité parmi lesquels :

> La domination de l'idéologie du progrès : contrairement à l'esprit tragique des Grecs, qui ne visaient pas tant un progrès indéfini de l'espèce humaine qu'une lutte de tous les instants contre son inévitable corruption, les Modernes sont persuadés que l'homme est indéfiniment perfectible, que l'on peut créer un « homme nouveau » moralement dégagé des ténèbres de l'ignorance.

> Le rôle prépondérant de la raison : la construction de cet homme nouveau suppose l'abandon des traditions et superstitions qui caractérisent l'âge chrétien. La science et la technique seront ainsi les principaux outils de transformation du monde.

> L'obsession de la quantification : pour la pensée moderne, toujours à la recherche de l'adéquation entre réel et rationnel, le monde n'existe que dans la mesure où il peut être mesuré, quantifié, mathématisé.

> L'avènement de la biopolitique : le pouvoir moderne se développe selon le modèle du *Léviathan* de Hobbes, à savoir un État, aux prérogatives les plus larges possibles, qui surplombe une société civile formée d'individus séparés. En contrepartie de l'assurance de la sécurité, l'État moderne prend en charge tous les besoins de la société. En ce sens, on peut décrire la modernité comme une biopolitique, c'est-à-dire une maîtrise du vivant dans son ensemble en vue de maximiser sa reproduction.

Francis Galton définit en 1883³⁹ l'eugénisme en ces termes :

« L'eugénisme est la science qui traite de toutes les influences susceptibles d'améliorer les qualités innées d'une race et de celles qui développent ces qualités à leur meilleur avantage ».

Si cette définition englobe l'inné autant que l'acquis, l'hérédité autant que le milieu, Galton insiste tout particulièrement sur la dimension innée, c'est-à-dire héréditaire, des qualités individuelles. Il n'en sera pas nécessairement de même partout. Les réformes préconisées par l'eugénisme ont tantôt porté sur la quantité, tantôt sur la qualité de la population, chacune de ces préoccupations recouvrant à son tour des mesures « positives » ou « négatives » comme par exemple : prime au mariage « sain », allocations familiales, quotas d'immigration, avortement, interdiction de mariage, ségrégation, stérilisation voire euthanasie des « retardés mentaux » et porteurs de tares héréditaires, hygiène scolaire, universitaire et professionnelle, lutte contre l'alcoolisme et les maladies vénériennes, certificat prénuptial, éducation physique et sportive, assainissement de l'habitat et des lieux de travail, etc. Cet aspect de l'eugénisme n'est bien sûr pas étranger à Nietzsche, qui a lu attentivement les *Inquiries* de Galton. On le retrouve tout particulièrement dans ses nombreux aphorismes sur le mariage et la reproduction :

« Sur l'avenir du mariage :

une *aggravation de la charge de l'impôt* à l'occasion d'héritages, etc., aggravation aussi de la charge du service militaire pour les célibataires à partir d'un certain âge avec progressivité (dans le

39 *Inquiries into Human Faculty and its Development*

cadre de la commune)

avantages de tous ordres pour les pères qui mettent au monde suffisamment de garçons : au besoin, des suffrages préférentiels

un *constat médical* précédent tout mariage et signé des autorités de la commune : où les fiancés et les médecins devraient répondre à plusieurs questions ('antécédents familiaux') – comme contre-mesure opposée à la prostitution (ou pour l'ennoblir) : mariages provisoires, légalisés (pour des années, des mois, des jours), avec garantie pour les enfants tout mariage sous la responsabilité et la caution d'un certain nombre d'hommes de confiance d'une commune : comme une affaire communautaire. » (*FP XIV* 16 [35])⁴⁰

I.3.2. Quelles lectures ? Quelles influences ?

Nietzsche est un érudit. Les lectures nietzschéennes en matière de science en général et de sciences naturelles en particulier sont dès lors aussi diverses que nombreuses : il apparaît donc comme une gageure de vouloir en dresser la liste exhaustive. En ce qui concerne Darwin et le darwinisme, ses sources sont de deux sortes. La première est celle d'ouvrages de vulgarisation ou de popularisation. La seconde est celle d'un réseau plus ou moins large d'auteurs s'inscrivant dans une logique naturaliste et utilitariste sur l'évolution de la culture humaine. Il convient néanmoins de préciser, à la suite de Jean Gayon (1999), que l'examen nietzschéen de la science est largement déterminée par la découverte de la conception énergétique de la physique. Initiée par Boscovich et continuée par Thomson, la physique énergétique entend reconstruire la dynamique newtonienne dans un langage excluant cependant toute référence à des particules matérielles comme les atomes. Elle postule des points non-

40 Voir aussi : *A*, § 150 ; *FPA*, 5 [38] ; *GS*, § 73 ; *FP GS*, 11 [179] ; *FP XIV*, 16 [35], 23 [1] et 23 [10]

étendus et inertes comme sujets de l'action de forces. La physique de Boscovich est comparable à la biologie darwinienne dans l'idée que s'en fait Nietzsche : pour le philosophe, toutes deux attribuent un rôle essentiel à une force ; il est d'ailleurs intéressant de noter que les références directes au darwinisme et à la physique énergétique interviennent au même moment dans son œuvre. Avant d'analyser précisément les références nietzschéennes à Darwin, nous avons choisi ici de nous arrêter sur trois auteurs que nous considérons comme importants pour leur influence sur l'œuvre du philosophe et sur la culture scientifique de son temps.

a) L'Allemagne d'Haeckel

Dès son premier maître-ouvrage de 1866 (*Generelle Morphologie der Organismen, Allgemeine Grundzüge des organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*), Ernst Haeckel⁴¹ (1834-1919), l'un des plus ardents disciples de Darwin, ainsi que son plus prolifique vulgarisateur en Allemagne, entend amorcer une réforme globale de la morphologie en la débarrassant des dogmes téléologiques et vitalistes. Le « fondement mécaniste » de la biologie, « réformée grâce à Darwin », fournit les bases d'une nouvelle *Weltanschauung* nourrie des acquis de la science naturelle. Le programme haeckelien est celui de l'édification d'un système moniste et peut se résumer en ces termes extraits de la *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, reprise plus simplifiée de 1868 des thèmes de la *Morphologie*

41 Nietzsche a eu connaissance des travaux de Haeckel par l'entremise de son collègue de Bâle Rütimeyer, c'est parce que ce dernier en avait une piètre estime que l'on retrouve sous la plume de Nietzsche de telles considérations : *FP GS*, 11 [293] et [299]

Générale en tenant compte du relatif échec d'estime et de réception de ce dernier :

« Cette conception du monde est unitaire, elle ne saurait en aucun cas envisager séparément force et substance, esprit et matière. Pour elle, toute matière est animée par l'esprit, et toute expression de vie spirituelle est liée à une forme déterminée de matière ».

A la fin de sa vie, en 1916, Haeckel désignait cette entreprise comme le « programme qui a donné l'orientation et la méthode de toute l'œuvre de ma vie ». La thématique haeckelienne peut se diviser en sept perspectives principales :

> L'origine de la vie s'explique en tant que lente formation des premiers êtres organisés (les « Monères ») à partir de la matière inorganique. Haeckel exclut par là radicalement toute intervention surnaturelle.

> En assignant à la descendance de tous les organismes des représentations arborescentes, Haeckel identifie trois règnes : les « Protistes », les « Plantes » et les « Animaux » évoluant graduellement sous l'effet de la sélection naturelle à partir d'une ou plusieurs Monères jusqu'aux formes les plus différenciées.

> Haeckel détermine un parallélisme entre « ontogénie » et « phylogénie » (termes pour la première fois utilisés dans le vocabulaire biologique) ; la première (le développement individuel) étant envisagée comme la récapitulation rapide de la seconde (la succession généalogique des formes)

sous l'effet des fonctions physiologiques de l'hérédité et de l'adaptation.

> Haeckel assigne à l'homme une ascendance animale. Les fonctions cérébrales supérieures (raison, conscience, religiosité, moralité) sont déjà reconnaissables chez les animaux domestiques et ne diffèrent que d'une manière quantitative ; l'hominisation se comprend alors comme la conséquence de la combinaison avantageuse de la différenciation plus avancée du larynx (rendant possible le langage), du cerveau et de la station verticale.

> La théorie haeckelienne est celle d'une conciliation entre la théorie de la descendance de Lamarck et la théorie de la sélection naturelle de Darwin. Haeckel admet que les caractères acquis par adaptation peuvent être transmis aux descendants et assigne dans ce sens un rôle particulier au cytoplasme :

« le noyau doit prendre en charge la transmission héréditaire des caractères héritables tandis que le cytoplasme qui l'entoure doit avoir un rapport avec l'adaptation à l'environnement ».

> Haeckel est le premier à introduire le terme d' « œcologie » en tant qu'économie de la nature dans le vocabulaire biologique.

> La recherche haeckelienne se fonde sur le modèle de la cristallographie, recherchant des formes élémentaires et géométriques dans la diversité naturelle.

Dans l'introduction de la *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Haeckel assigne au terme d'évolution celui de « mot magique », pouvant expliquer à terme tous les mystères de l'univers. A cette époque, moins de dix ans après la première

publication de l'*Origin of Species*, la biologie est alors devenue le discours dominant en Europe. Cette suprématie des sciences biologiques est illustrée par l'œuvre même d'Haeckel : outre son entreprise de vulgarisation et de transmission au plus grand nombre, il compte faire du darwinisme le fondement d'une véritable théorie de la connaissance. Ainsi, selon lui, tous les comportements des organismes naturels aussi bien que la philosophie, la morale et l'organisation politique peuvent-ils s'analyser en termes biologiques. La biologie se révèle comme le fondement naturel de la psychologie, donc des différentes productions de l'esprit ; le darwinisme en particulier peut s'appliquer aux questions nationales et sociales, qui sont les deux grandes problématiques de la fin du XIX^e siècle. Comme beaucoup de ses contemporains, Haeckel voit dans la biologie une compréhension nouvelle de la formation des sociétés et des polities. Il transfère ainsi à l'histoire la démarche réductionniste propre à la science : s'il est possible de comprendre les lois de développement des organismes primitifs, on peut mettre à jour les lois gouvernant les organismes supérieurs et plus complexes (comme les collectivités humaines). L'histoire des nations, tout comme la phylogénie des plantes et des animaux

« peuvent de ce fait s'expliquer au moyen de la ‘sélection naturelle’ parce qu’il doit y avoir un processus physico-chimique, dépendant de l’interaction entre l’adaptation et l’hérédité dans la lutte pour l’existence ».

Par son extraordinaire degré de différenciation et de spécialisation, le tout

nouvel Empire allemand est ainsi aux yeux d'Haeckel un organisme hautement développé – Bismarck pouvant même, après sa retraite forcée par Guillaume II, être qualifié de « docteur en phylogénie » ! Haeckel assigne donc à la lutte compétitive pour l'existence (dans la mesure de ce qu'il en comprend) le rôle d'explication intégrale de la vie humaine et de moteur du progrès culturel, passé et futur. On peut dès lors voir dans l'œuvre d'Haeckel une glorification de la sélection naturelle darwinienne, bien que le biologiste allemand n'oublie pas l'apport de Lamarck dans l'effet bénéfique qu'il assigne à l'éducation, c'est-à-dire à la transmission de qualités acquises :

« en général, ce n'est pas l'homme armé du meilleur revolver, c'est l'homme doué de l'intelligence la plus développée qui l'emporte, et il léguera à ses descendants les facultés cérébrales qui lui ont valu la victoire. Nous avons donc le droit d'espérer, qu'en dépit des forces rétrogrades, nous verrons, sous l'influence bénie de la sélection naturelle, se réaliser toujours de plus en plus le progrès de l'humanité vers la liberté et par conséquent vers le plus grand perfectionnement possible ».

b) Le matérialisme de Lange

La pensée de Friedrich Albert Lange (1828-1875) est importante pour la compréhension du darwinisme allemand. Il ménage d'ailleurs un chapitre intitulé « Darwinisme et téléologie » dans sa *Geschichte des Materialismus* (1866), et considère la théorie darwinienne comme l'un des paradigmes majeurs du XIX^e siècle. Jugeant Darwin pertinent pour l'examen des questions touchant à l'hominisation et au psychisme, Lange l'inscrit dans la longue lignée des

fondateurs matérialistes de la science et de la philosophie depuis Démocrite et Empédocle. Dans cet ouvrage, Lange discute les tenants de la conception moderne de l'organisme qu'il fait débuter avec Goethe :

« Toute chose vivante n'est pas une simple chose mais une pluralité, quand bien même cela nous apparaîtrait comme un individu, cela demeure une collection d'être indépendants »

en soulignant que ce sont les travaux du cytologiste et pathologiste Rudolf Virchow qui ont ouvert les voies de l'analyse des organismes en tant que composés multicellulaires (les états cellulaires ou *Zellenstaat*).

Lange combine une croyance néo-kantienne dans un monde phénoménal en tant que produit des catégories mentales innées humaine avec une épistémologie évolutionniste radicalement nouvelle. Pour lui, la métaphysique appartient aux domaines artistiques et religieux en tant qu'exemples de la « poésie conceptuelle » (*Begriffsdichtung*). Cette activité, qui n'est pas illégitime, est au contraire un besoin essentiel à l'homme et coïncide avec sa quête d'idéal. Les seules catégories valides scientifiquement sont toutefois celles, comme l'espace, le temps et la causalité, qui rendent la nature intelligible en des termes mécanistes. Mais ces catégories n'ont pas de rôle propre dans l'organisation de notre expérience sensorielle qui n'est qu'une construction anthropomorphique. Lange réinterprète dès lors la distinction kantienne entre les phénomènes et les choses en soi à la lumière des récentes découvertes, dirigées par Hermann Helmholtz, sur la nature de la cognition humaine. Pour

Lange, nos organes sensoriels sont les organes de l'abstraction qui filtrent et ordonnent le chaos des sensations transmises par le système nerveux et créent, au final, un monde totalement dépendant de leur structure propre. Ainsi, les lois découvertes par la science ne sont-elles que des fictions dont l'objectivité n'est valable que pour le cerveau qui les a conçues. La poésie, dans le sens le plus strict du mot, en tant qu'attitude idéalisante et esthétique de l'individu, s'apparente à la plus fine manifestation de la force créatrice et synthétique de la nature humaine. Cette dernière donne forme à la réalité intersubjective et cognitive des objets que nous appelons le monde. D'une façon générale, Lange a voulu montrer que la valeur du matérialisme réside dans sa fonction régulatrice du processus de la connaissance : en revanche, en tant que conception du monde inachevée et insuffisante, il cherche à la transcender par son idéalisme éthique. En retirant à la connaissance toute prétention transcendante, Lange réaffirme un certain criticisme : le sujet humain ne pouvant rien connaître d'autre que son propre monde. Le sujet n'est néanmoins plus transcendental et construit librement sa réalité selon la fantaisie et l'arbitraire de son organisation psychophysique.

c) L'organisme de Roux

Elève d'Haeckel et de Virchow, Wilhem Roux (1850-1924) est le fondateur de la « mécanique du développement », recherche expérimentale et causale-morphologique sur le développement. Pour Roux, la simple théorie darwinienne est incomplète puisqu'elle n'explique pas l'unité interne des

organismes vivants. Ses recherches sur les ramifications des vaisseaux sanguins, leur distribution, leur direction, leurs angles de divergence, le rapport entre ces données et le flux du sang le conduisent à s'interroger sur les causes mécaniques de l'unité fonctionnelle des composants organiques et de l'accord de la forme avec la fonction.

L'exemple sanguin fournit à Roux l'exemple d'un organe agissant sur un autre. Après Darwin, Haeckel et Weismann, Roux nomme ce principe « la lutte des parties de l'organisme » (*Der Kampf der Theile im Organismus*, 1881), décrite à partir de différents degrés d'organisation fonctionnelle et reportant le modèle darwinien aux niveaux les plus profonds (cellulaire et moléculaire) de la vie des organismes. Pour Roux, les composants organiques réagissent de façon permanente aux modifications causées par les stimuli fonctionnels et par l'assimilation des substances nutritives. Une partie de l'organisme, si elle peut assimiler plus vite qu'une autre et, dans ce sens, se régénérer plus vite et se développer spatialement, prendra la place d'une autre partie. Si ce processus perdure, dans la droite ligne de la théorie de la sélection darwinienne, la partie remplacée tendra à disparaître. Les éléments les plus prompts à assimiler les substances et à s'accroître au milieu des conditions ambiantes ainsi formées l'emportent dans la lutte pour la prédominance numérique, spatiale et fonctionnelle. Cette théorie, fidèle à l'esprit du principe mécaniste dominant chez les disciples d'Haeckel et de l'évolutionnisme moniste, est celle de réactions en chaîne où chaque partie tend à prendre la place d'une autre.

I.3.3. Quelle révolution darwinienne ?

La parution en 1859 de *On the Origin of Species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* de Charles Darwin, si elle est un tournant indéniable dans le développement des sciences biologiques, n'a pas eu pour autant l'effet immédiat qu'on entend parfois lui attribuer. Près d'un siècle et demi plus tard, la période 1860-1900 n'apparaît pas comme une « révolution darwinienne » mais bien plutôt comme une distorsion et un oubli des vraies thèses de Darwin.

a) Une assimilation tardive

Darwin aimait à voir l'*Origin of Species* comme son « grand livre ». Il œuvrait d'ailleurs au projet depuis le début des années 1840, tout en ayant très vite perçu la nécessité d'un travail de longue haleine pour appuyer ses thèses. Toutefois, le 18 juin 1858, Alfred Russel Wallace lui fait parvenir sa fameuse lettre mettant à jour le mécanisme de l'adaptation. Deux jours plus tard, le naturaliste commence la rédaction définitive de l'*Origin of Species*, qui va durer un peu plus d'un an. Le 22 novembre 1859, son éditeur John Murray met en vente les 1 500 exemplaires du premier tirage : ils seront épuisés le soir même. Outre quelques modifications mineures entre les tirages d'une même édition, Darwin publia de son vivant, cinq éditions révisées du texte de 1859 : 1860, 1861, 1866, 1869, 1872. La cinquième édition (1869) voit apparaître l'expression *survival of the fittest* (empruntée à Spencer). La sixième et dernière

(1872) voit apparaître le mot *Évolution* comme synonyme de *transformation* (l'année précédente, ce terme avait déjà été introduit dans *The Descent of Man*). Il est à noter qu'en 1876 paraît un tirage de l'édition de 1872 très légèrement modifié par Darwin. Cette version corrigée de la sixième édition de 1869 est considérée comme la référence de la version finale de l'*Origin of Species*⁴².

Entre 1859 et 1882, année de la mort de Darwin, le « grand livre » est traduit en 11 langues : allemand, danois, espagnol, français, hongrois, italien, néerlandais, polonais, russe, serbe et suédois.

Les premières années suivant la première parution furent essentiellement consacrées aux « guerres darwiniennes » (selon l'expression d'Yves Christen, 1982) contre la vindicte religieuse :

« Il était évident que la théorie de la descendance en général, aussi bien que son application à l'homme en particulier, provoquerait aussitôt la résistance ouverte de l'Eglise, surtout des Eglises judaïque et chrétienne, car la théorie et son application sont en contradiction flagrante avec le récit mosaïque de la création et avec les autres dogmes de la Bible qui s'y rattachent et qui forment, aujourd'hui encore, la base première de l'enseignement dans presque toutes les écoles. Si donc les théologiens et leurs intimes alliés, les métaphysiciens, ont, dès le début, rejeté le darwinisme et s'ils ont énergiquement combattu, par de nombreux écrits, sa conséquence la plus grave, la parenté de l'homme et du singe, nous ne pouvons voir là qu'une preuve de clairvoyance. La résistance put prendre une attitude d'autant plus autorisée et sûre du triomphe que, durant les sept ou huit premières années qui suivirent l'apparition de Darwin, même dans les milieux directement intéressés, parmi les biologistes,

42 Cf. Tableau en Annexe 3

la doctrine nouvelle ne rencontra presque partout qu'une attitude froide et sceptique. » (Haeckel, *Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken*, 1905).

Aujourd’hui encore, selon certains commentateurs, la théorie darwinienne est encore souvent mal comprise, mal interprétée ou mise au service d’idéologies ou de morales – alors que la démarche scientifique n’a d’autre but que celui de découvrir des lois indépendantes de paramètres subjectifs. C’est par exemple la thèse de Stuart Hobday (2002) qui rappelle que la sélection naturelle darwinienne est avant tout un processus sans finalité ni projet. Or l’interprétation dominante du darwinisme demeure encore « progressiste » (ou « progressioniste ») : l’adaptation se ferait toujours dans le sens du « mieux », à l’échelle de la vie comme à celle de l’histoire. La faute, pour Hobday, en incombe notamment aux darwinistes sociaux, qui déformèrent la pensée de Darwin pour lui faire légitimer le colonialisme et le capitalisme (les grands « progrès » de l’époque victorienne...). Néanmoins, Hobday évacue certaines questions importantes. Par exemple, si la qualification « progressiste » de l’évolution est un jugement de valeur non scientifique, la vie connaît toutefois des patterns, des tendances lourdes, telle l’émergence du vol dans des taxa aussi distincts que les dinosaures, les oiseaux ou les insectes. Il n’en reste pas moins que les vrais défis darwiniens n’ont pas encore été relevés par la pensée dominante : naissance de l’ordre depuis le chaos, émergence du complexe depuis le simple, matérialisation (ou naturalisation) de la vie et de la pensée, caractère buissonnant du devenir, dimension aléatoire des mutations décisives, etc.

b) Réception en Allemagne et débats

Outre Haeckel, dont on peut dire qu'il s'est servi des théories darwiniennes pour justifier ses propres thèses (monisme et récapitulation) et Lange, dont nous avons vu quelle a été son influence sur le « darwinisme » allemand en général et nietzschéen en particulier, les débats germaniques sur la théorie de l'évolution ont été polarisés par le traducteur de l'*Origin* : le paléontologue H.G. Bronn (Mostert, 1979). Ce dernier est en effet responsable de la traduction allemande de Darwin dès 1860, à laquelle il avait ajouté un épilogue critique où se trouvent résumés les arguments majeurs de la critique allemande au darwinisme. S'il accepte le mécanisme général de la sélection naturelle, et cela uniquement en tant que facteur explicatif des changements « non-essentiels » intervenant dans les espèces, Bronn remarque que, pour qu'il y ait des changements « essentiels », un *telos* est nécessaire. Sans ce principe dirigeant, ce but préconçu, le développement ne pourrait se faire dans une direction unique et serait alors globalement chaotique. Dès lors, il est convaincu qu'une théorie faisant l'impasse sur ce principe ne peut être prise au sérieux : la théorie darwinienne n'est qu'au mieux une hypothèse improuvável, voire un objet de foi, et Bronn n'a aucune envie d'être converti. De plus, Bronn ne l'assimile pas à une découverte révolutionnaire.

Abolir le *telos* et le réduire à un simple fonctionnalisme (les phénomènes sont

expliqués selon leur usage ou leur fonction), comme Darwin le fait, apparaît donc, pour une Allemagne nourrie de *Naturphilosophie*, plus loin qu'une audace, comme une véritable impossibilité épistémique. L'opposition primordiale qu'a rencontré Darwin en Allemagne est donc une affaire de téléologie. D'un côté, Darwin est convaincu à juste titre, que ses explications suffisent à rendre superflues les interprétations téléologiques (la croyance en un *telos* en tant que principe directeur d'un plan naturel fixe). De l'autre, les « philosophes naturels » allemands qui voient la théorie darwinienne comme une théorie incomplète, borgne et qui ne peut expliquer telle quelle l'ordre et les systèmes naturels. Face à un tel ancrage cognitif, on n'a pas de mal à concevoir que le combat darwinien soit « perdu » d'avance. Il sera en tout cas encore vif et déterminera bon nombre de luttes scientifiques anglo-allemandes jusqu'à la diffusion des lois de Mendel au début du XX^e siècle voire encore jusqu'à l'émergence de la théorie synthétique de l'évolution dans les années 1930.

c) Utilitarisme et évolutionnisme : la divergence spencérienne

S'il est déformé en Allemagne par les débats de la *Naturphilosophie*, Darwin l'est aussi en Angleterre et en France par le succès d'Herbert Spencer (1820-1903). Par une œuvre tout aussi immense que transdisciplinaire et peu rigoureuse, Spencer entend unifier sous le seul principe de la loi d'évolution, tous les phénomènes décrits et interprétés par l'ensemble des sciences naturelles et humaines. C'est d'ailleurs plus à Spencer qu'à Darwin qu'on doit le terme d'

« évolutionnisme », concept englobant et flou, hautement idéologique et entendant fédérer une véritable église forgée par Spencer lui-même de son vivant. De même, le terme de « darwinisme social », fédérant tous les penseurs qui étendent au comportement humain et à son caractère social –compris comme une différenciation radicale d’avec le règne animal – les stratégies darwiniennes d’explication par la sélection naturelle.

Un des principaux objectifs de l’évolutionnisme spencérien est la « sécularisation de la morale »⁴³. Selon Spencer, le bien est un produit de la vie elle-même, un résultat de l’évolution et de la complexification des formes organiques. La morale incarne dans ce sens un progrès de l’évolution. Pour faire court, la « morale évolutionniste » de Spencer, en tant que justification évolutive de la morale ne fait que réitérer le « sophisme naturaliste » qui lie ce qui est sélectionné biologiquement ou naturellement et ce qui est bon ou mauvais d’un point de vue moral – terme employé avec toute la charge relative que Nietzsche nous a appris à lui assigner. Dans un contexte positiviste exacerbé, ses tentatives d’explication de certains traits psychologiques par l’intermédiaire de la sélection naturelle ne pouvaient être qu’acclamées : la sélection favoriserait, par exemple, pour Spencer, certains comportements en ce qu’ils nous aident à survivre et à nous reproduire. D’un strict point de vue, cette hypothèse n’est pas fausse, le problème émerge chez Spencer quand ses explications tentent de justifier *ad hoc* certains comportements idéologiquement valorisés. C’est le cas entre autres de certains sentiments

43 *The Data of Ethics*

comme la sympathie ou l'altruisme, portés chez Spencer au plus haut degré avec l'évolution sociale humaine.

II. Une critique imprécise

II.1. La critique de Darwin

Selon Mostert (1979), on compterait, en incluant sa correspondance, cinquante-deux mentions directes à Darwin dans l'œuvre de Nietzsche⁴⁴. On note une évolution progressive du fond de ces références. Au début de son œuvre, Nietzsche se montre assez bienveillant envers la thématique darwinienne, en assimilant même quelquefois certaines de ses métaphores :

« Le darwinisme a également raison en ce qui concerne la production des images mentales : l'image la plus vigoureuse dévore les plus faibles. » (*FP CIn I-II,19 [87]*)

Les phénomènes mentaux (idées, instincts, passions...) luttent les uns contre les autres de la même façon que chaque individu lutte avec les autres dans la conception darwinienne : l'interprétation darwinienne du premier Nietzsche est celle d'une lutte spontanée. Pour le philosophe, il n'est pas question de compétition mais d'un rapport de proie à prédateur étendu à l'idée de nutrition⁴⁵. A partir de 1875 (date du début de son amitié avec Paul Rée,

44 Cf. Annexe 1.

45 Pour Jean Gayon (1999), le rejet définitif du darwinisme par Nietzsche peut même s'expliquer par son utilisation du concept néo-lamarckien de nutrition.

darwinien convaincu⁴⁶), les références à Darwin et au darwinisme se font à la fois plus nombreuses et plus acerbes. Pour la plupart d'entre elles, nous nous situons sur le terrain de la critique, voire de la polémique. Le philosophe entend généralement s'inscrire en faux face au concept de lutte pour l'existence qu'il oppose progressivement à la volonté de puissance. Nous avons choisi d'étudier trois de ces perspectives critiques : il ne s'agira nullement ici d'énumérer les erreurs ou les falsifications nietzschéennes de Darwin ni de les corriger, mais bien de se limiter à une approche textuelle afin d'éviter, à notre tour, une falsification de Nietzsche. La première concerne l'opposition entre les processus généalogique et évolutif. La deuxième voit s'affronter l'expansion nietzschéenne à la conservation darwinienne. La troisième, enfin, entend critiquer finalisme, téléologie et progressisme darwiniens.

II.1.1. Continuité de l'évolution / discontinuité de la généalogie

a) Catastrophisme et gradualisme

Un des projets philosophiques nietzschéens est de remplacer l'explication historique par une description généalogique. Loin de voir l'histoire comme une chaîne harmonieuse de causalité, Nietzsche entend restaurer une place déterminante au chaos. Il appréhende le processus historique non pas comme

46 Et qui lui fait d'ailleurs découvrir les utilitaristes anglais et Spencer, tous assimilés au darwinisme.

le règne de la nécessité, mais comme celui de l'accidentel :

« La philosophie, sous la seule forme où je lui concède encore la possibilité d'être, sous la forme la plus générale de l'histoire, comme tentative de décrire en quelque manière le devenir héraclitéen et de le résumer à certains signes » (FP XI, 36 [27])

Ainsi, une des tâches du philosophe sera, non pas une production sémiologique linéaire et globale se fondant sur une conception de l'histoire comme continuité, mais des créations axiologiques diversifiées répondant à la discontinuité de la généalogie :

« Dire qu'il y ait une *évolution* de l'humanité dans son ensemble est absurde : ce n'est pas même à souhaiter. Façonner l'homme selon plusieurs formes, tirer de lui une certaine *pluralité*, le briser dès qu'un certain type a atteint son apogée – être ainsi créateur et destructeur – voilà, il me semble, la jouissance la plus haute qui soit donnée aux hommes. »
(FP XI, 34 [179])

Face à l'explication darwinienne, qu'il critique comme conception gradualiste tentant de faire l'impasse sur les nécessaires souffrances de l'inadaptation, Nietzsche insiste sur la crise inévitable que déclenche toute innovation. Pour lui, l'histoire « se fait » par irruptions brutales et dangereuses et non pas, comme le pense Darwin, par variations légères et insensibles. La sélection n'est pas élimination lente et progressive, mais transformations violentes et rapides :

« (...) l'histoire d'une 'chose', d'un organe, d'un usage peut être ainsi une chaîne continue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles, dont les causes ne sont même pas

nécessairement en rapport les unes avec les autres, mais peuvent se succéder et se remplacer les unes les autres de façon purement accidentelle. L'« évolution » d'une chose, d'un usage, « un organe n'est donc rien moins que son progrès vers une fin, encore moins un progrès logique et direct, obtenu avec un minimum de force et aux moindres frais, – mais bien la succession de processus de subjugation plus ou moins indépendantes les uns des autres, plus ou moins profonds qui s'opèrent en elle, et qui renforcent les résistances qu'ils ne cessent de rencontrer, les métamorphoses tentées par réaction de défense, et aussi les contre-actions couronnées de succès. » (GM, *La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 12)

b) Insuffisance du darwinisme

Dès lors, l'explication darwinienne, vue par Nietzsche comme une remotivation de l'explication historique, apparaît comme une hypothèse parmi d'autres :

« Histoire = *évolution des finalités dans le temps* : de sorte que des buts plus élevés se développent sans cesse à partir des buts inférieurs. Il faut expliquer pourquoi toujours doivent surgir des *formes supérieures de la vie*. Sur ce point, les téléologues et les darwinistes sont *d'accord* pour dire que cela se passe ainsi. Mais le tout est une **hypothèse** qui repose sur des *évaluations* – et certes des évaluations nouvelles. L'inverse, c'est-à-dire que tout, jusqu'à nos jours, est *déclin*, est également démontrable. L'homme, et justement le plus sage, en tant qu'*erreur suprême* de la *nature* et autocontradiction (l'être le plus souffrant) : jusqu'à présent, la nature *sombre*. L'organique en tant qu'altération. » (FP IX, 4 [177])

De plus, à travers la critique de Strauss, cette hypothèse peut être jugée insuffisante :

« Il lui semble contradictoire – quoique ce ne le soit pas tellement – de vouloir fonder une communauté pour en détruire une autre. Il se drape avec une rude satisfaction dans la défroque velue de nos généalogistes du singe et loue en Darwin l'un des plus grands bienfaiteurs de l'humanité – mais nous découvrons avec confusion qu'il édifie son éthique sans se demander : ‘comment concevons-nous le monde ?’ C'était pourtant l'occasion pour Strauss de faire la démonstration de son courage naturel : car il aurait dû tourner le dos à ses semblables et déduire audacieusement du *bellum omnium contra omnes* et du droit du plus fort des préceptes moraux pour la vie ; mais cela aurait requis un esprit intrépide comme celui de Hobbes et un amour de la vérité autrement plus grandiose, qui ne se contenterait pas toujours d'éclater en imprécations contre les curés, contre le miracle et la ‘supercherie historique’ de la Résurrection. Car une éthique darwinienne authentique et conséquente aurait contre elle le philistin, qui, à l'inverse, se ralliera toujours à des imprécations de cette sorte. » (*CIn I*, § 7)

Trop concentrée sur les faits, la science se montre incapable de se mettre au service de la culture d'un type supérieur et de ses formes de vie. Dans ce sens, c'est parce qu'elle est un factualisme que l'évolution darwinienne s'oppose à une démarche généalogique, interprétative et axiologique :

« Superstition au sujet du philosophe : on le confond avec *l'homme de science*. Comme si les valeurs étaient cachées au sein des choses et qu'il suffisait de les établir ! Dans quelle mesure leurs recherches sont guidées par des valeurs *reçues* (leur haine de l'apparence, du corps, etc.). Schopenhauer et la morale. (Sarcasme contre l'utilitarisme) À la fin la confusion va si loin qu'on considère le darwinisme comme une philosophie ; et maintenant la domination est du côté des hommes *de science*.

Même les Français comme Taine cherchent ou croient chercher sans avoir au préalable des

normes de valeur. La prosternation devant les ‘faits’ est devenue une sorte de culte. En réalité ils *détruisent* les évaluations existantes. » (*FP XI*, 35 [44])

Si, comme le pense Richardson (2004), Darwin est le point de départ indispensable à la pensée biologique de Nietzsche en tant que les valeurs sont bien sélectionnées car elles aident un organisme à survivre et à se reproduire, le philosophe entend pourtant s’opposer au naturaliste anglais. Tout d’abord effectivement impressionné par ce que la sélection naturelle est l’une des premières à « naturaliser » l’humain (comme Nietzsche entend « naturaliser la morale »). Le philosophe est néanmoins convaincu que le modèle darwinien demande d’être étendu. Non pas que la lutte pour l’existence lui apparaît minoritaire, ou trop rare dans un univers naturel⁴⁷ qu’il aurait passé au crible, mais parce que Nietzsche juge son efficacité ridicule face à la volonté de puissance. Pour Nietzsche, le concept de lutte pour l’existence n’est-il pas tant faux qu’inintéressant. Face à la sélection naturelle darwinienne (terme qui apparaît, exprimé comme tel, très rarement sous la plume du philosophe), Nietzsche entend alors ajouter une autre forme de sélection à celle à l’œuvre chez les animaux et les plantes.

c) Vers un darwinisme dépassé

Pour Nietzsche, l’évolution des organismes, telles qu’elle est théorisée par Darwin, est insuffisante (*FP XIV*, 14 [123]). Le philosophe pense en effet qu’il

47 Bien que cela soit aussi présent chez Nietzsche : voir par exemple *GS*, § 349 ou *CId, Divagations d’un « inactuel »* § 14.

y a d'autres moyens que la façon darwinienne (ou « philosophie pour garçons-bouchers »⁴⁸) pour expliquer l'évolution. Pour lui, cette dernière prend d'abord place dans un processus dialectique d'augmentation et de consolidation d'une force stabilisatrice au sein d'un organisme. Cet organisme peut dès lors être partiellement indéterminé ou fragilisé par la présence d'individus pathologiques (les « génies ») sans lesquels il y aurait alors stagnation :

« Nous nous abstiendrons, pour notre part, de reconstruire en quelque manière *l'histoire de l'humanité*, nous ne voulons pas du tout considérer les masses, mais seulement les individus partout épars : ceux-ci forment un pont sur ce torrent sauvage. Ils ne prolongent pas quelque processus, ils vivent ensemble et simultanément, grâce à l'histoire, qui leur permet de conjuguer leur action.

C'est la 'République des génies'. La tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre eux, pour, de cette manière, susciter et soutenir l'émergence du grand et du beau. Le but de l'humanité ne peut résider dans son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs qui, dispersés à travers les millénaires, représentent tous ensemble les forces les plus éminentes enfouies dans l'humanité. » (*FP CIn I-II*, 29 [52])

Dans ce sens, l'évolution d'un organisme se comprend en termes de santé et cette santé se mesure à une capacité d'intégrer des éléments malades. Ainsi, la théorie darwinienne est-elle une hypothèse à dépasser (nous l'avons vu avec la critique que Nietzsche fait sur Strauss) et à intégrer, voire à évaluer, selon l'hypothèse de la volonté de puissance :

« Le 'bien-être de l'individu' est aussi imaginaire que le 'bien-être de l'espèce' ; le premier n'est

48 *FP CIn III-IV*, 12 [22].

point sacrifié au second, l'espèce, considérée à distance, est quelque chose d'aussi fluide que l'individu. La ‘conservation de l'espèce’ n'est qu'une conséquence de la croissance de l'espèce, c'est-à-dire de ce que l'espèce est surmontée dans la voie vers un genre plus fort. » (FP XIII, 9 [91])

Séduisante dans un premier temps, l'idée darwinienne d'évolution par le biais de la sélection naturelle apparaît à Nietzsche comme une première étape. C'est alors, et seulement en envisageant un tel changement de perspective dans la sélection naturelle, que Nietzsche synthétise son diagnostic de la décadence en tant que maladie humaine, trop humaine. Si l'homme est un animal malade, son infection se fait sentir dans les morales et les religions, puis dans le nihilisme que ces dernières expriment et auxquelles elles tendent. Face à cela, le « darwinisme » ne fait pas exception pour Nietzsche : symptôme parmi d'autres, symptôme brillant par endroits, il n'en demeure pas moins l'expression d'un animal déclinant.

II.1.2 Une philosophie de troupeau ? Expansion vs. conservation

a) La volonté de puissance contre la lutte pour l'existence

Si Nietzsche peut critiquer Darwin d'un point de vue épistémique et attaquer le darwinisme en tant que théorie globale, c'est en tant qu'il s'oppose précisément au concept de lutte pour l'existence considéré comme le principal paradigme à abattre. Pour Nietzsche, une variation organique se comprenant

par une simple pression à la survie est une conception rustre qui s'oppose à son esthétisme évolutif :

« L'homme vraiment cultivé possède donc ce bien inestimable de pouvoir, sans rupture, rester fidèle aux instincts contemplatifs de son enfance et d'atteindre par là à un calme, à une unité, à une cohérence et à une harmonie dont celui qu'attire la lutte pour la vie ne peut pas même avoir une idée. » (*FP NT, Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Quatrième conférence)

Parce qu'elle apparaît pour Nietzsche comme une volonté de conservation, la lutte pour l'existence darwinienne s'oppose à sa conception de la vie comme expansion : l'évolution n'est pas question de lutte pour l'existence mais de lutte pour la prééminence. Dès lors, et ce tout au long de la maturité nietzschéenne, la lutte pour l'existence apparaît comme un aspect secondaire et dérivé de la volonté de puissance :

« Les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être organique, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout *déployer* sa force. La vie même est volonté de puissance, et, l'instinct de conservation n'en est qu'une *conséquence* indirecte et des plus fréquentes. » (*PBM*, §13) ;

« (...) les darwinistes et les antifinalistes, avec leur principe du ‘minimum d’énergie’ et du maximum de bêtise (...) » (*PBM*, §14) ;

« N.B. ‘le combat pour l’existence’ – cela caractérise un état d’exception. La règle est plutôt le combat pour la *puissance*, pour ‘plus’, ‘mieux’, ‘plus vie’ et ‘plus souvent’. » (*FP XI*, 34 [208]) ;

« ‘Utile’ au sens de la biologie darwinienne, c-à-d se révélant avantageux dans la lutte avec les autres. Mais pour moi, le *sentiment d'un plus*, le sentiment de *devenir plus fort*, abstraction faite de l'utilité de la lutte, me semble déjà constituer le véritable *progrès*: c'est seulement de ce sentiment que jaillit la volonté de lutte, – » (*FP XII*, 7 [44])

b) Luxe contre économie

Pour Nietzsche, le mécanisme évolutif n'est pas fait de changements graduels et longs, mais se fonde sur un rythme d'innovations brutales. Dans ce sens, l'économie darwinienne s'oppose au luxe nietzschéen :

« *Anti-Darwin*. Pour ce qui est de la fameuse ‘lutte pour la vie’, elle me semble jusqu'à présent plus souvent proclamée que prouvée. Elle peut avoir lieu, mais c'est l'exception : le caractère le plus général de la vie, ce n'est *nullement* la pénurie, la famine, c'est plutôt la richesse, l'opulence et même l'absurde gaspillage – là où lutte il y a, c'est une lutte pour le pouvoir... Il ne faut pas confondre la nature avec Malthus. – Et même en admettant que cette lutte ait bien lieu – de fait, elle a parfois lieu –, son issue est contraire à celle que souhaite l'école de Darwin, et que l'on *derrait* peut-être souhaiter avec elle : elle se termine au détriment des forts, des privilégiés, des heureuses exceptions ! Ce *n'est pas* en perfection que croissent les espèces. Les faibles l'emportent de plus en plus sur les forts : – c'est qu'ils ont pour eux le nombre, et c'est aussi qu'ils sont plus *intelligents*... Darwin a oublié l'esprit (c'est bien anglais !), or *les faibles ont davantage d'esprit*... » (*CId, Divagations d'un « inactuel », § 14*) ;

« *Encore au sujet de l'origine des savants*. – Vouloir se conserver soi-même est l'expression d'une

situation de détresse, d'une restriction apportée à l'impulsion vitale qui, de sa nature, aspire à une *extension de puissance* et par là même souvent met en cause et sacrifie la conservation de soi. Que l'on prenne ainsi pour un trait symptomatique chez certains philosophes tels le phtisique Spinoza, s'ils voient dans l'instinct de conservation un principe décisif : – ce sont justement des hommes en détresse. Le fait que nos sciences modernes de la nature se soient tellement compromises avec le dogme spinoziste (et tout récemment encore et de la plus grossière façon dans le darwinisme et sa doctrine incompréhensiblement unilatérale de la ‘lutte pour l'existence’), voilà qui, vraisemblablement, tient à l'origine sociale de la plupart de ces savants : sous ce rapport, ils sont du ‘peuple’, leurs ascendants étaient de pauvres, de petites gens qui ne connaissaient que de façon trop immédiate la difficulté à subsister. Tout le darwinisme anglo-saxon dégage comme un air étouffant de surpopulation britannique, comme une puanteur de petites gens, faite de misère et d'étroitesse. Mais en tant que savants dans le domaine des sciences de la nature, on devrait savoir sortir de son réduit humain : dans la nature ce n'est point la détresse qui *règne*, mais l'abondance, le gaspillage, même jusqu'à l'absurde. La lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, qu'une provisoire restriction de la volonté de vivre : la petite comme la grande lutte pour l'existence gravitent sous tous rapports autour de la prépondérance, de la croissance, de l'expansion conformément à la volonté de puissance qui est justement volonté de vie. » (GS, § 349).

c) Évolution et imitation : le darwinisme comme remède pour les faibles

Analysant le gaspillage comme un risque et donc comme l'apanage d'esprits forts, Nietzsche considère la volonté de conservation darwinienne, où les instincts altruistes du groupe prennent le pas sur les égoïsmes des individus, comme le baume d'humains faibles et morbides. L'attaque nietzschéenne du darwinisme se concentre ici sur les valeurs de pitié de l'altruisme, se

comprenant à la fois comme valeurs personnelles et comme valeurs politiques régissant des pratiques sociales. Pour Nietzsche, la primauté donnée à ces valeurs correspond à une subversion de la sélection naturelle telle qu'il l'entend, où ceux qui auraient dû naturellement périr et disparaître sont aidés dans leur conservation et leur reproduction :

« Ce n'est pas la Nature qui est immorale quand elle est sans pitié pour les dégénérés : c'est, à l'inverse, la croissance des maux physiologiques et moraux dans la race humaine qui est la conséquence d'une morale malade et contre nature. » (FP XIV, 15 [41])⁴⁹

Pour Nietzsche, la pitié et l'altruisme sont incompatibles avec ces autres impulsions égoïstes et agressives qu'il pose comme source de tout surpassement de soi. D'un point de vue individuel, l'altruisme et la pitié sont deux valeurs qui, à la fois sont les symptômes de psychologies malades et peuvent rendre un individu malade. De même, leurs équivalents politiques, posés pour Nietzsche comme les cultes de l'égalité et de la civilisation (ou encore du progrès) :

« La compassion, dans la mesure où elle engendre véritablement une souffrance – et cela doit être ici notre unique point de vue – est une faiblesse comme tout abandon à une affection *nocive*. (...) Supposons qu'elle règne un seul jour en maîtresse : elle entraînerait aussitôt l'anéantissement de l'humanité. (...) Mais celui qui veut, *d'une manière ou d'une autre*, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce sentiment » (A, § 134 *Dans quelle mesure il faut se garder de la compassion*)⁵⁰

49 Voir aussi : *PBM*, § 62 et § 259 ; *AC*, § 7 ; *EH, Pourquoi je suis un destin*, § 8 ; *FP XIV*, 14 [5], 15 [41], 15 [110], 23 [1].

50 Voir aussi *GS*, § 338 ; *PBM*, § 260 et § 265 ; *AC*, § 7 ; *FP XII*, 7 [4].

Face à cela, Nietzsche entend enseigner la dureté et un certain égoïsme, le souci de la hiérarchie et le contrôle de la sensibilité à la souffrance :

« Au sujet du *darwinisme*.

Plus un homme avait de sens communautaire et d'affections sympathiques, plus il appartenait à sa race ; et la race réussissait le mieux à se conserver là où les individus étaient les plus dévoués. C'est là que se *renforçaient* les mœurs supérieures, c'est là qu'on apprenait à l'individu à se subordonner, c'est là qu'on donnait et qu'on inculquait au caractère la fermeté.

– C'est pourtant là que menace le danger de la stabilité, de l'abêtissement.

Des individus sans attaches, beaucoup plus incertains et *faibles*, qui cherchent la nouveauté et s'y essayent de toutes sortes de manières, voilà de qui dépend le progrès : innombrables sont ceux qui parmi eux disparaissent sans avoir produit aucun effet, mais dans l'ensemble ils *travaillent* les choses et de temps en temps ils *affaiblissent* cette stabilité, pour introduire en ce lieu de moindre résistance quelque chose de nouveau. Et cette nouveauté est progressivement assimilée par la communauté, qui dans l'ensemble est demeurée intacte.

Les *natures dégénérées*, les légères bâtardises sont de la plus grande importance. Partout où un progrès doit succéder, il faut qu'un affaiblissement précède. (...)

Lorsque, sur quelque point, un peuple devient faible et s'émette, mais qu'il reste fort dans l'ensemble : alors il est capable de prendre sur lui l'infection du nouveau et de l'assimiler.

De même pour l'individu : le *problème de l'éducation* consiste à donner suffisamment de fermeté et de vigueur à quelqu'un pour que, dans sa totalité, il ne puisse pas être dévoyé. Mais ensuite, la tâche de l'éducateur est de le blesser : et lorsque la douleur, le besoin sont apparus, alors on peut inoculer là quelque chose de nouveau et de noble. La force d'ensemble pourra le prendre sur soi, et sera ainsi ennoblie. (...)

À l'opposé de cette doctrine, le darwinisme est une philosophie pour garçons-bouchers. Voyez sa position sur le dressage, sur la femme ! Est-il donc vrai que les femmes n'ont de goût et d'inclination que pour les garçons-bouchers les plus robustes ! Alors que cela n'arrive

jamais chez les animaux.

Au reste, je veux limiter mes considérations aux hommes et me garder de tirer des conclusions sur l'évolution animale à partir des lois qui régissent cet ennoblissement de l'homme sur le fond des natures faibles, dégénérées. » *FP CIn III IV*, 12 [22])

Ainsi, le darwinisme se révèle-t-il comme symptôme et origine de psychologies morbides perpétuant leur espèce par l'imitation de leur médiocrité :

« Mais là où *moi* je me pose des questions, c'est ici : tous les chercheurs de la morale formés à la physiologie et à l'histoire font ce jugement : *parce que* les instincts moraux disent *ceci ou cela*, ces jugements, rapportés à la *conservation de l'espèce* sont *vrais*, c'est-à-dire *utiles* : parce qu'ils ont survécu ! De la même façon je dis que les instincts *immoraux* doivent être vrais : seulement il s'y exprime bien autre chose que cette volonté de conservation, la volonté d'aller de l'avant, oui, de faire plus, de — — La conservation est-elle donc la seule chose que veuille un être ? Et vous pensez ‘conservation de l'espèce’ ; je ne vois que ‘conservation d'un troupeau, d'une communauté’. » *FP X*, 26 [369]⁵¹

II.1.3. La question du télos évolutif

a) Le darwinisme comme téléologie

Pour Nietzsche, le darwinisme s'apparente à une téléologie. L'évolution des espèces suit un plan déterminé, fondé sur une logique de progrès :

« *A réfléchir*: dans quelle mesure subsiste encore la funeste croyance à la *Providence divine* —

⁵¹ Voir aussi *EH, Pourquoi je suis un destin*, §4 ; *GS*, § 21 ; *FP XI*, 34 [41] ; *FP XII*, 7 [6] ; *FP XIV* 14 [119].

cette croyance *la plus paralysante* pour la main et la raison, qu'il y ait eu ; dans quelle mesure la présupposition et l'interprétation chrétiennes survivent encore sous les formes 'nature', 'progrès', 'perfectionnement', 'darwinisme', soit sous la superstition d'une certaine coïncidence du bonheur et de la vertu, du malheur et de la culpabilité. » (*FP XII*, 10 [7])

Dès lors, le darwinisme s'insère dans le mouvement des sciences comme sécularisation de la religion. La critique nietzschéenne du darwinisme l'apparente à un finalisme :

« *Contre le darwinisme*

- l'utilité d'un organe n'explique *pas* son apparition, au contraire !
- pendant la plus longue période durant laquelle se forme une propriété, elle n'assure pas le maintien de l'individu et ne lui est pas utile, surtout dans la lutte contre des circonstances et des ennemis extérieurs.
- qu'est-ce qui est finalement 'utile' ? Il faut demander 'utile *à quoi*' ? Par ex., ce qui est utile à la *durée* de l'individu pourrait être défavorable à sa force et à sa splendeur ; ce qui assure le maintien de l'individu pourrait en même temps l'immobiliser et le figer dans son évolution. Par ailleurs, un *manque*, une *dégénérescence* peut être d'une extrême utilité, pour autant qu'elle fonctionne comme *stimulans* d'autres organes. De même une *situation désespérée* peut être une condition d'existence, pour autant qu'elle réduit de force un individu à la mesure où il garde sa *cohérence* et ne s'éparpille pas. (...)
- l'influence des 'circonstances extérieures' est *surestimée* jusqu'à l'absurde chez D<arwin> ; l'essentiel du processus vital est justement cette monstrueuse puissance formatrice qui, à partir de l'intérieur, est créatrice de forme, et qui *utilise, exploite* les 'circonstances extérieures'...
- le fait que les *nouvelles* formes façonnées à partir de l'intérieur ne sont *pas* formées pour atteindre un but, mais que, dans le combat des parties, une nouvelle forme ne restera

pas longtemps sans apport avec une utilité partielle, et qu'ensuite, du fait de *l'usage*, elle prend une forme toujours plus parfaite

– si ne s'est maintenu que ce qui s'est avéré *durablement* utile, alors, en première ligne, les propriétés nuisibles destructrices, dissolvantes, l'absurde, le fortuit » (*FP XII*, 7 [25])

Pour Nietzsche, le changement évolutif se fonde sur la puissance en tant que processus instable de différenciation prenant place chez quelques individus particuliers. On ne peut pas parler de progrès global, ni de progrès d'une espèce. En ce sens, il lui apparaît comme absurde de voir dans le cours naturel un progrès c'est-à-dire un changement évolutif se confirmant sur une longue durée, révélant sa nécessité et dans ce sens une finalisation de l'évolution. Cette télologie qu'il assigne au darwinisme s'incarne à la fois dans son analyse de la fonction et de l'utilité et dans l'idée d'une dérivation des types inférieurs vers les types supérieurs :

« *Anti-Darwin* (...)

Mes conclusions

Ma conception d'ensemble. – Premier principe : l'homme, en tant qu'espèce n'est *pas* en progrès. Des types plus élevés sont sans doute atteints, mais ils ne peuvent se maintenir. Le niveau de l'espèce n'est *pas* relevé.

Deuxième principe : l'homme en tant qu'espèce ne représente de progrès par rapport à aucun autre animal. Tout le monde animal et végétal ne se développe pas d'un état inférieur à un état supérieur... Mais tout à la fois l'un après l'autre, pêle-mêle et l'un contre l'autre. » (*FP XIV*, 14 [133])

b) Absurdité du progressisme

Le darwinisme comme progressisme apparaît aux yeux de Nietzsche comme une erreur de perspective ou une méprise dans l'interprétation du texte de la réalité⁵². Familiar de la pensée du type, Nietzsche considère tout progrès comme une erreur, autant d'un point de vue épistémique – il n'y a pas de progrès puisque la volonté de puissance interdit tout finalisme – que simplement expérimental – un simple coup d'œil sur l'ensemble de l'humanité suffit à rendre caduques toutes les théories voulant faire de l'histoire humaine une marche méliorative – :

« Réaction

Anti-Darwin

Ce qui m'a toujours le plus surpris, quand je passe en revue les grands destins de l'humanité, c'est d'avoir toujours sous les yeux le contraire de ce qu'aujourd'hui Darwin, avec son école, voit ou *veut voir* : la sélection en faveur des plus forts, des mieux partagés, le progrès de l'espèce. C'est justement le contraire qui crève les yeux, la suppression des réussites fortuites, l'inutilité des types supérieurement accomplis, l'inévitable prise de pouvoir par les types moyennes , et même ceux *inférieurs à la moyenne*. A moins que l'on ne nous montre la raison pour laquelle l'homme est l'exception parmi les créatures, j'incline à préjuger que l'école s'est partout trompée. Cette volonté de puissance où je reconnais la raison et le caractère ultime de toute modification nous fournit le moyen de savoir pourquoi précisément la sélection n'a pas lieu en faveur des exceptions et réussites fortuites : les plus forts et les instincts organisés du troupeau, la lâcheté des faibles, le poids du nombre. Ma vision globale du monde des valeurs montre que, dans les valeurs supérieures qui sont aujourd'hui les réussites fortuites, des types sélectionnés qui ont le dessus : mais bien au contraire, les types de la *décadence* – peut-être n'y a-t-il rien de plus intéressant au monde que ce spectacle *peu réjouissant...*

52 Sur Spencer : FP GS, 11 [43].

Aussi curieux que cela paraisse : il faut toujours armer les forts contre les faibles ; les chanceux contre les ratés ; les sains contre les dépravés et les congénitalement tarés. Si l'on veut une formule de la réalité qui soit une *morale*, voici ce que dit cette morale : les médiocres ont plus de valeur que les êtres d'exception, les produits de la dégénérescence plus que les médiocres, la volonté de néant l'emporte que la volonté de vie – et le but général est exprimé en chrétien, en bouddhiste ou en schopenhauerien : plutôt *ne pas* être qu'être

C'est contre la réduction de la réalité à une formule morale que je m'insurge : c'est pourquoi j'abhorre le christianisme qu'une haine mortelle, car il a créé les mots et les gestes sublimes qui, à une réalité terrifiante, prétent une apparence de justice, de vertu, de divinité.

Je vois tous les philosophes, je vois la science à genoux devant la réalité d'une lutte pour la vie à l'envers, telle que l'enseigne l'école de Darwin – c'est-à-dire ceux qui compromettent la vie, la valeur de la vie, ayant toujours le dessus, survivant toujours. – L'erreur de l'école de Darwin est pour moi un vrai problème : comment être assez aveugle pour ne pas voir *cela* ?

...Que les *espèces* présentent un progrès, c'est là l'affirmation la plus déraisonnable du monde : pour l'instant, elles présentent un niveau, –

que les organismes supérieurs se soient développés à partir des inférieurs, voilà qui n'est jusqu'à présent attesté par aucun exemple –

je vois que les inférieurs ont la suprématie par le nombre, par l'ingéniosité, par la ruse – je ne vois pas qu'une modification fortuite apporte un avantage, en tous cas pas pour un temps aussi long que, cela serait un motif nouveau d'expliquer pourquoi une modification fortuite serait devenue forte à ce point –

– je vois ailleurs la ‘cruauté de la Nature’, dont on parle tant : elle est cruelle envers ses enfants gâtés par la chance, elle ménage et protège les humbles. » (FP XIV, 14 [123]) ;

« Ne nous y trompons pas ! Le temps ‘progresse’ –nous aimeraient croire que tout ce qui est dans le temps, ‘progresse’ aussi, ‘va de l'avant’... que l'évolution est une marche en avant... C'est l'apparence trompeuse qui séduit les esprits les plus posés : mais le dix-neuvième siècle ne représente pas un progrès par rapport au seizième : et l'esprit allemand de 1888 est en

régression par rapport à l'esprit allemand de 1788... L'Humanité n'avance pas, elle n'existe même pas... Le tableau d'ensemble est celui d'un immense laboratoire d'expérience, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps, et où énormément d'autres échouent, où manque tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement... Comment pourrions-nous ne pas voir que la montée du christianisme est un mouvement de *décadence** ?... que la Réforme allemande est une recrudescence de la barbarie chrétienne ?... Que la révolution a détruit l'instinct de la grande organisation, la possibilité d'une société ?... L'homme ne constitue pas un progrès par rapport à l'animal : le civilisé douillet est un avorton comparé à l'Arabe et au Corse ; le Chinois est un type accompli, plus apte à durer que l'Européen... [* En français dans le texte] » (FP XIV, 15 [8])

La conception nietzschéenne du progrès intellectuel et social est de nature historique et s'incarne dans un mixte de changement et de stabilité dans la race (ou le type). Tout progrès vient dès lors d'individus créateurs, visant la puissance, et non pas d'individus faibles ou dégénérés cherchant uniquement à se préserver et à persévéérer dans l'existence. L'évolutionnisme nietzschéen, pour ainsi dire, s'appréhende dans une balance subtile de la capacité qu'a une race (ou un peuple etc.) de se maintenir en tant que telle tout en permettant l'émergence d'éléments plus ou moins asociaux qui y introduisent des standards élevés de culture. Le progrès, s'il existe, n'est pas la conséquence de la capacité qu'ont les plus forts à survivre mais de celle d'éléments faibles, dégénérés, malades. Cette « vue héroïque de l'évolution humaine » (Jean Gayon) n'appréhende pas le progrès comme médié par l'adaptation, mais au contraire, comme résultant de l'inadaptation sociale de quelques individus accidentels. C'est ainsi que le darwinisme, pour Nietzsche, inverse les valeurs

de faiblesse et de force en assignant aux plus faibles la logique de l'évolution.

En termes de lutte pour l'existence darwinienne, ce ne sont pas les plus forts qui réussissent mais les plus faibles. Dès lors, la critique nietzschéenne du darwinisme se fait une attaque violente contre tous les systèmes moraux qui entendent favoriser le faible sur le fort. C'est dans cette logique que, au centre de la critique de la lutte pour l'existence dans la critique générale de Darwin, Nietzsche développe une justification de la sélection artificielle (ou de l'eugénisme) au sein de l'espèce humaine. Il souligne ainsi la nécessité pour l'homme de se créer un but, de s'inventer un sens et des finalités qui n'existent pas à l'état naturel. S'il est absurde de parler d'un finalisme de la nature, d'une marche nécessaire vers le progrès, Nietzsche n'exclut pas la possibilité de création de telles valeurs :

« L'humanité n'a pas de but : elle peut aussi se *donner* un but – *non* pas une fin, *non* pas conserver l'espèce, mais la **dépasser**. » (*FP IX, 4 [20]*)⁵³

II.2. Quel anti-darwinisme ?

La critique nietzschéenne de Darwin pourrait, à elle seule, illustrer le mouvement d'assimilation et de dépassement qu'incarne la pensée du philosophe de Sils Maria. Ainsi, pour reprendre Jörg Salaquarda (1978), l'anti-darwinisme nietzschéen ne peut s'analyser de manière stricte tant cette critique est un carrefour, une interface entre des influences et des références diverses.

Il nous appartient donc de voir la lecture nietzschéenne de Darwin à la lumière

53 Voir aussi dans le même volume 4 [137].

à la fois d'une mésinterprétation flagrante que nous étudierons plus loin mais aussi en démêlant la trame des différents textes sous-jacents à cette lecture. Nous nous intéresserons tout d'abord à la face culturelle de la critique nietzschéenne de Darwin, qui s'intègre dans une anglophobie plus générale. Ensuite, nous verrons comment cette critique se déploie de manière idéologique et comment Nietzsche pose son opposition à Darwin sur le terrain du problème de la décadence. Enfin, nous interrogerons la pertinence du « lamarckisme de Nietzsche ».

II.2.1. Anti-darwinisme et anglophobie

a) Allemagne et Angleterre

Une part de la critique nietzschéenne de Darwin semble faire écho aux débats – devrions-nous dire aux luttes – à l'œuvre dans les milieux intellectuels et scientifiques entre l'Allemagne et l'Angleterre de la seconde moitié du XIX^e siècle. S'ils partageaient une même famille de monarques, ces deux pays s'opposaient néanmoins sur de nombreux terrains théoriques et pratiques :

« Quelle race peu philosophique que ces Anglais ! Bacon c'est la *contestation* de l'esprit philosophique en soi, Hobbes, Hume et Locke ont avili et déprécié la notion même de philosophe. C'est *contre* Hume que Kant s'éleva, aux deux sens du mot ; c'est de Locke que Schelling a pu dire : ‘*Je méprise Locke**’ ; Hegel et Schopenhauer (sans parler de Goethe) furent unanimes pour combattre les frustes conceptions anglaises qui réduisent le monde à une grossière mécanique, Hegel et Schopenhauer, ces deux frères ennemis de la philosophie

orientés vers les pôles opposés de l'esprit allemand et qui furent injustes l'un pour l'autre comme seuls des frères peuvent l'être. – Ce qui manque aux Anglais, ce qui leur a toujours manqué, c'est ce que savait bien Carlyle, cet absurde brouillon, mi-comédien, mi-rhéteur, qui cherchait à cacher sous des grimaces passionnées ce dont il se savait lui-même dépourvu : la *puissance* intellectuelle, la *profondeur* du coup d'œil spirituel, bref l'esprit philosophique, tout cela lui faisait absolument défaut. [* En français dans le texte] » (*PBM*, § 252)

Chez Nietzsche, la critique de la culture et de l'esprit anglais se fait sous un même champ psychologique, celui de la naïveté, d'un manque de finesse et d'un manque de nuance, d'une pensée étroite :

« Il est des vérités que les esprits moyens sont particulièrement aptes à découvrir, il est des vérités qui n'ont de charme et de séduction que pour les esprits moyens : on est obligé de faire cette constatation, peut-être désagréable, depuis que la pensée de certains Anglais estimables mais sans envergure – j'ai nommé Darwin, John Stuart Mill et Herbert Spencer – tend à occuper une place prépondérante dans les régions moyennes du goût européen. » (*PBM*, § 253) ;

« A supposer qu'on se soit libéré des naïvetés de Kant, qui là où il découvre des instincts, dans le domaine spirituel et moral, conclut aussitôt : ‘cela n'est pas de *ce* monde’. La même naïveté règne encore chez les Anglais, les ‘instinctifs’ et les ‘intuitifs’. » (*FP X*, 26 [369]) ;

« Dire que l'adéquation des moyens par rapport à une finalité s'est accrue au cours de toute l'évolution du monde organique (comme le pense Spencer), n'est qu'un jugement superficiel à la manière anglaise ; eu égard à la complexité de nos finalités, il est vraisemblable que l'imbécillité des moyens *est restée identique à elle-même.* » (*FP XI* 40 [4])

b) Darwinisme et utilitarisme anglais

S'il inclut Darwin dans sa critique « culturelle » de l'esprit anglais, Nietzsche le confond de même avec le courant moral utilitariste en vogue à l'époque :

« Rien de plus lamentable que la littérature moralisante dans l'Europe actuelle. En tête les utilitaristes anglais, marchant avec une lourdeur de bêtes à cornes sur les traces de Bentham, comme lui-même a déjà marché sur les traces d'Helvétius : pas une idée neuve, pas même une véritable histoire des idées anciennes, mais toujours la vieille tartuferie morale, le fardeau anglais du *cant* sous la nouvelle forme de la scientificité, comportant le refus intime des remords qui affectaient ordinairement une race d'anciens puritains. (...) aucune de toutes ces bêtes de troupeau, lourdaudes, aux consciences inquiètes – car c'est ce qu'elles sont toutes, les unes comme les autres – ne veut se rendre compte qu'il y a une hiérarchie des hommes, et que par conséquent une morale unique pour tous constitue un préjudice pour l'homme le plus haut, que ce qui est juste pour l'un peut ne l'être nullement encore pour l'autre ; que bien plutôt le bonheur du plus grand nombre est un idéal à vomir pour quiconque a la distinction de ne pas faire partie du grand nombre (...) Enfin je mets à part l'écrit polémique d'un demi-Anglais de style allemand, qui recèle assez d'esprit, d'acidité et de science pour ‘pulvériser’ radicalement ce mélange de *bêtise** et de darwinisme qu'Herbert Spencer a introduit dans le monde sous le titre de ‘Data of Ethics’. [* En français dans le texte.] » (FP XI, 35 [34])

II.2.2.. Décadence et évolution

a) Le problème de la décadence et la puissance comme paradigme

« Ma préoccupation la plus intime a toujours été, en fait, le problème de la *décadence**, – et j'ai eu, à cela, mes raisons. [* En français dans le texte.] » (CW, *Avant-Propos*)

Le concept de décadence se fonde, chez Nietzsche, sur le même schéma organique que la société et l'histoire et s'y ajoute pour former les différentes étapes du « diagnostic sur l'âme moderne ». Synthétisant les décadentismes de la seconde moitié du XIX^e siècle, qu'ils soient négatifs ou positifs⁵⁴, Nietzsche lie irrémédiablement son époque au problème général de la décadence (terme qu'il utilise le plus souvent, comme celui de dégénérescence, en français) :

« Cette *inconscience* dans la contradiction des termes, cette ‘bonne conscience’ dans le mensonge est *par excellence** moderne, elle suffit presque à définir la modernité. Biologiquement, l'homme moderne incarne une *contradiction des valeurs*, il est assis entre deux chaises, il dit, d'un seul souffle, *oui* et *non*. Faut-il s'étonner que ce soit précisément de nos jours que la Fausseté se soit faite chair, et même ... génie ? (...) – nous sommes, physiologiquement parlant, *faux* ... Pour porter un diagnostic sur l'âme moderne – par où devrait-on commencer ? Par un coup de bistouri résolu dans cette inconciliable opposition des instincts, par une mise à nu de leurs valeurs en conflit, par une vivisection entreprise sur le cas clinique le plus *révélateur*. Pour le philosophe, le cas Wagner est plus qu'un cas d'espèce, c'est une véritable aubaine ! [* En français dans le texte.] » (CW, *Epilogue*)

La décadence se définit alors, en termes physiques, comme une anarchie

54 On parlera de « décadentisme positif » quand l'idée d'une modernité dégénérante sera mise au service d'une valorisation, dans la grande majorité des cas esthétiques, comme on le voit par exemple dans les décadentismes littéraires français de Baudelaire ou de Huysmans. Le « décadentisme négatif » alliera quant à lui cette pensée, le plus souvent à l'intérieur de réflexions politiques, biologiques ou ethniques à une certaine déploration à laquelle s'ajoute, ou non, des propositions de « sortie de crise ».

atomique ou, en termes biologiques, comme la dégénération d'une structure organique causée par la désintégration de son principe organisateur central. La question n'est pas qu'il y ait de la décadence, de la maladie ou de la faiblesse mais de savoir de quelle manière ces instincts « mauvais » seront assimilés. Puisque la santé d'un organisme se réduit à sa capacité d'intégrer des éléments pathologiques sans que cela lui soit néfaste – voire en tant que cela lui procure un certain bénéfice –, l'évolution saine d'un ensemble organique se définit en tant que processus dialectique d'augmentation et de consolidation d'une certaine force stabilisatrice à l'intérieur même de cet ensemble. Le problème de la décadence s'entend donc, chez Nietzsche, comme une disharmonie des forces au sein d'un groupe, comme un déséquilibre prenant la forme du déclin :

« Je m'en tiendrai aujourd'hui à la question du *style*. A quoi distingue-t-on toute *décadence** littéraire ? A ce que la vie n'anime plus l'ensemble. Le mot devient souverain et fait irruption hors de la phrase, la phrase déborde et obscurcit le sens de la page, la page prend vie au détriment de l'ensemble : –le tout ne forme plus un tout. Mais cette image vaut pour tous les styles de la *décadence** : c'est, chaque fois, anarchie des atomes, désagrégation de la volonté. En morale, cela donne : ‘liberté individuelle’. Étendu à la théorie politique : ‘Les *mêmes droits* pour tous’. La vie, la *même* qualité de vie, la vibration et l'exubérance de la vie comprimée dans les plus infimes ramifications, tout le reste *dénoué* de vie. Partout paralysie, peine, engourdissement, *ou bien* antagonisme et chaos : l'un et l'autre sautant de plus en plus aux yeux au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des formes d'organisation. L'ensemble ne vit même plus : il est composite, calculé, artificiel, c'est un produit de synthèse. [* En français dans le texte.] » (CW, 7)

On assiste dès lors à une différenciation entre la maladie comme part nécessaire de la santé et la particularité d'un « mal européen », dénoncé précisément à partir de *Par-delà Bien et Mal* :

« C'est pourquoi notre Europe contemporaine, théâtre d'une tentative follement rapide pour mélanger radicalement les classes et par *conséquent* les races, est sceptique de fond en comble ; c'est tantôt un scepticisme agile, qui bondit impatiemment, lascivement, de branche en branche, tantôt un scepticisme trouble comme une nuée chargée d'interrogations, car elle est lasse de sa volonté à en mourir. Paralysie de la volonté : où ne rencontre-t-on pas cet infirme aujourd'hui ! Et dans quelle tenue, par surcroît, dans quel séduisant costume ! On a taillé pour cette maladie les plus somptueux habits de mensonge ; la majeure partie, par exemple, de ce qui se propose aujourd'hui dans les vitrines sous le nom d'« objectivité », d'« esprit scientifique », d'« *art pour l'art** », de ‘connaissance pure et désintéressée’ n'est que scepticisme paré et aboulie déguisée : voilà un diagnostic de la maladie européenne dont je me porte garant. [* En français dans le texte.] » (*PBM*, § 208)

La pensée nietzschéenne de l'organisme social et individuel se comprend comme une structure dynamique et hiérarchique où l'organisme sain est celui qui peut se prévaloir d'une certaine aristocratie cellulaire. Dès lors, le XIX^e siècle est décadent et sa désintégration est l'œuvre du remplacement de l'aristocratie par la démocratie. On assiste donc chez Nietzsche à l'établissement d'un ensemble cohérent entre les interprétations politique, biologique, axiologique, ethnique ou encore esthétique⁵⁵ de la décadence. La

55 Premier terme « chronologique » d'un vocabulaire s'enrichissant avec les années, l'interprétation esthétique s'arroge globalement le monopole des écrits de la première période nietzschéenne : « La civilisation, c'est avant tout l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple. Mais le fait de beaucoup savoir et d'avoir beaucoup appris n'est ni un instrument nécessaire ni un signe de la civilisation et, au besoin, s'accorde parfaitement avec son contraire, la barbarie, c'est-à-dire avec l'absence de style ou le mélange chaotique de tous les styles. » (*CIn I*, 1). On remarquera néanmoins le caractère quelque peu absurde d'un tel propos puisque tout peuple, y compris ceux considérés

pensée s'y appréhende comme une totalité, chaque terme prenant sens par rapport et avec les autres :

« L'homme d'une époque de dissolution qui mélange toutes les races, l'homme qui recèle dans son corps l'héritage d'une ascendance composite, autrement dit des instincts et des jugements de valeur contradictoires, sinon plus, lesquels s'affrontent entre eux et le laissent rarement en repos, cet homme des civilisations tardives et de la clarté déclinante sera en gros un individu plutôt débile » (*PBM*, §200) ;

« Nous qui appartenons à une autre foi, nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour un stade décadent de l'organisation politique, mais pour un stade décadent où l'homme s'amoindrit, tombe dans la médiocrité et se déprécie, ou placerons-nous notre espérance ? » (*PBM*, § 203)

Là où la décadence européenne se comprend à tous les points de vue en tant qu'épuisement des forces, Nietzsche entend contrer ce mouvement de déclin en faisant de la puissance son paradigme :

comme barbares s'unifient derrière des symboles, des morales, des institutions, des religions, des croyances, etc. Aucune société humaine ne peut être qualifiée de chaotique : de la même façon que l'emploi du terme de « hasard » révèle l'absence de connaissance des causes, le « chaos » ne peut être que révélateur d'une absence de connaissance des liens et des modes de fonctionnement à l'œuvre chez tout groupe humain. De même, à la suite du passage précédemment cité, on notera un amusant parallèle entre la critique esthétique de Nietzsche sur l'Allemagne de son temps et l'autre côté du Rhin à la même époque où l'on déplorait le « style bâtard de tous les styles » des grands travaux de Napoléon III : « Or c'est justement dans ce mélange chaotique de tous les styles que vit l'Allemand de nos jours, et cela reste un grave problème que de savoir comment il peut, malgré toute son instruction, ne pas s'en apercevoir et se réjouir de tout cœur de sa ‘culture’ actuelle. Tout devrait pourtant l'éclairer, le moindre regard jeté sur ses vêtements, sa chambre, sa maison, la moindre promenade dans les rues de ses villes, la moindre visite à ses magasins de mode. Il devrait prendre conscience, en société, de l'origine de ses manières et de ses gestes ; goûtant les joies du concert, du théâtre et du musée, parmi les établissements consacrés à l'art, il devrait prendre conscience de cette juxtaposition et de cette accumulation grotesque de tous les styles possibles. L'Allemand entasse autour de lui les formes, les couleurs, les produits et les curiosités de tous les temps et de tous les climats, et crée ainsi ce carnavalesque bariolage que ses intellectuels sont ensuite chargés d'étudier et de définir comme l'‘essence du moderne’, tandis que lui-même reste tranquillement assis au milieu de ce tumulte de tous les styles. Mais avec cette sorte de ‘civilisation’, qui n'est en fait qu'une flegmatique indifférence à la civilisation, on ne vient à bout d'aucun ennemi, surtout pas de ceux qui, comme les Français, possèdent une civilisation authentique et féconde, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, et auxquels nous avons jusqu'à présent tout emprunté, le plus souvent sans talent. »

« Qu'est-ce qui est bon ? Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même.

Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui vient de la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la puissance recommence à croître, – qu'une résistance, une fois de plus a été surmontée.

Non la satisfaction, mais davantage de puissance ; non la paix, mais davantage de guerre ; non la vertu, mais la valeur (vertu dans le style de la Renaissance, *virtù*, une vertu ‘garantie sans moraline’)

Ce qui est faible et mal venu doit périr : impératif suprême de la vie. Et l'on ne doit pas faire une vertu de la compassion.

Qu'est-ce qui est plus dangereux qu'aucun vice ? – la compassion active pour tout ce qui est mal venu et faible – le christianisme...» (*FP XIV*, 15 [120])

La puissance s'annonce dès lors chez Nietzsche comme le paradigme de sa nouvelle philosophie englobant ses interprétations biologiques et physiologiques, sociales et politiques, esthétiques et religieuses :

« Volonté de puissance en tant que ‘loi de la nature’

Volonté de puissance en tant que vie

Volonté de puissance en tant qu'art.

Volonté de puissance en tant que morale.

Volonté de puissance en tant que politique

Volonté de puissance en tant que science.

Volonté de puissance en tant que religion » (*FP XIV*, 14 [71])

b) La lutte pour l'existence incapable de résoudre le problème de la décadence

Face à cela, l'interprétation darwinienne lui apparaît comme un reliquat des anciennes valeurs. Là où la décadence représente pour Nietzsche le symptôme principal contre lequel il envisage sa thérapeutique, la théorie darwinienne de l'évolution des espèces par sélection naturelle est la manifestation du mal à soigner. Pour Nietzsche, l'hypothèse de la lutte pour l'existence darwinienne se révèle la plus incapable et de comprendre et de tenter de résoudre le problème de la décadence. Les organismes vivants ne se contentent pas de vouloir vivre et se préserver, ils entendent bien plutôt surpasser le cadre défini de leur propre existence. Après les études empiriques de la seconde moitié de sa vie, tout comportement d'un être vivant et, a fortiori le comportement humain apparaît comme ne pouvant qu'être expliqué en termes de volonté de puissance. Si la lutte pour l'existence darwinienne apparaît comme une généralisation hâtive de comportements à l'œuvre dans des contextes de manque, de famine ou de souffrance, elle ne peut s'appliquer telle quelle à l'ensemble du monde organique et n'est que l'expression d'une vitalité et d'une volonté déclinantes.

Nietzsche analyse dans ce sens la sélection naturelle comme le support des forces réactives de la vie en général et de leur triomphe dans la modernité en particulier. La pensée de l'adaptation, de l'évolution, du progrès, du bonheur pour tous ou encore du bien de la communauté lui apparaît comme l'exemple type des nouvelles valeurs réactives, remplaçant alors les anciennes valeurs chrétiennes. Pour Ansell Pearson (1997, 86 sq), Nietzsche ne nie pas le

phénomène de la sélection naturelle en tant que telle, en tant que phénomène vital vrai ou faux, mais souligne que c'est par ce mécanisme même que les forces réactives peuvent atteindre une position dominante. Nietzsche conçoit la sélection naturelle comme mécanisme rétroactif qui encourage les physiologies faibles et les constitutions malades qui se retrouvent toutes les deux dans les individus du troupeau, et ce afin de maximiser leurs possibilités de préservation de soi et d'auto-reproduction. Pour Ansell Pearson, Nietzsche insiste avant l'heure sur la « tendance entropique de la sélection naturelle ». Une analyse des processus vitaux fondée exclusivement sur l'idée de préservation, telle que la théorie darwinienne, plus loin de ne pouvoir résoudre le problème de la décadence, est alors elle-même l'expression d'une pensée décadente.

Comme il est dit dans *Humain, trop Humain*, § 224, le maintien du type est assuré par les organismes les plus forts tandis que son évolution est causée par l'intégration d'organismes plus faibles. Si la force perd son pouvoir centralisateur et organisateur pour laisser la place exclusive à la faiblesse, alors on peut, pour Nietzsche, parler de décadence et de dégénérescence dans un sens négatif, et c'est dans ce sens que s'appréhende la lutte pour l'existence darwinienne comme expression d'instincts morbides.

II.2.3. Nietzsche, Darwin, Lamarck...

a) Nietzsche, un lamarckien ?

Si Lamarck peut être considéré comme le père de la biologie moderne et de l'idée transformiste, on retient souvent de lui l'inanité de ses idées concernant son héritérité des caractères acquis et son action exclusive du milieu sur les organismes. Nous sommes en droit de croire que ces deux pans du lamarckisme⁵⁶ sont à l'œuvre chez Nietzsche⁵⁷. Nous devons donc tout d'abord revenir rapidement sur ces principales thèses retenues par les commentateurs du biologiste français pour voir comment et quand, Nietzsche peut être qualifié de « lamarckien ». Pour certains, Walter Kaufmann en tête (1974 [1950], 284 sq.) ou Claire Richter avant lui (1911), Nietzsche est un lamarckien convaincu, pour d'autres, comme par exemple Ansell Pearson (1997) ou encore Richardson (2004) on peut dire que Nietzsche « est plus proche des théories darwiniennes de sélection et d'adaptation que l'idée répandue qui en fait un lamarckien strict » (Ansell Pearson). Or, il est à noter que la séparation, du lamarckisme et du darwinisme n'intervient qu'au cours des années 1880, avec les travaux de Weismann démontrant le caractère erroné de l'héritérité des caractères acquis. De plus, on peut dire que la plupart des biologistes allemands étaient transformistes avant Darwin⁵⁸ : les *Natuphilosophen*, les biologistes romantiques et préromantiques acceptaient en effet l'idée d'une évolution graduelle d'une tendance déterminée de l'histoire de la vie. Il est donc inutile d'attendre une stricte distinction du darwinisme et du lamarckisme dans la pensée biologique nietzschéenne. Darwin lui-même

56 Terme définissant plus les points communs d'une interprétation générale de Lamarck que l'esprit même de ses recherches.

57 Qui qualifie d'ailleurs la théorie lamarckienne d'« erreur géniale et absurde » (GS, § 99).

58 Dès ses débuts d'ailleurs, la pensée de Nietzsche est évolutionnaire : « La question de savoir comment notre image du monde peut s'écarte si fortement de l'essence du monde que l'on a inférée, c'est en toute quiétude qu'on l'abandonnera à la physiologie et à l'histoire de l'évolution des organismes et des idées. » (HTH I, § 10)

voue d'ailleurs une grande admiration au naturaliste français et, ignorant les lois génétiques de la transmission héréditaire, incorpore souvent au sein de son œuvre des références aux théories sur l'usage et le non-usage.

Lamarck, qui suit la conception linnéenne des trois règnes superposés, est un des premiers à insister sur l'opposition fondamentale entre inorganique et organique. C'est ainsi qu'il dégage la notion d'unité de la vie. Pour Lamarck, cette unité se définit tout d'abord en tant que produit d'une composition croissante de l'organisation, composition qui tend à former une gradation régulière. L'unité et la spécificité du monde vivant sont donc pour Lamarck celle d'une tendance vers la complexification croissante et le perfectionnement. La limite de cette tendance est expliquée par l'environnement comme instance tempérante – le dynamisme vital est en effet soumis aux « influences d'une multitude de circonstances très différentes qui tendent continuellement à détruire la gradation de la composition croissante de l'organisation ». Ainsi, le non-usage imposera-t-il aux organismes la perte, transmise héréditairement, de tel organe ou de telle fonction :

« Dans tout animal qui n'a point dépassé le terme de ses développements, l'emploi plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi ; tandis que le défaut constant d'usage de cet organe l'affaiblit insensiblement, le détériore, diminue progressivement ses facultés, et finit par le faire disparaître. » (*Philosophie zoologique*)

La célébrité de Lamarck lui vient néanmoins aussi de son opposition retentissante à la théorie des bouleversements universels de Cuvier qui régnait

alors en maître incontesté sur les sciences naturelles françaises. Accentuant plutôt la très longue durée des temps géologiques, la continuité des êtres au cours des ères successives (sans extinction globale suivie de récréation), les changements survenus à la surface du globe, qui provoquent des modifications d'habitat et donc de conditions et de mode de vie des organismes, Lamarck systématisé dans ses introductions aux éditions successives de l'*Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres* et dans la *Philosophie zoologique* ses vues sur l'évolution des organismes vivants. Selon lui, le temps infini dont dispose la nature et la réalisation de conditions favorables sont les facteurs essentiels de la naissance des formes animales et végétales. Ainsi se constituent, à partir des corps organiques les plus simples que la nature a formés et continue de créer par une sorte de génération spontanée, des séries continues non linéaires, traduisant un progrès organique dans lequel l'acquisition et le développement du système nerveux jouent un rôle primordial. Quatre lois énoncées dans les sept volumes de l'*Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres* y régissent ainsi l'organisation des individus :

« *Première loi* : La vie, par ses propres forces, tend continuellement à accroître le volume de tout corps qui la possède, et à étendre les dimensions de ses parties, jusqu'à un terme qu'elle amène elle-même.

« *Deuxième loi* : La production d'un nouvel organe dans un corps animal résulte d'un nouveau besoin survenu qui continue de se faire sentir et d'un nouveau mouvement que ce besoin fait naître et entretient.

« *Troisième loi* : Le développement des organes et leur force d'action sont constamment en

raison de l'emploi de ces organes. »

« *Quatrième loi* : Tout ce qui a été acquis, tracé ou changé, dans l'organisation des individus, pendant le cours de leur vie, est conservé par la génération, et transmis aux nouveaux individus qui proviennent de ceux qui ont éprouvé ces changements. »

b) Mémoire et hérédité

L'œuvre de Nietzsche, particulièrement sa nouvelle interprétation généalogique, est parcourue d'analyses s'intéressant à l'hérédité et à la transmission de certains caractères, le tout entendant sonder les tréfonds du mal européen et envisager l'élévation du type surhumain. Une de ses analyses se fonde sur l'examen du fonctionnement mémoriel se livre dans l'acheminement vers et pour une certaine culture. Cette analyse du fonctionnement mémoriel (« se faire une mémoire ») en ce qu'elle apparaît par exemple dans la *Généalogie de la Morale* peut sans nul doute illustrer un penchant lamarckien de Nietzsche⁵⁹. En effet, la mémoire, telle qu'elle est étudiée précisément dans la deuxième dissertation, ne se fixe et ne se développe pas par la sélection de ceux qui peuvent se souvenir mieux que les autres, dans une logique d'avantage adaptatif, mais par l'acquisition de réflexes et ce grâce à un jeu de souffrance et de récompense, l'homme étant par nature, un animal oublieux :

« Il est maintenant indispensable de donner une première expression provisoire à ma propre

59 Il apparaît clairement que la *Généalogie de la morale* a été écrite dans une visée explicitement anti-darwinienne, anti-spencérienne et anti-utilitariste et refuse de voir la morale comme l'avatar moderne de l'égalitarisme chrétien que ces trois « courants » sont censés illustrer.

hypothèse sur l'origine de la ‘mauvaise conscience’ (...) La mauvaise conscience est à mes yeux une maladie grave, suite inévitable de la pression qu'a exercée sur l'homme le changement le plus profond de tous ceux qu'il ait jamais vécus, – ce changement qui s'est produit lorsque l'homme s'est vu dans la contrainte de la société et de la paix. (...) Ces remparts terrifiants que l'Etat érigea pour se défendre contre les vieux instincts de liberté – les châtiments y appartiennent éminemment – réussirent à retourner tous ces instincts de l'homme nomade, sauvage et libre, et à les retourner *contre l'homme lui-même.* » (GM, *La « faute », la « mauvaise conscience »*, § 16)

Ces réflexes, sélectionnés selon la règle de l'usage et du non-usage, sont ensuite transmis aux générations ultérieures⁶⁰.

L'élevage humain est un travail sur des configurations instinctives particulières devenant ensuite le terrain du travail sélectif de la volonté de puissance. Un élevage d'un genre nouveau, comme Nietzsche l'envisage avec le surhumain, suppose donc un travail généalogique sur ces instincts. En remontant la chaîne de l'instinct, Nietzsche la décrypte comme une intériorisation de la contrainte. L'instinct est alors la forme incarnée de la contrainte qui se mue en habitude, puis en besoin :

« Toutes les pulsions humaines aussi bien qu'*animales* ont pris sous l'effet de certaines circonstances la forme de *conditions d'existence* et ont été mises au premier plan. Les *pulsions* sont les *effets postérieurs des jugements de valeur longtemps pratiqués*, qui à présent fonctionnent instinctivement comme le ferait un *système* de jugements de plaisir et de douleur. Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (*pulsion*). » (FP X,

60 Voir aussi sur l'analyse du « philosophe » : FP XIV, 14 [132], PBM §§ 61 et 213 où l'éducation se fonde sur la sélection de certains caractères, l'acquisition de ces caractères puis leur héritage.

C'est par ce « devenir d'instincts » engendré par un travail mémoriel déterminé par des processus contraignants (la contrainte devenant le cœur de la réflexion nietzschéenne sur la culture) que s'illustre le pan le plus lamarckien de Nietzsche :

« La façon dont naît un caractère du peuple, une ‘âme du peuple’, cela explique la naissance de l’âme individuelle. D’abord une *série d’activités* lui est imposée comme conditions d’existence ; il s’y habitue, elles se consolident et s’approfondissent. On voit chez les peuples qui vivent de grands changements une nouvelle organisation de leurs forces : telle ou telle chose se détache et devient prépondérante, parce qu’elle est maintenant *plus nécessaire* à l’existence. » (FP XI, 34 [57])

Dans la mesure où la généalogie nietzschéenne ne fait pas l’économie d’une pensée de la sélection, appréhendée comme le repérage, l’élevage et l’optimisation de caractères selon un environnement donné (et donc selon une problématique d’adaptation), on ne peut pas dire de Nietzsche qu’il est purement lamarckien :

« À placer en tête : même les *instincts* sont *devenus* (...)

Que l’esprit humain soit devenu et devienne encore, que parmi d’innombrables formes de raisonnement et de jugement, ce soit la plus courante pour nous maintenant qui est en quelque sorte la plus utile et celle qui s’est transmise à la postérité, parce que les individus qui pensaient de cette façon avaient des opportunités plus favorables » (FP XI, 34 [81])

c) La sélection ascendante : l'ennoblissement du type

À y regarder de plus près, Nietzsche ne peut séparer sa généalogie culturelle d'une réflexion sur l'éducation (devrions-nous dire l'élevage en tant que sélection artificielle devant pallier les ratés de la sélection naturelle, ou précisément d'une sélection naturelle dénaturée par les morales et les religions :

« Toute philosophie, quelle que puisse avoir été son origine, sert à certaines fins éducatives »
(*FP XI*, 34 [173]) ;

« La question que je pose ici n'est pas de savoir qui doit prendre la relève de l'humanité dans la succession des êtres (car l'homme est une *fin*), mais bien quel type d'homme il faut *élever*, il faut *vouloir*, comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir.

Ce type d'hommes, d'une valeur supérieure s'est déjà bien souvent présenté, mais à titre de hasard heureux, à titre d'exception, jamais parce que *voulu*. Bien au contraire, c'est justement lui qu'on redoutait le plus : jusqu'à maintenant, il fut à peu près '*ce qui est redoutable*'. Et c'est la crainte qu'il inspirait qui amena à vouloir, à éléver, à *obtenir* enfin le type opposé : l'homme-animal domestique, animal grégaire, animal malade, le chrétien... »
(*AC*, § 3)⁶¹

Nous l'avons vu, la pensée évolutionnaire de Nietzsche est avant tout conditionnée par la pensée du type, c'est-à-dire un fondement biologique fixe autour duquel s'élabore un éventail de variations dont le degré, l'intensité et la

61 Voir aussi *EH*, *Pourquoi j'écris de si bons livres*, *La naissance de la tragédie*, § 4 ; *CId*, VII, § 2.

nature sont définis par le type même. On peut dans ce sens analyser le projet nietzschéen d'élévation du type surhumain comme une entreprise de sélection de variations adéquates – adaptées pour user du lexique darwinien. Toute *Züchtung* peut dans ce sens incarner une technique de sélection visant à développer certains caractères au détriment d'autres : nous ne sommes pas dans un contexte de création, mais de métamorphose progressive (d'évolution) à partir de conditions premières. De même, les processus anti-vie à l'œuvre dans les élevages chrétiens et moraux et qui entendent favoriser un certain type d'homme entendent par-là même favoriser certains caractères adaptés à leurs modes de vie, psychologie ou physiologie, autrement dit à tout un environnement :

« Les morales et les religions sont le *principal* instrument qui permet de faire de l'homme ce qu'on veut : à condition qu'on ait d'abord une surabondance de forces créatrices et qu'on puisse affirmer sa volonté créatrice sur de longs espaces de temps, sous forme d'institutions juridiques et de mœurs. Lorsque j'ai réfléchi aux moyens de rendre l'homme plus fort et plus profond qu'il ne l'a été jusqu'ici, j'ai considéré avant tout de quelle morale on a usé jusqu'ici pour obtenir un tel homme. (...) Préparer un renversement des valeurs chez un certain type fort d'hommes et déchaîner en eux une foule d'instincts tenus en bride et calomniés : en réfléchissant là-dessus j'ai examiné quel type d'homme a déjà travaillé jusqu'ici involontairement et de toute façon à la tâche ainsi définie. (...)

Pour ma part, j'ai appelé toute cette façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la ‘morale’ seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité. Je n'ai tenu compte des religions et des systèmes d'éducations que dans la mesure

où elles amassent de la force et en transmettent en héritage, et rien ne me paraît plus essentiel à étudier que les lois du dressage, afin que la plus grande quantité de force ne se perde pas de nouveau du fait de regroupements et de modes de vie inadéquats. (*FP XI*, 34 [176])

L'élevage du type surhumain demande une prise en compte des caractères propres au type décadent européen, la thérapeutique culturelle trouvant son aboutissement dans une sélection de nature très darwinienne. Ainsi, puisqu'il souhaite une sélection qui rendrait possible l'élévation du type surhumain, Nietzsche entend tirer profit de toutes les tentatives sélectrices, même si elles peuvent par ailleurs lui paraître détestables. Dans ce sens, c'est avec un regard d'éleveur que Nietzsche voit l'humanité ; et c'est en éleveur qu'il sait que les lois de l'hérédité – « chose si capricieuse »⁶² – ferment définitivement leurs portes à toute tentative de transmission de l'acquis :

« (...)Rien de plus coûteux que la parcelle de raison humaine et de sentiment de la liberté qui constitue aujourd'hui notre orgueil. C'est d'ailleurs cet orgueil qui nous rend maintenant presque impossible une communauté de sentiment avec ces interminables époques de « moralité des moeurs » qui précèdent « l'histoire universelle » et forment *en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixé le caractère de l'humanité* : lorsque la souffrance passait pour vertu, la cruauté pour vertu, la dissimulation pour vertu, la vengeance pour vertu, la négation de la raison, et que, en revanche, le bien-être passait pour un danger, la soif de savoir pour un danger, la paix pour un danger, la pitié pour un danger, le fait d'exciter la pitié pour la honte, le travail pour une honte, la démence pour une inspiration divine, le changement pour une immoralité grosse de danger ! – Vous pensez qu'on a modifié tout cela et qu'ainsi l'humanité doit avoir changé de caractère ? Oh, connaisseurs du cœur humain,

62 *FP XIV*, 14 [133].

apprenez à mieux vous connaître ! » (A, § 18 *La morale de la souffrance volontaire*)

Ainsi, tantôt la pensée de Nietzsche emprunte-t-elle à Lamarck l'idée que le milieu peut changer les constitutions, et que ces changements peuvent se transmettre, tantôt reconnaît-elle dans le sillage du darwinisme l'importance de la variation des caractères et de leur base héréditaire.

II.3. La vérité de Darwin

Nous l'avons vu : le texte nietzschéen est loin d'être élogieux pour Darwin et le darwinisme. La parole est maintenant à Darwin : examinons pour voir si les critiques nietzschéennes sont justifiées. Nous verrons tout d'abord ce qu'il en est vraiment du principe darwinien de sélection et de son insertion dans l'exposition de la théorie de l'évolution. Nous reviendrons ensuite plus précisément sur deux préjugés majeurs sur la théorie darwinienne – que Nietzsche n'a pas manqué d'intégrer ... – à savoir les idées de hasard et de progrès.

II.3.1. L'idée d'évolution au moyen de la sélection

a) L'invention darwinienne

La sélection est le concept central de l'œuvre de Darwin et son fonctionnement se dévoile dans son œuvre maîtresse de 1859. Si certains

scientifiques, comme Lamarck, avaient déjà émis l'hypothèse du vivant comme ne résultant pas d'une création fixe mais d'une transformation permanente (transformisme), le principe actif de cette évolution n'avait encore jamais été mis à jour⁶³. C'est lors d'un voyage dans les îles Galápagos que Darwin recueille de nombreux spécimens d'oiseaux (pinsons et moqueurs) et constate la variation de ces espèces d'un archipel à l'autre. Malgré la faible distance entre les îles, l'isolement géographique semblait avoir suffi à donner naissance à une grande diversité. La seconde source d'inspiration de Darwin est l'élevage des animaux domestiques : la diversité des races de pigeons, chiens et chevaux démontre qu'au sein d'une même espèce, de petites variations accumulées peuvent aboutir à de grandes divergences. Dès lors, on peut inférer que ce que la nature accomplit hasardeusement et à grande échelle correspond aux réalisations volontaires à petite échelle des éleveurs : une sélection des types les mieux adaptés aux contraintes d'un environnement donné.

L'idée de rapporter systématiquement la variation du vivant à la sélection fut inspirée à Darwin par sa lecture de l'économiste Thomas Malthus. Ce dernier avait souligné une contradiction entre la progression arithmétique des ressources et la progression géométrique des populations : au bout d'un certain temps, les ressources limitées d'un environnement ne suffisant plus à assurer la subsistance de tous ses habitants, on assiste inévitablement à une compétition pour la survie. Le principe général naturel de « lutte pour

63 Pour Lamarck et les lamarckiens, les capacités acquises par un organisme au cours de son existence pouvaient être transmises à la descendance : les organes se modifieraient donc, selon cette théorie, en fonction des besoins de leur fonction et ces modifications s'accumuleraient dans le temps. Cette erreur, nommée plus tard « hérédité des caractères acquis » a été corrigée dès la fin du XIX^e siècle par les travaux d'August Weismann. Néanmoins, le lamarckisme a joué d'une grande popularité dans toute l'Europe et en particulier dans l'Allemagne de Nietzsche.

l'existence » (struggle for life) permet aux individus les mieux dotés de l'emporter sur leurs concurrents et de survivre. Les caractéristiques physiques et morphologiques des survivants sont ainsi sélectionnées au détriment des autres et sont transmises aux générations descendantes. Ces petites variations graduelles s'accumulant dans le temps finissent par donner naissance à de nouvelles espèces. Pour Darwin, la compétition pour la survie se révèle alors comme le mode opératoire de la sélection naturelle, tout comme la compétition pour la reproduction est le mode opératoire de la sélection sexuelle. Elle peut se résumer en quatre propositions fondamentales :

- > Il existe une compétition entre les individus car les ressources de leur environnement sont limitées et les organismes produisent en général plus d'individus qu'il n'en peut survivre.
- > Il existe une variabilité interindividuelle au sein de chaque population. Ces variations sont héréditaires.
- > Il existe un avantage adaptatif (*fitness*) associé à certaines variations, certains individus étant en conséquence plus efficaces que d'autres dans la lutte pour la survie et la reproduction.
- > En vertu des deux premières propositions, les individus porteurs de traits avantageux se reproduisent plus que les autres et transmettent leurs traits à leur descendance, qui s'en trouve graduellement modifiée. Ce processus est appelé sélection naturelle. La résultante de ce processus est l'adaptation.

b) Fonctionnement de la sélection

Quatre conditions doivent être remplies pour que la sélection naturelle s'opère : la reproduction, l'hérédité, la variation et la différence d'aptitude. Dans une situation remplissant ces quatre préalables, la sélection naturelle fonctionne de manière automatique.

La reproduction et l'hérédité définissent la vie elle-même. L'évidence prouve en effet que toutes les espèces se reproduisent suivant les générations, avec ou sans sexualité. La transmission des caractères (aujourd'hui le matériel génétique⁶⁴) assure une continuité dans le temps.

La variation est tout aussi vérifiable, bien qu'elle ne soit pas toujours évidente à constater. L'exemple le plus courant de variation est celui de la taille : il est évident que tous les individus varient selon une gradation entre un maximum et un minimum constatés (avec, en général, un grand nombre d'individus situés autour de la moyenne de leur espèce, selon la célèbre « courbe en cloche » de Gauss). Il en va de même pour presque toutes les caractéristiques physiques, morphologiques, mentales et comportementales mesurables. Les variations d'une espèce déterminent son « polymorphisme ».⁶⁵

64 Darwin a théorisé l'évolution au moyen de la sélection naturelle sans connaître les travaux de Mendel. On nomme « théorie synthétique de l'évolution » la fusion de l'évolution darwinienne et de la génétique mendélienne opérée au XX^e siècle.

65 Le polymorphisme commence dès le niveau du gène : pour un gène donné, il peut exister plusieurs variations (mutations) que l'on nomme des allèles. La fréquence de distribution des allèles varie au cours de l'évolution. La génétique formelle définit les lois statistiques de distribution des allèles. L'une de ses lois les plus fondamentales est celle de l'équilibre de Hardy-Weinberg, qui permet de calculer la répartition d'un caractère sur une grande population en absence de sélection. Les variations entre les individus d'une même espèce peuvent être continues (gradation d'un caractère réparti, comme la taille) ou discontinues (classes disjointes d'un caractère exclusif, comme le sexe). Les espèces à reproduction sexuelle varient plus que les autres : la recombinaison des gènes sur les chromosomes aboutit en effet à d'innombrables individus différents les uns des autres. Il n'en va pas de même pour les espèces se reproduisant par clonage, comme les bactéries. Dans ce cas, la variation provient uniquement des mutations survenues au hasard sur

L'aptitude se mesure par le rapport entre le nombre de descendants d'un individu et le nombre moyen de descendants de l'espèce considérée. En d'autres termes, elle mesure les différences de mortalité (avant la reproduction) et de fécondité entre les organismes. Ceux qui parviennent à l'âge reproductif et qui ont la plus abondante descendance possèdent une capacité adaptative supérieure. La sélection opère en effet en faveur des caractères qu'ils transmettent. La différence d'aptitude provient aussi bien des qualités intrinsèques des organismes que des contraintes du milieu où ils évoluent. La pression sélective est donc intraspécifique (compétition des individus pour la nourriture, le territoire, la reproduction sexuelle), interspécifique (survie aux prédateurs, parasites etc.) et écologique.⁶⁶

c) Les trois conditions de la sélection

L'idée darwinienne de sélection s'opère à travers trois phénomènes fondamentaux propres au vivant : la réplication (reproduction et hérédité) la variation (polymorphisme) et l'interaction (entre individus ou entre les individus et l'environnement). La sélection sanctionne alors la différence d'aptitude, définie comme le rapport entre le nombre de descendants viables

le génome.

66 L'un des cas les plus célèbres de sélection naturelle est celui de la phalène du bouleau (*Biston belutaria*), un papillon étudié par le généticien J.B.S. Haldane. Il existe deux variantes de ce papillon : l'une possède un coloris clair tandis que l'autre, plus foncée est appelée « forme mélanique ». La forme claire était largement répandue en Angleterre au milieu du XIX^e siècle, alors que, un siècle plus tard, la forme sombre l'emporte numériquement dans de nombreuses régions. La raison en est la pollution industrielle qui a noirci les troncs des bouleaux : les papillons clairs ont alors été plus facilement repérés par leurs prédateurs tandis que les papillons foncés, bénéficiant alors d'un avantage adaptatif, se camouflaient mieux sur les troncs assombris. Dans ce cas, on voit comment des événements aléatoires et contingents (la pollution industrielle) peuvent avoir des effets directs sur la sélection et l'adaptation, et donc sur l'évolution.

d'un individu et le nombre moyen de sa population.

Dans la *Descendance de l'Homme* (1871), Darwin ajoute un autre processus fondamental : la sélection sexuelle. Celle-ci concerne non pas la compétition pour la survie (lutte contre les prédateurs, acquisition de ressources) mais la compétition pour la reproduction (choix d'un partenaire sexuel). Certains traits n'offrant aucun avantage particulier pour la sélection naturelle (exemples de la queue du paon ou des bois du cerf) sont en revanche favorisés par la sélection sexuelle.⁶⁷

II.3.2. Hasard et nécessité

a) La légende du contingentisme

La critique anti-contingentiste a regroupé sous une même bannière les adversaires cléricaux et positivistes de Darwin. Pour les uns, l'idée d'un hasard évolutif contredisait l'argument du dessin, pour les autres, il rendait impossible le déterminisme de toute chose selon la loi absolue de la causalité. Néanmoins, s'il est vrai que Darwin est celui qui introduit le hasard dans la course évolutive, il est absurde de penser que celle-ci relève entièrement d'un pur contingentisme :

67 Depuis les années 1980, l'importance de la sélection sexuelle connaît une réévaluation de grande ampleur dans la littérature scientifique darwinienne Cf. Buss (1994), Miller (2001), Daly et Wilson (1983), Geary (2002). Un chercheur comme Geoffrey Miller ne manque d'ailleurs pas de citer Nietzsche dans ses recherches : « les valeurs chez Nietzsche évoquent de façon remarquable des indicateurs de fitness liée à la sélection sexuelle » (Miller, 2001, 337 sq.)

« J'ai, jusqu'à présent, parlé des variations – si communes et si diverses chez les êtres organisés réduits à l'état de domesticité, et, à un degré moindre, chez ceux qui se trouvent à l'état sauvage – comme si elles étaient dues au hasard. C'est là, sans contredit, une expression bien incorrecte ; peut-être, cependant, a-t-elle un avantage en ce qu'elle sert à démontrer notre ignorance absolue sur les causes de chaque variation particulière. Quelques savants croient qu'une des fonctions du système reproducteur consiste autant à produire des différences individuelles, ou des petites déviations de structure, qu'à rendre les descendants semblables à leurs parents. Mais le fait que les variations et les monstruosités se présentent beaucoup plus souvent à l'état domestique qu'à l'état de nature, le fait que les espèces ayant un habitat très étendu sont plus variables que celles ayant un habitat restreint, nous autorisent à conclure que la variabilité doit avoir ordinairement quelque rapport avec les conditions d'existence auxquelles chaque espèce a été soumise pendant plusieurs générations successives. » (OS, V, *Des lois de variation*).

Nous retrouvons de même chez T.H. Huxley (1825-1895), l'un des plus fervents défenseurs contemporains de Darwin – il fut même surnommé son « bull-dog » –, cette idée du hasard comme légende constitutive de la réception de l'œuvre du naturaliste anglais :

« Le plus singulier de ces sophismes peut être immortel qui continue à vivre comme les Titans, alors que la raison et la force l'ont déserté depuis longtemps, est celui qui accuse Darwin de tenter de réinstaurer l'ancien dieu païen, le Hasard. On dit qu'il suppose que les variations arrivent par *hasard* et que les plus appropriés survivent aux *hasards* du combat pour l'existence, et qu'ainsi le *hasard* prend la place des desseins providentiels.

Il est vraiment merveilleux qu'une accusation ait été portée contre l'écrivain qui, à tant de reprises, a mis ses lecteurs en garde, en avertissant que, lorsqu'il se sert du mot ‘spontané’, il veut simplement indiquer qu'il ignore la cause des phénomènes désignés ; et dont toute la

théorie s'en va en pièces, si l'uniformité et la régularité de la causation naturelle, depuis les âges les plus reculés, sont niées. Mais probablement la meilleure réponse à faire à tous ceux qui parlent du darwinisme, comme signifiant le règne du *hasard* est de leur demander ce qu'ils entendent eux-mêmes par ce mot ? Pensent-ils qu'il arrive quoi que ce soit dans l'univers qui n'a sa raison ou sa cause ? » (*Vie et correspondance*, Vol. II, Chap.1)

La réalité naturelle n'est pas celle d'un pur chaos, nous retrouvons en elle des tendances, des directions ; tendances et directions qui rendent tout simplement possible la taxonomie en tant que classement des différents organismes dans des groupes distincts. Darwin n'a jamais défendu l'idée d'une nature exclusivement contingente. Son originalité et son génie résident dans l'affirmation d'une duplicité du processus évolutif ; duplicité qui n'aura de cesse d'être confirmée par ses héritiers.

b) Le mécanisme double du changement évolutif

Chez Darwin, le hasard se traduit par le terme anglais *chance*. Il peut être relié la définition de Cournot qui l'appréhende en tant que « rencontre de deux séries causales indépendantes » déclenchant à son tour de nouvelles chaînes de causalité. Il se retrouve chez Darwin en tant qu'origine de la variation, en tant que source du changement évolutif et sera repris par exemple par le mutationnisme de De Vries. Au hasard s'ajoute inévitablement un processus sélectif opérant, en fonction des circonstances de l'environnement, un tri parmi les variantes : il ne retient que celles qui portent les meilleures qualités pour engendrer, à partir d'une population-souche, les générations suivantes et

assurer ainsi la pérennité de l'espèce. On peut dire que, en tant qu'opportunisme, la sélection naturelle est l'incarnation même d'un anti-hasard. Pour Darwin, ce double mécanisme évolutif avec, d'un côté le hasard de la variation et, de l'autre, la directionnalité de la sélection, fait de l'histoire de la vie un mouvement équilibré qui n'est ni pur contingentisme ni déterminisme absolu.

Le hasard semble biologiquement mieux se comprendre en tant qu'« imprévisibilité » qui intervient de façon permanente dans l'histoire du monde organique. Elle s'incarne par exemple quand les séries causales de deux gamètes se rencontrent lors de la fécondation ou encore lorsque celle liée à l'histoire de la planète rencontre celle de certains organismes. C'est ce type d'imprévisibilité qui a été par exemple à l'œuvre dans l'histoire de la faune mammaliennes sud-américaine. Entre la fin du Secondaire et le début du Tertiaire, le continent sud-américain était relié d'une part à l'Australie via l'Antarctique et, d'autre part à l'Amérique du Nord (elle-même reliée à l'Eurasie) via le continent centre-américain. Quand ces liaisons se sont rompues, les mammifères (marsupiaux et placentaires) présents alors en Amérique du Sud se sont trouvés isolés du reste de la faune mondiale et ont évolué parallèlement et indépendamment des autres. A la fin du Tertiaire, la surrection de l'Amérique centrale permet à nouveau une liaison entre les continents américains septentrionaux et austraux. Les séries mammaliennes parallèles peuvent une nouvelle fois se rencontrer : leur confrontation donne naissance à des remaniements de faune.

Le déterminisme quant à lui, se définit biologiquement en termes de contraintes. Ce sont les contraintes qui délimitent le champ des possibles biologiques. Ces derniers ne sont connus qu'une fois réalisés dans le passé et le présent. Les deux principales contraintes sont d'ordre temporel et organique. La contrainte temporelle est celle, qui par exemple, a rendu possible l'évolution de la cellule procaryote à la diversification pluricellulaire en passant par la cellule eucaryote et cela en près de 3 milliards d'années. La contrainte organique est quant à elle constitutive de la structure de chaque organisme et à son insertion dans l'environnement. Elle allie des contraintes internes (celles de l'ontogenèse) et externes (celles du milieu). Si, par exemple, une bactérie standard qui possède 3000 gènes à 4 allèles, peut en théorie varier selon 4^{3000} combinaisons, en réalité, si l'on y soustrait ne serait-ce que les combinaisons létales, une diversité beaucoup moins importante pourra se soumettre effectivement au filtre de la sélection naturelle.

II.3.3. Évolution et progrès

a) Ce qu'a dit Darwin

La question du progrès, et plus précisément celle d'un progrès moral des hommes par rapport aux autres animaux, apparaît sous la plume de Darwin en 1871 dans *La descendance de l'homme et la sélection liée au sexe*. On notera que Darwin n'a de cesse de rappeler qu'aucune différence de nature ne sépare à ses

yeux l'homme de l'animal. En ce qui concerne les facultés mentales qu'on pourrait croire exclusivement réservées au genre *Homo*, Darwin insiste aussi sur le fait qu'il ne voit aucune séparation entre les êtres humains et les mammifères. Dans le chapitre III, les choses sont posées clairement :

« Mon objectif dans ce chapitre est de montrer qu'il n'existe aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères supérieurs pour ce qui est de leurs facultés mentales. ».

Si différence il y a, ce n'est qu'une différence de degré, et non de nature, entre instinct et raison. Darwin analyse à cette occasion une expérience que Karl August Möbius (1825-1908) relate dans son *Bewegungen des Thiere*. Il y décrit une expérience menée sur un brochet dans l'aquarium duquel étaient placés, séparés par une vitre transparente, des petits poissons habituellement consommés par le brochet. Dans cette expérience d'apprentissage par conditionnement, le brochet essayait pendant trois mois d'attraper les poissons de l'autre côté de son aquarium tout en se heurtant bien sûr à la vitre. Möbius note en particulier la violence des chocs puisque le brochet reste souvent étourdi après ses tentatives malheureuses de capture. Trois mois après le début de l'expérience, la paroi vitrée est ôtée et les petits poissons sont alors libres de nager autour du brochet et le brochet peut sans risque les attraper à sa guise. Pourtant, ce dernier refuse alors de s'y attaquer tout en continuant de chasser des poissons appartenant à une race différente. Darwin note à ce moment :

« Si un sauvage n'ayant jamais vu de grande fenêtre vitrée devait se précipiter ne serait-ce

qu'une fois contre elle, il associerait pendant longtemps le choc au châssis de la fenêtre ; mais au contraire du brochet, il réfléchirait vraisemblablement à la nature de l'obstacle, et serait prudent dans des circonstances analogues ».

Darwin ne peut donc pas parler de progrès, car il entend bien la portée axiologique de ce terme :

« J'ai noté chaque jour les actions de l'un de mes enfants, et, alors qu'il était âgé d'environ onze mois et avant qu'il ne sût prononcer un seul mot, j'ai été continuellement frappé de la rapidité plus grande avec laquelle objets et sons de toutes sortes étaient associés dans son esprit comparée à celle des chiens les plus intelligents que j'aie connus. Mais les animaux supérieurs diffèrent exactement de la même manière, dans cette capacité d'association, de ceux qui sont en bas de l'échelle, comme le brochet, aussi bien que dans celles de déduction et d'observation. »

Cette différence d'entre un progrès et une complexification est présente dès les premières années de la réflexion darwinienne et se retrouve tout au long de sa vie :

« Il est absurde de parler d'un animal comme plus élevé qu'un autre ; une amibe est aussi bien adaptée qu'un homme. » (*Notebook B*, 1837) ;

« Comme la sélection naturelle agit au moyen de la concurrence, elle n'adapte et ne perfectionne les animaux de chaque pays que relativement aux autres habitants ; nous ne devons donc nullement nous étonner que les espèces d'une région quelconque, qu'on suppose, d'après la théorie ordinaire, avoir été spécialement créées et adaptées pour cette localité, soient vaincues et remplacées par des produits venant d'autres pays. Nous ne devons

pas non plus nous étonner de ce que toutes les combinaisons de la nature ne soient pas à notre point de vue absolument parfaites, l'œil humain, par exemple, et même que quelques-unes soient contraires à nos idées d'appropriation. Nous ne devons pas nous étonner de ce que l'aiguillon de l'abeille cause souvent la mort de l'individu qui l'emploie ; de ce que les mâles, chez cet insecte, soient produits en aussi grand nombre pour accomplir un seul acte, et soient ensuite massacrés par leurs sœurs stériles ; de l'énorme gaspillage du pollen de nos pins ; de la haine instinctive qu'éprouve la reine abeille pour ses filles fécondes ; de ce que l'ichneumon s'établisse dans le corps vivant d'une chenille et se nourrisse à ses dépens, et de tant d'autres cas analogues. Ce qu'il y a réellement de plus étonnant dans la théorie de la sélection naturelle, c'est qu'on n'ait pas observé encore plus de cas du défaut de la perfection absolue. » (*OS*, XV) ;

« Après de longues réflexions, je ne puis éviter la conception qu'aucune tendance au développement progressif n'existe. » (*Lettre à Hyatt*, 1870)

Si Darwin rechigne à utiliser le terme de progrès, c'est qu'il connaît bien sa charge évocatrice. Darwin refuse dans ce sens de se ranger du côté de Spencer par exemple, où le progrès apparaît comme une nécessité évolutive, comme du côté de Lamarck, où une ascension progressive est obligatoire et ce sous une poussée interne vers la perfection. Si le progrès est un problème central dans la *Descendance de l'homme*, Darwin entend se distinguer d'un certain darwinisme social :

« Le progrès n'est pas une loi invariable. On peut dire, par métaphore, que la sélection naturelle recherche, à chaque instant et dans le monde entier, les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont nuisibles, elle conserve et accumule celles qui sont utiles ; elle

travaille en silence, insensiblement, partout et toujours dès que l'occasion s'en présente, pour améliorer tous les êtres organisés. »

Si l'on assiste à une certaine tendance vers une complexification fonctionnelle, la vie est aussi le théâtre de bon nombre d'« involutions », c'est-à-dire de simplifications, de suppressions ou de dégradations. On remarque par exemple la perte des yeux chez certains Trilobites ou la réduction du nombre de dents ou de doigts chez certains Mammifères.

Cependant, Darwin ne cache pas que le sens moral (qu'il appelle encore conscience) est la différence la plus importante entre les animaux inférieurs et l'homme. Sa proposition principale est la suivante (chapitre IV) : tout animal social possédant des instincts sociaux affirmés (en y incluant les affections parentales et filiales) acquerrait inévitablement le sens moral du moment que ses facultés intellectuelles seraient développées au même niveau que celles de l'homme et ce selon quatre facteurs principaux :

> Les instincts sociaux conduisent les animaux à prendre du plaisir à la compagnie de leurs congénères car ceux qui, spontanément prennent ce plaisir sont sélectionnés au détriment des autres au cours de l'évolution.

> Le développement de facultés mentales supérieures entraîne l'apparition d'une image mentale de ce plaisir social et donc une mémorisation plus aisée.

> Outre la mémoire, l'apparition d'un langage permet une transmission,

en particulier par l'entremise de l'obéissance aux souhaits de la communauté et à la sensibilité à ses jugements réprobateurs ou élogieux.

> Enfin, le travail de l'habitude confère à ce sens moral émergent la valeur d'une règle.

Ainsi, Darwin remarque-t-il l'évolution progressive de la complexité fonctionnelle des organismes vivants et exclut cependant toute référence à un progrès en tant que finalisme et téléologie.

b) Le malentendu finaliste

Comme l'a bien compris Nietzsche et comme le résume Pierre-André Taguieff (2001) :

« Le culte de l'avenir et la foi dans le Progrès (imaginé comme la somme de tous les progrès) représentent les deux piliers sur lesquels repose la religion civile des Modernes. »

Le progrès, en tant que marche ascendante se confondant avec la marche de la civilisation héritée des Lumières, apparaît comme un mouvement nécessaire et irréversible. Toute progression y est synonyme d'amélioration et toute temporalité historique, devenue temporalité universelle, est orientée vers ce seul et unique but. Néanmoins, comme nous l'avons vu, cette conception est étrangère à Darwin : son assimilation par Nietzsche au progressisme dix-neuvièmiste est donc un malentendu, où une appréciation contextuelle

remplace une critique textuelle

A l'aube du XIX^e siècle, l'Europe apparaît à ses contemporains comme une terre de réussite économique, politique, sociale et intellectuelle. On se met donc à penser à un progrès de l'esprit humain se fondant sur le même schéma que les progrès cumulatifs des sciences et des techniques ayant comme rôle de libérer l'espèce entière. Ainsi, la condition humaine tout comme la nature humaine dans son ensemble semblent à certains comme sur la voie de l'amélioration et sur le chemin de la perfection, et ce de manière irréfutable.

C'est le cas par exemple du naturaliste français Buffon (1707-1788) :

« Et que ne pourrait-il pas sur lui-même, je veux dire sur sa propre espèce, si la volonté était toujours dirigée par l'intelligence ! Qui sait jusqu'à quel point l'homme pourrait perfectionner sa nature, soit au moral, soit au physique ? Y a-t-il une seule nation qui puisse se vanter d'être arrivée au meilleur gouvernement possible, qui serait de rendre tous les hommes non pas seulement heureux, mais moins inégalement malheureux, en veillant à leur conservation, à l'abondance des subsistances, par les aisances de la vie, et les facilités pour leur propagation ? Voilà le but moral de toute société qui cherche à s'améliorer. » (*Des époques de la nature*, 1779).

De la même manière en Allemagne, avec Kant ou Fichte, et ce après l'exemplaire Révolution Française, la philosophie de l'histoire se fonde alors sur le primat de l'avenir et s'oriente par la pensée d'un progrès infini.

Néanmoins, c'est en s'intéressant au progressisme naturalisé de Spencer et à ce que l'on nomme parfois le « darwinisme social » que l'on peut mieux comprendre la confusion nietzschéenne au sujet de Darwin et de son appréciation du progrès. Pour Spencer en effet, le progrès fait partie intégrante du processus naturel :

« Le progrès fait partie de la nature, il n'est pas un accident mais une nécessité. » (*Social Statics*, 1851)

Rendu confiant par les succès industriels et scientifiques de son temps, Spencer imagine une société se développant selon un but unique : satisfaire tous les besoins de l'homme, et au-delà et selon une logique salvatrice et civilisatrice :

« Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. » (op. cit.)

Si les affirmations de Spencer peuvent nous apparaître aujourd'hui comme un vœu pieux, il ne faut pas oublier que ces idées recevaient un accueil particulièrement bienveillant à l'époque. Soucieux d'asseoir son argumentaire sur des bases solides, Spencer n'oublie pas d'y apporter sa caution de naturaliste :

« C'est une vérité que, depuis que la terre est peuplée, l'organisme humain a crû hétérogénéité, chez les parties civilisées de l'espèce ; et que l'espèce dans son ensemble a crû

en hétérogénéité, grâce à la multiplication des races et à la différenciation de ces races entre elles. A l'appui de la première de ces thèses, nous pouvons citer le fait suivant : en ce qui regarde le développement proportionnel des membres, l'homme civilisé s'éloigne du type général des mammifères placentaires plus que ne font les races humaines inférieures. (...) Maintenant, le procédé de développement grâce auquel ses traits se changent en ceux d'un Européen adulte est une continuation de l'embryon a accompli durant son évolution : c'est là ce qu'admettra tout physiologiste. » (*Le progrès, loi et cause du progrès*, 1857).

Cette sentence à elle seule peut illustrer le défaut de probité et de philologie que Nietzsche déplore chez certains philosophes ne serait-ce parce qu'elle fait preuve de l'ethnocentrisme le plus plat. Cependant, en confondant Darwin avec Spencer – qu'il ne manque pas de critiquer en tant que tel⁶⁸ –, ou avec tout le courant du darwinisme social (mené en France, par la traductrice de Darwin, Clémence Royer) qui entend assimiler à grands traits l'évolution naturelle et les processus sociaux, c'est à Nietzsche que l'on peut parfois faire un tel reproche.

III. Sélection naturelle et sélection artificielle

III.1. Les confrontations

La critique nietzschéenne de Darwin prend le visage de la confrontation sur trois aspects principaux. Le premier concerne le mécanisme évolutif : là où Darwin voit dans l'évolution une logique d'espèce (vue qui sera partiellement

68 Et ce, parce qu'à la différence de Darwin, il l'a lu avec attention : voir par exemple (et entre autres) : *GS*, § 373 ; *FP* XI, 35 [31] et 35 [34] ; *EH*, *Pourquoi je suis un destin*, §4 ; *CId*, *Divagations d'un « inactuel »*, §§ 37-38 ; *PBM*, § 253.

infirmée après sa mort), Nietzsche y assigne une logique égoïste. Le deuxième concerne la différence irréductible sur la question des valeurs : si la philosophie sélective et sélectrice de Nietzsche est une création de valeurs, la théorie darwinienne est (ou du moins à l'intention d'être) la simple description des faits à l'œuvre dans la nature. Le dernier enfin voit s'affronter la science et la métaphore : si Nietzsche ne peut, en un certain sens, que s'opposer à Darwin, c'est qu'il y voit, à tort, un reliquat de la pensée métaphysique.

III.1.1. Individu contre espèce : le mécanisme évolutif

a) La *Généalogie de la Morale* comme *Anti-Darwin* ?

Pour Jean Gayon (1999), la *Généalogie de la morale* apparaît comme explicitement dirigée contre les conceptions darwinienne, spencérienne et utilitariste de la morale vues comme les derniers avatars de l'égalitarisme chrétien. Pour Nietzsche, le darwinisme est incapable de comprendre les origines de la morale tant il les déduit de sa propre morale de troupeau :

« il y a une couleur qui doit être cent fois plus importante que l'azur pour un généalogiste de la morale : c'est le *gris*, je veux dire les documents, ce qui est réellement constatable, ce qui a vraiment existé, en un mot le long texte hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine ! *Cela* était inconnu du Dr. Rée ; mais il avait lu Darwin : — ainsi voit-on dans ses hypothèses, d'une manière qui est pour le moins amusante, la bête féroce de Darwin et le très moderne petit délicat de la morale, celui ‘qui ne mord plus’, se tendre gentiment la main, le dernier avec une expression d'indolence débonnaire et courtoise, mêlée d'un peu de

pessimisme et de lassitude : comme s'il ne valait vraiment pas la peine de prendre toutes ces choses – les problèmes de la morale – au sérieux. » (*GM, Avant-Propos § 7*)

Le darwinisme ne peut donc que manquer les origines de la morale et Nietzsche inscrit dès lors sa critique dans celle, plus générale, de l' « idéal ascétique » :

« *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération*, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ; il indique une inhibition et une fatigue physiologiques partielles contre quoi les instincts de vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre par l'invention de nouveaux moyens. L'idéal ascétique est l'un de ces moyens : il en va donc à l'inverse de ce que pensent ses adorateurs, – en lui et par lui, la vie lutte avec la mort, et *contre* la mort : l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie. » (*GM, Que signifient les idéaux ascétiques §13*)

Dans ce sens, la lutte pour l'existence est une conception d'individus dégénérés, malades, malheureux, fatigués et faibles : l'exact opposé de ce que Nietzsche entend par la volonté de puissance. Cette dernière est augmentation, croissance, excès et prodigalité. D'un point de vue romantique qui est parfois celui de Nietzsche, la vie ne peut se contenter de vivre (comme le vouloir ne peut se contenter de vouloir, dans un autre contexte) :

« J'appelle dépravé tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui *préfère* ce qui lui fait du mal. (...)

La vie est, à mes yeux, instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de *puissance* : là où la volonté de puissance fait défaut, il y a déclin. Ce que j'affirme, c'est que

cette volonté *fait défaut* à toutes les valeurs supérieures de l'humanité, – c'est que, sous les noms les plus saints, règnent sans partage des valeurs de décadence, des valeurs *nihilistes*. » (*AC*, § 6)

C'est ainsi que l'explication darwinienne (mais en réalité spencérienne) des origines de la morale incarne un préjugé propre à la physiologie de ses auteurs :

« La valeur de l'altruisme n'est *pas* un résultat scientifique ; mais les hommes de science se laissent fourvoyer par l'*instinct actuellement dominant* et croient que la science confirme le souhait de leur instinct ! cf Spencer » (*FP A*, 8 [35])

b) Une biologie de l'individu

Face au darwinisme, qu'il voit comme une expression des instincts du troupeau, Nietzsche entend recentrer sa généalogie de la morale sur l'individu comme porteur de l'élément créateur de toute évolution :

« *Erreurs fondamentales* des biologistes jusqu'à nos jours : il ne s'agit *pas* de l'espèce, mais de faire ressortir *plus vigoureusement les individus* (le grand nombre n'est qu'un moyen) la vie n'est *pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d' 'extérieur' ces biologistes *prolongent* les appréciations de valeur morales (la valeur supérieure en soi de l'altruisme, l'hostilité à l'esprit de domination, à la guerre, à l'inutilité, aux hiérarchies de rang et de castes)

Contre la théorie selon laquelle l'individu isolé a en vue l'intérêt de *l'espèce*, de sa descendance, aux dépens de son propre intérêt : ce n'est qu'une *apparence* l'importance monstrueuse que l'individu confère à *l'instinct sexuel* n'est pas une *conséquence* de son importance pour l'espèce : au contraire, la procréation est la *performance* par excellence de l'individu et par conséquent son suprême intérêt, sa *suprême extériorisation de puissance* (naturellement, en jugeant non à partir de la conscience mais du centre de toute l'individuation) » (*FP XII*, 7 [9])

Pour Nietzsche, la nouvelle description du mécanisme évolutif ne peut se fonder sur la question de l'espèce (car elle s'y oppose) mais doit poser l'individu comme point de départ, pour exprimer la morale de maîtres et non d'esclaves (*PBM*, § 260), la morale de ceux qui peuvent espérer atteindre la « conscience de soi », la morale d'un type humain tout autant hasardeux que génial :

« On avait besoin de Dieu comme d'une sanction absolue, sans aucune instance au-dessus d'elle, comme d'un 'impératif catégorique' – ou, dans la mesure où l'on croyait à l'autorité de la raison, on éprouvait la nécessité d'une métaphysique unitaire, grâce à laquelle cela devenait logique

A supposer maintenant que la foi en Dieu ait disparu : la question se pose de nouveau : 'qui parle ?' – Ma réponse, tirée non de la métaphysique mais de la physiologie animale : l'*instinct du troupeau parle*. Il *veut* être maître : d'où son 'tu dois !' il ne veut accorder d'importance à l'individu que dans le sens du tout, dans l'intérêt du tout, il hait ceux qui s'en détachent – il tourne contre eux la haine de tous les individus » (*FP XII*, 7 [6])⁶⁹

os

69 Voir aussi *CId IX*, § 35 ; *FP GS*, 11 [316] ; 11 [185] ; 11 [178] ; *FP IX*, 3 [1] n° 306 et 433 ; *FP X*, 26 [75].

III.1.2. Bon et mauvais, inférieur et supérieur

a) Une sélection aristocratique et hiérarchique

Fondée sur une biologie de l'individu, la philosophie nietzschéenne est nouvelle par son caractère sélectif et sélecteur :

« *Les forts de l'avenir*

Ce qu'en partie la nécessité, en partie le hasard ont réussi ça et là, soit les conditions préalables à la production d'une *espèce plus forte* : c'est ce que désormais nous pouvons comprendre et sciemment *vouloir* : nous pouvons produire ces conditions dans lesquelles semblable élévation est possible. (...)

La médiocrité croissante de l'être humain est précisément la force qui nous pousse à songer au dressage d'une race *plus forte* : qui trouverait justement son excédent dans tout ce en quoi l'espèce médiocrisée s'affaiblirait encore (volonté, responsabilité, assurance de soi, capacité à s'assigner des buts).

Les *moyens* seraient ceux enseignés par l'histoire : l'*isolement* par des intérêts de conservation, à l'inverse de ceux qui aujourd'hui forment la moyenne : l'exercice des valeurs inversées; la distance en tant que pathos; la libre conscience dans tout ce qui est aujourd'hui le moins estimé et le plus répréhensible.

L'*égalisation* de l'homme européen est aujourd'hui le grand procès irréversible : on devrait encore l'accélérer.

De ce fait, la nécessité de *creuser un fossé*, la nécessité d'une *distance*, d'une *hiérarchie* sont données; *non point* la nécessité de ralentir ce processus.

Cette espèce *égalisée*, dès qu'elle sera réalisée, exige une *justification*; elle réside dans le fait de servir à une espèce souveraine, laquelle repose sur la précédente et ce n'est que basée sur elle qu'elle peut s'élever à sa propre tâche.

Non pas seulement une race de maîtres dont la tâche s'épuiserait à gouverner; mais une race ayant *sa propre sphère de vie*, un excédent de force pour la beauté, le courage, la culture, les manières jusque dans ce qu'il y a de plus spirituel ; une race *affirmative* qui peut s'accorder tout grand luxe ... assez puissante pour n'avoir besoin ni de la tyrannie de l'impératif de vertu, ni de la parcimonie, ni de la pédanterie, par-delà bien et mal : formant une serre de plantes rares et singulières. » (FP XIII, 9 [153])

La sélection nietzschéenne entend dès lors s'opposer à la sélection naturelle, mais plus précisément en lui imposant un cours hiérarchique. Parce que la sélection naturelle, pour Nietzsche, est un mouvement d'égalisation vers la moyenne, il assigne à sa sélection une tâche de diversification et de hiérarchisation des types humains. Elle s'oppose ainsi à la sélection naturelle et entend préserver des individus qui, sans cela, seraient voués à la disparition (ou à la non-apparition) :

«On trouve dans l'espèce humaine, comme dans toutes les autres espèces animales, un excédent d'individus ratés, malades, dégénérés, infirmes, d'êtres voués à la souffrance; chez les hommes aussi les réussites constituent toujours l'exception, et, compte tenu du fait que l'homme est l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé, l'exception rarissime. Mais il y a pis : plus le type humain que représente un individu est raffiné, moins la réussite devient probable. Le *hasard*, l'absurdité qui règne dans l'économie générale de l'humanité exercent leurs effets les plus tragiquement destructeurs sur les hommes d'élite dont la vie obéit à des conditions subtiles, complexes et difficiles à déterminer. » (PBM § 62)

Là où la sélection naturelle est une entreprise de simplification, Nietzsche appréhende sa philosophie sélectrice comme assimilant la complexité du type

supérieur afin de le sélectionner et le développer :

« Un bon petit gars aura un regard ironique si je lui demande : veux-tu devenir vertueux ?

mais ses yeux pétillent si on lui demande : veux-tu être plus fort que tes camarades ?

Comment on devient plus fort

se décider lentement : et s'en tenir fermement à ce qu'on a décidé. Tout le reste suit.

Les *trop prompts* et les *changeants* : les deux variétés de faibles. Ne pas se confondre avec eux,

sentir la distance – à temps !

Attention aux bienveillants ! Leur commerce amollit.

Tout commerce est bon, où peuvent s'exercer les armes offensives et défensives que l'on a dans ses instincts.

Toute l'ingéniosité consiste à mettre à l'épreuve sa force de volonté... Voir *là* ce qui distingue, *non* dans le savoir, la finesse, l'esprit...

On doit apprendre à commander, en temps utile, – tout autant qu'à obéir.

On doit apprendre la modestie, le *tact* dans la modestie : c'est-à-dire, distinguer, honorer, là où l'on est modeste...

avec la confiance également : distinguer, honorer...

Que paie-t-on le plus cher ? Sa modestie ; de ne pas avoir prêté l'oreille à ses besoins les plus personnels ; de se prendre pour un autre ; de se tenir pour vil ; de perdre toute finesse d'ouïe pour ses instincts ; – ce *manque d'égards* pour soi-même se venge par toutes sortes de *pertes* : santé, bien-être, fierté, gaieté, liberté, fermeté, courage, amitié. Plus tard, on ne se pardonnera jamais ce manque de véritable égoïsme, on le prend pour une objection, un doute envers son véritable *ego...* » (FP XIV, 15 [98])

La sélection naturelle darwinienne semble préserver des instincts altruistes.

Nietzsche donne sa priorité à l'égoïsme, à cette si difficile « conscience de soi » à laquelle si peu d'humains statistiquement parlant ont accès. C'est sur ce

terrain, excessivement rare, pour Nietzsche, dans un milieu naturel, que Nietzsche entend fonder sa nouvelle philosophie. En somme, c'est face à la sélection naturelle comprise comme subordonnée à des instincts moraux, et donc faibles, que Nietzsche énonce son projet sélecteur comme incarnation de la volonté de puissance.

b) Darwinisme et axiologie

Il est évident que Nietzsche place son projet sélectif sur des fondements axiologiques : le philosophe ne s'en cache pas et c'est justement son caractère d'interprétation assumée qui lui donne sa valeur. Cependant, puisqu'elle vaut explicitement en tant que création de valeurs, subordonnées à la volonté de puissance, la philosophie de Nietzsche semble devoir se heurter à une théorie scientifique telle que celle énoncée par Darwin. En effet, la publication de *l'Origine des Espèces* annonce un tournant majeur dans l'histoire des sciences naturelles en particulier et celle de la connaissance en général. Avant 1859, la science biologique et la philosophie se partageaient, à peu de choses près, un même terrain épistémique : celui d'une interprétation de l'homme fondée sur des conjectures étrangères à la logique expérimentale. Dans un cas (celui de la science), il s'agissait en quelque sorte de faire parler à la nature le discours que l'homme voulait bien lui prêter, dans un autre (celui de la philosophie) c'était à l'homme de bien vouloir se ranger dans les catégories exemptes de toute réalité. Le travail de Darwin, parce qu'il est l'un des premiers à naturaliser l'homme, et ce sur une base factuelle, est aussi celui qui annonce la mutation

majeure des sciences biologiques du XX^e : celle qui, pour parler un langage nietzschéen, les fait passer du statut dogmatique au statut interprétatif. En portant Darwin sur le terrain de la métaphysique, la critique nietzschéenne ne peut qu'être hostile. Néanmoins, elle se pose aussi en porte-à-faux.

En effet, la visée d'une théorie scientifique est de décrire ce qui est – avec tous les moyens dont elle dispose, et selon l'unique préjugé (indispensable pour l'instant) de penser avec un cerveau – sans porter de jugements sur ce qui devrait être : c'est là toute la différence avec l'idéologie. Darwin n'est pas Spencer, son but (inavoué) n'est pas de tirer des conclusions ad hoc sur une nature humaine supposée, mais bien de se fonder sur toute la diversité dont peut faire preuve la nature, et tenter d'y observer des lois sur des pans bien précis. Si la sélection naturelle favorise les faibles (ce que, en toute bonne logique, elle ne fait d'ailleurs pas : parce que la question n'est pas de savoir qui est faible ou fort, mais adapté ou non), le « problème » en incombe à la vie et non pas à son découvreur.

III.1.3. Science et métaphore

a) Science et interprétation

Depuis l'âge de Descartes, l'épistémologie est devenue le centre de l'argument philosophique posant des questions comme : « Que pouvons-nous apprêhender en tant qu'absolue connaissance ? » et « Quelle est la validité de

ce que nous considérons comme connaissance ? ». À l'âge métaphysique de la philosophie, la réponse était simple et prenait la forme de la certitude théologique. Si la foi semble tombée en désuétude, la question du fondement épistémique demeure intacte. Avec Nietzsche, on assiste à un éclairage interprétatif : la question n'est plus d'examiner le pouvoir catégorisant de l'esprit, mais d'appréhender tout mouvement cognitif comme lutte de l'esprit pour construire du sens :

« ‘Cela sans doute vous le nommez volonté de produire ou tendance vers le but, vers ce qui est plus haut, plus lointain, plus complexe ; mais tout cela n'est qu'une chose unique, et un unique secret.

‘Mieux encore périr qu'à cette unique chose renoncer ; et, en vérité, où sont déclin et chute des feuilles, là, vois-tu, se sacrifie la vie – à la puissance !

‘Qu'il me faille être lutte et devenir et but et, entre les buts, contradiction, ah ! puisse mon vouloir bien déceler aussi sur quelles voies *tortueuses* il lui faut cheminer !

‘Quoi que je crée et de quelque façon que je l'aime – de cela aussitôt, et de mon amour, il me faut être l'adversaire ; ainsi le veut mon vouloir.

‘Et toi aussi, ô connaissant, de mon vouloir tu n'es qu'une sente et une empreinte ; au vrai, même sur les pas de ton vouloir de vérité, chemine ma volonté de puissance » (Z, II *De la domination de soi*)

Si l'unique révélation de la science est le chaos :

« L'art est plus puissant que la connaissance, car *c'est lui* qui veut la vie, tandis que le but ultime qu'atteint la connaissance n'est autre que ... l'anéantissement. » (FP NT *La passion de la vérité*),

la science s’appréhende chez Nietzsche comme une dépression de la vitalité et contredit la volonté de puissance. Au contraire, les illusions produites par l’activité esthétique de l’esprit sont les expressions mêmes de la volonté de puissance en ce qu’elles permettent l’augmentation de la vie. Si la volonté d’illusion s’oppose chez Nietzsche à une certaine volonté de vérité, le langage scientifique n’échappe pas à la règle en ce qu’il est une extension du langage naturel : le vrai s’y identifie à l’effectif.

C’est ainsi que la force de la métaphore incarne dans le discours scientifique un gage d’efficacité. Parler de « soupe primitive », de « big bang », de « courbure de l'espace-temps », de « double hélice » ou de « sélection naturelle », n'est pas seulement plus parlant, en des termes simplement pédagogiques (un discours métaphorique permet en effet un accès beaucoup plus aisés à la théorie que la lecture interminable de séries chiffrées...), mais s'impose comme l'efficacité même du discours théorique. Discours qui, l'avait bien compris Nietzsche, n'échappe pas aux lois proprement évolutives :

« Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d’anthropomorphismes bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal. » (*FP NT, Vérité et mensonge au sens extra moral*, § 1)

b) Nietzsche et le langage scientifique

Pour Nietzsche, tout langage est ainsi rhétorique, l'expression de relations anthropomorphiques projetées ensuite sur les relations « réelles » du monde. A fortiori, si les objets décrits par la science correspondent à une réalité, les mots qu'elle emploie ne peuvent être nécessairement qu'une traduction plus ou moins fidèle. La réalité comme interprétation, son statut purement interprétatif ne peuvent s'incarner pour Nietzsche que dans l'impertinence de tout mode de désignation, de toute tentative de désignation qui se prétendrait correspondre de façon absolue à la réalité. Les théories scientifiques ne sont dès lors que des interprétations et leur valeur, comme celle de toute interprétation, est à mesurer et à évaluer en comparaison d'avec tous les autres types interprétatifs. Toute science ne peut être pour Nietzsche que descriptive et non pas explicative (la différence d'entre le « comment » et le « pourquoi » de la biologie contemporaine). De la sorte, si on inclut le langage nietzschéen dans le contexte du biologiste du XIXe siècle (Moore, 2002), sa face biologique revêt avant tout une fonction métaphorique. Le discours physiologiste n'a, en ce sens, qu'une valeur d'image. Néanmoins, on ne peut nier que cette épistémologie fictionnelle se conçoit dans un cadre évolutionnaire, et ce dès les débuts de l'œuvre nietzschéenne. Les références biologiques de Nietzsche expriment son propre biologiste : la vie ne peut être interprétée que par la vie même :

« Jusqu'ici les deux explications de la vie organique *n'ont pas* abouti, ni celle par la mécanique,

*ni celle par l'esprit. J'insiste sur ce deuxième échec. L'esprit est plus superficiel qu'on ne croit. Le gouvernement de l'organisme a lieu d'une manière qui ne laisse au monde mécanique *aussi bien qu'*au monde spirituel qu'un rôle *symbolique* dans son explication. » (FP X 26 [68])*

Si, pour Nietzsche, la conception de la nature vaut comme interprétation, sans valeur ni de justification épistémiques comment ne pas la comparer, avec Moore (2002) – à ceci près qu'elle refuse toute explication mécaniste –, au crypto-idéalisme en vigueur dans la biologie allemande de l'époque ?

c) L'utopie nietzschéenne ?

Dans son autobiographie critique *La quête inachevée*, Karl Popper, entendant couper court à tout débat sur le réalisme des sciences, énonce que les termes que nous utilisons pour décrire le monde naturel (y compris le plus mathématique des langages scientifiques) ne peuvent qu'être projetés à partir de notre expérience d'être humains, tout en ayant évolué depuis le monde infra-humain. L'essentialisme incarne alors pour Popper l'erreur la plus féconde et la plus enracinée de la métaphysique européenne (et qui est d'ailleurs une des plus difficiles à éradiquer). Ainsi, comment ne pas y assimiler un certain perspectivisme nietzschéen, tout en gardant à la vue qu'il est un essai tout à fait louable pour conter le positivisme acharné du XIXe siècle ? En effet, si la volonté et le désir de connaissance apparaissent à Nietzsche comme une arrogance anthropocentrique – alors que toute science ne peut que prendre l'homme comme point de départ, même si elle peut en énoncer sa

relativité –, comment ne pas envisager son issue comme l'emprisonnement irrémédiable dans un système symbolique ? Popper semble nous donner la solution en un certain compromis entre la science et la philosophie nietzschéenne

Pour Popper en effet, les acquis de la science demeurent des hypothèses qui, pour avoir été scrupuleusement testées, n'en sont pas pour autant définitivement établies : on ne saurait démontrer qu'elles sont vraies ; mais elles peuvent l'être. Néanmoins, même à supposer qu'elles ne le soient pas, elles restent de splendides conjectures en ce qu'elles peuvent ouvrir la voie à de meilleures explications. Car dans le monde réel, notre monde toujours changeant, la situation, et donc les possibilités objectives, les propensions (*propensities*), changent constamment. C'est le cas si, comme tout organisme vivant, nous préférons une possibilité à une autre, ou si nous en découvrons une que nous avions jusque-là ignorée. Et notre compréhension du monde elle-même peut modifier les caractéristiques de ce monde « interprétant »... C'est ainsi que même les théories fausses changent le monde (nous le voyons tous les jours avec la religion), bien que les théories vraies puissent, en général, avoir une influence plus durable et plus efficace.

Avec la vie, les problèmes et les valeurs apparaissent : parce que tout organisme découvre et résout des problèmes et parce qu'une procédure de résolution de problèmes implique des évaluations, et donc des valeurs. Pour Popper, la première de ces valeurs, l'attitude autocritique, apparaît dès les

premières productions objectives du vivant comme les toiles d'araignée, les nids d'oiseau, les barrages des castors en ce qu'ils sont des produits qui peuvent être réparés et améliorés. Avec l'émergence de cette attitude, on assiste à l'émergence de l'approche critique en science – approche que Nietzsche n'aurait pu que souhaiter –, une approche qui utilise l'arme de la critique au service de la vérité objective et qui jette les bases d'une théorie évolutionnaire de la connaissance.

En somme, et pour quitter Popper, le statut interprétatif de la réalité désigne le fait (objectif) que l'humain peut tenir plusieurs discours sur la réalité. Néanmoins, rien n'empêche que certains de ces discours soient à leur tour plus objectifs que d'autres, donc que l'objectivité soit une propriété vérifiable du discours humain. Si, par exemple : « l'homme est un monstre cruel assoiffé du sang de ses semblables » et « l'homme est un bipède possédant deux yeux » sont deux propositions que l'on peut soutenir sur *Homo sapiens*, la seconde est plus objective que la première en ce qu'elle renvoie à des propriétés universellement perçues du réel observé (l'humain), que l'on peut mesurer et quantifier. De plus, statistiquement parlant, le fait qu'il existe dans l'ensemble « humains » bon nombre d'individus doux et pacifiques prouve que la première proposition est fausse dans sa généralité (et sans doute subjective dans le ressenti qui la fonde).

De même, la logique est en partie indépendante des contextes : « si $A > B$ et $B > C$ alors $A > C$ » sert par exemple à décrire des phénomènes

indépendamment de la subjectivité des observateurs. On retrouve de plus ce type d'assertion logique dans toutes les cultures car elles appartiennent probablement à des noyaux cognitifs du cerveau humain (eux aussi en voie d'objectivation). Et c'est ainsi pour la factualité : que je puisse décrire un nuage de mille façons, y compris métaphoriques, n'empêche pas de porter un jugement sur la proposition factuelle « les nuages annoncent souvent la pluie ».

En ce qui concerne l'efficacité scientifique, elle peut aussi être appréhendée en termes de précision, d'exactitude etc. sans que le caractère interprétatif de la réalité en soit en rien altéré, mais le descriptif ne peut être réduit, purement et simplement, à du performatif. C'est ainsi que la science ne forme pas uniquement des descriptions, mais aussi des démonstrations, des modélisations, des prédictions, etc. Une prédition est par exemple plus ou moins vraie, c'est-à-dire qu'elle est plus ou moins confirmée par la réalité observable (elle l'est à 100% dans un système déterministe et à x % dans un système probabiliste). Une modélisation est plus ou moins efficace, en ce qu'elle permet de comprendre, reproduire et modifier le phénomène modélisé, et, à ce titre, la théorie darwinienne n'a de cesse de prouver son efficacité.

III.2. Les malentendus

L'opposition de Nietzsche à Darwin repose aussi sur un défaut de lecture, et ce dans deux directions principales. La première concerne la lutte pour l'existence, paradigme presque exclusif de la vindicte nietzschéenne. Le

second concerne le problème de la culture.

III.2.1. Struggle for life

a) La lutte pour l'existence comme défense des faibles ?

L'attaque nietzschéenne de la lutte pour l'existence en particulier et du darwinisme comme palliatif d'individus faibles ou ratés nous semble la plus significative d'un défaut de lecture de la part du philosophe. En effet, certaines assertions darwiniennes de *l'Origine des Espèces* et tout particulièrement de la *Descendance de l'homme* ne laissent pas subsister le doute :

« Il est intéressant de contempler un rivage luxuriant, tapissé de nombreuses plantes appartenant à de nombreuses espèces abritant des oiseaux qui chantent dans les buissons, des insectes variés qui voltigent ça et là, des vers qui rampent dans la terre humide, si l'on songe que ces formes si admirablement construites, si différemment conformées, et dépendantes les unes des autres d'une manière si complexe, ont toutes été produites par des lois qui agissent autour de nous. Ces lois, prises dans leur sens le plus large, sont : la loi de croissance et de reproduction ; la loi d'hérédité qu'implique presque la loi de reproduction ; la loi de variabilité, résultant de l'action directe et indirecte des conditions d'existence, de l'usage et du défaut d'usage ; la loi de la multiplication des espèces en raison assez élevée pour amener la lutte pour l'existence, qui a pour conséquence la sélection naturelle, laquelle détermine la divergence des caractères, et l'extinction des formes moins perfectionnées. Le résultat direct de cette guerre de la nature, qui se traduit par la famine et par la mort, est donc le fait le plus admirable que nous puissions concevoir, à savoir : la production des animaux supérieurs. » (OS, XV) ;

« J'ai donné le nom de *sélection naturelle* ou de *persistent du plus apte* à cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et à cette élimination des variations nuisibles. » (OS, IV)

D'un point de vue strictement physiologique, il est évident que la sélection naturelle ne « favorise » que des individus suffisamment parés pour résister à des conditions naturelles difficiles. C'est ainsi que dans la *Descendance de l'homme*, Darwin note une certaine atténuation nocive du processus de sélection à l'œuvre dans les sociétés industrialisées :

« Nous autres civilisés (...) faisons tout notre possible pour mettre un frein au processus de l'élimination ; nous construisons des asiles pour les idiots, les estropiés et les malades ; nous instituons des lois sur les pauvres ; et nos médecins déploient toutes leur habileté pour conserver la vie de chacun jusqu'au dernier moment. (...) Ainsi, les membres faibles des sociétés civilisées propagent leur nature. Il n'est personne qui, s'étant occupé de la reproduction des animaux domestiques, doutera que cela doive être hautement nuisible pour la race de l'homme. » (DH, V) ;

« Si les freins divers (...) n'empêchent pas les insouciants, les vicieux et les membres autrement inférieurs de la société de s'accroître à une vitesse plus rapide que les hommes de meilleure classe, la nation rétrogradera, comme cela s'est trop souvent produit dans l'histoire du monde. » (DH, V)

Outre que l'on ne peut reprocher à Darwin de n'avoir lui aussi une pensée de la décadence, la sélection naturelle peut être difficilement accusée de

promouvoir les faibles.

b) La lutte pour l'existence comme anthropomorphisme ?

Une autre critique nietzschéenne de la sélection naturelle en fait une théorie fondamentalement anthropomorphiste, voire psychologisante. Si aucune description humaine ne peut faire l'économie, à un niveau ou à un autre d'un certain anthropomorphisme, il n'empêche que Darwin souligne à plusieurs endroits la nature métaphorique de son concept (et dès lors les sources d'ambiguïté qu'il renferme) :

« Je dois faire remarquer que j'emploie le terme de *lutte pour l'existence* dans le sens général et métaphorique, ce qui implique les relations mutuelles de dépendance des êtres organisés, et, ce qui est plus important, non seulement la vie de l'individu, mais son aptitude ou sa réussite à laisser des descendants. » (*OS*, III) ;

« Plusieurs écrivains ont mal compris, ou mal critiqué, ce terme de *sélection naturelle*. Les uns se sont même imaginé que la sélection naturelle amène la variabilité, alors qu'elle implique seulement la conservation des variations accidentellement produites, quand elles sont avantageuses à l'individu dans les conditions d'existence où il se trouve placé. Personne ne proteste contre les agriculteurs, quand ils parlent des puissants effets de la sélection effectuée par l'homme ; or, dans ce cas, il est indispensable que la nature produise d'abord les différences individuelles que l'homme choisit dans un but quelconque. D'autres ont prétendu que le terme *sélection* implique un choix conscient de la part des animaux qui se modifient, et on a même argué que, les plantes n'ayant aucune volonté, la sélection naturelle ne leur est pas applicable. Dans le sens littéral du mot, il n'est pas douteux que le terme *sélection naturelle* ne

soit un terme erroné ; mais, qui donc a jamais critiqué les chimistes, parce qu'ils se servent du terme *affinité élective* en parlant des différents éléments ? Cependant, on ne peut pas dire, à strictement parler, que l'acide choisisse la base avec laquelle il se combine de préférence. On a dit que je parle de la sélection naturelle comme d'une puissance active ou divine ; mais qui donc critique un auteur lorsqu'il parle de l'attraction ou de la gravitation, comme régissant les mouvements des planètes ? Chacun sait ce que signifient, ce qu'impliquent ces expressions métaphoriques nécessaires à la clarté de la discussion. Il est aussi très difficile d'éviter de personnifier le nom *nature* ; mais, par *nature*, j'entends seulement l'action combinée et les résultats complexes d'un grand nombre de lois naturelles ; et, par *lois*, la série de faits que nous avons reconnus. Au bout de quelque temps on se familiarisera avec ces termes et on oubliera ces critiques inutiles (...)

On peut dire, par métaphore, que la sélection naturelle recherche, à chaque instant et dans le monde entier, les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont nuisibles, elle conserve et accumule celles qui sont utiles ; elle travaille en silence, insensiblement, partout et toujours, dès que l'occasion s'en présente, pour améliorer tous les êtres organisés relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques. Ces lentes et progressives transformations nous échappent jusqu'à ce que, dans le cours des âges, la main du temps les ait marquées de son empreinte, et alors nous nous rendons si peu compte des longues périodes géologiques écoulées, que nous nous contentons de dire que les formes vivantes sont aujourd'hui différentes de ce qu'elles étaient autrefois. (OS, IV)

De plus, cette critique nietzschéenne semble plus ou moins vaine si l'on considère que l'hypothèse de la volonté de puissance relève elle aussi, et sans doute plus encore, d'un certain psychologisme anthropomorphique. En effet, si la volonté de puissance tend à se comprendre comme hypothèse concurrente de la lutte pour l'existence, sa formulation ne tire pas toutes les conséquences de la mise en garde que Nietzsche lui-même lance dans le *Gai*

Savoir :

« *Mise en garde.* – Gardons-nous de penser que le monde serait un être vivant (...) Nous savons d'ailleurs à peu près ce qu'est l'organique : et ce que nous percevons d'infiniment dérivé, de tardif, de rare, de fortuit sur la croûte de la terre, nous irions jusqu'à l'interpréter en tant que l'essentiel, l'universel, l'éternel comment le font ceux qui nomment le tout un organisme ? Voilà qui me dégoûte. » (GS, §109)

Comme s'interroge Ansell-Pearson (1997, 105 sq.) Nietzsche s'oppose-t-il réellement à toute l'anthropomorphisation de la nature ? S'il est illégitime de considérer, comme le ferait Darwin, que la vie entend se préserver, comment alors prétendre que toute vie est « volonté de puissance » ? Au contraire, ne pouvons-nous voir (à tort ou à raison c'est un autre débat) la volonté de puissance comme la légitimation d'un aristocratisme (PBM 257 et 259) et l'assimiler à une extension du darwinisme social. En tant qu'il assigne une valeur politique à sa sélection, comment Nietzsche peut-il justifier l'hypothèse de la volonté de puissance comme émergeant uniquement de la vie naturelle : Nietzsche tomberait-il dans la critique qu'il faisait alors à David Strauss ? C'est ainsi que Gregory Moore (2002), plus sévère, affirme que loin d'avancer une critique cohérente et pertinente de Darwin, Nietzsche ne fait que réitérer les erreurs et les incompréhensions de ses contemporains. Comme eux, il voit un langage strictement métaphorique et une interprétation de la nature anthropomorphique dans la biologie moderne. La volonté de puissance n'est donc qu'essentiellement une *Bildungstrieb* et c'est ainsi que Nietzsche y amalgame des théories non-darwiniennes comme celles de Nägeli (le principe

de perfection), Roux (la lutte interne) et Rolph (le principe d'insatiabilité).

Même si Nietzsche refuse de voir l'évolution comme un progrès, comme une progression linéaire des formes organiques, même s'il argue que l'apparente finalité des organismes est la résultante d'une lutte contingente, même s'il nie que l'instinct de préservation puisse guider les actions de tous les organismes, le philosophe réintroduit l'aspect téléologique de l'évolution en voyant dans la nature une force vitale qui recherche l'augmentation de puissance.

III.3. Les convergences

III.3.1. Une nouvelle vision du monde : contre la religion

a) La mort de Dieu

« J'arrive trop tôt, dit-il ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage - il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus. Cette action-là leur est encore plus lointaine que les astres les plus lointains - *et pourtant ce sont eux qui l'ont accomplie !* »

On raconte encore que ce même jour l'homme insensé serait entré dans différentes églises où il aurait entonné son *Requiem aeternam Deo*. Jeté dehors et mis en demeure de s'expliquer, il n'aurait cessé de repartir : « Que sont donc ces églises, si elles ne sont les caveaux et les tombeaux de Dieu – ? » (GS, § 125)⁷⁰

La figure de l'*Insensé* venant avec sa lanterne clamer la mort de Dieu est peut-

70 Voir aussi GS, § 343

être l'une des plus célèbres de Nietzsche. Comparable à l'épreuve de l'éternel retour, la nouvelle de la mort de Dieu est réjouissante pour certains, déprimante pour d'autres qui se réfugient dans le nihilisme.⁷¹ A cette maladie moderne, Nietzsche répond par le risque et la tension de l'arc. Cette nouvelle affirmation se veut un combat contre les forces nuisibles d'un système faisant de « Dieu », « Vérité », « Cause » et « Morale » les termes d'un unique réseau génalogique :

« Réaction

De l'origine de la religion

De même que, aujourd'hui, un homme inculte croit que, lorsqu'il se fâche, la cause en est la colère, que, s'il pense, c'est l'esprit qui est en cause, et l'âme, de ce qu'il a des sentiments, bref, de même aujourd'hui encore, on pose sans réfléchir une masse d'entités censées être des causes : de même l'homme, à un niveau encore plus naïf, expliquait les mêmes phénomènes à l'aide d'entités psychologiques personnifiées. Tous les états qui lui semblaient étranges, exaltants, confondants, il s'arrangeait pour y voir une obsession, un ensorcellement au pouvoir d'un être personnel. C'est ainsi que le chrétien, le type d'homme le plus naïf et le plus arriéré de nos jours, ramène l'espérance, le calme, le sentiment de « délivrance » à une inspiration psychologique procédant de Dieu : chez lui, type essentiellement souffrant et inquiet, il est normal que les sentiments de bonheur, d'élévation et de paix apparaissent comme *l'étrange et l'étranger*, ce qui a besoin d'être expliqué. Chez les races sensées, fortes et pleines de vie, c'est surtout l'épileptique qui suscitait la conviction qu'une puissance étrangère est à l'œuvre; mais également toute « aliénation » qui s'en rapprochait, par exemple celle de l'enthousiaste, du poète, du grand criminel, celle des passions telles que l'amour ou la vengeance, sert à inventer des puissances extra-humaines. On associe un état à

71 GS, § 357

une personne : et l'on affirme que cet état, quand nous le ressentons, est dû à l'action de cette personne. En d'autres termes : dans la création psychologique de dieux, un état, pour être effet, est personnifié en une cause.» (FP XIV, 14 [124])

De même, la nouvelle philosophie nietzschéenne ne peut se contenter de l'assimilation ou de la tolérance vis-à-vis du christianisme en particulier et de la religion en général : c'est là un système antagoniste à la vie qui, face à l'affirmation vitale, ne peut qu'être combattu et exclu :

«On appelle le christianisme la religion de la *compassion*. La compassion est l'opposé des émotions toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle a un effet déprimant. C'est perdre sa force que de compatir. Par la compassion s'augmente et s'amplifie la déperdition de forces que la souffrance, à elle seule, inflige déjà à la vie. Quant à la souffrance, la compassion la rend contagieuse. Dans certains cas, elle fait que la somme de vie et d'énergie vitale perdue est absurdement disproportionnée à l'importance de sa cause (– cas de la mort du Nazaréen –). C'est là le premier point de vue ; mais il en est un autre, encore plus important. Pour peu que l'on mesure la compassion à la valeur des réactions qu'elle suscite habituellement, le danger qu'elle fait courir à la vie apparaît sous un jour encore plus cru. La compassion contrarie en tout la grande loi de l'évolution, qui est la loi de la *sélection*. Elle préserve ce qui est mûr pour périr, elle s'arme pour la défense des déshérités et des condamnés de la vie, et, par la multitude des ratés de tout genre qu'elle *maintient* en vie, elle donne à la vie même un aspect sinistre et équivoque. On a osé appeler la compassion une vertu (dans toute morale *aristocratique*, elle passe pour une faiblesse). On est même allé plus loin : on en a fait *la* vertu par excellence, la source et l'origine de toutes les vertus, dans l'optique, il est vrai, – et c'est un point à ne jamais oublier – d'une philosophie qui était nihiliste et qui avait pris pour devise la *négation de la vie*. En cela Schopenhauer était dans le vrai : par la compassion, c'est la vie qui se trouve niée, qui *mérite* d'autant plus d'être niée. La

compassion est la *praxis* du nihilisme. Répétons-le : cet instinct dépressif et contagieux contrarie les instincts qui visent à conserver et à valoriser la vie : tant comme *multiplicateur* de la misère que comme *conservateur* de tout misérable, il est l'instrument principal de l'aggravation de la *décadence*. La compassion vous gagne à cause du *néant*!...On ne dit pas ‘néant’ : à la place on dit ‘au-delà’, ou ‘Dieu’ ou ‘vraie vie’, ou bien ‘nirvāna’, ‘rédemption’, ‘béatitude’... Cette innocente rhétorique née de l'idiosyncrasie religieuse et morale apparaît *beaucoup moins innocente* dès que l'on comprend quelle tendance se drape ici dans le manteau des grands mots : c'est celle de l'*hostilité à la vie*. Schopenhauer était hostile à la vie : c'est pour cela qu'il fit de la compassion une vertu... Aristote voyait dans la compassion, c'est bien connu, un état maladif et dangereux, dont il fallait de temps à autre se purger : il concevait la tragédie comme un purgatif. En vérité, par simple instinct de la vie, chaque fois que l'on se trouve en présence d'une accumulation de compassion maladive et dangereuse comme dans le cas de Schopenhauer (ou celui de toute notre décadence littéraire et artistique de Saint-Pétersbourg à Paris, de Tolstoï à Wagner), on devrait lui décocher ses « pointes » les plus acérées, afin qu'elle *crève*... Rien n'est plus malsain, au milieu de notre malsaine modernité, que la compassion chrétienne. C'est *là* qu'il nous faut être médecins, c'est *là* qu'il nous faut être impitoyables, c'est *là* qu'il nous faut porter le scalpel – voilà ce qui *nous* est réservé, voilà *notre* philanthropie, à nous, c'est en cela que *nous* sommes philosophes, *nous*, les Hyperboréens... » (AC, 7)

Si Nietzsche s'attaque aux valeurs de la culture judéo-chrétienne, c'est qu'il les appréhende en tant que produits identiques à la morbidité des pessimisme et nihilisme européens. Pour ce faire, il subvertit le concept de dégénérescence (Moore, 2002, 139), ironise à son sujet pour retourner les valeurs chrétiennes (explicites ou implicites, religieuses ou laïciséées) contre elles-mêmes et l'étend afin de les mettre en question. Pour Nietzsche, la fin du XIX^e siècle n'est pas simplement une période décadente, elle est aussi celle de l'apothéose d'un

processus ayant débuté avec les débuts de l'hégémonie chrétienne.

C'est ainsi que la « mort de Dieu » apparaît comme une incrédulité fondamentale envers toute explication métaphysique ou théologique et s'exprime comme une invitation à devenir soi-même créateur d'un monde, réinterprété de manière naturaliste. Les hommes n'ont plus à s'identifier à des demi-dieux, au centre ou à la finalité cosmiques. Dans ce sens, l'humain ne diffère pas des autres organismes naturels qu'il côtoie dans son environnement et sa raison ne procède en rien d'une volonté divine. Elle ne lui fait accéder en aucun cas à des vérités nécessaires, universelles et inconditionnelles mais se révèle être plutôt un agencement complexe, une nécessité vitale permettant de maîtriser, de façon illusoire, un devenir temporel chaotique :

« La nécessité de se faire comprendre, lors d'un grand danger, que ce soit pour se porter assistance ou pour s'asservir les uns les autres, n'a pu rapprocher que ce type d'hommes primitifs qui étaient capables d'exprimer les mêmes expériences avec des signes identiques : étaient-ils trop différents qu'ils se comprenaient mal quand ils essayaient de communiquer par signes : le rapprochement, et donc finalement le troupeau ne réussissait pas alors à se former. D'où il résulte qu'au total et dans l'ensemble, la communicabilité des expériences (ou des besoins, ou des attentes) est une puissance qui sélectionne, qui dresse : les hommes les plus *semblables* ont le dessus. La nécessité de penser, tout ce qui est *conscient*, n'est intervenue que sur la base de la nécessité de se faire comprendre. D'abord des signes, puis des concepts, finalement la «*raison*», au sens habituel. La vie organique la plus riche peut en elle-même se dérouler sans conscience : mais aussitôt que le maintien de cette vie est lié à la coexistence avec d'autres animaux, une nécessité du conscient surgit également. » (*FP XI*, 30 [10])

Dans ce sens, la religion en tant que création humaine répond aux mêmes nécessités que la conscience, la catégorisation ou l'objectivité : celles de la formation de clans, de hordes, d'organismes sociaux dont le fonctionnement dépend du choix d'un standard, d'une référence, d'une vérité.

b) Matérialisme et antifinalisme

Le premier projet de Darwin était de devenir prêtre de l'Eglise anglicane.

Quelques années plus tard, il notait :

« J'ai été si violemment attaqué par les orthodoxes que mon désir de jeunesse en devient aujourd'hui grotesque. » (1958 [1876])

En effet, la publication de l'hypothèse de l'évolution par sélection naturelle ne pouvait que renforcer le doute sur l'autorité biblique pour laquelle la création et la perpétuation du monde dépendaient d'une substance extérieure et incrémentée. Selon cette théorie, l'humanité était une création divine, se distinguant des autres par le privilège du libre-arbitre : apprendre que l'homme possédait pour cousin un singe n'allait vraiment pas de soi :

« L'homme dans son arrogance se pense comme une grande œuvre et exige le prix d'une intervention divine. Cela me paraît plus humble mais aussi plus vrai de le considérer comme généré à partir des animaux. » (*Notebook C*)

S'il est vrai que l'Angleterre victorienne ne prenait plus la Genèse à la lettre, la

publication de l'*Origin of Species* apparaît néanmoins pour beaucoup comme une profanation.

Dans son autobiographie, Darwin montre la dimension radicalement antifinaliste de sa théorie. Si les espèces évoluent, elles le font grâce à des mécanismes entièrement naturels et sans finalité.

« Ils [certains naturalistes] croient que beaucoup de structures ont été créées pour leur beauté se reflétant dans les yeux des hommes ou pour d'autres variétés. Si cette doctrine est vraie, elle serait absolument fatale à ma théorie » ;

« Si on peut prouver qu'une seule partie de la structure d'une seule espèce a été créée en vue du bien exclusif d'autres espèces, cela annihilerait ma théorie, parce que cela ne pourrait pas être produit par la sélection naturelle. » ;

« Il me semble qu'il n'y a pas plus de dessein préconçu dans la variation des êtres organisés que dans la direction du vent.» (1958 [1876])

On pourrait objecter à cette profession de foi antifinaliste, le terme de « Créeur » que Darwin utilise ostensiblement dans le dernier paragraphe de l'*Origin*. Mais d'une part, ce serait sans compter la conscience même de Darwin, qu'il exprima à son ami Hooker⁷², de s'être littéralement « aplati » devant l'opinion publique. D'autre part, le terme « Créeur » apparaît à cette place symbolique dans la troisième édition de l'*Origin*, alors qu'il est absent des deux premières au même endroit. Il s'agit donc à l'évidence d'une concession

72 Lettre à J.D. Hooker, 29 mars 1863

rhétorique et tactique face aux réactions outrées de certains milieux religieux et des pressions plus personnelles de son épouse (Thomson, 2003).

Très tôt dans son évolution intellectuelle, Darwin avait déjà saisi les conséquences de sa pensée :

« Etudier la métaphysique comme elle a toujours été étudiée me semble aussi inefficace que vouloir comprendre l'astronomie sans l'aide de la mécanique. L'expérience démontre que le problème de l'esprit ne peut être résolu en attaquant directement la citadelle. L'esprit est une fonction du corps. Nous devons posséder une base solide à partir de laquelle tirer notre argumentation. » (*Notebook N et M*, 4 octobre 1838⁷³)

Pour Darwin en effet, il n'y a pas de concession à faire : les variations sont affaires de hasard et c'est à la sélection qu'incombe la tâche du tri :

« Nous n'avons pas plus à parler de la variation comme ordonnée et guidée qu'un astronome discutant la chute d'un aérolithe ne doit attribuer celle-ci à une cause intelligente, selon un plan préconçu et défini. » (*Lettre à Charles Lyell*, 21 août 1861)

Pas de contre-sens cependant : l'évolution et la sélection ne sont pas du tout les enfants du hasard comme pourrait le laisser croire un pur « contingentisme » défendu par des auteurs comme Stephen Jay Gould⁷⁴. Le hasard intervient dans les mutations ou dans les modifications de

73 Soit vingt et un ans avant la publication de l'*Origin* ; le 16 août de la même année, il notait de même : « L'origine de l'homme a été démontrée. La métaphysique doit prospérer. Celui qui comprend le babouin contribuera davantage à la métaphysique que Locke ».

74 *The Panda's Thumb. More Reflections in Natural History*, 1980 trad.fr. : *Le pouce du panda. Les grandes énigmes de l'évolution*, 1982

l'environnement (une chute de comète par exemple), mais la sélection est avant tout un principe de nécessité : ce qui a survécu a plus de valeur adaptative que ce qui a disparu :

« Il existe beaucoup plus de manières de mourir que de manières de vivre. » Dawkins (1989,
[1976]

Si Darwin craint de s'attirer les foudres de l'opinion publique en appréhendant l'évolution naturelle comme un antifinalisme, c'est parce qu'il s'agit là d'une riposte à l'argument du dessein (*design*), argument dominant les sciences naturelles à l'heure de la parution de l'*Origin of Species*. A la suite de la cause finale d'Aristote pour laquelle chaque chose existe en fonction d'un devoir-être (*telos*) et de la pensée chrétienne ayant fait de Dieu la source du devoir-être de toute chose, la nature est analysée pour les tenants de la théologie naturelle comme Paley⁷⁵ en fonction d'un certain dessein. Selon la métaphore-type de l'horloge, seul un esprit doué de volonté pouvait avoir créé les harmonies de la nature :

« L'homme dans son arrogance, se pense lui-même comme un formidable ouvrage demandant le prix d'une intervention divine. Cela me semble plus humble, et peut-être même plus vrai de le considérer comme créé à partir des animaux. » (Darwin, *Notebook C*)

Comme l'a rappelé Daniel Dennett (1995), le mécanisme de sélection naturelle est un processus aveugle, un algorithme, c'est-à-dire une somme d'instructions

75 *Natural Theology, or Evidence of the existence and attributes of the Deity collected from the appearances of Nature*, 1802

automatiques remplissant une certaine fonction. Grâce à cet algorithme, des ordres transitoires se construisent selon un processus d'auto-émergence. L'évolution est un processus buissonnant et ouvert qui teste les possibles selon le procédé d'essai et d'erreur. La vie n'a jamais en tête ce qui doit venir.

Dès lors, le concept même de Dieu devient une « hypothèse superflue » (Mayr, 1982) :

« S'il est irréligieux, ce livre ne l'est pas plus que la nature elle-même. » (Rostand, 1982, [1947]

La théorie de l'évolution est avant tout un matérialisme : l'ensemble des êtres vivant aujourd'hui procèdent des premières formes de vie apparues sur Terre voici 3,5 milliards d'années et cela sans intervention nécessaire d'une entité extérieure et surnaturelle. La vie est une matière qui s'est progressivement organisée selon un « bricolage » (Jacob) ou une « ingénierie » (Dennett). L'organisation de cette matière vivante réside dans les propriétés du code génétique qui est producteur d'informations c'est-à-dire de régularités. Telle suite de bases chimique produit tel acide aminé, telle suite d'acides aminés produit telle protéine, tel assemblage de protéines produit tel tissu etc. La vie obéit à des lois biologiques, chimiques et physiques, mais elle est indépendante de toute détermination métaphysique. Cela n'empêche certes pas de croire en un dieu personnel, mais cette croyance ne peut plus être démontrée rationnellement comme le souhaitait la théologie naturelle. La théorie darwinienne est un outil de sécularisation, incompatible avec les dogmes des

religions révélées concernant la création du monde et l'apparition de l'homme.

Le darwinisme ruine enfin le dualisme de la matière et de l'esprit. L'esprit est une propriété générale des organismes dotés d'un système nerveux central, l'esprit humain présentant certaines particularités. Dans tous les cas, cet esprit survient de la matière et non de quelque principe vital ou souffle divin sans base matérielle. Pour Darwin, la « divinité [est] la sélection naturelle » :

« Si je voyais un ange descendre du ciel pour nous enseigner le Bien, et si, d'autres l'ayant vu comme moi, je m'étais assuré que je ne suis point fou, je croirais à un dessein préétabli. Si je pouvais être pleinement persuadé que l'âme et la vie sont, d'une manière que nous ignorons, la fonction d'une autre force impondérable, je serais convaincu. Si l'homme était fait de cuivre et de fer, et s'il n'avait aucun rapport avec aucun des autres organismes n'ayant jamais vécu, je serais peut-être convaincu. Mais c'est de l'enfantillage que d'écrire ainsi. » (*Lettre à Asa Gray*, 17 septembre 1861)

c) La religion comme obsolescence : dernier homme et primate pensant

Après la chute de l'Empire romain, le christianisme s'est imposé à la pensée occidentale. La toute-puissante hiérarchie de l'Eglise introduit un mode de raisonnement nouveau : l'abolition de la liberté de penser. La parole divine, révélée par les Saintes Ecritures, en tant que mesure de toute chose prend alors le pas sur la raison. Face au chaos intemporel des Anciens, les religions juive et chrétienne prônent la croyance en un auteur de tous les éléments du monde, créateur d'un ordre « *ex nihilo* » et qui se terminerait, selon sa volonté,

le jour du Jugement Dernier. Si la théorie de l'évolution peut heurter le sens commun, elle apparaît encore plus comme un danger pour les religions du livre. Si l'autorité d'un dieu créateur est remise en question, il en va de même pour celle de ses serviteurs, de leur hiérarchie et de leurs institutions. Ainsi, plus qu'un simple choc symbolique, la théorie de l'évolution peut s'appréhender comme une subversion politique dans un pays où, encore aujourd'hui, le monarque est aussi chef de l'Église officielle. Mais ses conséquences ne se limitent pas à l'Angleterre victorienne, ni à des États non laïcs.

« Je leur veux parler de ce qui est le plus méprisable ; or c'est *le dernier homme*.

Et de la sorte parlait au peuple Zarathoustra

Le temps est venu pour l'homme de se fixer sa fin. De sa plus haute espérance le temps est venu pour l'homme de semer le grain.

Riche assez est encore pour cela son terreau. Mais pauvre un jour et domestiqué sera ce terreau et lors n'en pourra naître arbre de haute stature.

Malheur ! Arrive le temps où l'homme au-dessus de l'homme plus ne lancera la flèche et le temps où de vibrer désapprendra la corde de son arc !

Je vous le dis, pour pouvoir engendrer une étoile qui danse il faut en soi-même encore avoir quelque chaos. Je vous le dis, en vous-mêmes il est encore quelque chaos.

.Malheur! Arrive le temps où de l'homme ne naîtra plus aucune étoile. Malheur ! Arrive le temps du plus méprisable des hommes, qui lui-même plus ne se peut mépriser.

Voyez ! Je vous montre *le dernier homme*.

‘ Qu'est-ce qu'amour? Qu'est-ce que création ? Qu'est-ce que nostalgie ? Qu'est-ce qu'étoile ? ’ – ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil.

La Terre alors est devenue petite, et sur elle clopine le dernier homme, qui rapetisse tout. Inépuisable est son engeance, comme le puceron ; le dernier homme vit le plus vieux.

‘ De l’heur nous avons fait, la découverte ’, – disent les derniers hommes, et ils clignent de l’œil.

Ils ont abandonné les régions où dur était de vivre, car de chaleur on a besoin. On aime encore le voisin et l’on se frotte à lui, car de chaleur on a besoin.

Maladie et méfiance sont à leurs yeux péché ; on les aborde précautionneusement.

(Zarathoustra, *Prologue*, §5)

Dernier homme et primate pensant : pour Darwin, comme pour Nietzsche, l’homme est le produit d’une évolution. L’appréhension de la pensée et des fonctions cognitives supérieures sur ce même schéma peut gêner un certain anthropocentrisme. Ce dernier en devient alors aveugle et sourd à toute hypothèse ou interprétation contraire à sa logique :

« L’homme, une petite espèce animale exagérément gonflée, qui – heureusement – n’a qu’un temps ; la vie sur terre même, un instant, un accident, une exception sans suite, quelque chose qui pour le caractère général de la terre reste sans conséquence ; la terre même, comme tous les astres, un hiatus entre deux néants, un événement sans plan, raison, volonté, conscience de soi, la pire sorte de nécessité, la *stupide* nécessité... Contre cette considération, quelque chose se révolte en nous : le serpent de la vanité nous suggère : “Tout cela doit être faux : *car* cela révolte...” » (FP XIV, 16 [25])

Face à une réalité chaotique, où toute interprétation n’a de valeur que relative, où tout pourrait être autrement, la théorie de l’évolution et la philosophie de Nietzsche « engendrent une étoile qui danse » et incarnent un défi au nihilisme.

« Chaque fois que vous comprenez quelque chose, la religion devient de moins en moins crédible. La découverte de la double hélice et la révolution génétique qui a suivi nous offrent un socle pour penser que les pouvoirs traditionnellement réservés aux dieux deviendront un jour les nôtres. »

Cette phrase de James Watson, co-découvreur avec Francis Crick⁷⁶ de la structure en double hélice de l'ADN, peut résumer le combat que mènent certains scientifiques –ceux qui n'ont opté ni pour l'entente cordiale, ni pour la collaboration – contre la religion. Récusant tout arrière-monde et tout dogmatisme, il est comparable au dernier combat nietzschéen.

III.3.2. Culture et nature : instincts sociaux et morale

a) La culture : une stratégie adaptative

Si Nietzsche entend opposer sa sélection artificielle à la sélection naturelle de Darwin, là encore, une lecture plus attentive des textes du naturaliste lui aurait permis de dissiper ce malentendu. L'idée que la culture – en tant qu'artificialisation de la nature, c'est-à-dire instrumentalisation – est un phénomène naturel, c'est-à-dire répandu aussi bien dans le monde animal qu'humain est une idée qui commençait déjà à fleurir du temps de Darwin⁷⁷. La socialité, la moralité et même la technicité apparemment propres à l'espèce

76 Ce dernier déclare de même : « Je me suis engagé dans la science pour des raisons antireligieuses, cela ne fait aucun doute. Je me demandais alors qu'elles sont les deux choses qui paraissent inexplicables et qui servent de support aux croyances religieuses : la différence entre le vivant et le non-vivant, le phénomène de la conscience. L'hypothèse ‘dieu’ est désormais discréditée. Je suis stupéfait que les gens continuent de prêter foi à des propos religieux. » in The Telegraph, 20 mars 2003

77 Voir par exemple son étude sur les oiseaux à berceau (*bow birds*).

humaine se retrouvent chez bien d'autres espèces. De même, d'un point de vue darwinien (c'est-à-dire du point de vue de la vie en évolution selon les lois d'adaptation et de sélection), la conscience humaine est une stratégie adaptative parmi d'autres. Elle se traduit par des atouts favorables dans la lutte pour la survie et la reproduction. Comme cette conscience est encore bien jeune (ce que Nietzsche savait d'ailleurs très bien) : l'humanité est passée de 2 à 6,5 milliards d'individus en l'espace de 20 000 ans et son évolution technoculturelle a connu un rythme exponentiel depuis 2000 ans, sa « réussite » se déroule toutefois sur un laps de temps trop peu significatif pour l'évolution.

En tout état de cause, cette conscience ne modifie en rien les règles de la sélection : l'homme en est simplement devenu un paramètre plus complexe que d'autres. Mais il en demeure un paramètre. Comme Darwin l'a montré, et comme Nietzsche tente de l'illustrer, l'homme utilise sans le savoir le principe de l'évolution en choisissant certaines caractéristiques intéressantes pour ses espèces domestiques. Aujourd'hui qu'Homo Sapiens devient peu à peu conscient de l'évolution qui l'a fait naître, il adjoint la sélection artificielle aux anciennes sélections naturelle et sexuelle. Sur les autres espèces d'abord, et sur lui-même ensuite.

b) La morale : une caractéristique strictement humaine ?

Quoiqu'elle s'en défende, l'analyse nietzschéenne de la morale illustre un certain aspect « traumatisant » du darwinisme : elle assimile l'homme à un être

dont la morale est avant tout subordonnée par une nature amorphe. C'est ainsi que, pour Nietzsche, l'homme demeure le seul être vivant à avoir encore la possibilité d'évoluer – son type n'étant pas encore fixé – en ce qu'il n'est pas encore complètement adapté à ses conditions d'existence (en témoigne la possibilité qu'il a de sombrer dans la dégénérescence ou la stagnation). C'est ici que l'influence du darwinisme (médié par Spencer et Paul Rée) se fait le plus significatif. En effet, Spencer comme Nietzsche considèrent tous les deux que des impératifs biologiques peuvent rendre compte des attitudes morales. Tous deux voient dans l'évolution morale et biologique les deux faces d'un même développement progressif au regard d'un type d'homme supérieur. De même, avec Paul Rée, il affirme que la moralité, comme tous les cadres réguliers du comportement, influencent biologiquement les êtres humains, en allant jusqu'à modifier la constitution chimique du corps :

- « 1. Faire ressortir certains états et y aspirer. Signification pour le corps.
- 2. Cette conception du moi surgit d'elle-même, grâce à laquelle le type grégaire se maintient.
- 3. Malaise et mal.

L'irruption de flux moraux entiers comme corrections apportées au corps.

(...)

La morale comme langage métaphorique à propos d'une région inconnue des états corporels. – Il <est> alors encore tout à fait question de volonté et de finalité, et d'absolument rien d'autre.

- 1. L'adaptation des désirs corporels l'un à l'autre.
- 2. L'adaptation du corps à un climat fait s'exprimer certaines morales.
- 3. Le corps de la caste dominante suscite une morale.
- 4. Le corps pour le travail nécessaire, et pluralité des travaux.

5. La conservation du type produit une morale. Le déclin du type et l'immoralité. donc transformer le corps *apparemment* sans moyen *chimique* — — en vérité, avec la morale, il s'agit de transformer la *complexion chimique* du corps. » (FP IX, 4 [217])

La morale, de la même façon que la vérité, apparaît à Nietzsche comme une idiosyncrasie humaine. Sans l'assimiler à un produit de l'évolution, il voit en elle un hasard malheureux dont le principal effet est dysgénique :

« *Le fait qu'on* moralise de manière très générale n'a sans doute jamais encore été considéré comme un problème. Est-il *nécessaire* que les hommes moralisent sans cesse ? Ou bien la morale ne pourrait-elle disparaître comme ont disparu ou sont en train de disparaître la pensée astrologique et alchimique ? Nécessaire à quoi ? À la vie ? Or qu'on puisse vivre sans jugement moral, les plantes et les animaux le prouvent. Ou bien nécessaire à la vie heureuse ? Les animaux dont on vient de parler montrent que l'on peut en tous cas vivre plus heureux que les hommes — même sans morale. Donc, la morale ne saurait ni être nécessaire pour la vie en général ni pour être heureux. (...) si le but que nous avions à nous fixer était d'être heureux et de ne pas souffrir, une lente animalisation serait rationnelle : dont en tout cas ferait aussi partie l'abandon des jugements moraux. Si l'homme ne veut pas simplement vivre et refuse de vivre plus heureux : que veut-il ? La morale déclare : on doit agir de telle et telle manière — pourquoi ‘doit’ ? *Par conséquent, la morale ne peut que le connaître* ce pourquoi, ce but qui n'est ni la vie en général ni le fait d'être heureux. — Or elle l'ignore ! elle se contredit ! **Elle ordonne**, mais elle est bien incapable de se justifier. — *Donner des ordres y est bien essentiel !*

Donc à quoi bon la morale ? Foin de tout ‘tu dois’ ! » (FP IX, 7 [73])

Néanmoins, en voyant la morale comme une condition d'existence strictement humaine (ou « sous »-humaine), il semble quelque peu la « darwiniser » :

« 102. La morale est désormais l'excuse des êtres superflus et contingents, de la vermine débile et imbécile, qui n'étaient pas *destinés* à vivre – la morale, dans cette mesure, est miséricorde : elle dit, en effet, à chacun ‘tu es néanmoins quelque chose de très important’ : ce qui est, en fait, un mensonge. (...)

373. La morale est une manière préscientifique de se tirer de l'explication de nos passions et de nos états d'âme. La morale est à la pathologie à venir des sentiments communs ce que l'alchimie est à la chimie. » (FP IX, 3 [1])

Deuxième partie :
Normes, morale, nature et société

I. Un universalisme normatif ?

I.1. Normes : définition

L'être humain est, en l'état actuel de nos connaissances, le seul membre du règne animal dont la totalité du quotidien est régi par un ensemble complexe de règles et de principes. Ces règles et ces principes sont appelés communément « normes ». Les normes délimitent les frontières d'un comportement correct et sont actives dans de très nombreux domaines. Elles forment ainsi un réseau invisible de structures normatives surplombant virtuellement tous les aspects de la vie sociale. En général, l'être humain assigne aux normes des significations profondes et il n'est pas rare que les normes génèrent chez les individus des sentiments subjectifs très forts qui, au yeux de beaucoup, sont constitutifs de l'essence de l'être humain et le définissent.

L'usage commun du terme de « norme » l'assimile à une règle ou à un principe qui spécifie si certaines actions sont permises, requises ou interdites, indépendamment de toute institution légale ou sociale. Certaines normes sont reconnues et renforcées par des systèmes sociaux (institutions et lois), mais le cœur de la définition d'une norme veut qu'elle n'ait pas besoin de tels systèmes pour exister, ou encore que les normes possèdent une « normativité

indépendante ». C'est ainsi qu'une grande majorité d'individus, semble-t-il, sont motivés à agir conformément aux normes d'une manière différente qu'ils ne le sont face à d'autres lois sociales. En bref, et selon la distinction kantienne classique, les humains sont motivés à agir conformément aux normes en tant qu'ils les considèrent comme des fins ultimes, bien plus que comme des moyens vers d'autres fins. On parle dans ce cas de « motivation intrinsèque ». Il est bien sûr possible de satisfaire aux normes pour des raisons instrumentales, mais le désir de conformité intrinsèque ajoute une force supplémentaire substantielle au processus de motivation global. La violation des normes, par contre, engendre des attitudes punitives bien connues, comme la colère, la condamnation et les accusations dirigées vers la personne ne respectant pas les normes - des attitudes qui se transforment souvent en comportements punitifs.

Présentes dans toutes les cultures, les normes sont aussi omniprésentes dans la vie humaine, allant des codes religieux aux habits appropriés pour un défunt lors de son enterrement. L'échelle normative est très vaste, passant des broutilles du quotidien à la régulation de processus stratégiques pour la survie des individus et leurs succès reproductifs : nourriture, choix du partenaire sexuel, statut social, sexualité, etc. Cependant, si la présence de norme régissant l'existence des individus est universelle, le contenu de ces normes varie énormément d'une culture à l'autre. De plus, ces différences suivent un schéma caractéristique dans laquelle il existe une substantielle homogénéité entre les normes prévalant *au sein* des groupes et les différences et les points

communs décelables *entre* les groupes. Ce schéma de répartition des normes est d'ailleurs une source importante d'éléments probants quant aux processus psychologiques qui les sous-tendent.

I.2. Normes : caractéristiques

I.2.1 Ontogénèse normative

Il y a tout à penser que les normes possèdent un profil ontogénétique certain : le développement de l'esprit normatif humain commençant avec sa naissance et se développant tout au long de sa vie. Quelque soit son héritage biologique, pratiquement tout le monde (exception faite des individus souffrant d'un sévère déficit psychologique) acquiert les normes qui prévalent dans son groupe culturel, et d'un façon très ferme. Il n'existe aucun groupe humain où certains individus assimilent les normes en vigueur quand d'autres ne le font pas. Cet apprentissage se fait d'ailleurs très tôt dans la vie des individus. Tous les enfants normaux ont une connaissance des règles, d'une façon précisément normative entre trois et cinq ans, et peuvent distinguer ces règles normatives d'autres règles sociales (Turiel, 1983 ; Nucci, 2001). De plus, des compétences associées aux normes, comme la capacité de raisonner sur les règles normatives ou sur la violation de celles-ci apparaissent très tôt. Une étude de Denis Cummins montre par exemple que les enfants de 3 à 4 ans sont meilleurs à des tâches impliquant un raisonnement sur des normes que n'importe quelle autre exercice de raisonnement.(Cummins, 1996).

D'autres faits attestant de l'ontogenèse des normes nous viennent d'une étude majeure inter-culturelle menée par Henrich et ses collègues ayant utilisé un paradigme expérimental de jeu standardisé. Bien que cette étude montre une grande diversité dans les normes de coopération et de justice à travers les cultures étudiées, elle montre aussi que la variabilité inter-culturelle des normes chez les adultes était déjà présente chez les sujets dès l'âge de neuf ans et persistait à partir de cet âge (Henrich et al., 2001). Dans une autre étude inter-culturelle, Shweder et ses collègues ont examiné les normes morales parmi des enfants et des adultes de Hyde Park (Illinois) et de Bhubaneswar (Inde ; in Shweder et al., 1987). Comme dans l'étude d'Henrich, il y avait de nombreuses différences dans les normes prévalent dans ces deux communautés, mais la plupart de ces différences étaient déjà établies chez les sujets à l'âge de sept ans.

I.2.2. Motivation intrinsèque

La caractéristique la plus évidente des normes (et aussi la plus étudiée) est le fait qu'elles possèdent de puissants effets de motivation sur les personnes qui les suivent. La philosophie a depuis longtemps souligné que d'un point de vue subjectif, les normes morales se présentent avec un type unique d'autorité subjective qui diffère de la motivation instrumentale générale. Cette intuition philosophique ne peut que posséder une forte base factuelle et empirique au niveau de la psychologie des normes, et le type de motivation associé avec les normes peut se définir comme une motivation intrinsèque. Les individus sont donc disposé à respecter les normes même si elles ne sont associés qu'à de très

faibles récompenses matérielles, une réciprocité future, une réputation améliorée, et même si la violation des normes a de très faibles chances d'être détectée. Et ce même si, bien entendu, les sources de motivation d'une même personne à un instant donné sont très diverses. Il existera donc des cas où des personnes intrinsèquement motivées à respecter les normes seront aussi instrumentalement motivées à le faire. Dans d'autres cas, la motivation intrinsèque peut être réelle mais les individus n'arriveront pas à respecter les normes pour des raisons instrumentales. En bref, les individus ne peuvent pas toujours respecter les normes, mais quand ils le font, il s'agit toujours, bien que non exclusivement, de motivations normatives intrinsèques. Les humains qui respectent les normes font donc preuve d'une source de motivation intrinsèque les poussant à le faire, et ce d'une manière qui est toujours supérieure aux raisons instrumentales seules.

Par exemple, de nombreuses normes poussent les individus à ne pas agir de manière égoïste, c'est-à-dire qu'elles poussent les individus à se comporter d'une façon qui minimise la satisfaction de leurs préférences égoïstes. Certaines sources anthropologiques et sociologiques appuient cette hypothèse. Un principe central de ces disciplines est que les personnes internalisent les normes de leurs groupes. Selon l'hypothèse de l'internalisation, les individus font preuve d'un type caractéristique de motivation dans laquelle il valorise intrinsèquement le respect des règles morales même s'il n'existe aucune possibilité de sanctionner un non-respect éventuel, et ce d'une source extérieure (Durkheim, 1968 ; Scott, 1971). L'internalisation peut expliquer un

fait visiblement évident et général, à savoir qu'une fois que les individus ont appris la nécessité de respecter les règles, ils manifestent toute leur vie cette acceptation. De plus, cette acceptation ne semble pas correspondre à l'existence de stratégies punitives, ou même de menaces de punition à chaque fois que cette acceptation se manifeste. En accord avec l'hypothèse d'internalisation, les données ethnographiques montrent que les individus respectent les normes en raison de leur caractère absolu, de leur autorité et les voient comme des réalités extrêmement significatives (Edel & Edel, 2000).

Ces particularités des normes suggère que le respect des normes est fondé sur quelque chose qui dépasse la simple motivation instrumentale. L'économiste Robert Frank a ainsi déterminé de nombreux cas où le respect de normes dans la vie quotidienne ne pouvait simplement s'apparenter au produit d'une rationalité instrumentale (Frank, 1988). Il examine par exemple le fait de laisser un pourboire dans un restaurant d'autoroute où les individus concernés ont de très faibles chances de remanger un jour, le fait de se jeter à l'eau pour sauver une personne qui se noie, de pas faire laisser de détritus sur une plage isolée ou retourner un portefeuille contenant une forte somme d'argent, etc.

Bien que les données descriptives de ce genre soient relativement importantes, il existe toujours une possibilité de faire l'hypothèse selon laquelle le respect des normes ne suit pas une logique intrinsèque mais est bien motivée par des raisons instrumentales. Ainsi, le psychologue C. Daniel Batson a étudié de façon acharnée la structure motivationnelle du comportement d'aide, en utilisant un certain nombre de paradigmes expérimentaux ingénieux. Les

résultats de Batson montrent que le comportement d'aide s'explique largement par l'hypothèse que les individus valorisent le bien-être d'autrui comme une fin en soi (en particulier quand leur empathie est engagée), et non pas par le fait que ce comportement s'explique de manière instrumentale, l'aide étant conçue comme le moyen d'accéder à une réciprocité future ou à l'approbation sociale (Batson, 1991). Dans leur ouvrage passant en revue ce relatif consensus, Pilliavin et Charng écrivent par exemple que « il semble y avoir un changement de paradigme avec la position antérieure selon laquelle ce genre de comportement est motivé par des raisons égoïstes. Au contraire, les théories et les données actuelles montrent qu'une notion de pur altruisme est fiable – le fait d'agir pour bénéficier à autrui – et existe réellement comme caractéristique de la nature humaine. » (Pilliavin et Charng, 1990, p. 27).

Mais les données les plus pertinentes attestant l'hypothèse que les personnes respectent les normes pour des motifs intrinsèques proviennent d'études économiques, où le respect des normes de justice et de réciprocité peuvent être repérées et quantifiées précisément. De nombreuses études montrent par exemple que dans des jeux expérimentaux standardisés (du type dilemme du prisonnier ; Marwell et Ames, 1981), les sujets coopèrent bien plus que cela aurait été prédict par l'usage de la rationalité instrumentale seule. Dans de tels jeux, le choix de la coopération est le choix « juste » à faire, mais l'option de la trahison est plus avantageuse pour le sujet, qu'il importe le choix de l'autre joueur. De plus, ces résultats sont obtenus même si les sujets savent pertinemment que le jeu ne sera joué qu'une fois et que leur identité

demeurera anonyme. Le fait que les sujets choisissent largement l'option « juste » montrent qu'ils respectent les normes d'équité et de réciprocité de manière absolue et selon une fin ultime, et non par parce qu'un telle option correspond à leurs préférences égoïstes. D'autres jeux (jeu de l'ultimatum, jeu du mille-pattes) montrent des résultats similaires (Thaler, 1992, en particulier les chapitres 2 et 3).

Tout en soulignant la nature intrinsèque des motivations à respecter les normes, la tradition philosophique a aussi déterminé la nature intrinsèque de la motivation à punir la violation des normes. Kant, pour le plus célèbres des rétributivistes, estimait que la punition de la violation des normes morales était intrinsèquement valable, et à sa suite de nombreux philosophes ont endossé cette position (Ezorsky, 1972, ch. 2, section 2). D'autres philosophes d'obédience distincte ont aussi reconnu l'importance du rôle du devoir dans la punition dans un domaine moral. Mill, par exemple, soutient que les violations morales sont celles qui nous font socialement ressentir un devoir à punir (Mill, 1863, ch. 5), et de nombreux philosophes ont aussi soutenu des hypothèses similaires (Gibbard, 1990, ch. 3 ; Moore, 1987).

Cependant, si les individus sont intrinsèquement motivés à punir la violation des normes, cela ne signifie pas que ces motivations se traduisent toujours par des comportements punitifs. Des personnes possédant une motivation intrinsèque à punir peuvent très bien ne pas le faire pour des motifs instrumentaux. Ces motivations à punir augmentent la probabilité de comportements punitifs, même si elles ne se traduisent pas par des

comportements punitifs dans tous les cas. Bien qu'un lien fiable existe entre les violations des normes et les motivations à les punir, ce lien ne se réalise pas sous la forme de comportement punitif à chaque violation d'une norme.

Une large littérature anthropologique et sociologique atteste du fait que les violations des normes entraînent à la fois des sentiments punitifs comme la colère et l'indignation, et des comportements punitifs tels la critique, la condamnation, l'évitement, l'exclusion et même l'agression physique de la part de la plupart des individus d'une collectivité, et que ces sentiments et comportements sont dirigés à l'encontre des violeurs de normes (Roberts, 1979 ; Sober et Wilson, 1998). De plus, de nombreux auteurs montrent que la punition de la violation d'une norme est, de manière informelle, universellement présente dans toutes les sociétés. Par exemple, l'ostracisme est un universel humain (Brown, 1991), comme le sont les ragots et la critique (Dunbar, 1997 ; Wilson et al., 2000). On note aussi dans toutes les communautés humaines l'existence de systèmes de sanction impliquant l'ostracisme et le ragot, aux côtés d'autres sanctions informelles, et s'appliquant à l'encontre de ceux qui transgressent les normes morales (Boehm, 1999 ; Black, 1998).

De même, les preuves les plus patentées d'une motivation intrinsèque à la punition des normes nous viennent d'expériences économiques. Depuis le début des années 1990, on note un regain d'intérêt en économie expérimentale pour étudier les motivations des individus à punir dans des conditions contrôlées en laboratoire. Un grand nombre d'études montrent que la majorité

des individus sont prêts à en punir d'autres malgré un coût important pour leurs intérêts personnels. Ce genre de données sont très importantes tant elles permettent des mesures quantitatives du niveau d'irrationalité instrumentale et du non-égoïsme des motivations à punir autrui en situation de violation normative.

Prenons par exemple l'étude de Fehr et Gachter (2002). Dans cette étude, 240 sujets divisés en 60 groupes de 4 individus ont été soumis au jeu sur les biens publics. Chaque groupe recevait 20 unités monétaires et pouvait soit en investir 14 dans un projet de groupe, soit les garder pour eux. Pour chaque unité investie, chaque membre recevait 4/10ème d'unité monétaire en retour. Si un sujet choisissait de ne pas investir, il gardait la totalité de l'unité monétaire pour lui. Compte tenu de ces rétributions, si tous les sujets choisissaient l'investissement complet, ils recevaient individuellement 32 unités monétaires. Si tous les sujets choisissaient de ne pas investir, la paye retombait à 20 unités monétaires par personne. Évidemment, si un seul sujet choisissait de ne pas investir, et que tous les autres membres de son groupe choisissaient d'investir, il recevait la plus grosse prime, soit 44 unités monétaires (prime au « parasite »). Le jeu des biens publics détermine donc bien un conflit entre les intérêts égoïstes et l'intérêt collectif.

Fehr et Gachter ont étudié deux versions de ce jeu – une version avec et une sans punition. Dans la version punitive, après chaque période de jeu (une période correspondant à un tour de table d'investissement), les sujets étaient informés des contributions des autres joueurs et avaient la possibilité de punir

l'un des membres de leur groupe. Le coût de la punition s'élevait à 1 unité monétaire pour le punisseur et soustrayait 3 unités monétaires au puni. La punition était donc un acte qui coûtait au punisseur, mais qui coûtait encore plus au puni. Fehr et Gachter changeaient la composition des groupes après chaque tour, et ont fait duré le jeu pendant 6 tours. Les sujets ne connaissaient pas l'identité des membres de leur groupes, ce qui fait qu'un individu ne pouvait pas bénéficier personnellement d'en punir une autre, ou ne pouvait construire sa réputation en contribuant aux punitions. Ainsi, puisque la punition dissuadait le parasitisme, cette dissuasion était bénéfique pour les autres. Dans la version sans punition, les sujets jouaient un jeu identique mais sans possibilité de punir personne. Tout d'abord, Fehr et Gachter ont trouvé que dans la version du jeu sans punition, les joueurs investissaient plus que dans la version avec punition, ce qui concorde avec l'hypothèse que les normes de justice sont poursuivies pour des motifs intrinsèques. De plus, dans la version avec punition, Fehr et Gachter ont déterminé que les sujets punis étaient sanctionnés de manière régulière et sévère. Durant les six tours de jeu, 84,3% des sujets ont puni au moins une fois, et 34,3 % l'ont fait cinq fois ou plus. Vu qu'ils savaient qu'ils allaient changer de groupe à chaque tour, et que leur identité restait cachée, leurs motivations à punir ne pouvaient être expliquées en termes de rationalité égoïste.

Certaines études encore plus récentes ont fait preuve de résultats similaires. Dans de nombreuses situations expérimentales, les sujets en punissent d'autres, même si cela leur coûte et même s'il n'y a personne pour observer

et attester de la violation des règles normatives ou d'une certaine conception normative d'équité, et même s'ils ne sont pas directement lésées par la violation de la norme (Fehr et Fischbacher, 2004 ; Carpenter et al., 2003). De même, notre expérience de tous les jours nous montre bien que la violation de normes entraînent de puissants sentiments d'indignation, même chez des personnes qui ne sont pas directement concernées par la violation – ce qui appuie l'idée que la punition ne répond pas à des motivations instrumentales ou égoïstes mais est là aussi soumise à une motivation de type intrinsèque.

Enfin, un autre point confirmant cette hypothèse est que, même si les enfants sont éduquées pour connaître le contenu des normes à respecter, on ne leur dit que rarement que la punition est nécessaire. Pourtant, les enfants qui acquièrent des règles normatives font systématiquement preuve de comportements punitifs à l'encontre de ceux qui transgressent les codes normatifs. Par exemple, si on apprend aux enfants que de taper les bébés est mal, il n'y a pas besoin de leur dire pour qu'ils ressentent des sentiments de haine, d'hostilité et d'autres sentiments et comportements punitifs à l'encontre de ceux qui frappent les bébés (Edwards, 1987).

I.3. Schéma de distribution et généalogie affective des normes

I.3.1. Schéma de distribution

Lorsqu'on interroge la répartition des normes, une question se pose

immédiatement : y-a-t-il des normes qui soient universellement présentes dans tous les groupes humains ? La réponse à cette question est délicate, car de nombreux candidats à l'universalité normative sont problématiques, analytiquement parlant : ils sont rares à pouvoir être vus comme de réels universaux moraux uniquement en fonction de leur sens. Par exemple, les propositions «le meurtre est mauvais » ou « le vol est mauvais » ne peuvent être des universaux légitimes, car le meurtre signifie « tuer quelqu'un d'une façon qui n'est pas permise » et le vol signifie « prendre quelque-chose à quelqu'un d'une façon qui n'est pas permise ». Il est donc important de définir les normes dans un cadre de vocabulaire qui ne soit pas lui-même normatif ou moral. Bien qu'analytiquement les principes « le meurtre est mauvais » ou « le vol est mauvais » puissent être vus comme des universaux normatifs, les règles spécifiques qui régissent les conditions sous lesquelles tuer quelqu'un ou lui prendre une de ses possessions ne sont pas permis varient énormément selon les groupes humains.

Cependant, il existe bel et bien un schéma de distribution des normes à travers les groupes humains qui ne tient pas uniquement de l'aléatoire. On remarque certains types de normes qui se retrouvent partout, même si cette identité se conçoit à un niveau parfois très générique. Par exemple, la grande majorité des sociétés possèdent des lois qui interdisent de tuer quelqu'un, de l'agresser physiquement, ou encore d'avoir des relations sexuelles avec une personne de sa famille (ou inceste). De même, pratiquement toutes les sociétés ont des règles qui encouragent le partage, la réciprocité et l'aide des personnes dans le

besoin (Cashdan, 1989). et qui régulent l'activité sexuelle des individus, en particulier des adolescents (Bourguignon & Greenbaum, 1973). Et la plupart des sociétés ont des règles qui promeuvent l'égalité et l'équité sociale. Ainsi, dans quasiment l'ensemble des sociétés de chasseurs-cueilleurs, les individus qui tentent d'accéder à une part disproportionnée de ressources, de femmes ou de pouvoir sont durement réprimandés (Boehm, 1999). D'autres exemples impliquent la justice sociale, la parenté ou le mariage.

Si la similitude normative ne fait aucun doute entre différents groupes humains, il serait non moins intéressant de voir que la variabilité normative quant au contenu des règles spécifiques s'applique aussi à des sujets précis. Prenons par exemple les normes régissant la *nuisance à autrui*. Même si des normes sur la nuisance se retrouvent dans presque toutes les sociétés, la définition précise de cette nuisance sont très variables entre les groupes. Dans les sociétés primitives, pratiquement tout ce qui cause du mal à autrui est prohibé. Chez les Semai, une population autochtone de la péninsule malaise qui comptait en 2000 18 000 individus, les coups et les bagarres, les insultes et les atteintes à l'honneur d'une personne sont inadmissibles. Les Semai sont d'ailleurs l'un des peuples les plus pacifiques du monde (Robarchek & Robarchek, 1992).

Mais d'autres groupes permettent un spectre beaucoup plus large de comportements nuisant à autrui. C'est le cas des Yanomano d'Amérique du Sud (27 000 individus en 2003) chez lesquels l'usage de la violence pour résoudre des conflits est permis (et très commun), quand d'autres

manifestations de combats pour l'honneur sont bien plus valorisés que condamnés (Chagnon, 1992). Chez les Yanomano, la mortalité causée par des combats intra- et inter-tribaux est très forte, et pour certains ethnographes, cette violence est même l'une des plus élevées du monde (Keeley, 1996).

En plus de cette variabilité dans les types et les niveaux de nuisance permis, les normes sur la nuisance diffèrent aussi beaucoup quant aux classes d'individus auxquelles il est permis de nuire. De très nombreuses sociétés font une différence entre la nuisance à l'encontre d'un individu de la communauté, et un autre qui n'y appartient pas, et ce même si tout autant de société ne font pas cette distinction, du moins de façon très précise (LeVine et Campbell, 1972). Certaines sociétés permettent aussi de la violence envers les femmes, les enfants et les animaux, comme contre certaines castes inférieures ou sous-groupes sociaux (Edgerton, 1992).

La prohibition de l'inceste est un autre exemple de haut niveau de similitude normative, avec une grande variabilité au niveau des règles spécifiques. Presque toutes les sociétés possèdent des normes prohibant les relations sexuelles avec pénétration entre les membres d'une même famille nucléaire (inceste fondamental). Mais les interdits de l'inceste dépassent aussi presque toujours ce noyau familial central. Par exemple, ils s'appliquent très souvent à d'autres types de rapports sexuels et s'étendent aussi au-delà de la famille nucléaire. Mais les façons précises dont l'inceste est interdit sont extrêmement variables (Murdock, 1949). Par exemple, à un extrême, il y a les groupes exogames, dans lesquels le mariage avec quiconque au sein de son unité tribale

propre est considérée comme incestueuse, bien que le délit est rarement considéré comme étant du même niveau de gravité que les rapports au sein de sa famille nucléaire.

Une autre caractéristique du schéma de distribution des normes est que bien que la plupart des groupes possèdent une ou plusieurs règles qui peuvent se classer dans des thématiques de haut niveau, les généralisations sur les points communs à travers les groupes ont des exceptions. Par exemple, la prohibition de l'inceste est souvent cité comme le meilleur exemple d'une norme étant une caractéristique universelle de tous les groupes humain. Et même s'il est vrai que les interdits sur l'inceste fondamental se retrouvent dans pratiquement tous les groupes humains, sa généralisation n'est pas dénué d'exceptions. De nombreuses preuves attestent par exemple de mariages entre frère et sœur (et de relations sexuelles) en Egypte, alors sous domination romaine, un comportement ayant été ouvertement pratiqué et sans vergogne. De plus, des mariages frère-soeur ont aussi été documentés à Hawaii ou dans l'Empire Inca (Durham, 1991).

Pour résumer, il existe trois principales caractéristiques à ce schéma de répartition des normes. Premièrement, les normes ont tendance à se regrouper sous certains thèmes généraux. Deuxièmement, les règles particulières qui relèvent de ces thèmes généraux sont très variables, bien que manifestement thématiquement connectées. Et troisièmement, il y a généralement au moins quelques exceptions qui s'écartent de la tendance générale.

La répartition des normes est aussi intéressante à observer dans le temps. Description remarquablement faite par le philosophe Shaun Nichols (2002a, 2004, ch. 7) qui s'intéresse précisément au changement des normes dans les sociétés occidentales durant ces quatre derniers siècles et en souligne les fondements affectifs.

I.3.2. Généalogie affective des normes

La généalogie de la morale ne se résume pas à la recherche des origines des sentiments et des comportements normatifs, il s'agit aussi de voir ce qui fait que certaines normes ont plus de chances que d'autres de perdurer ou, selon la terminologie naturaliste, de *survivre*. Les réponses émotionnelles constituent un ensemble important de mécanismes définissant la viabilité culturelle des normes. Pour soutenir cette idées, Shaun Nichols (2002a) s'est penché des sources historiques montrant que les normes protocolaires du XVIème siècle gouvernant des comportements provoquant le dégoût sont plus à même de survivre de nos jours que les autres. Ce qui signifie que l'analyse de l'évolution culturelle doit faire très attention au rôle des systèmes émotifs dans la transmission culturelle.

L'idée généalogique de Nichols tient plus de l'anthropologie cognitive que de la philosophie à proprement parler, et fait sienne l'approche épidémiologique de l'évolution culturelle (Sperber 1996, Boyer 2000). De ce point de vue, l'évolution culturelle n'est pas analysée en fonction de l'origine des items

culturels, mais en fonction de ce qui fait qu'un tel objet survivra plus qu'un autre. De plus cette approche épidémiologique soutient que les caractéristiques de la psychologie humaine jouent un rôle très important pour déterminer quels items culturels perdureront à travers l'histoire. Sur cette question, Nichols souligne que les systèmes affectifs sont les plus à même de déterminer cette survie différentielle des items culturels. Les réponses émotionnelles, en particulier, affectent grandement la viabilité des normes. Plus précisément, les normes interdisant des comportements qui suscitent des émotions négatives seront plus à même de survivre que celles qui ont comme objet des questions plus neutres. Pour ce faire, Nichols analyse certains faits historiques relatifs au développement des bonnes manières dans notre culture, et montre que ces faits historiques prouvent l'hypothèse selon laquelle les normes prohibant des comportement émotionnellement gênants sont plus à même de survivre que d'autres. Le rôle des émotions dans la survie des normes pourrait aussi expliquer pourquoi certaines normes centrales prévalent dans notre culture. Dans ce sens, la généalogie normative de Nichols n'est pas fondamentalement adaptative, et correspond d'ailleurs avec les vues darwiniennes (*DH*, chapitre IV). En outre, ces considérations théoriques et historiques appliquées au cas des normes actuelles suggèrent que les approches scientifiques de l'évolution culturelle nécessitent d'accorder davantage d'attention au rôle des émotions. En effet, même s'il se concentre principalement sur les normes d'étiquette, Nichols suggère plus généralement que l'émotion est une force puissante dans les représentations mentales qui affectent la conservation différenciée des représentations mentales dans une culture.

a) Histoire des origines

La plupart des analyses généalogiques des normes s'intéressent aux normes morales, et les tentatives les plus célèbres d'expliquer la généalogie de la morale s'efforcent de rendre compte de l'origine des normes morales dans notre passé culturel. Pour Nichols, six grandes « familles » généalogiques se partagent la part du lion quant à l'explication de la naissance, du développement et de la permanence des schémas normatifs et moraux chez l'humain :

- > Nietzsche et sa morale d'esclave : les « faibles » ont inventé les normes en tant que stratégie de survie pour se protéger des « forts »
- > altruisme réciproque : les individus se « mettent d'accord » pour ne pas se faire du mal entre eux (au moins si les ressources ne viennent pas à manquer) car cet accord profite à tous (Trivers 1971).
- > réciprocité indirecte : adopter une norme exigeant de ne pas faire du mal aux autres rend l'individu qui l'adopte plus attrayant pour d'éventuelles alliances futures (Alexander 1987, Frank 1988).
- > sélection de parentèle : adopter la norme de ne pas faire du mal à un proche confère un avantage sélectif à l'individu qui l'adopte, et la norme interdisant le mal peut ensuite être généralisée au groupe (Sober & Wilson

1998).

> sensibilité émotionnelle ou « empathie » : les émotions jouent un rôle clé dans l'avènement des normes interdisant de faire du mal aux autres. Être le témoin de la souffrance d'autrui peut produire un choc émotionnel et les normes contre cette douleur peuvent avoir été générées en tant que conséquence de cette empathie.

> mutation aléatoire : l'origine des normes sur la douleur pourrait être un coup du hasard favorisé par un individu dominant qui aurait joui d'une influence extraordinairement forte. Cet individu dominant aurait, par exemple puni, ceux qui transgessaient les normes, et ceux qui ne les punissaient pas (Axelrod 1986 ; Boyd & Richerson 1992).

Le problème avec ce genre d'explications, nous dit Nichols, ce n'est pas que nous en ayons de trop mauvaises, mais plutôt que nous en ayons trop de bonnes, et trop peu de preuves historiques permettant de les départager. Toutes ces histoires sont plausibles, et d'autres hypothèses pourraient bien évidemment encore voir le jour. Le problème vient du manque crucial de faits historiques infirmant ou confirmant telle ou telle hypothèse. Un autre problème avec les histoires des origines est que nous ne pouvons penser qu'une seule origine puisse s'appliquer à toutes les cultures. Il se peut que l'obligation de ne pas faire de mal à autrui ait été générée dans une culture pour une raison, et dans une autre pour une autre. Donc même si nous

accédions aux faits historiques attestant de la cause de l'émergence de telles normes de tribus du Pleistocène, nous ne pourrions pas généraliser cette généalogie à d'autres groupes.

Face à cette prolifération des histoires sur les origines des normes, et en l'absence de preuves historiques précises, la recherche généalogique peut vite devenir décourageante, et c'est un tel découragement qui pousse Nichols à s'orienter vers autre objectif généalogique. Au lieu de chercher une analyse de l'origine des normes, nous devrions déterminer quelles caractéristiques font que certaines normes sont plus à même de prévaloir sur d'autres. Ce qui pourrait nous expliquer pourquoi les normes de dommage sont très importantes. Pour poursuivre cette idée, Nichols s'est tourné vers l'anthropologie cognitive, entre autres, de Dan Sperber (1996).

b) Transmission culturelle et analyse épidémiologique

Plutôt que d'interroger l'origine des items culturels tels les normes, on peut essayer de déterminer pourquoi certains objets sont plus à même de survivre dans la culture. Une telle « transmission culturelle » est étudiée depuis des décennies (Dawkins 1976, Dennett 1995). Nichols adopte l'une de ses approches pour lui les plus prometteuses et intéressantes de cette transmission culturelle – l'analyse épidémiologique conçue par Dan Sperber (1996) et suivie par certains de ses collègues (Atran 1998, Boyer 1994, 1999, 2000). Cette

approche épidémiologique s'attarde sur une classe centrale d'items culturels : les représentations mentales. Comme les normes sont très largement vues comme des représentations mentales, cette approche est très pertinente. Selon Sperber, en essayant de comprendre quels items culturels (sous la forme de représentations mentales) ont plus tendance à prévaloir, on doit non seulement s'intéresser à des facteurs écologiques, mais aussi à certains détails de la psychologie humaine.

Une idée cruciale sous-jacente à cette approche épidémiologique est que si vous voulez comprendre la transmission culturelle, il ne suffit pas de voir les items culturels en eux-mêmes. Il faut s'attarder sur la psychologie humaine, parce que vous devez voir quels items culturels sont plus à même d'attirer les créatures possédant le type de psychologie que nous avons. Sperber illustre ce point en analysant les diverses versions du « petit chaperon rouge » et voit que certaines survivent mieux que d'autres, parce que certaines versions sont plus attrayantes que d'autres :

« Dans l'espace logique des versions possibles d'un conte, certaines versions ont une meilleure forme, c'est-à-dire une forme perçue comme n'ayant rien qui manque ni rien de superflu, plus facile à mémoriser et plus attrayante. Les facteurs qui font qu'une forme est bonne peuvent tenir en partie à la psychologie humaine universelle et en partie au contexte culturel. » (p150)

Que savons-nous de la psychologie humaine pour définir quels items culturels pourront profiter d'une meilleure adaptabilité culturelle ? Tout d'abord, il faut

chercher à savoir quels caractéristiques de la psychologie humaine sont universelles. Sperber adopte le point de vue, aujourd'hui majoritaire dans la psychologie évolutionnaire, selon laquelle l'esprit est composé de différentes modules qui sont des adaptations à des environnements. Il existe donc un module pour raisonner sur de la physique, un module pour raisonner sur de la psychologie, etc. De plus, ces modules sont communs à l'espèce humaine – tout membre normal de l'espèce possède ces modules (ou les aura, en les acquérant lors de son développement).

Pour Sperber, ces modules sont les forces vitales de la transmission culturelle :

« Les modules mentaux [...] sont des facteurs essentiels dans l'attraction culturelle. Ils tendent à fixer une masse de contenus culturels à l'intérieur et autour des domaines cognitifs pour le traitement desquels ils sont spécialisés » (p.156)

De même, Pascal Boyer déploie un modèle épidémiologique cherchant des universaux d'espèce, mais spécifiques à certains domaines, en tant que mécanismes cognitifs. Boyer se concentre en particulier sur un ensemble de domaines spécifiques au corps de l'information – la physique intuitive, la biologie intuitive et la psychologie intuitive. Pour Boyer, tout ceci doit être considéré comme faisant partie d'une « ontologie intuitive » (Boyer 1994, 1999, 2000).

Pour comprendre quels items culturels ont le plus de chances de survie, on

doit en savoir le maximum sur la psychologie humaine universelle. Des mécanismes d'espèce généraux sont susceptibles de moduler l'attractivité et de modeler le type d'information que nous retenons. Mais cela ne nous dit pas vraiment comment un item culturel est plus pertinent qu'un autre. Comment pourrions-nous tester, expérimentalement, quel item culturel a plus de chances de survivre qu'un autre ? Sperber et Boyer donnent quelques pistes. Mais une approche expérimentale semble supérieure à toutes les autres : les items culturels sont plus à même de survivre s'ils sont faciles à se rappeler. Par exemple, Sperber écrit :

« Parmi les facteurs potentiellement pertinents figure la facilité avec laquelle une représentation particulière est susceptible d'être mémorisée » (p. 116)

De même, Boyer se concentre sur ces différences par lesquelles une représentation est potentiellement plus facile à être remémorée et les voit comme un aspect crucial d'explication de la diversité dans la survie culturelle (Boyer 2000, p.105). Aussi, dans leur travail sur les idées religieuses, Boyer et Justin Barrett ont vu comment des représentations « contre-intuitives » (ie. qui vont à l'encontre de certains aspects de l'ontologie intuitive) sont plus à même d'être remémoré que des représentations qui sont distinctives mais non contre-intuitives. Ils ont trouvé que les représentations contre-intuitives sont plus à même d'être remémorées ; et de manière plus pertinente, cette preuve par la mémoire leur offre la possibilité de soutenir l'hypothèse selon laquelle les représentations contre-intuitives profitent d'une adaptabilité culturelle

supérieure (ibid.).

Une autre caractéristique de l'approche épidémiologique mérite d'être soulignée par le fait qu'elle est bien équipée pour faire face à la variation apparemment énorme qu'on trouve dans les normes à travers les cultures. Les anthropologues ne tarissent pas d'histoires sur des normes étonnamment exotiques et certaines pratiques constatées dans d'autres cultures. Par exemple, certains affirment qu'il n'y a pas de normes interdisant de nuire à autrui dans certaines cultures (par exemple, Benedict 1934 ou Turnbull 1972). Il semble y avoir par exemple des variations considérables dans les normes de dommages qui sont comprises dans les différentes cultures. L'un des exemples les plus connus dans la philosophie vient des explorations anthropologiques du philosophe Richard Brandt. Il a constaté que, chez les Hopi, il était moralement admissible pour les enfants de capturer des oiseaux, de les attacher et de les laisser mourir de faim. Selon Brandt, les Hopi croyaient que les oiseaux ressentaient de la douleur, mais ne voyaient pas pour autant leur traitement comme contre-normatif (Brandt 1959, pp.102-3). Chez les Aztèques, les choses étaient apparemment encore plus intrigantes. Selon un témoignage de Sahagun, au XVIème siècle, les Aztèques tuaient et cannibalisaient rituellement de très nombreux esclaves pris lors de batailles, y compris les enfants.

Selon de Sahagun, les victimes étaient auparavant horriblement torturées avant d'être tuées, et cela s'insérait dans une célébration publique (de Sahagun 1981).

Un exemple très frappant de la manière dont les normes de nuisance divergent vient peut-être du sort réservé aux femmes selon les cultures. Selon Chagnon, les Yanomano frappent régulièrement leurs femmes, souvent pour montrer leur force aux yeux des autres hommes (Chagnon 1992, p.17). Les Yanomano essayent aussi d'enlever les femmes de villages ennemis lors de raids. Selon Chagnon « une femme capturée est violée par tous les hommes ayant participé au raid et, plus tard, par les hommes du village qui y sont restés pendant le raid. Puis on la donne comme femme à un des hommes » (Chagnon 1992, p.190). Bien sûr, dans notre propre culture, nous considérons qu'il est inadmissible de torturer les oiseaux, les prisonniers, et tout autre être sensible. Nous considérons aussi le viol et l'enlèvement comme inadmissibles indépendamment du fait que la femme fait partie d'un groupe ennemi.

A priori, la meilleure explication est de dire que toutes les cultures n'ont pas les mêmes normes de dommage. C'est ce type de subtil mouvement que l'on doit faire si l'on veut maintenir que la culture est commune en termes d'exigences normatives, et qu'elle diffère en termes de faits. Mais l'épidémiologue ne s'embarrasse pas de telles subtilités, car son approche est totalement consistante avec la riche diversité normative. L'approche épidémiologique tente d'expliquer pourquoi certaines normes, une fois qu'elles sont apparues dans une culture, sont plus à même de survivre que d'autres.

Pour développer leur approche épidémiologique, Sperber et Boyer recommandent que, pour comprendre la transmission culturelle, nous

cherchions des informations générales et propres à l'espèce, fondées sur des mécanismes cognitifs tels la physique et la psychologie intuitives. Cependant, il existe une classe de mécanismes mentaux qui sont presque autant cruciaux pour l'approche épidémiologique : les systèmes émotifs, et Sperber et Boyer n'attirent que très peu de leur attention sur le rôle des mécanismes affectifs en tant que force de transmission culturelle. Cependant, un grand nombre de mécanismes affectifs sont considérés comme des universaux de la psychologie humaine. Et l'idée que les mécanismes affectifs déterminent partiellement quels sont les items culturels qui sont le plus à même de réussir est concordante avec l'approche épidémiologique.

Il y a, bien sûr, une raison de bon sens simple selon laquelle on pourrait s'attendre que l'émotion soit une force puissante dans la transmission culturelle. On accorde en général plus d'importance à des items émotionnels. Nous nous préoccupons davantage de l'information qui a sur nous une dimension émotionnelle. Et il semble probable que les informations dont nous nous préoccupons davantage seront culturellement plus viables.

c) Le rôle de l'affect

Dans la psychologie contemporaine, les émotions forment le socle des plus importants et précoces débats sur les universaux humains. Paul Ekman et ses collègues ont collecté de nombreuses données montrant qu'il existe un ensemble d'émotions basiques universelles possédant un ensemble de

caractéristiques précises : évaluation automatique, apparition rapide, apparition involontaire, physiologie distinctive et expressions faciales distinctes. En outre, à travers les cultures, il existe des éléments communs contextuels qui suscitent une émotion de base. Parmi les émotions qui correspondent à tous les critères des émotions de base on compte la tristesse, la colère, la peur et de dégoût (Ekman, 1994). Ces émotions sont considérées comme des adaptations évolutives universellement implantées dans l'espèce, bien qu'il pourrait y avoir d'importantes variations culturelles dans certaines des conditions les suscitant et dans certaines des façons les exprimant (voir, par exemple, Mallon & Stich, 2000).

Connaître le caractère des systèmes affectifs universaux pourra très certainement aider à déterminer quel item culturel est plus à même de survivre. Un des tests expérimentaux très important pour définir un succès culturel est le test de mémoire. Les items qui sont le mieux remémorés auront une avance en termes de fitness culturelle. Et il existe aujourd'hui de nombreuses preuves scientifiques montrant quels sont ces affects qui confèrent un tel avantage.

Depuis quarante ans, une impressionnante tradition expérimentale s'est formée pour pister les effets des affects sur la mémoire. Globalement, l'idée veut qu'une émotions accrue augmente la mémoire (voir Heuer & Reisberg 1992 et Revelle & Loftus 1992). Ce schéma de ce qui est important est très significatif en termes de transmission culturelle. Cependant, certains détails de

ces recherchent valent la peine qu'on s'y attarde un peu. Ce qui est par exemple intéressant, c'est de voir que les émotions facilitent beaucoup plus la mémoire à long-terme que celle à court-terme. Dans un ensemble célèbre d'études sur la mémoire de mots, les sujets devaient gérer soit des mots neutres, soit des mots émotionnellement connotés (comme le terme « viol »). Les sujets avaient plus de mal à se souvenir de ce type de mots deux minutes après avoir observé la liste globale. Mais quand les mêmes sujets ont dû s'en souvenir une semaine plus tard, ils se remémoraient beaucoup mieux les termes fortement émotifs que les autres (Kleinsmith et Kaplan 1963). Cette étude a depuis été largement reprise et affinée, et l'interprétation générale veut que l'excitation émotionnelle améliore la mémoire, tant que cette mémoire n'est pas testée tout de suite après son implantation (Heuer & Reisberg 1992, p.161).

Deux points importants sont à voir dans ces études. Tout d'abord, la dimension mnémonique cruciale pour la survie culturelle est le souvenir à long-terme – et c'est exactement cette dimension qu'accentue l'émotion. Deuxièmement, les avantages mémoriels ne peuvent être attribués à un biais égoïste qui se souvient des choses agréables. Les preuves expérimentales montrent que les profits mémoriels sont générés quand le stimulus affectif est négatif. En fait, la quasi totalité des données expérimentales nous montrent que les affects qui facilitent la mémoire sont négatifs. Par exemple, dans le test de mémoire des mots, les termes affectivement chargés étaient censés causer du malaise (par exemple : « viol », ou « vomir »). Les stimulus affectivement

marqués contribuent à une meilleure mémorisation, et cela même si le « marquage » est négatif.

Une autre caractéristique intéressante de ce travail sur la mémoire et les émotions est que, tandis que les émotions facilitent la mémoire pour les événements centraux d'un stimulus émotionnel, l'émotion semble diminuer la mémorisation pour des informations périphériques. Dans une étude, les participants devaient voir un film dans lequel un enseignant et un étudiant se disputaient. Un groupe voyait un film dans lequel la dispute allait jusqu'à un niveau émotionnel, et un autre dans laquelle elle restait civilisée. Dans les deux groupes, les sujets se rappelaient très bien des éléments centraux de l'intrigue, mais dans la version émotionnelle, les participants avaient plus de mal à se souvenir des caractéristiques périphériques du film (Kebeck & Lohaus 1986). Les participants faisaient aussi visiblement preuve d'une mémoire défectueuse quant à des stimuli présentés peu avant, ou peu après un stimulus émotionnel (Bower 1994). Une explication de ce phénomène est que les stimuli émotionnels attirent et commandent des ressources de concentration et d'attention, qui sont dès lors indisponibles pour synthétiser les stimuli périphériques (Christianson 1997). Dès lors, il semble que les affects ne se contentent pas de faciliter la mémorisation à long-terme, mais semblent aussi déterminer quelles informations sont plus à même d'être retenues.

Divers mécanismes peuvent être responsables des effets de l'émotion sur la mémoire. Des événements émotionnels sont plus particuliers que d'autres

événements, et cette particularité améliore la mémorisation générale. Cependant, en voulant départager la particularité de l'émotion Christiansen et Loftus (1991) ont montré qu'un stimulus émotionnel très commun (une femme dans un accident) produisait une mémorisation meilleure quant aux détails centraux (couleur du manteau de la femme par exemple) qu'un stimulus neutre (une femme sur un vélo) et qu'un stimulus affectivement neutre mais particulier (une femme portant un vélo à l'envers sur ses épaules). Une autre explication des divers effets de mémorisation veut que la différence vienne du caractère plus marquant de certains items émotionnels, dès lors plus fréquemment mémorisés et utilisés (Heuer & Reisberg 1992). Une explication semblable veut que les événements émotionnels sont synthétisés d'une manière plus élaborée dès qu'ils possèdent « des implications plus grandes quant au sens de l'intégrité et de l'individualité d'une personne » (Christianson & Engelberg 1999, 222).

Bien qu'on ne puisse pas encore déterminer avec précision quels mécanismes sous-tendent la contribution des affects à la mémorisation, cela suffit bien assez pour comprendre que le rôle de l'émotion sur la mémoire joue une part très importante dans l'approche épidémiologique. Par exemple, on peut voir que les éléments émotionnels d'une histoire sont mieux mémorisés que ceux qui sont plus neutres. Dès lors, si on pouvait retracer la transmission des histoires dans un régime de tradition orale (Sperber 1996, pp.74-5), on pourrait voir que les éléments émotionnels de l'histoire sont mieux préservés à travers les âges que les éléments non-émotionnels. De plus, les preuves

psychologiques montrant que les stimuli émotionnels entravent la mémorisation d'information périphérique, une plus grande survie culturelle d'éléments émotionnels devrait se jouer à l'encontre d'éléments environnants dotés d'une adaptabilité moindre. Les systèmes affectifs représentent une source importante de ce qui peut s'apparenter à des universaux humains, et de nombreuses preuves expérimentales montrent que ces systèmes contribuent à une meilleure mémorisation.

Nichols combine ces deux idées pour générer une hypothèse assez intéressante : les éléments qui sont susceptibles de susciter une émotion de base seront culturellement plus adaptés que les éléments qui sont affectivement neutres. Ceci est important car dans la mesure où il existe des conditions qui suscitent des émotions de base et qui sont globalement identiques à travers les cultures, on peut s'attendre à ce que des stimuli qui possèdent ces caractéristiques soient mieux remémorées, et donc survivent mieux culturellement.

Les théories épidémiologiques montrent que nous devons connaître les caractéristiques de la psychologie humaine pour expliquer les mécanismes de la transmission culturelle. C'est tout aussi vrai pour les normes que cela l'est pour les croyances religieuses, ou pour les croyances scientifiques. C'est-à-dire que pour comprendre la transmission culturelle des normes, l'approche épidémiologique suggère que vous devez connaître un certain nombre de caractéristiques générales de la psychologie humaine. Si nous avons vu que

l'affect est un élément important dans la transmission des items culturels, on peut certainement appliquer cette idée à la transmission des normes – les affects étant visiblement tout aussi marquants dans la transmission des normes.

La première chose à voir est que le bénéfice mémoriel généré par l'affect va s'appliquer sur les normes de la même manière qu'il s'applique sur les autres items culturels. Les affirmations normatives qui sont soutenues affectivement, c'est-à-dire qui interdisent une action qui est émotionnellement dérangeante seront mieux remémorées que celle qui ne le sont pas. Ainsi, si de nombreuses représentations mémorables possèdent une grande adaptabilité culturelle, alors les normes émotionnellement fortes qui les sous-tendent amélioreront cette adaptabilité, de la même façon que le font des croyances émotionnellement fortes.

Il y a des raisons de penser que les affirmations normatives seront fortement influencées par des systèmes affectifs, puisqu'un affirmation normative tend à gagner en force si, par exemple, elle interdit une action qui génère des affects négatifs. C'est ainsi qu'une norme prohibant une action qui génère en moyenne des sentiments négatifs jouira d'une plus grande adaptabilité, et donc d'une plus grande survie, qu'une autre, et ce parce que l'action prohibée génère intrinsèquement des sentiments désagréables. Quelques études renforcent la pertinence de cette hypothèse (Nichols, 2002b). Dans un ensemble d'expériences, des violations normatives affectivement neutres (les invités

d'un dîner boivent leur soupe de tomates à même le bol) étaient opposées à des violations normatives affectivement chargées (les invités crachent dans leur verre d'eau avant de le boire).

Pour les participants, les violations normatives affectivement chargées (ici, par du dégoût) étaient plus durement jugées que les violations affectivement neutres. Les participants avaient aussi plus tendance à dire que les violations dégoûtantes étaient pires, même si l'hôte du dîner déclarait ne pas être gêné par ce comportement. Une autre étude a comparé les réponses des participants facilement dégoûtables et les autres. Les participants moins sensibles étaient plus à même de juger la violation dégoûtante comme moins sérieuse que les autres, et avaient aussi tendance à dire que la violation n'était pas grave si le maître des lieux la tolérait. Cela montre donc que l'affect joue un rôle important dans l'importance relative des normes entre elles. Des violations normatives générant le dégoût étant jugées plus durement que d'autres, plus neutres, et le niveau de sensibilité des participants déterminant la sévérité du jugement.

Les normes affectivement chargées sont donc vues comme plus sérieuses et plus importantes que les normes affectivement plus neutres. Et des preuves sur les liens entre les affects et la mémoire montrent que les normes affectivement chargées sont plus faciles à se remémorer que les autres. Ce qui donne de nombreuses raisons de penser que l'affect facilite la transmission des normes, et qu'en particulier, les normes qui régissent des actions provoquant

des affects négatifs sont encore mieux remémorées que les autres – et possèdent donc une adaptabilité culturelle supérieure...d'où la formulation par Nichols de son hypothèse :

« des prohibitions normatives contre l'action X seront plus à même de survivre si l'action X génère (ou pousse à facilement générer) un affect négatif »

Il est important de noter que cette hypothèse ne dit pas que seulement les normes affectivement chargées sont adaptées culturellement (sans aucun doute, des facteurs sociaux jouent un rôle très important pour déterminer quelles normes sont le plus à même de survivre), mais dit que les normes possédant un lien fort avec un affect possèdent du même coup un avantage adaptatif sur celles qui sont plus neutres.

d) Approche historique : l'apport de Norbert Elias

Pour évaluer son hypothèse, Nichols revient sur l'état passé des normes en se fondant sur des manuels de savoir-vivre du XVème et XVIème siècles, ouvrages qui ont commencé à se multiplier peu après l'invention de l'imprimerie. Ces documents détaillent les normes culturelles d'un point de vue interne des personnes appartenant eux-mêmes à cette culture, et Nichols les préfèrent à une appréciation historique qu'il voit comme déformante. Il y a, bien sûr, de nombreux problèmes inhérents à l'étude de tels manuels. Est-ce que ces ouvrages sont vraiment représentatifs des normes prévalant à l'époque

? Dans quelle mesure ont-ils été écrits plus pour distiller de nouvelles normes dans la société que pour rendre compte des normes existantes ? Pour quel public ces ouvrages étaient-ils écrits ? Est-ce que leurs auteurs avaient d'autres idées qui auraient pu corrompre l'objectivité de leur représentation ? En bref, comment inviter les Européens du XVIème siècle à venir sous les lumières des laboratoires d'étude ? Cependant, en vertu des standards qui s'appliquent aux preuves historiques, Nichols affirme que les manuels de savoir-vivre constituent une source d'information très riche et très pertinente pour le sujet qui l'occupe.

Nichols se fonde pour ce faire sur l'ouvrage référence de Norbert Elias, *Sur le processus de civilisation* (1939), tant la caractéristique la plus célèbre de compte-rendu est l'affirmation selon laquelle le sentiment de dégoût s'est effectivement raffiné à mesure que la culture développait un sens plus raffiné des mœurs. Pour Elias, avec l'avènement de l'État moderne, des pressions sociétales ont déterminé nos émotions et il utilise des exemples tirés des manuels de savoir-vivre pour appuyer son hypothèse.

« Il faut juxtaposer les tableaux qui nous livrent tel aspect du processus afin de gagner une vue d'ensemble de la modification progressive des modes de comportement [...], de la lente progression du seuil de ce que nous ressentons comme pénible et intolérable » (Elias 2006, p.179)

L'argument d'Elias se fonde sur l'évolution de l'interdit dans les bonnes manières, du Moyen-Âge à nos jours. Il s'intéresse à différentes

problématiques – des fonctions corporelles, en passant par le fait de se moucher le nez ou de cracher. Le schéma qu'il établit peut s'appliquer à tous ces domaines. Nichols pour sa part s'intéresse au crachat. Pour attester de l'évolution des normes entourant le crachat, Elias souligne différents vers d'ouvrages sur l'étiquette :

« Ne crache pas sur la table comme les chasseurs » (Elias 2006, p.329).

« Ne crache pas dans la cuvette où tu te laves les mains, mais à côté » (Elias 2006, p.329).

Avec le livre de l'étiquette d'Érasme, sur les bonnes manières des garçons (1530), on obtient un ensemble un peu plus raffiné de remontrances:

« Crache en te détournant, pour ne souiller ni n'asperger personne. Si quelque saleté tombe à terre, il faut l'écraser avec le pied pour qu'elle ne dégoûte personne » (Elias 2006, p.329).

Elias rapporte l'élaboration suivante de cette norme à partir d'un manuel de 1714 sur la civilité :

« Ne crache pas si loin qu'il faille aller chercher le crachat pour mettre le pied dessus » (Elias 2006, p. 332).

Mais, selon Elias, déjà au XVIIème siècle, les normes contre le crachat montrent des signes de restrictions beaucoup plus grandes. Il écrit que la prochaine étape dans l'élaboration de normes du crachat est exposée par

Courtin en 1672, qui écrit :

« Autrefois, il estoit permis de cracher à terre devant des personnes de qualité et il suffisoit de mettre le pied dessus. À présent, c'est une indécence» (Elias 2006, p.331).

La norme émergente veut que l'on crache dans un mouchoir, comme l'exprime un manuel de 1729 :

« Quand on se trouve avec des personnes de qualité et lorsqu'on est dans des lieux qu'on tient propres, il est de l'honnêteté de cracher dans son mouchoir, en se tournant un peu de côté » (Elias 2006, p.332).

Un siècle et demi plus tard, le crachat est encore plus rejeté, comme Elias le montre à partir d'un manuel d'étiquette anglais du XIXème siècle

« L'habitude de cracher est, en toute circonstance, dégoûtante. Je n'ai rien d'autre à dire si ce n'est qu'on ne doit jamais s'y livrer » (Elias 2006, p.334)

Le programme d'Elias est de montrer que les pressions sociales ont abaissé notre seuil de répugnance. Ce qui est possible, selon Nichols, qui s'intéresse à la dimension plus factuelle et moins théorique de la démonstration d'Elias. Tout d'abord, selon Elias, on peut voir que des activités qui génèrent le dégoût et qui sont aujourd'hui considérées comme contre-normatives dans nos sociétés, ont auparavant été vues comme permises, à un niveau culturel (ex. Cracher dans une bassine, dans un mouchoir, ou se moucher dans ses doigts).

Ce qui est conforme avec d'autres résultats anthropologiques plus larges sur les différences culturelles de normes de bienséance. Plus intéressant pour Nichols, le compte-rendu d'Elias montre que les normes fondées sur du dégoût sont devenues des éléments de la culture de la bienséance, et que ces normes ont été largement préservées au cours du temps.

C'est à dire que, du moins dans notre culture, les interdictions normatives contre des actes dégoûtant ne disparaissent généralement pas. Elias ne signale aucun cas dans lesquels des interdictions d'actes dégoûtant ont été abrogées. Au contraire, de nouvelles interdictions contre les actes répugnantes sont introduits, et ces interdictions ont ensuite été conservés dans la culture.

La tendance décrite par Elias correspond à l'hypothèse de Nichols selon laquelle les normes de dégoût vivront longtemps tant l'affect facilite la transmission. Mais on peut craindre que cette tentative d'exploiter l'argument Elias soit contrariée par la propre interprétation d'Elias. Car, lorsque Elias fait valoir que les pressions sociales diminuent le seuil de dégoût, ce qu'il dit, en fait, c'est que les normes viennent en premier et que les émotions sont ensuite façonnées par les normes. L'hypothèse de Nichols, au contraire, se demande si les normes ne réussissent pas en partie à cause des émotions qui sont déjà en place et qui les précèdent.

Si les réponses émotionnelles étaient totalement malléables, alors la démonstration d'Elias aurait du mal à supporter l'hypothèse de Nichols. Mais

il n'y a aucune raison de penser que les émotions sont aussi malléables. Même si Elias a raison de dire que les pressions sociales abaissent le seuil du dégoût, il est probable qu'une caractéristique crucial fasse que le mécanisme de dégoût soit prédisposé à voir dans la salive ou le mucus des éléments objectivables. En effet, nous sommes prédisposés à voir certaines choses comme dégoûtantes et d'autres pas (Cf. Seligman 1971 ; Garcia 1990). Et comme Nichols le note précédemment, le dégoût est une émotion basique (Ekman 1994 ; Rozin et al. 2000, pp.638-639), et par un mécanisme de consensus central, les fluides corporels sont principalement responsables de sentiments de dégoût (Rozin et al. 2000, p.647). En effet, Haidt et ses collègues soutiennent qu'il est utile de déterminer un « dégoût fondamental » associé à des fluides corporels, de la nourriture et des animaux (en particulier quand ils sont associés à des fluides corporels ou de la nourriture pourrie) (Haidt et al. 1994). De même, Rozin et ses collègues démontrent que les fluides corporels sont en général ciblés par le dégoût. De nombreuses preuves historiques et culturelles attestent d'un dégoût très largement répandu en matière de fluides corporels (excréments, vomis, urine, sang...) (Rozin et al. 2000, p.640).

Les produits corporels sont donc grandement à même de susciter le dégoût de base et Nichols peut ainsi formuler son hypothèse de manière plus affinée :

« les normes prohibant des actions générant un sentiment basique de dégoût peuvent jouir d'une meilleure adaptabilité culturelle que les normes prohibant les actions qui ne le génèrent pas, ou qui génèrent d'autres émotions. »

Pour Nichols, Elias étude une partie importante du problème en n'analysant que les normes qui ont survécu et en ne les comparant pas à celles que l'histoire a négligées. Car si nous nous tournons vers les mœurs décrites dans les livres de notre passé culturel, on devrait constater que les normes interdisant des actions dégoûtantes de base sont plus susceptibles de faire partie des normes contemporaines que celles qui ne sont pas sous-tendues par des affects.

Pour ce faire, Nichols se fonde sur l'étude de « La Civilité puérile»⁷⁸ d'Erasme. Ce texte fut énormément populaire et a été très influent, avec plus de 130 éditions de l'ouvrage. En 1530, il fut pour la première fois publié en latin et rapidement traduit en anglais (en 1532) puis en français, allemand et tchèque. Ce traité d'Erasme a aussi exercé une influence considérable sur les manuels d'étiquette postérieurs, dont un grand nombre n'a été simplement composé que de grandes portions du texte d'Erasme. En plus de son énorme influence, ce livre était l'un des premiers livres mœurs de ce genre de viser à la population en général plutôt que les simples membres de la Cour. Enfin, ce texte occupe une place centrale dans l'essai Elias. Pour Elias, Erasme est l'œuvre essentielle ayant commencé le processus de civilisation. (Elias, 2006, pp.47sq.).

Le livre d'Erasme a semblé être pour Nichols un recueil remarquable incluant des interdictions visiblement tout à fait arbitraire et des interdictions de choses

78 http://fr.wikisource.org/wiki/La_Civilité_puérile

trop évidemment répugnantes pour avoir besoin d'être mentionnées. Le problème, c'est qu'à la lecture du traité, Nichols avait déjà son hypothèse en tête et espérait finalement trouver dans le texte d'Erasme quelque chose pour la confirmer. Ainsi, Nichols a-t-il essayé de développer un protocole un peu plus méthodologique pour tester l'adaptabilité des normes de bonne réputation. Il a ainsi dépêché des « codeurs »⁷⁹ indépendants qui ne connaissaient pas son hypothèse et qui ont reçu comme tâche d'évaluer une grande partie du texte de Erasme et d'en analyser les résultats montrant que des interdictions d'actions générant un dégoût basique sont plus susceptibles de survivre que celles régissant des actions qui ne génèrent pas un dégoût basique :

	Ne font pas partie des mœurs contemporaines	Font partie des mœurs contemporaines
Actions susceptibles de générer du dégoût de base	1	12
Actions non susceptibles de générer du dégoût de base	32	12

e) Réévaluation des normes négatives

⁷⁹ tous les codeurs ne savaient absolument rien de l'objectif de l'étude, ni de la source des items à analyser, et on travaillé de manière indépendantes, selon deux processus. Un premier codeur déterminait quels items étaient plus susceptibles d'interdire quelque-chose générant un « dégoût de base », lesquels le permettaient, et lesquels n'interdisaient ni ne permettaient quelque-chose qui pouvait générer de dégoût de base. Le codeur était informé que le dégoût de base était lié aux produits corporels, en particulier les fluides corporels. Deux autres codeurs voyaient si l'exigence normative pouvait correspondre ou non à une problématique contemporaine. Pour les items qui ne correspondaient pas, les codeurs devaient noter si les normes contemporaines étaient neutres envers l'action, ou si elles l'interdisaient. L'accord entre les codeurs pour dire que les items faisaient partie des normes contemporaine était très élevé (88%). Reste la question difficile de l'individuation des normes. En se fondant sur le livre d'Erasme, Nichols estime pouvoir apprécier sa manière de présentation des normes en liste. Mais cette procédure pose problème car quelques items proposés par Erasme peuvent correspondre à des items contemporains, et d'autres pas. Nichols a ainsi demandé à son premier « codeur » d'indiquer quelles normes étaient pour lui concordante avec les normes contemporaines, et lesquelles ne l'étaient pas. Cinq items ont été annotés de la sorte, Nichols en a remanié 3 pour éviter tout conflit, et les deux ont été séparées en deux exigences morales distinctes. Au final, Nichols avait déterminé 61 items à soumettre à l'analyse de son second « codeur », réduits à 57 après une ultime analyse.

De même, il se pourrait bien que certaines de nos normes morales aient gagné un avantage adaptatif culturel en interdisant les actions qui sont susceptibles de susciter des affects négatifs. Nichols se tourne enfin sur les normes régissant le mal fait à autrui, puisque ces normes sont vraisemblablement au cœur de notre valeur morale et semblent se généraliser à travers les cultures.

Être témoin de la souffrance d'autrui ou apprendre que quelqu'un souffre génère souvent une réponse affective considérable chez l'homme. Cette réactivité émotionnelle à la souffrance des autres se dessine très tôt au début de l'ontogenèse. En effet, les réponses émotionnelles à la souffrance des autres semblent être présents dans la petite enfance (Simner 1971), et de telles réactions sont très certainement inter-culturelles. Il se pourrait même qu'elles soient présentes chez certains primates non humains (par exemple Miller et al. 1963). Nous sommes déterminés à être troublé par les signaux de détresse d'autrui. Et notre réactivité émotionnelle à la souffrance des autres est déjà assez impressionnante avant le second anniversaire. À 18 mois environ, les enfants semblent être émotionnellement sensibles non seulement à des signaux de détresse, mais à la connaissance que quelqu'un d'autre souffre (Nichols, 2001).

Nichols suggère enfin que notre sensibilité à la souffrance émotionnelle des autres joue un rôle important rôle dans l'obtention des normes de nuisance et dans le rôle central qu'elles occupent dans l'ensemble des problématiques morales. La souffrance des autres conduit à de puissants affects négatifs, ce

qui fait que des normes qui interdisent de nuire à autrui interdisent d'une pierre deux coups les actions qui sont susceptibles de susciter des affects négatifs. Et donc sont plus à même de survivre à travers l'histoire.

Une telle « émotivité » des normes se retrouve donc au cœur des processus mentaux qui les sélectionnent, les renforcent ou les expulsent. Mais contrairement à ce qui a longtemps été la « norme », justement, en psychologie morale, de tels processus ne sont que très minoritairement rationnels, et la psychologie des normes repose beaucoup plus sur l'immédiateté, l'innéité et l'intuition que sur des mécanismes strictement conscients et contrôlés.

II. Psychologie des normes

II.1. Le rôle du raisonnement explicite : sortir du schéma kohlbergien

Quelques unes des plus importantes et des plus intéressantes questions sur la psychologie des normes se concentrent sur le rôle du raisonnement explicite dans la mise en forme et dans la justification des jugements, et des comportements humains. Historiquement, les philosophes, surtout de tradition kantienne, et les psychologues, surtout de tradition kohlbergienne, ont accentué le rôle du raisonnement moral explicite dans l'identification et l'acceptation de nouvelles règles normatives et de principes (Kohlberg et al., 1983). Pour les kohlbergiens, les gens passent une certaine séquences d'étapes morales. Les premières étapes sont faites de pensées de type égoïstes ; alors que les étapes ultérieures se caractérisent par une pensée plus objective et

détachée. Selon Kohlberg, c'est par un processus de raisonnement et de réflexion que les humains passent des premières étapes égoïstes à l'adoption de perspectives plus objectives qui sont censées être plus acceptables d'un point de vue rationnel.

Le schéma kohlbergien semble impliquer que le raisonnement, ou la rationalité peut jouer un rôle dans la découverte de principes moraux authentiquement nouveaux, et il nous faut être sceptique quant à cette façon de voir, tant il paraît difficile de comprendre comment une pure rationalité pourrait découvrir de nouveaux principes ex nihilo. Mais il existe une façon plus pragmatique d'interpréter Kohlberg. Kohlberg souligne souvent l'importance de l'adoption d'un point de vue « idéal » dans le raisonnement moral (Kohlberg, 1981). L'idée, c'est que les gens s'efforcent de trouver des principes pour la résolution des dilemmes moraux qui soient réversibles, en ce sens que ces principes s'appliqueront quel que soit le rôle particulier occupé par le sujet dans une dilemme moral précis. Il sous-entend l'évidence que dans la psychologie humaine, les principes irréversibles sont considérés comme insatisfaisants, et sont progressivement remplacés au cours du développement moral par des principes qui sont plus entièrement réversibles. Donc, une façon de comprendre Kohlberg, c'est de voir que les personnes se donnent implicitement un principe « méta moral » : accepter des principes moraux qui réussissent le test de réversibilité, et les préférer à des principes qui, au contraire, sont moins réversibles. Selon cette interprétation, le méta-principe n'est pas prescrit par la raison pure seule, mais il joue néanmoins un rôle

important, peut-être universel, en tant que principe régissant les opérations de raisonnement supérieur dans le domaine moral.

Un autre rôle de la raison morale explicite, c'est l'identification d'incohérences dans des croyances morales pré-existantes, et qui peut engendrer la révision de ces croyances. Les philosophes appellent souvent cette procédure fondamentale d'identification des incohérences dans un système de croyances morales, et les ajustements qui en découlent afin d'en améliorer la cohérence « la méthode de l'équilibre réflexif ».

En quoi les croyances et les principes moraux sont-ils liés aux données normatives ? Une possibilité : ils sont identiques – les croyances morales et les principes ne sont que les entrées (ou une catégorie d'entrées) de la base de données normative. Si c'est le cas, et si le raisonnement explicite peut modifier les croyances morales, le raisonnement peut donc modifier le contenu normatif global. Mais la psychologie des normes peut très bien n'être qu'une part du système complexe qu'utilise l'esprit quand il doit gérer des règles normatives. Il est tout à fait possible que les croyances morales et que les principes que définit la tradition kohlbergienne soit stockée dans une autre zone du cerveau. Ils pourraient, par exemple, l'être dans la « boîte des croyances », aux côtés des croyances factuelles, ou encore dans un système distinct du système normatif.

Ces hypothèses correspondent au théories du « double processus » qui ont été

formalisées par de nombreux psychologues (Wilson et al., 2000 ; Chaiken & Trope, 1999 ; Stanovich, 1999). Si cette hypothèse est vraie, cela pourrait largement expliquer l'observation commune où, alors qu'on peut reconnaître les incohérences de ses croyances morales et les réviser rationnellement, ces changements sont souvent superficiels, et les réactions intuitives et automatiques, elles, restent gouvernées par les anciennes et incohérentes normes.

II.2.Haidt et la critique du rationalisme

Où que se stockent les croyances morales, l'analyse kohlbergienne et celle de l'équilibre réflexif permettent à un raisonnement moral explicite, et à des croyances morales explicites de jouer un rôle important dans la détermination du contenu des jugements moraux. Pour cette raison, ce sont des théories rationalistes du jugement moral. Et ce point de vue rationaliste a été remis en question par Jonathan Haidt.

Selon Haidt, la relation habituelle est souvent le contraire de ce que proposent les théories rationalistes – au lieu d'un raisonnement moral contribuant à la formation de jugements moraux, le gros des ces jugements sont rationnellement justifiés *a posteriori*. L'argument de Haidt, est que les jugements moraux sont typiquement déterminés par nos réactions affectives à l'encontre du sujet concerné, et on utilise ensuite des processus de rationalité explicite pour justifier ces jugements moraux, arrivés en tant que produits

émotionnels.

En défendant sa métaphore du « chien émotionnel et de sa queue rationnelle », Haidt démontre le phénomène qu'il appelle la « stupéfaction morale » (Haidt, 2001). Les sujets sont confrontés avec des scénarios décrivant des actions que la plupart des gens trouvent inacceptables, mais les scénarios sont méticuleusement conçus pour que les raisons données habituellement dans ces cas ne soient pas disponibles. Par exemple :

« Julie et Mark sont frère et sœur. Ils vont en France, lors de leurs vacances universitaires. Une nuit, ils dorment seuls dans une cabane près de la plage. Ils décident qu'il serait intéressant et amusant qu'ils fassent l'amour. Au moins, ça serait une nouvelle expérience pour chacun d'entre eux. Julie prenait déjà la pilule, mais Mark a utilisé un préservatif pour plus de sûreté. Tous les deux ont aimé faire l'amour ensemble, mais ils décident de ne plus le refaire. Ils gardent secrète cette nuit spéciale, ce qui les rapproche encore plus l'un de l'autre. Qu'en pensez-vous, est-ce correct qu'ils fassent l'amour ? » (Haidt, 2001).

Les participants répondirent immédiatement qu'il n'était pas bien que le frère et la sœur fassent l'amour. Cependant, les raisons habituelles pour justifier ce jugement – le danger de la consanguinité, une douleur émotionnelle à long-terme – ne pouvaient s'appliquer dans ce cas. Les participants continuaient cependant à tenir ce jugement négatif, disant quelque chose du genre : « Je ne sais pas, je ne peux pas l'expliquer, c'est juste mal. »(Haidt, 2001). Pour Haidt, le phénomène de stupéfaction morale suggère que des systèmes émotifs rapides jouent le rôle principale dans la génération des jugements moraux – au

moins de certains. Les raisonnements moraux explicites, quant à eux, pourrait jouer le rôle d'identification de justifications socialement acceptables à ces jugements poussés par les émotions.

II.3. L'architecture psychologique des normes

Quels sont les mécanismes psychologiques qui sous-tendent l'acquisition et la mise en œuvre des normes ? Prenons la théorie selon laquelle deux mécanismes innés sont liés, l'un favorisant l'acquisition, et l'autre la mise en œuvre. La fonction du mécanisme d'acquisition est d'identifier des indices comportementaux d'une norme prévalant dans l'environnement culturel familier, d'en inférer le contenu normatif, et de passer cette information sur le contenu de la norme dans le système de mise en œuvre, là où il sera stocké et utilisé. Le mécanisme d'acquisition commence très tôt dans la vie humaine, et son mode opératoire est à la fois automatique et inconscient. Les individus n'ayant pas besoin de l'« activer » et ne peuvent plus le « désactiver » une fois que le processus d'acquisition s'est mis en marche – même s'il peut petit à petit se désactiver de lui-même, en particulier au moment de l'adolescence. Le mécanisme de mise en œuvre implique de nombreuses fonctions, allant de la banque de donnée des règles acquises par le mécanisme d'acquisition, générant sa propre motivation intrinsèque pour respecter ces normes en tant que fins ultimes, détecter les violations des normes et générer une motivation intrinsèque pour punir les transgresseurs.

Ce groupe de mécanismes fournit de nombreuses explications aux faits examinés précédemment. Le composant inné dédié à l'acquisition des normes explique le fait que les normes sont universellement présentes, que les individus acquièrent les normes de leurs propres communautés, et que l'acquisition des normes suivent un schéma assez précis d'ontogenèse débutant très tôt dans la vie. Le composant inné d'exécution explique pourquoi les individus sont intrinsèquement motivés à respecter les normes et intrinsèquement motivés à punir ceux qui les transgessent ; il explique aussi pourquoi les enfants manifestent des attitudes punitives à l'encontre de ceux qui violent les normes sans qu'on le leur ait appris.

II.4. Le rôle des émotions

Une longue tradition philosophique suggère que les émotions jouent un rôle central dans les processus sous-tendant le jugement moral et les comportements moraux (Hume, 1739 ; Gibbard, 1990). Bien que les émotions puissent interagir de façon très diverse avec la psychologie des normes, il paraît évident que les émotions sont le plus impliquées dans la motivation à punir ceux qui transgessent les normes. En effet, de nombreuses données suggèrent que les humains possèdent des structures universelles, propres à leur espèce, qui structurent les motivations à punir. Trois phénomènes en particulier seraient précisément liés : la violation de règles normatives, l'expérience de certains émotions typiques (dégoût, indignation, parfois colère), et l'expérience de fortes motivations à punir celui qui provoque cette

émotion (Haidt, 2003) .

Klaus Sherer et ses collègues ont par exemple mené une étude inter-culturelle fondée sur des questionnaires, dans laquelle les participants ont noté que l'injustice et l'immoralité était ce qui leur provoquait le plus des sentiments de colère (Sherer, 1997). David Sloan Wilson et Rick O'Gorman ont utilisé quant à eux un scénario fictionnel et ont montré que les participants qui endossé le personnage qui se comportait « mal » étaient ceux qui faisaient le plus l'expérience de la colère, et que la force de cette colère dépendait de l'importance de la norme de justice enfreinte (Wilson et O'Gorman, 2003).

Dans une autre étude, Lawrence et ses collègues ont montré que de faibles doses de sulpiride, un antagoniste du récepteur de la dopamine, engendrait une certaine défectuosité dans la mesure de la colère, et ainsi que dans la motivation à punir autrui pour la transgression d'une norme d'équité (Lawrence et al., 2002). Ce qui démontre qu'il y a une forte corrélation entre la transgression des normes, les réactions émotionnelles et les motivations à punir, ce qui suggère aussi que les motivations intrinsèques à punir la transgression des normes sont renforcées par des émotions.

Dans une étude plus récente particulièrement ingénieuse, Wheatley et Haidt (2004) ont montré que les émotions semblent jouer un rôle important dans la production du *jugement* moral. Les participants de cette étude étaient hypnotisés et étaient poussés à ressentir du dégoût quand apparaissaient les mots « prendre » ou « souvent ». On demandait ensuite aux participants de

juger des scénarios dans lesquels des gens se comportaient de façon moralement problématique, ou pas. La moitié des sujets étaient soumis à des histoires où étaient insérés les mots « déclencheurs » de dégoût, quand les autres se retrouvaient devant les mêmes histoires, exception faite des déclencheurs. La présence des déclencheurs dans des situations moralement problématiques ont poussé les participants à les juger plus durement, et dans les situations non-problématiques, elle poussait les participants à remettre en question la moralité des sujets fictifs, alors qu'il n'y avait pas lieu d'être. Ces résultats montrent que les émotions jouent un rôle dans la production de jugements moraux dont les participants sont conscients, et qu'ils peuvent commenter. Cependant, il est loin d'être évident que les émotions jouent toujours un rôle dans la production de jugements moraux. Sur la base d'études en imagerie neurale, Greene (2004) a suggéré l'existence d'un second chemin d'accès aux jugements moraux – à l'intérieur duquel la rationalité explicite jouerait un rôle important – et qui n'implique peut-être pas du tout les émotions.

Le fait que des travaux empiriques sur ces questions commencent sérieusement à se développer est encourageant, même si les choses que nous ne savons pas sont toujours supérieures à celles que nous savons. Il est tentant d'envisager que, en plus de jouer un rôle dans la production de la motivation punitive, les émotions jouent aussi un rôle dans la motivation de conformité, même si nous avons été incapable de trouver une preuve très convaincante à l'appui de cette conjecture. En outre, comme le système émotionnel impliqué

dans la génération des jugements moraux peut être déclenché par les composantes de l'esprit autres que le système normatif, il serait très intéressant en effet d'en savoir plus sur la façon dont ce processus fonctionne et comment il influence le jugement moral.

III. Le gène égoïste : pour une généalogie biologique de la morale

Malgré le rôle crucial des normes dans les vies humaines et sa fonction explicative des comportements humains, les sciences sociales en général et cognitives en particulier se sont très longtemps désintéressées des normes en tant que telles et n'y ont pas porté l'attention systématique qu'elles méritent. Les recherches existantes strictement humaines sont donc partiales et fragmentaires, tant et si bien qu'il est difficile de savoir si les résultats individuels sont significatifs pour une appréhension plus globale du phénomène. Néanmoins, un corpus animal multiplie ces indices sur les mécanismes psychologiques à l'œuvre dans les sentiments normatifs et sur l'existence des processus évolutifs sous-jacents aux normes.

III.1 Morale(s) animales et esprits moraux

a) Frans de Waal et la philosophie primat

Les normes sont des universaux culturels. De très nombreuses données ethnographiques montrent que les normes (et les sanctions en cas de violation) sont présentes dans toutes les sociétés humaines. On peut donc

penser que cette présence normative est très ancienne. Rien ne prouve que des normes soient présentes dans une société, absentes dans une autre et se propagent par contact. Au contraire, il semble que la naissance des normes soit concomitante avec celle de tout groupe humain, et que la complexification des normes suive le développement des sociétés et leur élaboration d'un système normatif « avancé » – ce qui vaut pour les tribus de chasseurs-cueilleurs et les autres rares groupes (de moins en moins) isolés de par le monde. De la sorte, on peut penser qu'il existe un processus inné d'acquisition et d'application des normes sous la forme de processus psychologiques dont l'existence pourrait expliquer la présence universelle de structures normatives dans tous les groupes humains. Pour Frans de Waal, autorité mondiale en primatologie et l'un des premiers à l'avoir su utiliser philosophiquement des décennies d'observation du comportement de nos cousins, le comportement des primates est un miroir des comportements humains. Pour lui, la présence universelle de structures normatives s'explique par l'existence d'une sorte de grammaire morale universelle inconsciente – – inconscient qui n'a rien à voir avec les pensées et désirs réprimés de la théorie freudienne mais les vastes contrées de la vie mentale qui s'étendent hors de portée de notre conscience –, fondée sur l'empathie, et largement partagée avec nos cousins singes. Un tel partage, une telle continuité entre primates et humains était d'ailleurs explicitement déjà présente chez Darwin :

« Un animal quelconque, doué d'instincts sociaux très prononcés, y compris des sentiments d'affection parentale et filiale, finirait immanquablement par acquérir un sens ou une conscience morale dès lors que ses facultés intellectuelles se seraient développées aussi bien

ou presque aussi bien que chez l'homme » (DH)

Pour Frans de Waal, les facultés d'empathie développées par les chimpanzés, mais aussi le sens de l'équité dont témoignent des singes moins proches de nous, confirment l'enracinement animal de nos comportements moraux. L'un de ses plus récents ouvrage de vulgarisation (2006), composé de conférences données à Princeton et des commentaires de Peter Singer, Christine Korsgaard, Philip Kitcher et Robert Wright, est une bonne synthèse de l'examen que fait de Waal sur question de l'origine de la morale.

Dans ce livre, *Primates and Philosophers*, son ambition est double. Il veut d'abord nous convaincre que les primates, et les grands singes en particulier (gorilles, chimpanzés, orangs-outangs et nous-mêmes), ont des comportements susceptibles d'être interprétés comme un produit de la morale. Ces données lui servent ensuite à démolir ce qu'il appelle la « théorie du vernis », conception globalement dominante chez les philosophes de la morale déconnectant leur discipline du naturalisme.

Selon cette idée, qu'il fait remonter à T. H. Huxley, la morale humaine ne serait qu'une mince couche de « vernis » sur un fond d'égoïsme et de brutalité – point de vue impliquant une discontinuité fondamentale entre les humains et nos plus proches parents. En d'autres termes, l'objet du débat n'est pas seulement de savoir comment nous sommes devenus des êtres moraux, mais de savoir ce que nous sommes réellement. La question clé abordée par de

Waal est de savoir si les animaux non humains

« possèdent des facultés pour l'exercice de la réciprocité et de la vengeance, pour l'imposition de règles sociales, pour la résolution des conflits, pour la sympathie et l'empathie ».

Si la morale requiert toutes ces caractéristiques, comme il le rappelle, il aborde plus précisément le cas de l'empathie. Soulignant la relative pauvreté des recherches sur ce type de comportements chez les animaux – par comparaison avec d'autres domaines comme le maniement des outils –, de Waal fournit une série d'exemples chez les chimpanzés. Il rappelle le cas désormais ultra-classique de Kuni, cette femelle bonobo ayant capturé un étourneau que son gardien lui ordonnait de libérer et qui grimpa au sommet de l'arbre le plus haut de son enclos, déplia délicatement les ailes de l'oiseau et les déploya largement avant d'essayer de le lancer par-delà les grilles. L'oiseau étant tombé dans la cage, la femelle le protégea un long moment de la dangereuse curiosité d'un jeune bonobo.

Comme le commente de Waal, la femelle bonobo avait fait montre d'une faculté d'empathie et l'avait même exercée en franchissant la barrière de son espèce : elle avait une idée de ce qui était bon pour l'oiseau et avait fait de son mieux pour le réaliser. Bien sûr, beaucoup rejettent cette interprétation, la taxant d'anthropomorphisme, mais le principal danger est ce que de Waal appelle le « déni anthropique » – la négation *a priori* de caractéristiques communes à l'homme et aux animaux. Un tel déni

« conduit à une cécité volontaire devant les traits des animaux ayant des caractéristiques humaines, et devant ceux de nos traits ayant des caractéristiques animales ».

Comment justifier – sinon par une foi religieuse dans le caractère unique de l'homme – le rejet des éléments qui plaident en faveur d'une origine animale de la moralité humaine?

La résistance à laquelle se heurte l'argumentation de Frans de Waal semble venir en partie du sentiment qu'elle dévalue la morale. Nombreux sont les philosophes à avoir soutenu que, sans la conscience des principes qu'il exprime, un comportement altruiste ou empathique n'est rien de plus qu'un répertoire de réponses émotionnelles. Mais cela revient à supposer ce qui est à démontrer : qu'agir selon nos sentiments naturels ne peut être pleinement moral.

Tous les commentateurs de *Primates and Philosophers* insistent sur le rôle central de la conscience réflexive : une morale « authentique » exige une forme d'autonomie kantienne – être responsable de ses actes et capable de préciser les raisons sur lesquelles ils sont fondés –, ce qui est réservé à l'homme. Le philosophe des sciences américain Philip Kitcher (pp.120-sq) soutient ainsi que, faute d'un haut degré de rationalité et de conscience réflexive, les manifestations d'altruisme fondées sur la sympathie « sont loin d'être l'expression d'une faculté morale ». La philosophe morale Christine Korsgaard

(pp.98-sq) propose une autre version de la même thèse lorsqu'elle écrit que la morale n'apparaît qu'accompagnée d'une forme de conscience de soi permettant aux agents de connaître les raisons ou fondements de leurs croyances et de leurs actes – forme de conscience réflexive dont seul l'homme dispose. Défendant une variante de la « théorie du vernis » dénoncée par de Waal, Robert Wright (pp.83-sq) soutient que l'altruisme réciproque auquel de Waal et d'autres spécialistes du comportement animal se réfèrent n'est pas une « vraie morale », faute de pouvoir être universalisée.

Peter Singer, quant à lui, saisit l'occasion de sa contribution à *Primates and Philosophers* (pp.140-sq) pour reformuler l'argument en faveur d'une égale considération morale à accorder aux animaux et à l'homme, argument qui lui a valu une renommée parfois controversée. Dans sa substantielle théorie morale, Singer (1975, 1979) s'inscrit dans la tradition utilitariste de Hume et de Jeremy Bentham, mais sa conviction que la morale est fondée sur des principes impartiaux le place plutôt dans la lignée de Kant. Singer partage avec Kant l'idée qu'une action est bonne si elle est conforme à des principes universels – vision en phase avec celle de la plupart des autres philosophes contemporains. La position de Singer sur les droits des animaux (1975) consiste en pratique à étendre ce point de vue aux autres espèces : s'il argumente en faveur d'une extension du champ de la morale au-delà de l'espèce humaine, c'est en invoquant une conception anthropocentrique de la morale. Chez tous ces auteurs, on observe une préférence pour l'*a priori* contre lequel de Waal nous met en garde : réagir à l'observation de comportements

de sympathie et de réciprocité chez d'autres animaux non pas en révisant la conception dominante mais en soulignant les aspects de la morale qui excluent les autres espèces.

b) Marc Hauser et la naturalité des esprits moraux

Dans *Moral Minds*, Marc Hauser (2006), un psychologue de Harvard ayant étudié le comportement social et l'altruisme chez les singes, admet l'idée dominante selon laquelle, d'un point de vue fondamental, un comportement moral consiste à se conformer à des principes, mais soutient que ce point de vue accorde trop d'importance au raisonnement conscient. Selon lui, ce n'est pas parce que nous jugeons du bien et du mal à partir de principes explicites – qu'ils soient transmis par nos parents, professeurs, juristes, législateurs ou responsables religieux – que ces principes sont la source de nos décisions morales. Au contraire, Hauser soutient que les jugements passent par un processus inconscient, une grammaire morale cachée qui évalue les causes et les conséquences de nos actions et de celles des autres.

Envisageant la psychologie morale sous l'angle d'un instinct ou d'une faculté que nous partageons avec d'autres animaux, Hauser rejette l'idée qu'il faille être capable d'exprimer clairement les raisons de nos actions pour être des agents moraux. Selon lui, en morale, jugement et comportement sont en grande partie le produit de processus inconscients. Bien qu'elles soient largement admises, les conceptions selon lesquelles la délibération consciente

joue un rôle central relèvent de la fiction, soutient Hauser. Il ne nie pas le fait que nous ayons recours au raisonnement moral en maintes situations – comme lorsqu'un juge rend sa décision ou que des enseignants accordent un diplôme. Mais il soutient que, lorsqu'on délibère et prend des décisions dans ce genre de contexte, on ne peut s'empêcher de se fonder dans une certaine mesure sur des processus de pensée ne reposant pas nécessairement sur la conscience explicite et qui ne lui sont souvent pas entièrement accessibles.

Moral Minds s'appuie sur les résultats d'un domaine en développement rapide, la recherche sur les comportements humains et animaux, pour suggérer l'existence d'une faculté morale innée, que l'homme posséderait partiellement en commun avec d'autres animaux. Hauser convoque un éventail de disciplines pour étayer la thèse d'un savoir moral inné. Il cite par exemple les travaux classiques du neurologue Antonio Damasio (1990, 1994...) montrant que des patients atteints de lésions aux lobes frontaux n'en demeurent pas moins capables de « distinguer les actions moralement condamnables de celles qui sont permises et de les justifier avec des arguments sophistiqués ». Il cite aussi les *Chimpanzee politics*, de Frans de Waal (1982), pour illustrer la capacité de primates à former sur la violence et ses conséquences des jugements de nature essentiellement morale.

Comme le reconnaît Hauser, l'idée d'une faculté morale innée n'est pas nouvelle. Elle était courante chez les philosophes écossais du siècle des Lumières, en particulier David Hume [2007 (1739)]. Pour Hume, la morale

était fondée sur l'émotion naturelle d'empathie ou de bienveillance, tandis que la justice était une « vertu artificielle », un système de conventions mis au point pour pallier le défaut de bienveillance et compenser des conditions de vie marquées par une relative pénurie. Une fois établies des conventions de justice, les hommes font appel au pouvoir de leur entendement pour les appliquer ; mais ces conventions sont plutôt des conséquences non prévues des interactions sociales au cours du temps que le résultat d'un quelconque processus de raisonnement et sont principalement acceptées par la force de l'habitude. Pour Hume :

« L'humanité est une espèce inventive et, quand une invention s'impose et est absolument nécessaire, elle peut proprement être dite aussi naturelle qu'une chose qui provient immédiatement de principes originels sans l'intervention de la pensée ou de la réflexion. Quoique les règles de la justice soient *artificielles*, elles ne sont pas *arbitraires*. Ce n'est pas s'exprimer de façon impropre que de les appeler des *lois de la nature* si, par naturel nous entendons ce qui est commun à une espèce ou même si nous réduisons le sens du mot pour qu'il signifie ce qui est inséparable de l'espèce. » (p.26)

Selon Hume, nos jugements du bien et du mal reflètent la nature de l'espèce humaine, avec sa disposition à l'empathie et au plaisir, et sa faculté d'approuver ou désapprouver la personnalité et les actions d'autrui. Exercer notre sens moral exige de mobiliser ces facultés et, dans le cas des vertus naturelles – parmi lesquelles la prudence, la bienveillance et une qualité comme l'estime de soi –, implique d'avoir les réponses émotionnelles appropriées dans les contextes où ces vertus peuvent être requises. Hume ne le

niait pas : agir avec prudence ou bienveillance requiert pensée et jugement ; mais cela ne présuppose pas l'application de règles, seulement un usage intelligent des facultés naturelles de l'homme.

Hauser relie sa thèse d'une faculté morale innée à la fois à celle de Noam Chomsky sur l'existence d'une grammaire humaine universelle et à la théorie de la justice de John Rawls. Au cœur de la théorie de Chomsky se trouve l'assertion selon laquelle il existe des règles universelles de l'usage du langage qui sont innées. Pour reprendre les mots de Hauser :

« La faculté du langage suppose un ensemble de principes à partir desquels il est possible de bâtir un langage, n'importe quel langage. Quand les linguistes se réfèrent à ces principes comme à une *grammaire* du locuteur, ils désignent les règles et les opérations qui permettent à tout être humain se développant normalement de générer et comprendre inconsciemment une gamme infinie de phrases bien formées dans sa langue maternelle. Lorsque les linguistes parlent de *grammaire universelle*, ils désignent une théorie concernant l'ensemble de tous les principes dont dispose chaque enfant pour apprendre n'importe quelle langue. Avant sa naissance, l'enfant ne sait pas quelle langue il va rencontrer ; il peut même en rencontrer deux si sa famille est bilingue. Mais il n'a pas besoin de savoir. Ce qu'il connaît, d'une manière inconsciente, c'est un ensemble de principes valides pour toutes les langues du monde – mortes, vivantes ou encore à inventer. Son environnement lui fournit les motifs sonores de sa langue maternelle, enclenchant ce faisant les modes de fonctionnement propres à cette langue, ou à deux langues si les parents sont bilingues. Acquérir une langue est donc comme appuyer sur un bouton. » (p.38)

Tout comme une grammaire universelle contient des universaux linguistiques

incarnés dans les règles d'utilisation du langage, il y aurait donc des universaux moraux, incarnés dans un ensemble inné de règles morales. Tout au long de son livre, cependant, Hauser insiste sur le fait qu'il ne reconnaît pas l'existence d'un ensemble unique de règles morales et que sa position est « pluraliste, admettant différents systèmes moraux et considérant l'adhésion à un système unique comme une oppression » (p.425).

Néanmoins, il insiste également sur le fait que les facultés morales de l'homme sont l'incarnation de principes universels. S'il rejette les points de vue qui « mettent des règles et des normes morales précises dans la tête du nouveau-né » (p.165), il critique aussi l'idée selon laquelle la faculté morale humaine ne connaît aucune règle :

« Nous naissons avec des règles et des principes abstraits, l'environnement intervenant pour fixer les paramètres et nous guider vers l'acquisition d'un système moral particulier. Ce point de vue intermédiaire est celui que je préfère ; c'est celui qui est le plus proche de l'analogie linguistique. Il défend cette évidence que quelque chose dans le cerveau humain nous permet d'acquérir un système de normes morales. Et cette autre évidence que les chiens et les chats qui grandissent avec les humains n'acquièrent jamais nos normes morales. » (p.165)

Au final, Hauser voit dans la morale l'action de principes universels générant une intuition sur le caractère moralement bon ou mauvais d'une action avant même de susciter une émotion.

c) Sociobiologie et psychologie évolutionnaire

En 1975, Edward O. Wilson publie un volumineux ouvrage où il propose une nouvelle discipline : la sociobiologie, c'est-à-dire l'étude des bases biologiques

des comportements sociaux. Parce qu'il intègre l'espèce humaine dans son champ légitime d'analyse, le livre de Wilson provoque une véritable polémique.⁸⁰

C'est en étudiant les fourmis que Wilson ressent la nécessité d'une synthèse sur la biologie évolutionnaire des comportements sociaux. Chez les minuscules invertébrés qui avaient sa préférence, Wilson retrouve des traits de comportements de certaines espèces vertébrées. Simple homologie ou loi de l'évolution ? Sa rencontre avec William Hamilton, auteur de la mathématisation de l'altruisme lui fait ressentir « un changement de paradigme ». Il se met alors au travail pour produire son grand œuvre, *Sociobiology*, une synthèse encyclopédique de la génétique des populations, de l'écologie comportementale et évolutionnaire, de l'éthologie et de la biologie moléculaire. Wilson y présente les grands concepts de la discipline – sélection sexuelle, dominance et hiérarchie, altruisme réciproque, sélection de parentèle, modalités de la communication intraspécifique, lois mathématiques de la biologie des populations, formes élémentaires de la vie sociale –, puis s'intéresse à quatre sommets de la vie sociale dans l'histoire évolutive : les coraux et siphonophores, les insectes sociaux, les primates et l'homme. C'est son dernier chapitre (28 pages sur 700) qui souleva un tollé presque mondial. Intitulé « L'homme : de la sociobiologie à la sociologie », il affirme qu'un certain nombre de comportements sont inscrits dans la phylogénèse de

80 Le 25 février 1975, lors d'une des premières présentations de *Sociobiology* lors d'un colloque organisé par l'American Association for the Advancement of Science, Wilson est pris à parti physiquement par des militants politiques. Ces derniers se saisissent du micro en hurlant des slogans hostiles et finissent par renverser un pichet d'eau sur la tête du scientifique en criant « poule mouillée ». Un chercheur agressé en plein symposium, le fait est quasiment sans précédent dans l'histoire des sciences...

l'espèce (c'est-à-dire à un degré ou à un autre, dans nos gènes). L'ouvrage de Wilson fut alors qualifié de « provocation scientiste », de « réductionnisme génétique dangereux » voire de « théorie nazie ». Trente ans plus tard, si les querelles se sont plus ou moins calmées – la France s'illustrant ici comme bastion de résistance⁸¹ –, la science a confirmé ce que le bon sens laissait pressentir : malgré l'originalité exceptionnelle que représentent dans l'évolution le langage et la culture d'*Homo Sapiens*, notre espèce n'a pas rayé en quelques dizaines de millénaires les milliards d'années d'évolution qui ont précédé son apparition...

La tentative sociobiologique est celle d'une réconciliation a priori impossible entre les deux sœurs ennemis de la recherche, à savoir les sciences naturelles et les sciences humaines et sociales. Loin d'opposer la nature à la culture, Wilson tente de déchiffrer leur co-évolution : comment se mêlent chez l'homme les règles épigénétiques primaires – la perception du monde et sa traduction immédiate par le cerveau – et secondaires – la régularisation culturelle dans le traitement de l'information⁸² ? Wilson décrit ainsi les rétroactions à l'œuvre dans la démarche sociobiologique (ou « consiliente ») :

« Les gènes prescrivent des règles épigénétiques ; ce sont des régularités de la perception sensorielle et du développement mental ambiant, animant et canalisant l'acquisition de la

81 L'ouvrage n'a été que partiellement traduit, dans une édition aujourd'hui épuisée...

82 Pour se faire comprendre, Wilson aime les exemples simples. Comme celui-ci : pourquoi la phobie des araignées et des serpents est-elle universelle, alors que les voitures ou les prises électriques, autrement plus dangereuses pour l'homme moderne, ne soulèvent aucune aversion particulière ? La seule explication possible est celle d'une prédisposition innée : dès l'enfance, il suffit d'une expérience malheureuse ou d'un récit effrayant pour que l'esprit prenne durablement en aversion ces animaux – au point de provoquer même chez certains des palpitations cardiaques, des sueurs, des nausées etc. Ces réactions s'expliquent par le danger que représentent ces espèces venimeuses présentes sur tous les continents, à l'exception des terres glacées et par l'avantage adaptatif d'en ressentir de telles aversions.

culture. La culture aide à déterminer quels gènes prescripteurs survivent et se multiplient d'une génération à l'autre. Des gènes nouveaux qui réussissent altèrent les règles épigénétiques des populations. Les règles épigénétiques, une fois modifiées, changent la direction et l'efficacité des canaux d'acquisition culturelle. »

Si Wilson est réductionniste, c'est au sens scientifique de ce terme qu'il faut le comprendre : la réduction du plus complexe au plus simple est le principe commun de la science moderne depuis des siècles. Et les extraordinaires découvertes de la physique, de la chimie ou de la biologie indiquent que cette démarche n'est pas tout à fait dénuée de vertus lorsqu'on la pratique avec rigueur. Mais en même temps, du fait même de ces découvertes, l'humanité se trouve désormais obligée de penser les événements en sens inverse, du plus simple au plus complexe. C'est ainsi que Wilson conclue :

« il est urgent de faire appel à tous les pans de la connaissance humaine et de viser une unité entre toutes les branches du savoir : la mise en commun de ce que l'humanité a de meilleur est nécessaire. »

Avec trente ans de recul, deux ouvrages anglo-saxons ont fait récemment le point sur la question. Ullica Segerstrale (2000) livre un remarquable ouvrage d'histoire des sciences. Outre le débat proprement scientifique, elle s'attache à montrer les différentes conceptions épistémologiques en opposition, qu'il s'agisse des partisans (Dawkins, Wilson, Maynard Smith...) ou des opposants (Gould ou Lewontin) de la sociobiologie et souligne de plus les arrière-pensées idéologiques des uns et des autres. John Alcock (2001) quant à lui, montre que

les années qui ont suivi la publication de *Sociobiology*, n'ont fait que confirmer les hypothèses de Wilson qui peuvent se résumer en ces deux principes :

> La hiérarchie rencontrée dans la plupart des sociétés animales est d'origine génétique. Elle tient à des comportements d'agressivité et de dominance. Biologiquement, certains sujets sont faits pour commander, alors que d'autres sont faits pour obéir. La position que chacun occupe dans la hiérarchie sociale n'est que le fruit de la compétition.

> Les comportements d'un individu obéissent à une loi fondamentale, diffuser ses propres gènes d'une façon aussi large que possible. Ainsi, l'agressivité (qui conduit à éliminer tout rival sexuel), l'altruisme (qui s'applique aux membres d'une même famille portant certains gènes identiques). Quant à l'altruisme que nous manifestons pour nos amis, il tient au fait que ceux-ci peuvent nous aider à éléver notre progéniture et donc à diffuser plus efficacement nos propres gènes (« altruisme réciproque » de Trivers). Ainsi, les inégalités sociales, les conflits entre individus, familles ou peuples, les guerres ont des fondements biologiques. Il en est de même dans la différence de statut social entre l'homme et la femme.

La psychologie évolutionnaire quant à elle est une discipline lancée au début des années 1980 par John Tooby et Leda Cosmides. Cette extension du darwinisme vise à comprendre l'émergence des comportements humains et de leurs soubassements cognitifs, interprétés comme des adaptations issues des

sélections naturelle et sexuelle. La psychologie évolutionnaire a notamment produit d'importants travaux sur le sexe, la morale, la culture et la violence. Son « adversaire » désigné est ce que Tooby et Cosmides ont appelé SSSM (Modèle Standard des Sciences Sociales), à savoir une vision environnementaliste et idéaliste de l'homme, aveugle au poids des déterminations biologiques.

En tant que champ épistémique, la psychologie évolutionnaire possède la tâche complexe de discerner ce qui, au sein des qualités humaines, peut être expliqué en tant qu'adaptations sélectionnées par l'évolution ou, au contraire, comme de simples sous-produits sans valeur adaptative. Son ouvrage de référence est une anthologie parue en 1992 sous le titre de *The Adapted Mind* et qui explore les fondements évolutionnaires de la culture tels que le langage, l'investissement et les soins parentaux, l'esthétique et le sexe. En pratique, la psychologie évolutionnaire se fonde empiriquement et méthodologiquement sur l'histoire évolutive et tente de voir ce qui se cache sous différents comportements humains en les appréhendant comme des adaptations ancrées dans le développement du cerveau. Ce que John Tooby résume dans l'introduction de *The Adapted Mind* :

« Ce que nous cherchons, c'est établir la carte des propriétés universelles de la nature humaine. »

Ainsi, il propose l'idée d'un « système de reconnaissance de parentèle »

sélectionné évolutivement et liée à un « sous-système de répugnance pour l'inceste » et qui prédispose les personnes à être attirées par d'autres personnes qu'elles estiment inconsciemment comme génétiquement proches. C'est ainsi que Tooby fait l'hypothèse d'un « évaluateur de parentèle » qui calculerait la proximité en se fondant sur des indices possédant une base génétique (si deux personnes ont été élevées en même temps, ou si elles partagent des modèles éducatifs identiques par exemple). Un tel évaluateur aurait comme rôle d'éviter les effets délétères d'uninceste et de promouvoir les bénéfices de la coopération familiale.

Le rôle du psychologue évolutionnaire, explique Tooby, est de déterminer ce qui relève d'une adaptation réelle et ce qui en est un sous-produit. Il conteste explicitement l'idée du cerveau humain comme d'une feuille blanche (*blank state*) où tout serait déterminé par l'éducation ; une position extrême qu'il labellise en SSSM « *Standard Social Science Model* ». Au contraire, le cerveau est un organe dont la subordination aux processus évolutifs s'exprime en des modules de comportements spécifiques. Une grande partie de la psychologie évolutionnaire s'est ainsi érigée contre l'argument selon lequel les individus résolvent des problèmes sociaux en faisant appel à leur intelligence générale et à leurs facultés de raisonnement. A cela, la psychologie évolutionnaire répond par un esprit conçu comme largement modulaire (Barrett & Kurzban, 2006 ; Tooby, Cosmides, & Barrett, 2005). Des circuits spécialisés, appelés modules, donnent certains avantages aux individus dans la course entre politiciens et procureurs (pour reprendre la terminologie de Tetlock) et dont partie de

l'équipement « de série » de la morale humaine. Pour Cosmides (1989 ; Cosmides & Tooby, 2005), un tel module est par exemple spécialisé en échange social, avec un sous-module tourné vers la détection des tricheurs et des violateurs de normes. Se fondant sur des variantes de la tâche à quatre cartes de Wason (Quelle(s) carte(s) devez-vous retourner pour déterminer la ou les carte(s) qui ne respecte(nt) pas une règle particulière), la chercheuse a montré que les individus s'en sortent mieux quand le problème implique des règles et des tricheurs (exemple : « si vous êtes dans un bar où on sert de l'alcool, vous devez avoir 18 ans ou plus ») que lorsque le problème n'implique aucune tricherie (« s'il y a un A sur une face, il doit y avoir un 2 sur l'autre »). Plus précisément, quand la tâche implique un tricheur potentiel, les individus augmentent leurs chances de trouver la carte « tricheur » (si elle symbolise une personne buvant dans un bar, ayant ou non plus de 18 ans), carte qu'ils manquent bien plus souvent quand la question est posée de manière abstraite⁸³. D'autres études attestent aussi de cette facilité particulière dans la détection des tricheurs. Cela se verrait par exemple dans la reconnaissance de visages – les visages sont plus facilement reconnus s'ils ont été auparavant « étiquetés » comme ceux de tricheurs (Mealy, 1996), ou encore dans la façon où il est plus facile de prévoir qui va trahir dans le dilemme du prisonnier, sous-entendant que les tricheurs peuvent manifester de subtiles indices de leur comportement (Yamagishi, Tanida, Mashima, Shimoma & Kanazawa, 2003).

La psychologie évolutionnaire n'est pas plus spéculative que la psychologie en

83 Ce « module » de détection des tricheurs a été critiqué par David J. Buller, dans son livre de 2005 « Adaptive Minds » - auquel plusieurs chercheurs, dont Leda Cosmides, ont répondu dans plusieurs publications, rassemblées sur un site dédié <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/buller.htm>

général. Au contraire, son projet est de se fonder, en incorporant la contrainte évolutive, sur des études précises en matière d'éthologie (prioritairement sur l'étude des primates supérieurs) ; données qui ne sont pas vraiment utilisées dans les champs de la psychologie strictement humaine.

III.2. L'origine de l'altruisme et les niveaux de sélection

Pendant le gros des 7 millions d'années qui font l'histoire de l'humanité, nos ancêtres ont vécu à l'intérieur de communautés où la violence inter-groupes était, dans le meilleur des cas, occasionnelles (Boehm, 2008b). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que d'anciens processus sociaux se retrouvent encore si largement répandus, comme par exemple les coalitions, le tribalisme et la territorialité (Kurzban, Tooby, & Cosmides, 2001), autant de comportements qui ont récemment co-évolué avec des concepts moins ancrés dans le psychisme humain, comme la religion, la loi ou les institutions politiques, et visant à diminuer l'égoïsme, à améliorer la cohésion du groupe, la confiance entre les individus et les groupes, et permettre des actions coordonnées plus importantes et plus efficaces.

La morale ne se limite pas à la nuisance et à l'équité, comme la tradition philosophique l'a trop longtemps pensé, il s'agit surtout, par la morale, de permettre à des groupes de mieux se souder afin de créer des communautés morales pouvant coopérer entre elles et pouvant atteindre des objectifs inatteignables par un individu seul. Lorsque Charles Darwin a jeté les

fondements de la théorie de l'évolution par sélection naturelle, il a également pris conscience d'un problème de taille : comment expliquer l'existence de l'altruisme dans les sociétés animales, dont humaines ? Un individu manifestant un comportement altruiste n'en retire par définition aucun bénéfice.

Prenons un exemple connu de la littérature naturaliste : les singes verts ou vervets. Ceux-ci disposent d'un mode sophistiqué de communication d'alerte, incluant trois types de cris bien distincts en fonction des prédateurs concernés : un premier pour l'aigle, un deuxième pour le léopard et un troisième pour le serpent. Chacune de ces vocalisations, émises lorsque le prédateur est repéré, conduit les singes à un comportement approprié. Lorsqu'un vervet signale la présence d'un reptile, les regards des uns se tournent vers le sol tandis que les autres, plus craintifs, s'envuent immédiatement dans les arbres. Le singe vert qui émet le cri a plus de risque que les autres d'attirer le prédateur vers lui. Il a donc une moindre probabilité de survie par rapport à un singe égoïste qui s'enfuit à la vue du danger sans avertir ses proches. Cela signifie qu'en bonne logique, l'évolution aurait dû favoriser l'égoïsme et éliminer progressivement l'altruisme. Or, ce dernier est fort répandu chez les espèces sociales. Il y a là un mystère que la science mettra plus d'un siècle à résoudre de façon satisfaisante.

a) La sélection de groupe

La première hypothèse est connue sous le nom de sélection de groupe : l'évolution n'agirait pas seulement au niveau de l'individu, en compétition pour les partenaires sexuels et les ressources, mais aussi au niveau des groupes. Dans cette perspective, ce qui est bénéfique au groupe quoique dommageable à l'individu pourrait être sélectionné comme un avantage adaptatif. Darwin, s'il s'est globalement intéressé à la compétition entre individus, a lui aussi - en reconnaissant la généralisation de sa théorie - était lui-même était favorable à cette idée et pensait que les tribus humaines n'étaient que le niveau supérieur d'entités individuelles :

« Une tribu incluant de nombreux membres qui, possédant un haut degré de patriotisme, de fidélité, d'obéissance, de courage et de sympathie, seraient toujours prêts à aider les autres et à se sacrifier pour le bien commun, devrait l'emporter sur la plupart des autres tribus [...] et cela serait de la sélection naturelle. (...) Les instincts sociaux, qui ont été sans aucun doute acquis par l'homme comme par les animaux inférieurs pour le bien de la communauté, lui a d'abord donné l'envie d'aider ses semblables, de ressentir de la sympathie, et l'a incité à guetter leur approbation ou leur désapprobation » (**DH**).

Cette hypothèse de la sélection de groupe fut fréquente jusque dans les années 1960. A cette époque, son champion était le naturaliste anglais Vero C. Wynne Edwards. En 1962, il publia une synthèse de ses travaux sur la répartition des animaux en fonction des ressources disponibles sur leur territoire, où la sélection de groupe était défendue comme un mécanisme majeur de l'évolution, notamment des espèces sociales. Ce faisant, le chercheur reprenait

un type de raisonnement alors très fréquent dans la littérature évolutionniste, formulé sous forme de propositions comme « certains animaux tuent leurs petits pour éviter la surpopulation », « certains animaux évitent de se battre à mort pour ne pas mettre en péril la reproduction de l'espèce », etc.

Plusieurs objections se sont toutefois élevées contre la théorie de la sélection de groupe à partir des années 1960, ayant pour origine des chercheurs comme William Hamilton, George Williams, John Maynard-Smith ou encore Robert Trivers. Ces objections furent d'abord de nature théorique. La conscience d'appartenir à une espèce (au-delà du groupe d'appartenance immédiat) est le propre de l'homme : il y a quelque anthropocentrisme à projeter sur des animaux sociaux, dont certains ont un système nerveux rudimentaire, notre propre organisation complexe de régulation des ressources et des populations.

Autre objection : l'avantage aux égoïstes. Imaginons une population d'individus altruistes qui, par mutation génétique ou immigration, se peuple de quelques individus égoïstes. Ceux-ci vont profiter d'un avantage immédiat, puisqu'ils recevront tous les bénéfices de l'altruisme sans en supporter aucun coût. Les égoïstes vont donc se répandre dans la population au détriment des altruistes. A terme, la population ne sera plus altruiste, car ce comportement ne s'est pas révélé évolutivement stable. Un autre argument concerne la durée : la vie d'un groupe, a fortiori d'une espèce, est toujours plus longue que celle d'un individu. La modification progressive du groupe est donc plus longue

aussi. Cela signifie qu'un avantage adaptatif a toujours plus de probabilité d'être sélectionné à l'échelle de la vie individuelle qu'à celle du groupe.

Des études de terrain ont également contribué au reflux de l'hypothèse de sélection de groupe. Dès 1964, C. Perrins a étudié le comportement reproductif du martinet (*Apus apus*). Les femelles ont en général une couvaison limitée à trois œufs. Selon la sélection de groupe, ce malthusianisme aurait pour finalité de préserver l'équilibre des ressources environnantes. Pour tester cela, Perrins a ajouté pendant quatre ans un quatrième œuf dans certains nids. Or, il a constaté que ces générations plus nombreuses avaient une moindre probabilité de survivre jusqu'à l'âge adulte que les couvaisons de trois œufs. La raison en est simple : quatre oisillons sont moins bien nourris que trois et ont un risque supérieur de mortalité dans la période cruciale où ils ne dépendent plus de leurs parents. La limitation à trois œufs n'est pas un mécanisme collectif de préservation des ressources, mais un avantage individuel pour les couples qui reproduisent plus de descendants que les autres.

Quelques années plus tard (1971), S.B. Hrdy a étudié l'infanticide chez les entelles (*Presbytis entellus*), une espèce de singe. On sait que l'infanticide est courant chez les primates et les lions. Ce comportement était interprété comme une forme de limitation des naissances pour préserver l'équilibre du groupe dans son milieu. En réalité, il s'agit d'une forme extrême de sélection individuelle. Les mâles tuent les enfants d'une femelle pour que celle-ci

retrouve son ovulation (bloquée par l'allaitement). Le meurtre est suivi d'une copulation qui permet au mâle de répandre ses gènes dans la future descendance au détriment d'un compétiteur. Les femelles entelles disposent d'ailleurs de plusieurs stratégies (elles aussi individuelles) pour parer ce comportement agressif.

b) Hamilton et la sélection de parentèle

Peu connu en France, William Hamilton (1936-2000) est pourtant l'un des auteurs les plus cités dans la littérature évolutionniste du dernier quart du XXe siècle. La célébrité de William Hamilton est née d'un article publié en 1964 dans le *Journal of Theoretical Biology* et intitulé « The General Evolution of Social Behavior ». Il y apporta une solution simple au vieux problème l'altruisme. L'explication réside dans l'aptitude darwinienne globale (inclusive fitness) des gènes, à la base de la notion de sélection de parentèle (kin selection) : dans chaque espèce, les individus privilégièrent les comportements de coopération avec leurs parents génétiques les plus proches car en se dévouant ainsi, ils favorisent la propagation de leurs propres gènes. Cette hypothèse avait déjà été suggérée en 1932 par le grand généticien J.B.S. Haldane, mais celui-ci ne l'avait ni formalisé ni démontré.

Pour appuyer ses recherches, Hamilton s'est d'abord intéressé au modèle classique de la coopération animale : les sociétés d'hyménoptères (abeilles, fourmis, guêpes). Ces insectes présentent une particularité génétique : issus

d'ovocytes non fécondés, les mâles sont haploïdes (il ne porte que la moitié des chromosomes de l'espèce, soit n) alors que les femelles sont diploïdes (fécondation sexuelle classique et jeu complet de chromosomes, soit $2n$). Les femelles partagent donc un lot du père et de la mère, alors que les mâles n'ont qu'un lot de la mère. Il en résulte que les sœurs sont plus apparentées entre elles que les frères. Or, on observe un comportement plus altruiste chez les femelles entre elles que chez les femelles envers les mâles.

En généralisant à partir de ce cas particulier, la règle génétique de l'altruisme, connue sous le nom de loi de Hamilton, est formalisée mathématiquement par l'équation suivante : $B[r_1] > C[r_2]$, où B indique les bénéfices du comportement altruiste, C leur coût, r_1 la corrélation génétique entre l'altruiste et le bénéficiaire de son comportement, r_2 la corrélation génétique entre l'altruiste et sa propre descendance directe actuelle (r_1 et r_2 sont donc des variables statistiques mesurant la probabilité de la présence chez deux individus d'un allèle identique provenant d'une ascendance commune). Cette règle peut aussi s'écrire de la manière suivante : $c < c = "coût" b = "bénéfice" r = "coeffcient" > 100$, l'acte altruiste aura été coûteux pour l'individu mais bénéfique pour ses gènes. Il pourra donc être sélectionné par l'évolution (c'est-à-dire : les gènes impliqués dans l'altruisme se répartiront en plus grande fréquence dans la génération suivante). A contrario de cet exemple, il faut noter que la parenté (corrélation génétique) n'est pas nécessairement très proche pour que l'altruisme soit sélectionné, contrairement à ce qu'ont pensé certains interprètes hâtifs de William Hamilton. Il suffit que les individus

possèdent des gènes en commun : le caractère adaptatif dépend alors du coût de l'altruisme. Si ce coût est très faible (acte ayant peu de chance d'entraîner la mort, la blessure, une perte importante de ressources), une parenté très lointaine suffit.

A partir des travaux de Hamilton, le gène est devenu le principal niveau d'interprétation des adaptations dans l'évolution. Richard Dawkins a rendu ces hypothèses célèbres en publiant en 1976 son best-seller international, *Le gène égoïste*. Comme le résume bien la formule de ce titre, un comportement altruiste au niveau de l'individu peut recevoir une explication égoïste au niveau du gène. Non pas que le gène soit doté de la moindre conscience, bien sûr. Mais il constitue l'unité héréditaire variant à travers les générations : l'évolution agit avant tout sur le génotype, c'est-à-dire sur les bases génétiques des traits, aptitudes et comportements exprimés par le phénotype (l'individu).

La sélection de parentèle n'a pas été observée que les sociétés d'abeilles ou de fourmis. Elle a par exemple été retrouvée chez les gallinules de Tasmanie (*Tribonyx mortierii*). Cette poule présente la particularité d'être souvent bigame : la femelle s'accouple à deux mâles et le trio élève sa couvaison. Il existe en général un mâle dominant et un mâle dominé, le premier ayant une plus forte probabilité d'être le père. Quel est alors l'avantage du second, qui risque de nourrir et protéger une progéniture étrangère ? Les études de terrain ont montré que la bigamie est corrélée à la parenté génétique des deux mâles. L'élevage en commun est pour eux une garantie de reproduction de gènes en

commun. Une autre étude, menée sur les écureuils à terrier (*Spermophilus beldingi*) aboutit aux mêmes conclusions. Chez ce rongeur américain, les mâles quittent le terrier après l'hibernation et laissent aux femelles le soin d'éduquer et de nourrir les jeunes. Non seulement les femelles apparentées n'entrent jamais en compétition pour l'occupation de territoires, mais la fréquence de leurs cris d'alarme contre les prédateurs est proportionnée à la proximité génétique de leurs voisins immédiats.

Notons enfin que la sélection de parentèle (kin selection) exige la reconnaissance de parentèle (kin recognition). Mais un animal peut-il ainsi mesurer la proximité génétique d'un voisin ? Le phénomène a été très tôt mis en évidence chez les insectes. L'abeille *Lasioglossum zephyrum*, mise en présence d'autres abeilles présentant un gradient de 14 coefficients de parenté (r) maximum (0,75) à minimum (0) modifie son comportement en conséquence. La reconnaissance est ici chimique et implique une hormone, l'octopamine, mise en évidence chez l'abeille commune (*Apis mellifera*). Un autre mécanisme, répandu chez les oiseaux, est la reconnaissance spatiale : l'oisillon dans ou près du nid après l'éclosion sera reconnu comme parent, mais pas si il s'en éloigne trop tôt. Le mécanisme le plus répandu est enfin la reconnaissance phénotypique. Celle-ci procède de trois manières : identification par association (les individus les plus rencontrés au cours du développement sont considérés comme parents, ce qui est généralement le cas), par analyse des signaux phénotypiques (odeur notamment, qui explique qu'un rat reconnaît son frère lors d'un combat même s'il a été séparé de lui à la naissance) et par

reconnaissance allélique directe (gènes ou groupes de gènes dont l'expression dans le phénotype est caractéristique).

c) Trivers et l'altruisme réciproque

La sélection naturelle peut façonner les gènes en agissant sur l'expression du phénotype (Mayr, 1963), mais les phénotypes humains, et en particulier en ce qui concerne les traits liés à la morale, sont une alliance indissociable de gènes et de culture (Richerson & Boyd, 2005). Quand des groupes culturels promeuvent une quelconque uniformité (en termes de codes vestimentaires alimentaires, et d'autres comportements marquant l'appartenance à un groupe plutôt qu'à un autre), ils augmentent les différences phénotypes entre leurs groupes et les autres, et rendent possible des associations permettant l'émergence de poches de coopération entre des groupes plus importants en termes de population (Kurzban, DeScioli, & O'Brien, 2007 ; Wilson, T.D. 2002). Ces effets culturels individualisent paradoxalement les groupes humains, les rendant plus semblables à des organismes biologiques – du moins quand on les compare à des meutes, des hordes ou des nuées – et deviennent ainsi de meilleurs candidats à la sélection de groupe. La sélection de groupe n'est peut-être pas adaptable aux humains, dont l'évolution principale tient dans leur développement culturel. De plus, la plupart de ces innovations culturelles impliquent des institutions visant à détecter les « tricheurs » et à valoriser les comportements favorables au groupe et à sa cohésion.

Tous les cas d'altruisme ne s'expliquent donc pas par la sélection de parentèle découverte par Hamilton. Les naturalistes ont ainsi observé de nombreux actes altruistes concernant des individus non apparentés, dont le bénéfice semble nul en termes génétiques. On se retrouve face au dilemme classique de la théorie de l'évolution : comment expliquer le maintien d'un comportement qui ne procure aucun avantage adaptatif à son acteur et a même toute probabilité de diminuer son potentiel de survie et de reproduction ?

Une solution a été proposée en 1971 par Robert Trivers dans un papier devenu classique, « *The Evolution of Reciprocal Altruism* », paru dans *The Quarterly Review of Biology*. Son concept central est celui d'altruisme réciproque. Le papier de Trivers commence par un exemple imaginaire, mais très évocateur. Prenons un homme qui plonge à l'eau pour sauver un autre qui se noie et qui lui est inconnu. Il s'agit d'un cas d'altruisme non fondé sur la parenté. Posons que l'individu qui se noie a une chance sur deux de mourir, alors que son sauveteur n'a qu'une chance sur vingt. Le baigneur imprudent se noie toujours quand son sauveteur se noie, et il survit toujours quand son sauveteur survit. S'il s'agit d'un acte isolé, le sauveteur n'a guère intérêt à aider le baigneur. Mais si l'acte se répète en sens inverse, et si le baigneur sauve à son tour celui qui lui a épargné la noyade, les deux individus sont gagnants : ils ont en quelque sorte échangé une probabilité de mourir de 50% (une chance sur deux pour le baigneur) contre une autre de 5% seulement (une chance sur vingt pour le sauveteur). Posons maintenant que ces deux individus ne sont pas isolés, mais appartiennent à une population également soumise au risque

de noyade. Il est clair que les individus pratiquant l'altruisme réciproque, même à distance dans le temps, ont plus de chance de survivre et de se reproduire que les individus égoïstes laissant les autres se noyer et courant le même risque.

Ce cas de figure pose cependant un problème, celui des « trompeurs » ou « tricheurs » (*cheaters*), c'est-à-dire des individus égoïstes. Ils bénéficient de l'altruisme des autres, mais s'abstiennent de l'acte réciproque quand leur tour est venu. Au sein d'une population, de tels égoïstes vont avoir tendance à proliférer au détriment des altruistes. L'altruisme réciproque n'est donc possible qu'à certaines conditions, selon des variations de paramètres biologiques énumérées par Trivers : durée de vie (plus la durée de vie est longue, plus les situations appelant l'altruisme sont nombreuses), taux de dispersion (moins le taux de dispersion est élevé, plus les individus ont la probabilité d'interagir entre eux et d'identifier leurs comportements réciproques), degré de dépendance mutuelle (plus les individus sont confrontés à des dangers communs, plus il est probable que leur altruisme soit développé), soins parentaux (ce cas particulier de dépendance mutuelle favorise l'altruisme parents-enfants, et peut s'étendre au-delà de la parentèle au premier degré), dominance et hiérarchie (plus les relations sont asymétriques entre les individus d'un groupe, moins il est probable de voir émerger de l'altruisme réciproque).

Plusieurs exemples d'altruisme réciproque ont été analysés par les chercheurs

de terrain. L'un des plus connus est celui d'une chauve-souris américaine, le vampire d'Azara (*Desmodus rotundus*). Les femelles vivent avec leurs petits, les mâles se dispersent. Cette chauve-souris a la particularité de ne pouvoir vivre plus de deux jours sans absorber le sang des ânes et des chevaux, qui constituent leur nourriture. Or, l'étude de plusieurs colonies a montré de nombreux cas d'altruisme réciproque entre vampires : les donneurs de sang perdent environ 5-6% d'autonomie, alors que les receveurs en gagnent jusqu'à 30%. De tels échanges sont plus fréquents entre individus vivant dans la même colonie et ayant des interactions fréquentes, quoique non apparentés.

Un autre cas d'altruisme réciproque concerne les mœurs sexuelles très particulières du babouin olive (*Papio anubis*). Lorsqu'une femelle en période fertile (œstrus) accompagnée d'un mâle croise la route de deux autres mâles, l'un d'entre eux écarte le prétendant pendant que l'autre copule avec la femelle. Lorsque l'acte est achevé, les rôles s'inversent : le mâle qui copulait continue d'écartier le prétendant pendant que son compère copule à son tour. Les deux mâles coopèrent donc réciproquement pour évincer un concurrent de la compétition sexuelle.

Dès son article de 1971, Robert Trivers souligne que l'altruisme réciproque est une situation très courante chez l'espèce humaine : secours en cas de danger (accident, prédatation, agression), partage de la nourriture, des outils et des connaissances, aide aux malades, aux très jeunes et aux très vieux.

Chez l'être humain, l'altruisme réciproque prend certaines caractéristiques particulières liées notamment au développement de la conscience et du langage. L'altruisme y est d'abord instable, car chaque individu peut évaluer les probabilités d'une réciproque et décider de tromper (de se comporter en égoïste tout en bénéficiant de l'altruisme). La capacité à apprécier (ou détester), donc à plaire ou à déplaire, est une condition émotionnelle pour la formation de lien durable qui excède les relations familiales, comme l'amitié. Toute une gamme de sentiments universels comme l'indignation, la honte, la culpabilité, la faute, la réparation semble par ailleurs avoir évolué pour favoriser la réciprocité des altruistes au détriment de la tromperie des égoïstes.

En 1987, Richard D. Alexander a lancé une hypothèse complémentaire connue sous le nom de « réciprocité indirecte ». Ce mécanisme explique le comportement coopératif dans les grandes sociétés où la sélection de parentèle et l'altruisme réciproque ne fonctionnent pas toujours. Il s'agit d'une relation ternaire : un individu A se montre altruiste envers un individu B (non apparenté) et bénéficie par la suite de l'altruisme d'un individu C (non apparenté). Pour quelle raison ? Pour un individu appartenant à une espèce sociale et morale comme la nôtre, le fait de manifester un comportement altruiste peut apporter des bénéfices à long terme. La réputation de cet individu sera bonne, de sorte qu'il établira plus facilement des relations de confiance avec les autres. Cela peut expliquer le phénomène de bienveillance universelle (altruisme indiscriminé pour le genre humain).

d) Axelrod, Hamilton et la théorie des jeux

L'altruisme réciproque a connu au début des années 1980 un raffinement théorique dans le cadre de la théorie des jeux, plus particulièrement du célèbre dilemme du prisonnier. Ce dernier s'énonce ainsi : deux individus X et Y ont le choix entre coopérer (comportement altruiste) ou ne pas coopérer (comportement égoïste), sans qu'aucun ne sache à l'avance l'attitude que choisira l'autre. On attribue des gains et des pertes à chaque cas de figure : une double coopération apporte 3 points à chaque individu, une double non-coopération 1 point. Si un individu coopère et l'autre non, l'altruiste ne gagne rien tandis que l'égoïste en tire un profit maximal de 5 points.

Le dilemme du prisonnier a été appliqué par William Hamilton et surtout Robert Axelrod à l'altruisme réciproque. En effet, ce dilemme mime une situation évolutive où une population est composée d'individus altruistes et égoïstes, chacun ayant une information limitée sur ce que font ou feront les autres. La question est de savoir si une telle population évoluera vers l'altruisme ou vers l'égoïsme – et, de manière plus générale, vers une stratégie évolutive stable (SES) comme l'a appelé John Maynard Smith, c'est-à-dire une situation adaptative à l'équilibre où le comportement des acteurs est optimal et résiste à d'autres stratégies possibles.

Si l'on part du principe que les deux individus confrontés au dilemme du

prisonnier ne se rencontrent qu'une fois, la solution est très simple : la défection est la meilleure stratégie. Elle maximise le gain et limite la perte. Mais dans la nature, il est bien rare que les individus d'une même population se rencontrent une seule fois. Pour approcher d'un modèle réaliste, Axelrod et Hamilton ont ajouté deux conditions : d'une part, les deux individus ont une probabilité p de se rencontrer à nouveau dans le futur ; d'autre part, le jeu devient itératif (répété plusieurs fois) et les gains de chaque partie se mesurent en nombre de descendants (partant du principe qu'un joueur altruiste a des descendants altruistes, un joueur égoïste des descendants égoïstes).

Pour résoudre cette forme plus complexe du dilemme du prisonnier, un concours informatique a été lancé. Au cours de véritables tournois, plusieurs dizaines de solutions ont été proposées et testées sur 200 interactions successives. La meilleure solution a été trouvée par le mathématicien d'origine russe Anatol Rapoport : très simple, elle est appelée tit-for-tat (ou donnant-donnant). Le gagnant du dilemme du prisonnier est celui qui commence par l'altruisme et qui aligne ensuite ses réponse sur celle de l'autre individu : à un choix altruiste, il continue sur l'altruisme ; à un choix égoïste, il répond par l'égoïsme. L'altruisme réciproque avec punition de la défection s'est donc révélé la stratégie la plus stable du point de vue évolutif.

Au-delà du dilemme du prisonnier, la théorie des jeux a été abondamment appliquée depuis les années 1980 pour modéliser les diverses variantes de l'altruisme réciproque et de l'altruisme indirect, ainsi que leur développement

dans l'évolution humaine en fonction de différentes hypothèses (sur la démographie, les ressources, le pressions environnementales, etc.).

e) Le retour de la sélection de groupe

Les hypothèses explicatives de l'altruisme formulées par Hamilton, Trivers et Axelrod ont rapidement conquis les analyses évolutives, théoriques ou empiriques. Elles constituent aujourd'hui encore un paradigme dominant de la recherche biologique sur les origines de la socialité dans le monde animal.

Richard Dawkins les a popularisées sous une forme simplifiée : les gènes sont les réplicateurs dont les individus ne sont que les véhicules. L'évolution agit au niveau des seuls réplicateurs et elle « invente » sans cesse de nouveaux moyens d'améliorer cette réplication, comme l'altruisme, la coopération et la vie sociale qui en résulte.

Mais les années 1990 et 2000 ont également connu un retour de la théorie de sélection de groupe, sous l'influence d'auteurs comme Robert Boyd, Peter J. Richerson, Elliott Sober et David Sloan Wilson. Ceux-ci font remarquer que l'individu n'est pas seulement un véhicule, mais aussi un « interacteur » : la réplication des gènes est en partie conditionnée par les interactions de l'individu avec son environnement social et naturel. D'où une sélection à niveau multiple (*multilevel selection*) qui inclut aussi le groupe. Une adaptation au niveau x suppose que la sélection naturelle s'exerce aussi au niveau x. Comment une sélection de groupe pourrait-elle l'emporter sur la sélection

individuelle ? Lorsqu'un processus sélectif au niveau du groupe exerce une pression plus forte qu'un processus sélectif au niveau de l'individu.

Pour le concevoir, prenons un exemple simple. Dans une bande d'oiseaux, les individus émettent un signal d'alarme lorsqu'ils repèrent un prédateur. Si l'on part de la sélection individuelle, il semble que l'individu le plus altruiste donnant l'alarme est aussi celui qui a la plus grande probabilité d'être repéré et atteint par le prédateur. Mais imaginons que plusieurs bandes d'oiseaux se partagent un même territoire face au même prédateur. Dès lors, la bande qui aura été avertie le plus tôt par des individus altruistes sera aussi celle qui pourra s'échapper le plus vite, comparativement à des groupes composés d'individus égoïstes. Nous avons ici un cas de sélection à deux niveaux : les individus au sein d'une bande, les bandes au sein d'une métapopulation. Au premier niveau, la sélection naturelle semble favoriser ceux qui ne lancent aucun signal d'alarme et évitent ainsi d'être repérés. Au second niveau, elle semble favoriser les groupes composés d'individus émettant des alarmes par rapport à ceux qui n'en émettent pas. Il faut alors tester la fitness relative de chaque stratégie. L'hypothèse de la sélection de groupe suppose de bien identifier les unités réelles de sélection dans le monde vivant, c'est-à-dire les interacteurs. Il se peut par exemple que le signal d'alarme soit entendu par toutes les bandes d'oiseaux présentes, par une seule bande ou par un nombre limité d'individus autour de celui qui lance l'avertissement.

L'hypothèse de la sélection de groupe a-t-elle été vérifiée expérimentalement ?

Oui, même si les cas restent quantitativement limités par rapport à la sélection individuelle. Un exemple classique est celui du sexe-ratio. George Williams (1966), à la suite de Ronald Fisher (1930), a montré qu'un sexe-ratio à peu près égal à 1 (autant de femelles que de mâles) est un argument en faveur de la sélection individuelle. Dans une espèce sexuée, un mâle peut généralement féconder un grand nombre de femelles. Si la sélection existait au niveau du groupe, elle devrait favoriser un sexe-ratio déséquilibré en faveur des femelles (le groupe se répliquant le mieux étant celui qui a beaucoup de femelles et quelques mâles). Or, Williams constataient que le sexe-ratio des espèces s'établit souvent autour de 1. Souvent... mais pas toujours. Comme le prédit la sélection de groupe, certaines espèces ont un sexe-ratio déséquilibré en faveur des femelles.

Un autre exemple célèbre est celui des transitions du vivant. Comme l'a notamment montré Lynn Margulis, les organismes eucaryotes (des bactéries à l'homme) sont nés de la coopération de plusieurs génomes, notamment celui des mitochondries et du noyau. Dans une logique de sélection individuelle, les bactéries procaryotes de la vie primitive auraient pu rester concurrentes et dissociées. Il se trouve que leur association symbiotique s'est révélée plus payante.

Mais c'est sans doute pour l'espèce humaine et son évolution que la sélection de groupe apportera les plus riches enseignements à l'avenir. L'homme se distingue notamment des autres animaux par de multiples « inventions »

permettant de différencier les groupes : la symbolique, le langage, la religion, la morale. Ces comportements structurent la socialité humaine, mais ils favorisent aussi la différenciation des groupes au sein de l'espèce. Les cas de co-évolution des gènes et de la culture sont nombreux. Les travaux de Luca et Francesco Cavalli-Sforza en apportent un exemple. Ces chercheurs italiens ont comparé les grandes familles linguistiques et les divisions génétiques de l'humanité. Or, ils ont obtenu deux arbres généalogiques très proches. Il est évident que les Basques ne possèdent pas le gène de la langue basque ni les Bantous celui de la langue bantoue. Le raisonnement doit être inversé : ce sont les divisions de l'humanité en langues différentes qui ont provoqué une lente différenciation génétique, en favorisant l'endogamie. Tout au long de l'évolution humaine, on s'est uni plus facilement entre locuteurs d'une même langue qu'entre locuteurs de langues étrangères. Cela reste vrai aujourd'hui. Au-delà des langues, la somme impressionnante de pratiques développées dans le cadre des groupes et ayant pour effet de renforcer l'identité/la cohésion de ces groupes indique à l'observateur un trait particulier de la socialité humaine. Si l'altruisme est certainement né de la sélection de parentèle, les groupes qu'il a produit dans l'évolution ont ainsi pu acquérir des propriétés nouvelles. La coopération humaine, par exemple, est en général plus forte chez les apparentés, mais elle ne s'y limite pas. Des systèmes de croyances comme les religions ou les idéologies peuvent ainsi regrouper des individus sans appartenance récente commune et leur procurer, dans certaines conditions historiques, des avantages adaptatifs sur d'autres individus.

f) L'altruisme, le groupe... et le conflit

Certains auteurs, comme récemment D.S. Wilson et E.O. Wilson, proposent donc que la sélection de groupe au sein de l'espèce humaine représente l'une des transitions majeures du vivant, liée à l'émergence de la conscience et du langage. Ce n'est pas forcément une bonne nouvelle pour l'humanité. Comme on l'a vu, la sélection de groupe ne l'emporte sur les autres formes de sélection que dans certaines circonstances adaptatives favorables. Parmi celles-ci, le principal candidat dans l'évolution humaine est le conflit entre groupes : si les groupes humains ont co-existé pacifiquement, le fait d'être altruiste au sein de son groupe n'apporte que peu d'avantages pour l'individu ; si la compétition et la guerre (pour le territoire, les ressources, les partenaires sexuels) a été l'état le plus courant, alors les groupes les plus soudés bénéficiaient d'un avantage sur les autres, et donc les individus de ces groupes.

Bien sûr, que l'altruisme soit né dans un tel cadre conflictuel n'implique pas qu'il est condamné à produire des groupes conflictuels. Mais l'histoire récente de l'humanité ne plaide pas pour une évolution très notable. Les XVIIe-XIXe siècles ont connu l'âge d'or des guerres nationales et coloniales. Le XXe siècle a vu de grandes guerres idéologiques (démocraties libérales, nazisme, communisme) et le début du XXIe siècle semble encore lourd de conflits religieux. Quant au monde économique capitaliste, caractéristique de la Modernité, il est bien sûr devenu le lieu principal où se déversent les pulsions

compétitives et agressives des individus, notamment à travers des groupes en conflit (entreprises, nations). On remarquera que toutes ces actions humaines s'articulent autour de la distinction entre eux et nous, les membres et les non-membres du groupe (Français contre Allemands, capitalistes contre communistes, aryens contre non-aryens, fidèles contre infidèles, entreprise contre concurrents, etc.).

Les hommes continuent donc de se différencier par leurs identités héritées ou choisies, le développement des grands médias (de l'imprimerie à l'Internet) a accompagné et parfois intensifié le phénomène. On pourrait se dire que l'homme tend vers la perception de son espèce comme un groupe unique, mais cette vision est assez peu réaliste pour le moment : seule une minorité d'humains développent cette perception et ils n'ont aucune raison particulière d'y trouver un avantage sélectif. De surcroît, bon nombre des visions unitaires de l'humanité sont pour l'instant instrumentalisées dans la logique des conflits de groupe (par exemple, le droit d'ingérence et les guerres humanitaires de certaines puissances occidentales), ce qui ne contribue guère à leur crédibilité. Et même si l'homme se perçoit comme espèce biologique partageant un destin commun sur une même Terre, rien n'empêche a priori le développement de visions différentes (donc conflictuelles) de ce destin commun. Selon toute probabilité, la sélection de groupe a de beaux jours devant elle.

I. Nietzsche et le nuancier humain

Chez Nietzsche, la psychologie est discipline nouvelle. Empreinte jusqu'alors de préjugés moraux et linguistiques⁸⁴, elle s'est fourvoyée et a manqué son but, à savoir une description anthropologique la plus fine et la plus nuancée possible, où la redéfinition de concepts donnés comme acquis rendent possible l'auto-dépassement. La psychologie devient dès lors chez Nietzsche l'étude des formes, des manifestations et des processus corporels inhérents à la volonté de puissance dans toute leur diversité et leur différenciation : dans toutes leurs *nuances*.

La pensée nietzschéenne prend ainsi en compte la question de la diversité humaine. La volonté de puissance devient l'outil conceptuel qui permet l'élaboration d'une typologie incarnant littéralement la psychologie nietzschéenne : nouvelle discipline qui s'étend des instincts, aux hommes en passant par les sociétés. La différenciation de types « fondamentaux » et l'observation de leur co-évolution permettent à Nietzsche d'y voir plus loin que des simples caractères, des manières d'agir différentes, des comportements physico-psychologiques déterminés qui définissent la vie de chaque individu de point de vue de son organisation et de sa mise en actes.

84 Voir A. 115, *Le prétendu « moi »*

« Que le caractère soit immuable, ce n'est pas vrai au sens strict ; cette maxime favorite signifie tout au plus que d'ordinaire, au cours d'une brève existence d'homme, les motifs agissants ne peuvent se graver assez profondément pour effacer les traits imprimés par les millénaires. Mais si l'on imaginait un homme de quatre-vingt mille ans, c'est même un caractère absolument variable qu'on lui trouverait : au point qu'il y aurait toute une foule d'individus différents qui naîtraient successivement de lui. C'est la brièveté de la vie humaine qui nous fourvoie à soutenir bien des erreurs sur les qualités de l'homme. » (HTH, I, 41)

Si elle est un extraordinaire nuancier humain, bien loin des conceptions unifiées de l'être rationnel classique autour duquel une grande partie de la philosophie moderne s'articule, la typologie anthropologique nietzschéenne dessine trois grandes figures (qui évoluent ensuite en multiples « sous-espèces ») déterminées principalement par leur modes de volonté et d'évaluation – l'homme étant un être interprétant à partir de sous-entendus physiologiques et axiologiques propres à son « type » – : le maître, l'esclave et le surhomme.

I.1. Le maître

De prime abord, le maître chez Nietzsche semble correspondre, comme on pourrait l'attendre, à une personne forte, puissante, active. Mais cela ne suffit pas, le maître est certes quelqu'un d'« actif » selon la typologie classique deleuzienne, mais son activité est particulière et porte une évaluation singulière chez Nietzsche. Le maître se distingue surtout en tant que membre d'une période socio-historique donnée : il n'est pas uniquement la synthèse de

plusieurs instincts mais le membre d'un certain type de société, à un certain type d'époque. Le type du maître apparaît ainsi pour Nietzsche, de manière la plus achevée, dans un contexte socio-historique déterminé. Plus loin, ce type de période sera conçu comme « fabricant » des maîtres avec comme référence principale l'âge tragique grec :

« Dès qu'un homme a eu l'intention de se mettre à l'écart et de se clôturer pour se suffire à lui-même, la philosophie a toujours été prête à l'isoler davantage et à le détruire par cet isolement. La philosophie est dangereuse lorsqu'elle n'est pas en pleine possession de ses droits et seule la santé d'un peuple, mais pas non plus de n'importe quel peuple, lui confère une telle légitimité.

Tournons-nous maintenant vers cette autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain, en parlant d'un peuple. Les Grecs, parce qu'ils sont véritablement sains, ont une fois pour toutes *légitimé* la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus en effet que tous les autres peuples. » (PETG, 1) ;

« Les Grecs ne possédaient pas moins qu'une santé à toute épreuve ; leur secret fut de vénérer la maladie même comme une divinité, pourvu qu'elle fût douée de *pouissance*. » (HTH, I, 214)

Le maître devient dès lors le parangon d'un idéal historique, contexte où s'épanouit, pour Nietzsche, la grande santé de la culture européenne. La première dissertation de la *Généalogie de la Morale*, en particulier, précise ce point :

« Les Romains étaient les forts et les nobles, au point qu'il n'y eut jamais, qu'on n'a jamais pu rêver, plus fort et plus noble au monde jusqu'ici ; tout vestige qui nous vient d'eux, toute inscription ravit, pourvu que l'on devine *ce que c'est* qui écrit là. Les Juifs étaient au contraire ce peuple sacerdotal du ressentiment *par excellence**, doué d'un génie sans pareil pour la morale populaire : il suffit de comparer

avec les Juifs des peuples aux dons analogues, par exemple les Chinois ou les Allemands pour discerner ce qui est de premier et ce qui est de cinquième ordre. Qui a provisoirement vaincu, Rome ou la Judée ? (...) Au milieu de ce vacarme se produisit la chose la plus inattendue, la plus énorme : avec une magnificence jusqu'alors inconnue, l'idéal antique lui-même se présenta *en chair et en os* au regard et à la conscience de l'humanité, – et de nouveau, mais plus fortement, plus simplement, de façon plus insistant que jamais, face au vieux mot d'ordre mensonger du ressentiment publant le *privilège de la majorité*, face à la volonté de bassesse, d'humiliation et de nivellement de déclin de l'homme, retentit le mot d'ordre contraire, effrayant et enchanteur, du *privilège de la minorité*. Comme une dernière flèche indiquant l'*autre* chemin apparut Napoléon, le plus singulier, le plus tardif des hommes, et avec lui le problème incarné de l'*idéal aristocratique en soi* [* En français dans le texte] » (GM, I, 16)

Le maître, dans son type le plus pur, fondamentalement individuel, est le produit d'une société jeune et d'une époque extrêmement brève qui précède l'évolution et la détérioration du type pur en types multiples. Le type du maître se reconnaît dans un peuple guerrier⁸⁵ qui en asservit un autre, plus faible, et le force à devenir une société aristocratique et hiérarchique divisée en castes dominantes et dominées ; c'est même là, pur Nietzsche, le commencement de tout « État » :

« Il nous faut regarder froidement comment n'importe quelle civilisation supérieure a *commencé* sur cette terre. Des hommes encore très proches de la nature, des barbares dans tout ce que ce mot comporte d'effroyable, des hommes de proie encore en possession d'une volonté intacte et d'appétits de puissance inentamés se sont jetés sur des races plus faibles, plus policiées, plus paisibles, des races soit commerçantes soit pastorales, ou sur de vieilles civilisations usées qui dilapidaient leurs dernières énergies et d'étincelants et mortels feux d'artifice. La caste aristocratique fut toujours, d'abord, la caste des barbares : sa supériorité ne résidait pas avant tout dans sa force physique, mais dans sa force spirituelle ; ils étaient *plus complètement* des hommes (c'est-à-dire aussi, et à tous les niveaux, plus

⁸⁵ Ce type est d'ailleurs à différencier du type aristocratique religieux, voir GM, « Bon et méchant », « Bon et mauvais », 6 et 7

complètement des brutes.) » (PBM, 257) ;

« J'ai employé le mot 'État' : ce qu'il faut entendre par là va de soi – une horde quelconque de bêtes de proie blondes, une race de maîtres et de conquérants, qui, dotée d'une organisation guerrière et ayant la force d'organiser, pose sans hésiter ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, ais encore inorganisée et errante. » (GM, *La « faute », la « mauvaise conscience », 17*)

L'action du maître est ainsi parallèlement axiologique : sa création de valeurs est une exigence. De même, la « maîtrise » se comprend dans une globalité, dans une complétude, dans une suffisance et dans un contrôle de soi. Ces caractéristiques – qui s'énoncent essentiellement en termes de volonté, donc de psychologie – sont donnée au type aristocratique par une lutte historique contre des éléments extérieurs à la caste et dont dépendait sa survie. Dans ce contexte hostile, les qualités qui ont permis la survie et surmonté les obstacles sont ensuite sélectionnées et transmises au type dans son ensemble : une première « autocréation » nécessaire et conjoncturelle se mue progressivement en valeur qui caractérisera le type :

« Une *espèce* naît, un type se fixe et se fortifie à travers le long combat qu'il soutient contre des conditions à peu près uniformément *défavorables*. Inversement, l'expérience des éleveurs nous apprend que les espèces qui reçoivent une nourriture plus qu'abondante et sont l'objet d'un surcroît de soins et de ménagement tendent aussitôt à s'éloigner très fortement de leur type en produisant un grand nombre d'anomalies et de monstruosités (de vices monstrueux aussi). Considérons maintenant une communauté aristocratique, une cité de la Grèce antique ou Venise, par exemple, comme une institution, volontaire ou non, ayant pour but la *sélection* de l'espèce humaine : on y trouve côté à côté des hommes livrés à eux-mêmes, qui veulent faire triompher leur espèce, le plus souvent parce qu'ils y sont *obligés* s'ils ne veulent pas courir le risque d'être exterminés. Les soins, la surabondance, les

protections qui favorisent la diversité n'existent pas ; l'espèce a besoin de persister comme espèce, comme quelque chose que sa dureté, son uniformité, la simplicité de sa forme, peuvent seuls faire durer et triompher, dans la lutte perpétuelle qui l'oppose au voisin aussi bien qu'à l'opprimé séditieux ou révolté. Une longue expérience lui apprend à quelles qualités elle doit d'exister encore, en dépit des hommes et des dieux, et d'avoir constamment remporté la victoire : elle norme vertus ces qualités et ne cultive que ces vertus.» (PBM, 262)

Dès lors, l'organisation sociale, en tant qu'unité supérieure de volonté de puissance est celle qui accomplit cette autocréation, qui ordonne ce qui la compose en combinaisons plus efficaces, en pratiques plus efficaces dans les mains de personnes capables de les mener à bien. Le résultat est holistique :

«Créer, imprimer instinctivement des formes, voilà leur œuvre, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients du monde : où ils apparaissent, là surgit bientôt quelque chose de neuf, une forme de souveraineté qui *vit* dont les parties et les fonctions sont délimitées et mises en rapport, où il n'est rien qui n'ait d'abord reçu un 'sens' par rapport au tout. Ils ignorent, ces organisateurs-nés, ce qu'est la culpabilité, la responsabilité, les égards ; en eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain qui, à l'avance et de toute éternité, se sait justifié dans son 'œuvre' comme la mère dans son enfant. » (GM, *La « faute », la « mauvaise conscience »*, 17)

La typologie anthropologique s'insérant, chez Nietzsche, dans une structure vitale – voire biologique –, le type du maître se définit fondamentalement par sa morale, c'est-à-dire dans son rapport évaluateur à la vie. La morale des maîtres est autosuffisante, autoréférentielle et axiologiquement novatrice, elle est le propre d'individus « gâtés » par une vie qui déborde :

« L'humanité aristocratique sent qu'elle détermine les valeurs, elle n'a pas besoin d'approbation, elle juge que ce qui lui nuit est nuisible en soi, elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses,

elle est *créatrice de valeurs*. Elle honore tout ce qu'elle trouve en soi : une telle morale est une glorification de soi. Elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et prodiguer : l'aristocrate secourt lui aussi le malheureux, non pas ou presque par compassion, mais par l'effet d'un besoin qui naît de la surabondance de sa force. » (PBM, 260)

Le maître est ainsi l'archétype d'un rôle et d'un contexte sociaux. D'un autre point de vue, le type « maître », le type aristocratique peut être présent en chaque individu en tant qu'instinct – ou synthèse d'instincts – dominants. Cette autocréation de valeurs, cette axiologie autoréférentielle peut advenir en chacun. Son activité sélectrice sera dès lors à l'œuvre, en lutte contre son négatif : le type « esclave ».

I.2. L'esclave

« Rébellion – de l'esclave telle est la dignité. Qu'obéissance soit votre dignité ! Qu'obéissance soit même votre commandement.

A l'oreille du bon guerrier sonne plus agréablement ‘tu dois’ que ‘je veux’. Et tout ce qui vous est cher, d'abord faites en sorte qu'on vous le commande ! » (Z, I, *De la guerre et des guerriers*)

Historiquement parlant, nous l'avons vu, l'esclave naît dans le même contexte que le maître. Mais tandis que ce dernier est lié aux brèves périodes d'apogée où son type le plus pur se développe, l'esclave est une figure plus complexe, plus mouvante et évoluant au gré de contextes plus divers, et dans ce sens plus ambiguë :

« (...) on pourrait non sans raison ajouter que c'est sur le seul terrain de cette forme d'existence essentiellement *dangereuse*, celle des prêtres, que l'homme a commencé à devenir un *animal* intéressant, que c'est ici seulement que l'âme humaine est devenue dans un sens supérieur *profonde* et *méchante* » (GM, « Bon et méchant », « Bon et mauvais », 6).

L'intérêt même de l'esclave pour Nietzsche réside en ce devenir historique quand le maître demeure lié à une époque déterminée. La puissance de l'esclave est sa capacité à se fondre dans l'histoire, à traverser les époques sous plusieurs figures et visages, en un mot, à développer son type, comme on développe un thème. Ce développement se fait en trois étapes principales : l'assujettissement, le ressentiment et le nihilisme.

L'assujettissement, ou la capacité à être assujetti, est pour Nietzsche le préalable, voire la condition physiologique du type de l'esclave. C'est un caractère inhérent, donné, qui existe avant l'existence de l'ordre. Psychologiquement parlant, l'assujettissement de l'esclave est lié à une certaine désorganisation de la volonté, à la dégénérescence et au délitement d'un type traîné sur des siècles. Bien loin du rousseauisme, ce n'est pas la société qui fait l'homme, mais certaines dispositions humaines qui s'incarnent dans tel ou tel type d'organisation sociale : l'esclave appartenant à « des races plus faibles, plus policées, plus paisibles » verra son intégration à un système hiérarchique déterminé par sa constitution même. La réactivité de l'esclave provient de son épuisement, de son incapacité à résister et à maîtriser ses propres instincts, ce qui entraînera une incapacité à résister aux stimulations extérieures, ie. aux ordres du maître et engendrera une grande frustration quant à ses propres

visées et impulsions – sentiment qui sera à jamais étranger au maître.

L'obéissance aux contraintes internes répond à l'obéissance aux contraintes externes et la détermine :

« Les époques où l'on *dirige* l'homme par la *récompense* et la *punition* ont en vue un type d'homme inférieur et encore primitif : c'est comme avec les *enfants*...

Au milieu de notre civilisation tardive, la fatalité, la dégénérescence, est quelque chose qui *abolit* entièrement le sens de la récompense et de la punition...

– elle suppose des races jeunes, fortes, vigoureuses, cette *détermination* réelle de l'action par la perspective de récompenses et de punitions...

chez les races anciennes, les impulsions sont si *irrésistibles* qu'une simple représentation est tout à fait impuissante...

ne pas pouvoir offrir de résistance là où il y a sollicitation, mais être *obligé* d'y répondre : cette extrême irritabilité des *décadents** rend de tels systèmes de punition et de *perfectionnement* absolument dénués de sens...

La notion de ‘perfectionnement’ <repouse> sur le postulat d'un homme normal et fort, dont chaque action isolée doit être *rétribuée* d'une manière ou d'une autre, afin de ne pas le *perdre*, de ne pas l'avoir pour *ennemi*... [* En français dans le texte] (FP XIV, 14 [209]) ;

« L'ennui, c'est qu'une certaine inaptitude à se ‘maîtriser’ (– à *ne pas* réagir à des sollicitations, à des excitations sexuelles même ténues) fait partie des séquelles les plus régulières de l'épuisement général.» (FP XIV, 23 [1]) ;

« Le même genre de dégénérescence se préparait partout en silence : l'antique Athènes touchait à sa perte. Et Socrate comprit que tout le monde avait *besoin* de lui – de son procédé, de sa cure, de sa recette personnelle de conservation... Partout les instincts sombraient dans l'anarchie ; partout on était à deux doigts de la démesure. Le *monstrum in animo*, tel était le péril universel. ‘Les instincts veulent jouer les tyrans’ : il faut donc inventer un *contre-tyran* qui soit plus fort qu'eux’... Lorsque ce fameux physiognomoniste eut dévoilé à Socrate ce qu'il était, un antre des pires appétits, le grand ironiste

prononça encore une parole qui donne la clé du personnage : ‘C'est vrai, dit-il, mais je les ai tous maîtrisés.’ Comment Socrate s'était-il maîtrisé *lui-même*? Son cas n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait le plus aux yeux, d'un mal universel qui commençait à se répandre : personne ne se maîtrisait plus, les instincts se dressaient les uns *contre* les autres. » (CI, *Le problème de Socrate*, 9)

« Être obligé de lutter contre ses instincts – voilà bien la formule de la *décadence** : tant que la vie suit une courbe ascendante, bonheur égale instinct. [* En français dans le texte] » (CI, *Le problème de Socrate*, 11)

« L'homme d'une époque de dissolution qui mélange toutes les races, l'homme qui recèle dans son corps l'héritage d'une ascendance composite, autrement dit des instincts et des jugements de valeur contradictoires, sinon plus, lesquels s'affrontent entre eux et le laissent rarement en repos, cet homme des civilisations tardives et de la clarté déclinante sera en gros un individu plutôt débile ; son voeu le plus profond sera de mettre fin une bonne fois à la guerre qu'il *est* lui-même (...) Lorsque, au contraire, les oppositions et les conflits agissent sur de tels individus comme un aiguillon *de plus*, comme une incitation à vivre davantage, lorsque, d'autre part, ils ont hérité et cultivé en eux, à côté de leurs instincts vigoureux et irréconciliables, une authentique maîtrise dans l'art de se combattre, donc de se dominer et de ruser avec eux-mêmes, alors on voit paraître ces hommes fascinants, insaisissables, insondables, ces êtres nés pour vaincre et pour séduire » (PBM, § 200)⁸⁶.

C'est ainsi que la faiblesse interne du type esclave contamine le contexte socio-historique pour le faire devenir décadent, dégénérescent. La domination interne de l'individu transparaît sur sa société, incapable ni de maîtriser ni d'accepter *innocemment* ses pulsions. Le type esclave est réactif en tant que cette propension à littéralement « accepter ce qu'on lui dit » lui est incarnée, soit en tant que désorganisation et lutte anarchique des instincts, soit en malaise face à des affects qu'il ne peut accepter. L'assujettissement est ainsi internalisé, les valeurs du maître ne pouvant qu'être objets de réaction : positive (l'obéissance)

86 Voir aussi PBM, § 208 ; FP XIII, 10 [206] ; FP XIV, 14 [157] et 14 [163]

ou négative (le ressentiment) : le maître fait face à l'esclave en tant que contrainte et en tant qu'il est ce que l'esclave veut être, sans jamais pouvoir l'atteindre.

Le ressentiment est pour Nietzsche le caractère primordial du type esclave, celui sur lequel le philosophe a le plus insisté. Véritable maladie de la volonté, « explosif des plus dangereux »⁸⁷, le ressentiment est ce qui oriente principalement la psychologie de l'esclave et initie sa morale ie. son inscription dans une histoire :

« Le soulèvement des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l'action, est interdite, et que seule une vengeance imaginaire peut indemniser. Alors que toute morale aristocratique naît d'un oui triomphant adressé à soi-même, de prime abord, la morale des esclaves dit non à un 'dehors', à un 'autre', à un 'différent-de-soi-même', et *œ non* est son acte créateur. Cette inversion du regard posant les valeurs – la *nécessité* qui pousse à se tourner vers le dehors plutôt que vers soi-même – cela relève justement du ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin pour prendre naissance d'un monde opposé et extérieur, elle a physiologiquement parlant besoin d'excitations extérieures pour agir – son action est foncièrement une réaction. » (GM, « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », 10)

Le ressentiment est l'organisateur d'une volonté désorganisée, le principe à partir duquel se forme chez l'esclave un système cohérent de valeurs, première origine créatrice du type réactif. Mais ces valeurs ne reflètent pas l'être ou les actions de ce type, elles se réfèrent au maître, le maître est leur propre condition d'existence : les valeurs de l'esclave n'existent qu'en tant que valeurs

87 GM, *Que signifient les idéaux ascétiques*, 15

proprement déviantes. L'obéissance de l'esclave, en tant qu'assimilation et incorporation des valeurs dominantes, se nourrit d'un paradoxe : le ressentiment est une guerre contre un ennemi qui se « gagne » dans le désir de voir cet ennemi triompher et asseoir de plus en plus sa domination, sa supériorité, sa « différence ». De même, la définition de la puissance chez l'esclave est la propre conception de son maître qui se voit puissant : le ressentiment fait de l'esclave un miroir malaisé qui n'assume pas cette fonction (il en souffre) mais qui ne souhaite pas non plus la disparition de ce qu'il doit refléter en tant que cette tâche est la condition même de son existence. A la différence du type maître qui n'a besoin que de lui-même pour exprimer sa volonté de puissance et qui voit dans l'esclave un produit dérivé de ce débordement affirmatif, l'esclave a besoin du maître comme de quelque chose contre laquelle s'opposer, quelque chose qu'il désire devenir sans jamais pouvoir franchir le pas :

« L'individu aristocratique doit d'abord faire l'effort, en s'appuyant notamment sur l'histoire, de se pénétrer de ce fait : que depuis des temps immémoriaux, dans toutes les classes inférieures, l'homme du commun n'était que ce qu'il passait pour être ; n'ayant nullement l'habitude de se fixer lui-même des valeurs, il ne se conférait pas non plus d'autre valeur que celle que lui attribuaient ses maîtres (car créer des valeurs est proprement *le droit du seigneur*). On peut considérer que c'est par suite d'un très puissant atavisme que, de nos jours encore, l'homme ordinaire, commence par attendre d'être jugé pour se soumettre ensuite d'instinct à ce jugement ; il ne se soumet d'ailleurs pas seulement à la bonne opinion qu'on peut avoir de lui, mais aussi à des jugements défavorables et injustes (qu'on songe, par exemple, à la manière dont les dévotes apprennent de leurs confesseurs à s'estimer ou à se mésestimer elles-mêmes, comment les chrétiens en général apprennent à se juger par l'intermédiaire de leur Eglise). Il est certain que le lent avènement de l'ordre démocratique (et sa cause, le mélange des sangs entre maîtres et esclaves) va désormais stimuler et répandre la tendance, à l'origine aristocratique et

rare, de s'attribuer soi-même une valeur et de ‘penser du bien’ de soi » (*PBM*, § 261)

C'est ainsi que la morale de l'esclave est bien plus puissante que celle du maître en tant qu'elle devient l'arme du ressentiment. Cette arme, née d'une constitution décadente, d'une physiologie incapable d'assumer ses propres expressions, donne ensuite naissance, assez logiquement aux « idéaux ascétiques » :

« Les prêtres, comme on le sait, sont les *ennemis les plus méchants* – et pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus impuissants. L'impuissance fait naître en eux une haine féroce, monstrueuse, la haine la plus intellectuelle et la plus venimeuse qui soit. (...) Tout ce qui a été entrepris sur terre contre les ‘nobles’, les ‘puissants’, les ‘maîtres’, les ‘détenteurs du pouvoir’ n'est rien en comparaison de ce que *les Juifs* ont fait contre eux : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui ne put en définitive avoir raison de ses ennemis et de ses vainqueurs que par un total renversement de leurs valeurs, donc par un acte de *vengeance spirituelle pure*. C'était là la seule issue qui convint à un peuple de prêtres, au peuple de la vengeance sacerdotale la plus profondément ancrée. Ce sont les Juifs qui, avec une effrayante logique, osèrent retourner l'équation des valeurs aristocratiques (bon = noble = beau = heureux = aimé des dieux) et qui ont maintenu ce retournement avec la ténacité d'une haine sans fond (la haine de l'impuissance), affirmant ‘les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les impuissants, les hommes bas seuls sont les bons, les souffrants, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis des dieux, pour eux seuls il y a une félicité, tandis que vous les nobles et les puissants, vous êtes de toute éternité les méchants, les cruels, les lubriques, les insatiables, les impies, vous serez éternellement aussi les réprouvés, les maudits et les damnés !’ » (*GM*, « *Bon et méchant* », « *Bon et mauvais* », 7) ;

« Les moyens radicaux ne sont indispensables qu'aux dégénérés : le manque de volonté, ou plus précisément l'incapacité de *ne pas réagir* à une sollicitation, ne constitue en fait qu'une autre forme de dégénérescence. » (*CI*, *La morale, une anti-nature*, 2)⁸⁸

88 Voir aussi *PBM*, § 219 ; *GM*, *Que signifient les idéaux ascétiques*, 14 ; *FP XII*, 2 [168] ; *FP XIII*, 10 [157] et 11 [55]

L'évolution de cette disposition psychologique – la haine inconsidérée des puissants – se distille avec la progression historique de la société et sa marche vers la démocratie. La démocratie induit pour Nietzsche un nivlement des comportements et des valeurs à la moyenne, et l'idée d'uniformité, en tant que vérité officielle et unique, est l'autre visage de la dégénérescence européenne :

« Il y a une chose qui est désagréable à entendre à une époque de ‘droit égal pour tous’ : c'est le mot hiérarchie. » (*FP XI*, 34 [156])

C'est ainsi que le nihilisme, dernier attribut du type esclave, intervient chez Nietzsche comme l'ultime dissolution d'une psychologie malade. Le retournement des valeurs initié par la morale du ressentiment annule les valeurs elle-même : la décadence occidentale est un temps vide. La dévitalisation de l'Occident arrive à son comble avec la dévalorisation des valeurs, conséquence même du retournement axiologique opéré par le type esclave. Tel un point final macabre, le nihilisme qui s'abat sur l'Europe est sa conclusion évidente, digne héritière des assauts socratiques et judéo-chrétiens. Si la religion est l'expression d'une physio-psychologie qui ne peut vivre dans le monde, le nihilisme est celle de la même constitution se rendant compte de l'inefficacité de la « cure » que l'on lui sert depuis deux mille ans. La « mort de Dieu » est l'incredulité fondamentale envers toute explication métaphysique ou théologique : les hommes ne peuvent plus s'identifier à des demi-dieux, au centre ou à la finalité cosmiques, la raison n'est pas la marque d'une volonté

divine ; il est un animal comme les autres.

Le regard nietzschéen sur l'évolution des valeurs de la culture socratique-judéo-chrétienne – cette brusque « prise de conscience » – est identique à celui d'un médecin devant un membre gangrené. C'est ainsi que le concept de dégénérescence chez Nietzsche, s'il est en partie héritier d'un air du temps, est aussi retourné contre lui-même et inséré dans une démarche ironique (Moore, 2002, 139). Pour Nietzsche, la fin du XIX^e siècle n'est pas simplement une période décadente, elle est aussi celle de l'apothéose d'un processus ayant débuté avec les débuts de l'hégémonie chrétienne et s'exprime comme une invitation à devenir soi-même créateur d'un monde, réinterprété de manière naturaliste, et au centre duquel s'élève une nouvelle perspective : l'éducation d'une espèce nouvelle.

I.3. Le Surhomme, l'énigme de l'avenir

L'humanité future chez Nietzsche – et l'humanité du futur –, est conçue comme une œuvre d'art. L'homme, cet être, oscillant, habitant un « système inachevé, aux perspectives libres et ouvertes » (*FP XI*, 34 [25]) dont le type n'est pas encore fixé, appelle l'orientation de son évolution. Cette œuvre d'art sélectrice, Nietzsche le fait bien remarquer, sera l'œuvre d'individus « barbares » tels qu'on les a vus dans les fulgurances des temps héroïques. Le but sera de reproduire au niveau de l'humanité les conditions qui ont vus l'émergence des « grands hommes » :

« Ce que je souhaite de toutes mes forces faire clairement comprendre :

a) qu'il n'y a pas de confusion plus grave que de confondre *dressage* et *affaiblissement* : ce que l'on a fait...

Le dressage, comme je le comprends, est un des moyens de l'énorme accumulation de forces de l'Humanité, de sorte que les générations peuvent continuer à bâtir sur le travail de leurs ancêtres – dont, non seulement extérieurement, mais intérieurement, organiquement, ils sortent, en *plus fort...*

b) qu'il est extrêmement dangereux de croire que l'Humanité en tant que *tout* continuerait à croître et à se renforcer si les individus deviennent amollis, identiques et moyens... L'Humanité est une abstraction : le but du dressage ne peut être, jusque dans le cas le plus isolé, que l'homme *plus fort* (– le non-dressé est faible, prodigue, instable... » (FP XIV, 15 [65])

Dans ce dressage (qui n'est pas encore sélection), la nature sera mise à contribution : l'homme devra se rendre maître de la nature et utiliser les méthodes naturelles pour se rendre maître de lui-même⁸⁹. Ensuite, à force d'essais et d'erreurs, Nietzsche entrevoit son anthropoculture, son anthropotechnique, son eugénisme avec un « eu » par-delà bien et mal : l'amoralité de la sélection nietzschéenne s'appuiera sur la sélection naturelle tout en s'y opposant. Elle la rationalisera, l'anticipera, la devancera et l'accélérera, tout en imitant sa méthode :

« D'ailleurs l'on pourrait en tant qu'individu *favoriser* sous maints rapports le processus prodigieusement lent de la sélection et provisoirement montrer l'homme touchant à son but – mon idéal ! » (FP GS, 11 [43]) ;

89 FP IX, 4 [80] ; FP XIII, 9 [174]

« La métamorphose de l'homme exige des milliers d'années pour la formation du type, puis des générations : enfin *un* individu parcourt durant sa vie celles de *plusieurs* individus.

Pourquoi ne réussirions-nous pas avec l'homme ce que les Chinois savent faire d'un arbre – si bien que d'un côté il porte des roses, de l'autre des poires ?

Ces processus naturels de l'*anthropoculture*, par exemple, lesquels jusqu'alors ont été pratiqués avec une lenteur et une maladresse extrêmes pourraient être pris en main par les hommes eux-mêmes ; et la vieille pleutrerie des races, des luttes raciales, des fièvres nationales pourrait alors être réduite à de brèves périodes – tout au moins de façon expérimentale. – Des *continents entiers se consacreraient* dès lors à cette *consciente expérimentation !* »

(*FP GS*, 11 [276]) ;

« Principe : être comme la nature : *pouvoir* sacrifier d'innombrables êtres pour obtenir quelque chose à partir de l'humanité. Il faut étudier LA FAÇON dont effectivement un grand homme quelconque a été produit. *Toute* l'éthique jusqu'ici s'est montrée infiniment bornée et locale : aveugle et de mauvaise foi à l'égard des lois réelles, par-dessus le marché. Elle était là non pas pour expliquer mais pour EMPÊCHER certaines actions : ne parlons pas de les *produire* *La science* est une chose *dangereuse* : et avant que nous n'ayons été persécutés à cause d'elle, sa 'dignité' ne veut rien dire. Mieux encore : quand on transporte la science à l'école primaire et qu'on voit même les filles et les oies se mettre à caqueter scientifiquement ; cela vient de ce qu'elle a toujours été pratiquée avec une *tartuferie morale*.

Je veux mettre un terme à cela.

Tous les présupposés de 'l'ordre' établi *rénfutés*.

- 1) Dieu réfuté : parce que rien de ce qui arrive n'est bon, ni sage, ni vrai ;
- 2) parce que 'bon' et 'méchant' ne sont pas des contraires et que les valeurs morales se transforment
- 3) parce que 'vrai' et 'faux' sont tous deux nécessaires – vouloir-tromper comme se-laisser-tromper, une condition du vivant
- 4) 'non-égoïste' n'est absolument pas possible. 'Amour' faussement compris. 'Prière'

Cette œuvre d'art de l'avenir, cette surhumanité, fera renaître le souci de la hiérarchie en tant qu'organisation propre à la volonté de puissance :

« J'ai nommé mes travailleurs et mes précurseurs inconscients. Mais où chercher avec quelque espoir ma race particulière de philosophes, ou tout au moins ceux qui ressentent *mon besoin de philosophes nouveaux* ? Là seulement où règne une façon de penser aristocratique, qui croit à l'esclavage et à de nombreux degrés d'allégeance, comme à la condition nécessaire de toute civilisation supérieure ; aux lieux où règne une pensée *créatrice* qui ne propose pas au monde comme fin suprême le bonheur du repos, le ‘sabbat des sabbats’ et qui n'honore dans la paix qu'un moyen de guerres nouvelles : une pensée qui donne des lois à l'avenir, qui, par amour pour l'avenir, traite durement et tyranniquement tout le présent et soi-même, une pensée sans scrupules, ‘immorale’, qui veut développer également les bonnes et les mauvaises qualités des hommes, parce qu'elle se sent la force de leur assigner à toutes leur juste place – la place où elles ont besoin les unes des autres. Mais quand on cherche des philosophes, de nos jours, quelle espérance a-t-on de trouver ce qu'on cherche ? N'est-il pas probable qu'armé de la meilleure lanterne de Diogène, on errera sans résultat jour et nuit ? Ce siècle a les instincts *inverses* ; il veut d'abord et par-dessus tout la commodité : il veut en second lieu la publicité et ce grand vacarme de comédiens, ce grand hourvari qui convient à ses goûts forains : il veut en troisième lieu que chacun se jette à plat ventre devant le plus grand des mensonges, l’‘égalité entre les hommes’ – et que l'on révère exclusivement les vertus *égalitaires et niveleuses*. Il est donc foncièrement hostile à la naissance de philosophes tels que je les conçois, bien qu'il s'y croie, en toute innocence, éminemment favorable. En effet, tout le monde gémit aujourd'hui de toutes les peines qu'ont eues les philosophes *d'autrefois*, coincés entre le bûcher, la mauvaise conscience et l'arrogante sagesse des Pères de l'Église ; mais à la vérité, pour la formation d'esprits puissants, vastes, rusés et audacieux, c'étaient encore là de meilleures conditions que ne le sont les circonstances présentes. Aujourd'hui c'est une autre

sorte d'esprit, l'esprit démagogique, l'esprit de cabotinage, peut-être aussi l'esprit de castor et de fourmi du savant, qui trouve des circonstances favorables à son éclosion. Mais tout va de mal en pis pour les artistes supérieurs ; ne périssent-ils pas presque tous de leur anarchie intérieure ? Ils ne sont plus tyannisés du dehors, par les tables de valeurs absolues d'une Église ou d'une Cour ; ils n'apprennent donc plus à éduquer leur 'tyran intérieur', leur *vouloir*. Et ce qui est vrai des artistes est vrai, dans un sens plus élevé et plus néfaste, des philosophes. Où *sont* de nos jours les esprits libres ? Qu'on me montre aujourd'hui un esprit libre ! – Eh bien ! Ne parlons pas si haut ! La solitude est de nos jours plus riche de secrets, plus solitaire que jamais ... En fait, j'ai appris entre-temps que l'esprit libre devait nécessairement être ermite. » (FP XI 37 [14])

Pour ce faire, Nietzsche envisage la réorganisation des types supérieurs et inférieurs, non pas dans une perspective de domination où l'un devrait prendre le pas sur l'autre, voire le détruire, mais dans celle d'une lutte perpétuelle, propre à la volonté de puissance, où le type supérieur se distingue par son « pathos de la distance ». La pensée de la hiérarchie active, la hiérarchie en lutte est pour Nietzsche la loi de l'avenir. Elle est une proposition et s'oppose dans ce sens à la décadence nihiliste de l'Occident. L'homme de l'avenir, l'homme en devenir⁹⁰ est un souhait de l'avenir, un oui à l'Éternel Retour, une approbation de l'univers : le surhomme est la lutte qui veut durer :

« *Philosophie du retour*

Sur la grandeur héroïque comme unique état de celui qui s'y prépare.

(Aspirer au déclin absolu comme moyen de se supporter.)

Vouloir devenir une fonction : idéal féminin de l'amour. L'idéal masculin est l'assimilation et la victoire ou la pitié (adoration du Dieu souffrant).

Indifférence totale à l'égard des opinions d'autrui (car nous connaissons leur critère et leur poids) : mais *en tant qu'* opinion sur soi-même, objet de pitié.

Nous ne sommes pas fondés à vouloir un seul état, nous sommes au contraire dans la nécessité de *vouloir devenir* des êtres *périodiques* = *comme* l'existence.

J'ai, intentionnellement, vécu jusqu'au bout tout le contraire d'une unique nature religieuse. Je connais le *diable* et ses *desseins quant à Dieu*.

«Bien» et «mal» comme sentiments de plaisir et de déplaisir. Inévitable. Mais à chacun *son* mal.

Qui *ne trouve pas* la voie qui mène à son idéal vit de manière plus futile et plus impudente que celui qui n'a aucun idéal.

Faire mal à qui nous aimons – c'est la vraie diablerie. En égard à nous-mêmes c'est l'état dans lequel se *trouve* l'homme héroïque – la plus grande violence. Aspirer au contraire en fait partie. (*FP IX, 1 [70]*).

Le surhomme est dans ce sens l'apothéose héroïque de ses précédentes incarnations (le maître, l'artiste, le saint, etc.), mais il n'est jamais clairement défini par Nietzsche : il demeure un horizon, une énigme. Le surhomme est le but de l'humanité en tant que cette humanité se définit par la poursuite d'un but et que ce but est la synthèse de la joie (le oui) et de l'héroïsme (l'individu). Le surhomme incarne ainsi la première tâche que Nietzsche donne à la vie : la

lutte de l'individuation dont la formation est sélection.

I.4. Physiologie symbolique de l'altruisme

« Le règne de l'altruisme *me* semble provoquer la perte de l'humanité – un processus de dépérissement par euthanasie : – peut-être les moralistes contribuent-ils ainsi à l'évolution générale : ils *s'attendent* pourtant *à l'inverse !* Je veux réhabiliter l'égoïsme et cette sagesse profonde qui n'intervient *pas volontiers* dans les affaires et la personnalité d'individus étrangers : nous ne sommes altruistes que par nécessité. » (*FP A*, 6 [74]).

Pour Nietzsche, l'altruisme est de loin le signe d'un type humain affaibli. Dans ce sens, l'altruisme n'existe pas en tant que type, mais n'est qu'un égoïsme dégénéré, un altruisme par défaut :

« Origine des valeurs morales

L'égoïsme vaut autant que vaut, physiologiquement, l'égoïste

Chaque individu répète toute la ligne de l'évolution (et non seulement, ainsi que le <conçoit> la morale, quelque chose qui commence avec la naissance) : s'il représente la montée de la lignée humaine, sa valeur est, en fait, exceptionnelle ; et son souci de se conserver et de croître peut légitimement être extrême. (C'est le souci de l'avenir qui lui a été promis qui donne à l'individu réussi un droit si extraordinaire à l'égoïsme.) Mais s'il représente la ligne descendante, le déclin, la maladie chronique, alors il a bien peu de valeur, et il convient avant tout qu'il soustraie à l'individu réussi le moins possible de place, de force et de rayons de soleil. Dans ce cas, le devoir de la société est de *réprimer l'égoïsme* (– qui parfois s'exprime de manière absurde, maladive, séditieuse –) ; qu'il s'agisse d'individus isolés ou de couches entières de la population qui se dégradent et s'étiolent. Une doctrine et une religion de l'«amour», de la *répression* de l'acquiescement à soi-même, de la tolérance, de l'endurance, de l'assistance mutuelle en paroles et en actes, peut, à l'intérieur de telles couches, être de la plus

haute valeur, même du point de vue de ceux qui dominent : car elle réprime les sentiments de rivalité, de *ressentiment**, d'envie, ces sentiments trop naturels des laissés pour compte, – sous un idéal d'humilité et d'obéissance, elle divinise à leurs propres yeux la condition d'esclave, de dominé, de pauvre, de malade, d'inférieur. C'est ce qui explique pourquoi les clans, races ou personnalités dominantes, ont de tout temps entretenu le culte du désintéressement, l'évangile des humbles, le 'Dieu en croix'.

La prépondérance d'une manière altruiste de porter des jugements de valeur est la conséquence d'un instinct qui pousse à se sentir malvenu. Fondamentalement, le jugement de valeur dit ici : 'je ne vaux pas grand chose' : un jugement de valeur uniquement physiologique, ou plus nettement encore : le sentiment de l'impuissance, le manque de grands sentiments positifs de la puissance (dans les muscles, les nerfs, les centres moteurs). Ce jugement de valeur se traduit, selon la culture de ces couches sociales, en un jugement moral ou religieux (– la prédominance des jugements religieux et moraux est toujours un signe de culture inférieure –) : il cherche à se fonder à partir de domaines d'où leur vient la notion de 'valeur'. L'interprétation par laquelle le pécheur chrétien cherche à se comprendre est une tentative de trouver *justifié* son manque de puissance et d'assurance : il préfère se trouver coupable que se sentir mal pour rien : en soi, c'est un symptôme de déclin qu'avoir seulement besoin de telles interprétations. Dans d'autres cas, le laissé pour compte en cherche la raison non dans sa 'faute' (comme le chrétien), mais dans la société : le socialiste, l'anarchiste, le nihiliste, en ressentant son existence comme quelque chose qui est forcément la *faute* de quelqu'un, est en cela ce qu'il y a de plus proche du chrétien, qui croit aussi mieux supporter son mal-être et son échec quand il a trouvé quelqu'un qu'il puisse en rendre *responsable*. L'instinct de la *vengeance* et du *ressentiment** se trouve dans les deux cas, et y paraît comme un moyen de supporter son sort, comme un instinct de conservation : tout comme la préférence donnée à la théorie et à la pratique *altruiste*. *La haine de l'égoïsme*, que ce soit la haine du sien, comme chez le chrétien, ou de celui des autres, comme chez le socialiste, apparaît ainsi comme un jugement de valeur dominé par la vengeance ; et, d'un autre côté, comme une habileté de l'instinct de conservation de ceux qui souffrent, en intensifiant leurs

sentiments de réciprocité et de solidarité. Enfin, comme il a déjà été indiqué, cette décharge de *ressentiment** dans la condamnation, le rejet, le châtiment de l'égoïsme (le sien ou celui d'un autre), est également un instinct de conservation chez le laissé pour compte. En somme : le culte de l'altruisme est une forme spécifique de l'égoïsme, qui se présente régulièrement dans certaines conditions physiologiques. [* En français dans le texte.] » FP XIV 14 [29]

Là où l'organisation sociale est pour Nietzsche l'expression institutionnelle de l'instinct grégaire, le comportement altruiste est le symptôme d'un corps malade, honteux, pusillanime et qui peine à s'assumer – le type même du chrétien. La morale de la compassion, modélisée par le christianisme, devient alors la symbolisation et la justification qui donne à de tels instincts (en tant que manifestations corporelles) un environnement propice à leur développement. Toutes proportions gardées (ne serait-ce que par une différence radicale : celle de la valeur), il est intéressant de mettre en vis à vis l'interprétation nietzschéenne de l'altruisme et les explications qu'en ont données les recherches néodarwiniennes. Là où l'individu ressentant la compassion est un individu diminué, l'altruisme en devient un individualisme décadent, un égoïsme qui n'a pas assez de force pour se regarder en face. Parallèlement, l'éthologie nous apprend que le comportement altruiste est souvent un comportement égoïste détourné, tant au niveau du groupe, de l'individu que du gène. Autrement dit, aucun comportement social naturel ne peut être qualifié pertinemment de désintéressé : le pur sacrifice n'existe pas dans la nature :

« Si vous voulez comme moi construire une société dans laquelle les individus coopèrent

généreusement et sans égoïsme pour réaliser le bien commun, vous ne pouvez attendre beaucoup d'aide de la Nature. Essayons de comprendre ce vers quoi tendent nos gènes c'est-à-dire l'égoïsme, parce qu'il se pourrait alors que nous ayons au moins une chance de déjouer leurs plans et d'atteindre ce à quoi aucune autre espèce n'est jamais parvenue, devenir un individu altruiste ». (Dawkins (1989 [1976])

Nietzsche avait raison sur ce point, la morale est une anti-nature, et dans sa généalogie se dessine la possibilité d'une morale de l'avenir, aux confluents et à la synthèse de diverses disciplines jusqu'ici séparées.

II. La morale de l'avenir

Dans deux articles récents, le psychologue Jonathan Haidt (2007 et 2008) propose d'intéressantes réflexions sur la manière dont la science traite aujourd'hui la question de la morale. Il pointe notamment l'émergence d'une « nouvelle synthèse » à la confluence de la théorie de l'évolution, de la neurologie et de la psychologie sociale. En 1975, E.O. Wilson avait prédit que l'éthique allait bientôt être intégrée dans la « nouvelle synthèse » de la sociobiologie. Les deux théories psychologiques de l'époque étaient le bémiorisme éthique (les valeurs sont acquises par renforcement) et les théories du développement cognitif de Lawrence Kohlberg⁹¹ (les expériences

91 Pour Kohlberg, les enfants devaient passer par six stades de développement cognitif, et où chaque stade est moralement plus satisfaisant et englobant que le précédent. Les six stades suivent 3 niveaux de développement moral, déterminés métaphoriquement par un âge de la vie :

1 - Niveau préconventionnel

Ce niveau se caractérise par l'égocentrisme, des règles exogènes et l'importance accordée à la punition et la récompense. C'est le niveau dans lequel se retrouve l'enfant.

>> Stade 1 - Punitio-récompense

Le bien, le bon, est relié à une autorité hors du moi. Le bien correspond à des actes qui sont récompensés et le mal, à des actes qui sont punis. En termes psychanalytiques, on pourrait considérer que le surmoi n'est pas encore intégré à ce stade. L'individu n'y considère pas encore l'intérêt des autres. La vertu importante de ce stade est l'obéissance.

>> Stade 2 - Instrumental

À ce stade, est bien ce qui satisfait ses besoins personnels et, accessoirement, celui des autres. L'individu y apprend la

sociales aident les enfants à construire une compréhension de plus adéquate de la justice). Wilson pensait que ces deux théories allaient bientôt fusionner avec des recherches sur le système limbique hypothalamique, qu'il pensait contenir les émotions morales, afin de fournir une vue globale des origines et des mécanismes de la morale. Mais Wilson avait tort, dans les détails. Le behaviorisme éthique a disparu, dans la traîne du behaviorisme. L'approche de Kohlberg a en effet dominé la psychologie morale, mais parce que Kohlberg se concentrat sur le raisonnement verbal et conscient, la psychologie kohlbergienne a étendu ses ramifications sur la philosophie et les sciences de l'éducation, et non pas vraiment sur la biologie, comme Wilson l'avait espéré. Enfin, on trouva que l'hypothalamus ne jouait qu'un rôle minime dans le jugement moral. Mais malgré ses erreurs de détails, Wilson avait compris les grandes lignes. La nouvelle synthèse a commencé dans les années 1990 avec un nouvel ensemble d'ingrédients et a aujourd'hui transformé l'étude de la morale. Wilson avait aussi raison sur le lien entre les sciences sociales et les

valeur du marchandage et du donnant-donnant. Les autres commencent à prendre de l'importance, mais l'individu demeure égocentrique.

2 - Niveau conventionnel

L'altérité prend de l'importance. L'individu apprend à satisfaire des attentes. Le surmoi devient intériorisé. C'est le stade de l'adolescence.

>> Stade 3 - Relations interpersonnelles

C'est le stade de la relation à l'autre. On y appelle le désir de l'autre, son attention, son appréciation. À ce stade, on a une perspective réduite des relations humaines et le bien correspond à l'approbation que le groupe peut nous apporter pour nos actes.

>> Stade 4 - Conscience morale

La société est vue comme un tout et ses normes comme des absous. On y recherche l'ordre social et le bon fonctionnement. Le bien, dans ce cas-ci, est la loi et l'ordre et l'homme bon est un bon citoyen qui suit les règles de fonctionnement de la société. Ce peut aussi être les règles de la religion qui agissent comme guide pour l'action.

3 - Niveau post-conventionnel

À ce niveau, l'individu se base sur une réflexion éthique, des valeurs morales et des principes qu'il juge valide. Les règles sont devenues endogènes. C'est le niveau dit de l'âge adulte.

>> Stade 5 - Contrat social et droits individuels

L'individu passe de l'égoïsme à l'altruisme. Ses intérêts, bien qu'ils soient pris en compte, prennent moins de place que l'intérêt collectif. Le bien vient d'un équilibre entre les droits individuels et les droits collectifs. Les valeurs y guident l'action.

>> Stade 6 - Principes moraux universels

Le système moral de l'individu peut être compris comme un tout intégratif. La conscience morale y est pertinente, cohérente, globale et universelle, et repose dans une autonomie complète.

sciences qu'il situait dans l'étude des émotions et des « centres émotifs » du cerveau. Deux tendances des années 1980 ont fait que la « nouvelle synthèse » d'E.O. Wilson ne s'est réellement ancrée que pendant les années 1990. La première, a été la « révolution affective » – une recrudescence multidisciplinaire de recherches sur les émotions, consécutive à la « révolution cognitive » des décennies précédentes (Fischer & Tangney, 1995; Frank, 1988; Gibbard, 1990 ; Kagan, 1984). La seconde, a été la renaissance de la sociobiologie sous les traits de la psychologie évolutionnaire (Barkow, Cosmides, & Tooby, 1992).

C'est ainsi que l'hypothèse selon laquelle l'esprit doit tout d'abord créer une cartographie opérante du monde avant de décider de telle ou telle action est désormais marginalisée et il est devenu de plus en plus évident que la cognition s'incarne et s'adapte à des processus de régulation biologique (Smith & Semin, 2004). Les cerveaux animaux ne peuvent ni n'ont besoin de créer des cartographies mentales complètes et précises de leur environnement (Clark, 1999). Les cafards sont, par exemple, capables de résoudre des problèmes complexes, et y arrivent en se servant d'un fourre-tout de ruses spécifiques à leur environnement et qui ne nécessitent pas de représentation centrale. Ce que montre Clark (1999) dans sa comparaison de processus cognitifs humains, animaux et robotiques :

« la délibération rationnelle est en fait une réaction adaptative très bien déguisée. Le cerveau, le monde, le corps et l'artefact se retrouvent, ensemble, cadenassés dans la plus complexe des conspirations. (p.33).

Même la perception se fait en vue l'action. Quand on demande à des individus d'évaluer la pente d'une colline, leurs hypothèses sont influencées par l'effort qu'ils devraient fournir s'ils avaient à la gravir. S'ils portent un sac à dos lourd, ils ont tendance à l'estimer plus difficile – inversement s'ils n'ont que la main d'un ami à tenir (Proffitt, 2006). Ces distorsions ne veulent pas dire que l'esprit pense mal, ou que cette inexactitude soit motivée consciemment, mais suggère plutôt que les perceptions, les souvenirs, ou encore les jugements se construisent comme des moyens de servir une action quelconque (Loftus, 1975), via les sentiments qu'une tâche précise génère (Clore, Schwarz, & Conway, 1994). Quand nous passons du monde physique au monde social, on voit de la sorte de nombreuses perceptions erronées qui sont en réalité bien plus utiles que l'exactitude. Chen et Chaiken (1999) décrivent ainsi trois stratégies cognitives : l'intention de précision (« accuracy motive »), parfois surpassée par une intention défensive (« defense motive »), cherchant à préserver les concepts personnels d'un individu, ou ceux qui sont propres à son identité sociale et morale, ou encore par une intention d'opinion (« impression motive ») qui, elle, cherche à avantager la réputation d'un individu et d'autres objectifs sociaux comparables.

La nouvelle synthèse de la psychologie morale énormément interrogé l'importance du raisonnement conscient (Nisbett & T. D. Wilson, 1977 ; Zajonc, 1980), devenu une notion-clé du nouveau champ d'étude interdisciplinaire de l'émotion ayant émergé dans les années 1990 (au moment de la

première édition du *Handbook of Emotions*, Lewis & Haviland-Jones, 1993). Les émotions et l'évolution ont rapidement été assimilés dans des modèles comportementaux à double processus, dans lesquels le processus « automatique » était celui, rapide et ancien, fait d'émotions et d'intuitions, comme ce qu'avait décrit E.O. Wilson, et où le processus « contrôlé » était celui, évolutionnairement plus jeune et motivationnellement plus faible, décrit par Kohlberg et devenu l'ancrage théorique de nombreux philosophes de la morale (Chaiken & Trope, 1999 ; Zajonc, 1980, en passant par Freud et Wundt).

Dans le contexte de ce glissement d'un raisonnement moral, à des émotions et une intuition morales, deux livres phares des années 1990 ont été fondamentaux. Il s'agit de *L'Erreur de Descartes*, d'Antonio Damasio (1995), montrant que les aires du cortex préfrontal qui intègrent l'émotion en prise de décision étaient cruciales pour les jugements et les comportements moraux. L'autre ouvrage est *Good Natured*, de Frans de Waal (1996), montrant que la plupart des « blocs de construction » de la morale humaine pouvaient se retrouver dans les réactions des chimpanzés et d'autres primates. A la fin des années 1990, avec d'autres ouvrages majeurs (Ridley, 1996 ; Wright, 1994), la prédiction d'E.O. Wilson commença à devenir vraie. Le tout s'accéléra grandement avec la publication dans *Science* des recherches de Greene (2001) sur les bases neurales du jugement moral – et le mois suivant, Haidt publiait dans les *Psychological Review*, un compte-rendu trans-disciplinaire sur les preuves de l'approche intuitionniste de la morale.

Une analyse quantitative du nombre de publications en psychologie montre que les recherches sur la morale et les émotions n'ont cessé de croître depuis les années 1980 (comparativement à d'autres sujets), pour exploser ces cinq dernières années. Pour Haidt, le facteur clé ayant catalysé la nouvelle synthèse est la « révolution affective » des années 1980 – l'augmentation de ces recherches sur l'émotion qui a suivi la « révolution cognitive » des années 1960 et 1970.

Haidt décrit trois principes, vieux de plus de cent ans, qui ont retrouvé une nouvelle jeunesse lors de cette révolution affective. Chaque principe relie plusieurs aperçus de plusieurs domaines, notamment en psychologie sociale, neurosciences, et la théorie de l'évolution. Haidt conclut avec un quatrième principe qu'il pense être la prochaine étape dans la synthèse.

II.1. La primauté des intuitions morales.

Si les années 1960 et 1970 ont connu la révolution cognitive, les années 1980 et 1990 ont vu se développer une « révolution affective » montrant l'importance des sensations et des émotions dans nos jugements. Auparavant, des psychologues aussi influents que Lawrence Kohlberg ou Jean Piaget s'intéressaient avant tout à l'apparition du « raisonnement moral » au cours du développement. Mais la recherche se penche désormais sur les émotions qui sous-tendent ces raisonnements. Les travaux de neurobiologie montrent par exemple que confronté à un dilemme moral (ou à une action / intention jugée immorale), le cerveau active dans la plupart du temps et de manière

instantanée des zones émotives plus ou moins conscientes. Il ne procède à une rationalisation que dans un second temps. Cette primauté de l'intuition n'est pas une dictature : après la réaction instantanée émotive ou affective, les sujets réfléchissant à une question morale usent de procédés variés correspondant à autant d'activations cérébrales, comme opérer un choix rationnel (par exemple calcul du coût et du bénéfice), repenser la situation sous un angle nouveau (qui peut éveiller des activations émotives secondaires). Ou bien sûr engager un débat avec un tiers (ce qui est susceptible de modifier ces deux processus).

Kohlberg pensait que les enfants étaient des philosophes moraux en herbe et a étudié leurs raisonnements quand ils devaient faire face à des dilemmes moraux (« est-ce qu'un homme a le droit de voler des médicaments pour sauver la vie de sa femme ? », par exemple) Mais depuis quelques années, l'importance du raisonnement moral a été remise en question au moment où des psychologues sociaux assimilent de plus en plus le principe de la « primauté affective », articulé dans les années 1890 par Wilhelm Wundt et a été largement développé dans les années 1980 par Robert Zajonc (Zajonc, 1980).

Zajonc a collecté des faits pour montrer que l'esprit humain est composé d'un système ancien, automatique et très affectif, et un système phylogénétiquement plus jeune, plus lent et motivationnellement plus faible. Le point central de Zajonc était que le cerveau est toujours et automatiquement dans un processus d'évaluation, de tout ce qu'il perçoit, et que la pensée supérieure humaine est précédée, pénétrée et influencée par des

réactions affectives (des sentiments simples d'appréciation et de dépréciation) d'approche et d'évitement.

L'approche évolutionnaire de la morale voit dans cette primauté affective un concept général. La plupart des auteurs estiment que le cœur de la morale humaine est émotionnelle (Trivers, 1971 ; Hauser 2006) et est liée entre autres à la sympathie en réponse à la souffrance, à la colère pour les injustices, à l'affection pour ses parents et alliés. Les premières formes de ce primat émotionnel étaient déjà présentes avant que la lignée des hominidés ne se séparent d'avec celle des Pan, il y a de cela 5 à 7 millions d'années (Flack et de Waal, 2000). Le langage et la capacité à développer un raisonnement moral conscient étant arrivés bien après, peut-être même il n'y a que 100 000 ans, il est hautement improbable que les mécanismes neuraux qui contrôlent le jugement et le comportement humains aient eu le temps de se fondre à cette nouvelle faculté délibérative.

Les recherches en psychologie sociale soutiennent fortement les arguments de Zajonc sur la rapidité et l'ubiquité des réactions affectives (Fazio et al. 1986). Cependant, certains ont opposé les « affects » et la « cognition », arguant que les réactions affectives n'impliquent aucun processus informatif d'aucune sorte.

Si ce n'est pas l'avis de Zajonc, Haidt se fonde sur les travaux de Bargh (1999) pour dire que le contraste le plus utile en psychologie morale est entre deux

types de cognition : l'intuition morale et le raisonnement moral (Haidt, 2001).

L'intuition morale se réfère à des processus rapides, automatiques, chargés d'affects dans lesquels les sentiments d'évaluation impliquent des oppositions entre bien/mal ou appréciation/dépréciation (sur les actions ou le caractère d'une personne) et sans aucune conscience d'avoir passé des étapes de recherche et d'évaluation de preuves ou de la déduction d'une conclusion. Le raisonnement moral, en revanche, est un processus contrôlé et plus « froid » (moins affectif) et conscient d'une activité mentale consistant à transformer des informations sur les personnes et leurs actions afin de parvenir à un jugement moral ou à une décision.

La tentative de Haidt pour illustrer cette nouvelle synthèse en psychologie morale est le modèle dit de « l'intuitionniste social » (Haidt, 2001), qui commence avec le principe de la primauté intuitive. Selon ce modèle, quand nous pensons à enfoncer une épingle dans la main d'un enfant, ou quand nous entendons l'histoire d'une personne qui gifle son père, la plupart d'entre nous ont une réaction intuitive automatique impliquant une poussée d'affects négatifs. Souvent, cela s'ouvre aussi sur un raisonnement conscient et verbal, mais ce processus conscient et contrôlé est postérieur au premier processus automatique, et est souvent influencé par l'intuition morale initiale. Le raisonnement moral, quand il se produit, est en général un processus post-hoc dans lequel nous cherchons des preuves pour soutenir notre réaction intuitive première.

La preuve que cette séquence événementielle se retrouve dans plusieurs études où, par exemple, les gens ont des réactions quasi instantanées et implicites à des scènes ou des histoires de violations morales, les réactions affectives prédisent en général pertinemment les jugements et les comportements moraux (Batson, 1987 ; Sanfey et al., 2003), des réactions morales manipulées, comme par exemple sous hypnose, peuvent altérer les jugements moraux (Wheatley et al., 2005), les gens peuvent être parfois « ébahis moralement » - quand ils savent intuitivement qu'une chose est mauvaise, mais qu'ils ne peuvent pas expliquer pourquoi (Haidt, 2001 ; Cushman et al., 2006), etc. De plus, des études sur le raisonnement quotidien (Kuhn, 1991) montrent que les gens commencent généralement leur raisonnement par la confirmation de leur hypothèse initiale. Ils cherchent rarement des preuves qui l'infirmeraient, et arrivent parfaitement à trouver toutes les justifications possibles à tout ce qu'ils veulent croire (Kunda, 1990).

L'importance des intuitions chargées émotionnellement est un thème récurrent de la recherche neuroscientifique sur la morale. Damasio (2003) a par exemple trouvé que des patients avec des lésions substantielles de certaines zones du cortex pré-frontal avaient des capacités cognitives normales, tant au niveau du QI que de la connaissance explicite du bien et du mal, mais faisaient preuves de déficits émotionnels massifs qui handicapait leurs prises de décisions. Ils avaient perdu la capacité de ressentir les poussées d'affect que tout un chacun ressent quand il entend la phrase « gifle ton père ». Ils avaient perdu la capacité de utiliser leur corps – ou, au moins, d'intégrer les stimuli

cérébraux qui cartographient les réactions corporelles -, pour ressentir ce qu'ils devraient ressentir s'ils étaient dans la situation donnée. Des études plus tardives sur le jugement moral ont confirmé l'importance de ces zones du cortex préfrontal médian, incluant le cortex préfrontal ventromédial et le gyrus frontal médian (Greene et al., 2001et 2002). Ces travaux complémentaires sur des personnes saines ont utilisé les dilemmes dits du « wagon fou » et opposent conséquentialisme et déontologisme (Greene, Nystrom, Engell, Darley, & Cohen, 2004). Cette recherche montre que les choix des individus peuvent être prédis (alors qu'ils sont agrégés à de nombreux jugements) par l'intensité et la période d'activation des aires dédiées à l'émotion (cortex préfrontal ventromédian et amygdale, en priorité), par rapport à des aires cérébrales liées à une délibération plus froide (ne pas pousser une personne d'un pont, même si cela arrête le wagon fou et épargne la vie de cinq personnes). Mais dans des scénarios qui ne poussent que modérément la corde sensible, les gens ont tendance à choisir l'alternative utilitaire (actionner un levier qui va dévier le wagon fou sur une personne, au lieu de cinq - Greene et al., 2004; Greene et al., 2001).

Ces aires cérébrales semblent néanmoins fondamentales pour l'intégration des affects (en particulier l'attente des récompenses et des punitions) en décisions et en projets. D'autres zones montrent, par l'intermédiaire de l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, que ces zones incluent aussi l'amygdale et l'insula frontale (Q. Luo et al, 2006 ; Sanfey et al. 2003 ; Damasio, 2003). Ces zones semblent être impliquées dans la sonnerie d'une sorte d'alarme, un « tilt

de flipper » qui pousse le processus suivant dans une certaine direction. Les réactions affectives poussent sans vraiment cependant forcer. On a tous en tête une décision que nous avons pris délibérément et qui allait à l'encontre de notre première intuition, souvent égoïste, ou lorsque nous changeons d'avis sur une personne. Greene et ses collègues ont montré, en action, quelle était ce « changement de direction ». (Greene et al. 2004). L'expérience se fondait sur tout un ensemble de dilemmes moraux, comme par exemple : seriez-vous prêt à étouffer votre bébé si c'était la seule façon de le faire taire et de ne pas vous faire débusquer (ainsi que les personnes qui sont avec vous) par un groupe de soldats qui vous cherchent et qui, s'ils vous trouvent, vous tueront tous ? Les participants prenaient du temps pour répondre, et pendant ce temps, leur activité cérébrale dans leur cortex cingulaire antérieur s'accroissait, une zone cérébrale dédiée au conflit interne. Certaines personnes répondaient « oui » à ce genre de cas, et montraient une activité accrue dans le cortex préfrontal dorsolatéral, suggérant qu'ils étaient en train de mener un processus supplémentaire qui annulait en quelque sorte leur première réaction horrifiée.

Il y a trois façons de neutraliser nos réponses intuitives immédiates. On peut utiliser le raisonnement verbal conscient, comme par exemple mesurer les coûts et les bénéfices de chaque séquence d'action. On peut recadrer une situation et la voir sous un autre angle et, par conséquent, ressentir une nouvelle poussée affective qui affinera la première. Et on peut parler avec d'autres personnes pour avoir l'idée d'autres arguments, qui feront naître en nous de nouvelles poussées intuitives, suivies de nouvelles séquences de

raisonnement.

Le modèle de l'intuitionniste social de Haidt inclut des chemins distincts pour chacune de ces trois façons de changer d'avis, mais dit que le premier des deux chemins sont rarement utilisés et que le changement moral le plus important se se produit en raison de l'interaction sociale.

Les autres nous influencent souvent, en nous montrant en général les contre-exemples que nous trouvons que rarement par nous même. Certains chercheurs, cependant, pensent que le raisonnement conscient et verbal intime est l'autorité principale, ou au moins un contributeur très fréquent à nos décisions et à nos jugements moraux (Greene et al., 2004 ; Pizarro et al., 2003 ; Turiel, 2006). Il n'existe actuellement pas de données sur la façon dont les gens révisent leur jugement initial dans la vie quotidienne (en dehors du laboratoire), mais nous pouvons envisager plus étroitement les recherches sur le raisonnement en général. Quel rôle le raisonnement est-il le plus apte à jouer ?

II.2. Pensée morale et agir social

La réflexion scientifique sur les questions morales suggère que les approches pragmatiques sont correctes : nous pensons d'abord pour agir. Et en l'occurrence, l'être humain pense moralement pour agir socialement. Toutes les sociétés humaines accordent une place importante à la réputation des

individus, utilisant pour cela un commérage incessant servant à la collecte des informations. Il en résulte des règles de comportement dans ce réseau dense de conversation : je dois faire attention à ce que je fais (publiquement), ce que je fais importe moins que ce que les gens pensent de ce que j'ai fait, il se peut que les autres me trompent et me manipulent sur la nature exacte de leur action ou intention, etc. Plusieurs travaux sur des patients souffrant de lésions neuro-anatomiques modifiant leur capacité à agir moralement (mais pas leur capacité à comprendre l'existence des catégories morales du bien et du mal) montrent que lorsqu'ils commettent des actions jugées immorales, ils s'attachent à fabriquer des récits pour les justifier. D'autres travaux, utilisant le conditionnement aversif inconscient pour certains mots, montrent que les sujets sont enclins à faire des jugements moraux plus négatifs sur les récits comportant ces mots, et même à développer des interprétations morales quand ces récits ne sont pas moraux en soi.

Pendant la révolution cognitive, de nombreux psychologues avaient adopté la métaphore selon laquelle les individus étaient des « scientifiques intuitifs » qui analysaient les preuves de leurs expériences quotidiennes pour construire des représentations internes de la réalité. Depuis 15 ans, cependant, beaucoup de chercheurs ont redécouvert la citation du pragmatiste William James pour qui « la pensée est pour l'action ». Selon ce point de vue, le raisonnement moral n'est pas celui d'un scientifique idéalisé ou d'un juge cherchant la vérité, qui est souvent utile ; mais s'apparente plutôt au comportement d'un avocat ou d'un politicien qui cherche tout ce qui peut lui être utile, que ce soit vrai ou pas.

Une chose qui est toujours utile, est l'explication de ce que vous venez de faire. Tout le monde, dans toutes les sociétés, colporte des ragots, file des réputations et tente de redorer la sienne, le ragot est une même donnée cruciale des plus récentes enquêtes sur la morale humaine (Dunbar, 1996 ; Richerson, 2005). La première règle dans une dense toile de ragots est : faites attention à ce que vous faites. La seconde règle est : ce que vous faites importe moins que ce que pensent les gens, dont faites bien attention à ce que vos actions puissent toujours être vues sous un jour positif. Il vaut mieux être un « bon politicien » (Tetlock, 2002). De ce point de vue socio-fonctionnaliste, il n'est pas étonnant que les gens soient généralement plus précis dans leurs prévisions sur ce que les autres vont faire (moralement plus favorables) que sur ce qu'ils vont eux-mêmes faire (Epley et al. 2000), et il n'est pas surprenant que les gens inventent si facilement, et fassent si facilement confiance à des histoires pour expliquer leurs propres comportements (Nisbett et al. 1977). De telles « confabulations » sont souvent rapportées par les travaux neuroscientifiques : quand des lésions cérébrales ou des interventions chirurgicales créent des comportements ou des croyances bizarres, les patients ne disent que très rarement « mais pourquoi ai-je fait cela ? ». Au contraire, le « module d'interprétation » du patient lutte courageusement pour créer une histoire à laquelle les autres pourront croire (Gazzaniga 1985). Le raisonnement moral joue souvent le rôle de l'attachée de presse d'une organisation secrète : créer en permanence les arguments les plus convaincants possible pour en cacher les véritables intentions et les véritables objectifs de

l'organisation (Wilson 2002 ; Haidt 2001). La troisième règle de vie dans un maillage de ragots est : soyez préparé à ce que les autres tentent de vous manipuler et de vous tromper. Les déclarations de l'attachée de presse contiennent en général des informations utile, mais nous ne faisons pas attention à elles, et nous ne les prenons pas au pied de la lettre. On se transforme facilement en «procureur intuitif» (Tetlock, 2002) en nous servant de nos capacités de raisonnement pour défier les excuses des genre et chercher – ou fabriquer – des preuves contre les gens que nous n'aimons pas. Le ragot a ainsi émergé en tant que catalyseur primordial de coopération (Nowak, 2006 ; Wiessner, 2005). Dans un environnement social où règne le ragot, les réputations sont des facteurs de survie : la sélection naturelle avantage ceux qui sont capables de contrôler la réputation des autres tout en limitant (ou dissimulant) leur propres propensions égoïstes. Dunbar (1996) a même soulevé l'hypothèse que le langage et une large part du cortex pré-frontal ont évolué grâce aux avantages sélectifs conférés à ceux qui pouvaient partager et manipuler le plus efficacement des informations sur les réputations des autres.

Avec Thalia Wheatley, Haidt a aussi (2005) créé des confabulations morales procédurières en donnant à des sujets hypnotisés des suggestions post-hypnoses pour qu'ils ressentent un fort dégoût à chaque fois qu'ils liraient un mot neutre (« prendre » pour la moitié des participants, et « souvent », pour les autres). Ils ont ensuite intégré ces deux mots dans de courtes saynètes sur des violations morales (accepter des pots-de-vin, ou manger le chien mort de quelqu'un) et ont trouvé que les saynètes qui contenaient les mots « réflexes »

étaient jugées plus durement que les autres. Pour tester les limites de leur expériences, les chercheurs ont conçu une histoire moralement neutre, mais comportant les mots-signaux. Dans l'histoire, Dan, un étudiant organisait des débats avec des professeurs au sein de sa fac. La phrase était « Il tente de [prendre/souvent choisir] des sujets de discussion qui plaisent à la fois aux élèves et aux professeurs, afin de générer une discussion stimulante ». Les prédictions voulaient que les participants qui ressentaient, de par les mots-signaux, une poussé de dégoût condamnent Dan (primaute intuitive) et tentent ensuite de se justifier (raisonnement post-hoc), n'arrivent pas à en trouver un et soient forcer de neutraliser leur conditionnement hypnotique et soient obligés d'utiliser des processus conscients et contrôlés. Ce qui fut le cas chez la plupart des participants. Mais, chose surprenante, un tiers des participants déclarèrent que les actions de Dan étaient mauvaises, puis conceptualisèrent une sorte de confabulation post-hoc, comme Gazzaniga le décrit chez des patients cérébralement lésés, comme par exemple « Dan n'est qu'un snob qui cherche à se faire bien voir » ou encore « il a des idées derrière la tête ». Ils inventèrent donc des raisons pour que leur sentiment de dégoût absurde prenne sens.

Quand nous nous engageons sur le terrain d'un raisonnement moral, nous utilisons une machinerie cognitive relativement récente façonnée par des pressions adaptatives générées par des communautés obsédées par la réputation. Nous pouvons utiliser cette machinerie d'une façon dépassionnée, quand nous analysons par exemple des problèmes abstraits sans aucune

ramification personnelle. Mais la machinerie en elle-même a été « conçue » pour fonctionner avec des affects, et non pas pour s'en affranchir, dans une vie quotidienne très souvent obligée de générer des réponses affectives. Comment les humains (et seulement les humains) ont-il en premier lieu développé de telles communautés du ragot ?

II.3. De l'individu au groupe et du groupe à l'individu

L'émergence du comportement moral s'explique par différents niveaux de sélection. Les plus habituels dans la littérature scientifique mettent en œuvre deux processus bien documentés, la sélection inclusive de parentèle (Hamilton) et l'altruisme réciproque (Trivers). Les gènes dictent les comportements favorables à leur réPLICATION : quand d'autres membres de notre entourage partagent nos gènes (famille par exemple, ou tribu assez endogame), l'individu peut se sacrifier pour eux si le coût génétique de ce sacrifice individuel est compensé par un gain génétique de survie chez les bénéficiaires apparentés. De même, si un individu se montre altruiste, il a une probabilité plus forte de bénéficier de comportement altruiste, car il sera perçu comme plus digne de confiance et de constance dans la réciprocité (les « tricheurs » égoïstes finissent par s'isoler dans ce genre d'interactions). Une variante élargie est l'altruisme indirect (un agent C observant les interactions de agents A et B verra lequel se comporte le mieux en terme d'altruisme ou de réciprocité ; l'agent D parlant avec l'agent C sera informé du comportement de A et B, etc.). La morale apparaît donc en partie comme un habillage des

comportements altruistes dictés par la sélection de parentèle ou l'anticipation de réciprocité, analysable du point de vue évolutionnaire au niveau génétique et individuel (trait sélectionné s'il apporte un bénéfice direct à l'individu en terme de survie, ou aux gènes partagés avec d'autres individus). Mais un nombre croissant de chercheurs considère que l'espèce humaine a connu aussi une sélection de groupe : de même que l'invention de l'élevage (propriété de groupe) a favorisé rapidement l'émergence de gènes de tolérance au lactose (propriété individuelle), l'existence d'une identité collective de groupe a pu accélérer l'évolution de gènes favorables à cette identité. Il faut pour cela qu'au cours de l'évolution humaine les groupes soient en conflit assez fréquents et que les groupes soudés (plus d'altruistes en interne) fassent mieux survivre leurs membres que les groupes disjoints (plus d'égoïstes en interne). La morale apparaît dans ce cas de figure comme un outil d'adaptation au conflit inter-groupes par intégration de chaque individu au sein de son groupe.

Presque tous les ouvrages sur l'évolution de la morale recouvrent deux processus : la sélection de parentèle (les gènes de l'altruisme peuvent se développer si l'altruisme est destiné aux parents) et l'altruisme réciproque (les gènes de l'altruisme peuvent évoluer si l'altruisme et la vengeance sont ciblées sur ceux qui font et ne retournent pas les faveurs, respectivement). Mais certains chercheurs ont noté que ces deux processus ne pouvaient pas à eux seuls expliquer l'extraordinaire niveau avec lequel les individus coopèrent avec des étrangers qu'ils ne rencontreront plus jamais et se sacrifient pour des groupes qui ne leur sont pas apparentés (Richerson et al., 2005 ; Fehr et al., 2003). Il doit y avoir des processus additionnels à l'œuvre et l'étude de ces

processus – en particulier ceux qui unifient la pensée culturelle et évolutive – est une part très intéressante de cette nouvelle synthèse. Le principe unificateur, pour Haidt, est inspiré de Durkheim pour qui la morale lie et construit (Durkheim, 1912) ; elle constraint les individus et les lie les uns les autres à construire des groupes qui sont des entités émergentes avec de nouvelles propriétés.

Une communauté morale possède un ensemble de normes partagées régissant comment ses membres doivent se comporter, ainsi que des moyens pour punir les transgresseurs et/ou pour récompenser les coopérateurs. Un grand pas dans la modélisation de telles communautés a été rendu possible par l'extension de l'altruisme réciproque par la « réciprocité indirecte » (Nowak et al., 2005) dans laquelle la vertu paye en améliorant la réputation d'un individu, qui suscite ensuite la coopération des autres. La réputation est une force très puissante pour renforcer et élargir les communautés morales (et on voit aussi cela dans l'écrasante majorité de sites internet commerciaux proposant aux internautes de laisser des évaluations – principe dont le site d'enchères eBay a été le pionnier). Quand des jeux de simulation de comportements économiques permettent aux joueurs de connaître la réputation des autres, les niveaux de coopération montent en flèche (Fehr et al., 2003). Les modèles évolutionnaires montrent aussi que la réciprocité indirecte peut résoudre le problème des « parasites » (ce que peine à faire les modèles d'un altruisme plus simple) dans des groupes de taille moyenne (Panchanathan et al., 2004) tant que les individus peuvent accéder à des informations sur les réputations (par

exemple, les ragots) et qu'ils peuvent se servir de comportements punitifs faibles tels que l'évitement.

Les premiers humains ont parfois trouvé des moyens pour résoudre ce problème de « parasitage » et ont vécu dans des communautés plus larges. Et ainsi, ils sont peut-être fait un grand pas dans l'histoire évolutive (Maynard Smith et al., 1997). Des procaryotes aux eucaryotes, des organismes unicellulaires aux plantes et aux animaux, et des animaux individuels aux ruches, colonies et groupes coopératifs, les règles simples de l'évolution darwinienne ne changent jamais, mais le jeu complexe de la vie se modifie quand des types radicalement nouveaux de joueurs entrent sur le terrain. Les colonies de fourmis sont des sortes de super-organismes dont la prolifération a modifié l'écologie de notre planète. Les colonies de fourmis se battent entre elles, et la sélection de groupe a ainsi modelé le comportement des fourmis pour les rendre extraordinairement coopératives au sein des colonies. Cependant, les biologistes ont longtemps refusé de voir que la sélection de groupe avait contribué à l'altruisme humaine, parce que les groupes humains se limitent pas leur reproduction à une reine, ou à un couple fertile.

Les gènes liés à l'altruisme pour le bien du groupe sont ainsi vulnérables à l'arrivée de nouveaux gènes, liés eux à des stratégies plus égoïstes de parasitage. En 1966, la sélection de groupe appliquée à l'humain fut globalement définie comme hors-sujet (Williams, 1966). Les décennies suivantes, plusieurs théoriciens ont réalisé que les groupes humains s'engageaient dans des

pratiques culturelles qui modifiaient les circonstances dans lesquelles les gènes étaient sélectionnés. De la même façon que la mutation du gène pour l'intolérance au lactose s'est développée en tandem avec des pratiques culturelles d'élevage de vaches laitières, la mutation des gènes des motivations morales pourraient avoir évolué parallèlement à des pratiques culturelles et des institutions qui récompensent les comportements bénéfiques aux groupes et qui punissent l'égoïsme. Des mécanismes psychologiques qui motivent l'uniformité au sein d'un groupe et qui maintiennent des différences entre les groupes peuvent donc apparaître, à la fois dans des traits culturels et dans le matériel génétique (Wilson, 2002 ; Richerson et al., 2005)

Même si les groupes ne varient que légèrement, voire pas du tout d'un point de vue génétique, des groupes développant des normes, des pratiques et des institutions poussant à plus de comportements pro groupe peuvent grossir, attirer de nouveaux membres et remplacer des communautés moins coopératives. De plus, les communautés humaines paléolithiques ayant été très guerrières, assez pour que la sélection de groupe altère à la fois la fréquence génétique et les pratiques culturelles (Bowles, 2006). Des gènes de solidarité de groupe extrême ayant muté lors de grandes périodes conflictuelles ont pu évoluer en tandem avec des pratiques culturelles qui amélioraient les succès guerriers.

Les êtres humains atteignent le plus haut niveau de solidarité de groupe en formant des communautés morales au sein desquelles l'égoïsme est puni et la

vertu récompensée. Pour Durkheim (1912), la religion a joué un rôle crucial dans la formation de telles communautés. Pour lui, la religion était :

« un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ».

D. S. Wilson (2002) a quant à lui montré que la coévolution des religions et de l'esprit religieux a créé des conditions dans lesquelles une sélection de groupe à plusieurs niveaux a fonctionné, transformant l'ancienne morale des petits groupes à une forme plus tribale qui pouvait alors unir des populations plus importantes. Comme chez les fourmis, la sélection de groupe améliore la coopération à l'intérieur du groupe, mais son succès joue aussi en partie dans les conflits entre les groupes. Quelque soit l'origine de la religiosité, presque toutes les religions ont des ensemble complexes de pratiques, des histoires et des normes qui travaillent de concert pour supprimer la conscience de soi et lier les individus dans quelque chose qui la dépasse.

Newberg (2001) a ainsi trouvé que les expériences religieuses provoquaient souvent une baisse de l'activité des zones cérébrales responsable de la cartographie et de la localisation du corps, et concorde avec de nombreuses expériences montrant que le sentiment mystique évoque d'intenses sensations de « se fondre » avec le dieu et/ou l'univers. Des études sur des rituels, en particulier ceux impliquant le genre de mouvements moteurs synchronisés

communs à de nombreux rites religieux, montrent que ces rituels servent à lier ensemble les participants dans ce qui est souvent ressenti comme un état extatique d'union (McNeill, 1995).

Des travaux récents sur les neurones miroirs indiquent que, si ces neurones existent chez certains primates, ils sont bien plus nombreux chez les humains, et servent à synchroniser nos sentiments et nos mouvements avec les personnes qui nous sont proches (Gallese et al., 2004). Qu'importe que les individus utilisent ces neurones miroirs pour ressentir la peine d'un autre, participer à une chorégraphie, ou se pencher tous en même temps à la Mecque, il est clair que nous sommes préparés neurologiquement, psychologiquement et culturellement pour lier nos émotions et nos mouvements aux personnes qui nous entourent.

II.4. Par-delà les biais ethnocentriques

Même quand elle concerne l'émergence et la formulation de jugements de valeurs (la morale, en l'occurrence), la science doit évidemment éviter d'en porter, par exemple en supposant que certains comportements humains sont plus moraux que d'autres, ou que certaines justifications morales sont plus recevables que d'autres. Il n'est pas indifférent que la réflexion sur la morale soit née dans une période moderne célébrant la libération de l'individu et de la raison en accélérant le reflux de la communauté et de la tradition. Le

chercheur (comme le philosophe) a tendance à penser que la morale concerne surtout la souffrance, le soin, l'empathie et l'altruisme (offrir protection aux gens vulnérables, aider les faibles, maximiser le plaisir) ou bien l'impartialité, la réciprocité, la rationalité et la justice (traiter chacun comme égal aux autres, être logiquement cohérent dans les choix pour soi et pour les autres). Mais en fait, ces deux justifications modernes de la morale (utilitariste-conséquentialiste et déontologiste) masquent la diversité de l'expérience morale réelle de l'humanité. Un comportement moral peut aussi émerger par d'autres processus émotifs-cognitifs, et Haidt en propose au moins trois autres : la loyauté et l'insertion dans le groupe, le respect de l'autorité, la pureté ou la sacralité. De ce point de vue, un Taliban qui lapide une femme adultère montre un comportement éminemment moral, même si l'observateur scientifique (et sa culture d'appartenance) juge ce comportement très immoral.

Si on vous demande de définir la morale, vous répondriez certainement quelque chose qui se rapproche de la façon dont les gens doivent se comporter entre eux. Presque toutes les recherches en psychologie de la morale se sont concentrées sur un ou deux aspects du traitement interpersonnel, que ce soit le dommage, le soin et l'altruisme (les individus sont vulnérables et ont souvent besoin d'être protégés) ou l'équité, la réciprocité et la justice (les individus ont le droit d'obtenir certaines ressources et traitements).

Ces deux concepts suivent parfaitement les deux mécanismes évolutifs de la sélection de parentèle (qui nous rend a priori sensibles à la souffrance et aux besoins de nos proches) et l'altruisme réciproque (qui nous fait précisément sentir qui mérite quoi). Cependant, si la sélection de groupe a réellement remodelé la morale humaine, alors une troisième couche de type tribal doit avoir son importance (Richerson et al., 2005) – un ensemble ayant évolué en même temps de pratiques culturelles et d'intuitions morales – qui ne se rapportent pas à comment traiter quelqu'un d'autre, mais à comment faire partie d'un groupe, en particulier d'un groupe s'opposant à d'autres). Dans ses recherches inter-culturelles, Haidt a trouvé que le champ moral des Occidentaux éduqués est plus restreint – plus concentré sur les dommages et l'équité -, que partout ailleurs. A partir d'une théorie du psychologue culturel Richard Shweder (1997), Haidt et ses collègues Jesse Graham et Craig Joseph ont isolé cinq grands fondements psychologiques, chacun possédant une origine évolutive distincte, et sur lesquels les cultures humaines construisent leurs communautés morales (Haidt & Graham, 2007 ; Haidt & Joseph, 2007). En plus des fondements du dommage et de l'équité, il existe des intuitions très répandues sur les dynamiques internes et externes aux groupes, et sur l'importance de la loyauté ; des intuitions sur l'autorité, l'importance du respect et l'obéissance ; des intuitions sur la pureté corporelle et spirituelle et l'importance de vivre une vie « sainte » plutôt que charnelle. Et ces cinq fondements ne se retrouvent pas simplement dans les sociétés traditionnelles, mais aussi dans les sociétés occidentales, où ces cinq fondements se retrouvent par exemple dans la dichotomie politique libéraux / conservateurs : les

conservateurs s'appuyant sur tous ces principes, quand les libéraux surévaluent les dommages et l'équité.

La recherche sur la morale, au-delà des standards sur l'équité et les dommages en est à ses débuts. Nous savons quelles parties du cerveau s'activent quand on doit juger des histoires de wagons fous et de division inéquitable d'argent. Mais qu'en est-il quand les individus s'intéressent à la trahison, au manque de respect ou encore à la gourmandise ? Nous savons comment les enfants développent leur sens du soin et de la justice. Mais qu'en est-il du développement du patriotisme, du respect de la tradition, et du sens du sacré ? En bref, le comportement humain peut s'expliquer rapidement ainsi : les gens sont auto-centrés mais s'intéressent aussi à la façon dont ils (et dont les autres) traitent les autres, et comment ils (et les autres) s'insèrent dans des groupes. Ces motivations morales se mettent en œuvre grâce à des intuitions affectives qui émergent rapidement et automatiquement, puis qui subissent ensuite l'influence de processus plus contrôlés, comme le raisonnement moral. Le raisonnement moral peut corriger et remplacer l'intuition morale, bien qu'elle soit plus souvent utilisé pour ses services sociaux pendant que les individus doivent naviguer dans des univers remplis de ragots. Même si la morale fait évidemment partie d'un jeu d'auto-promotion, les individus veulent sincèrement que la paix, la décence et la coopération prévalent dans leurs groupes. Et parce que la morale est autant un produit de l'évolution culturelle que génétique, elle peut dramatiquement se moduler d'une génération à l'autre. Par exemple, alors que la technologie nous permet d'être au courant du destin

de peuples lointains, nos préoccupations augmentent et nous voulons de plus en plus des environnements pacifiés, bienveillants, et coopératifs.

Un bon moyen d'échapper à l'ethnocentrisme et à l'esprit de chapelle est aussi de voyager, ou au moins de lire les compte-rendus de ceux qui se sont rendus à l'étranger. Des anthropologues et des psychologues sociaux ont présenté beaucoup de variations culturelles à travers le monde, et l'élément le plus fréquent est l'idée que les constructions du soi varient du collectivisme/interdépendance à l'individualisme/indépendance (Hogg, 2010 ; Markus & Kitayama, 1991; Shweder & Bourne, 1984; Triandis, 1995). Pour l'anthropologue Mary Douglas (1982, p. 206), cette dimension est le « groupe », et signifie le niveau par lequel « la vie de l'individu est absorbée et soutenue par son adhésion au groupe. »

L'une des premières, et des plus riches interprétations de cette idée vient de Tönnies et de sa distinction classique entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société civile). La *Gemeinschaft* est la forme d'organisation sociale humaine la plus traditionnelle et la plus répandue : des communautés relativement petites et durables liées par trois notions (réelles ou fantasmées) à savoir le partage du sang, du lieu et de l'esprit (ou de la croyance). Les gens regardent de près ce que font les autres, et tous les aspects comportementaux (habits, nourriture, choix sexuels...) sont régulés, limités et jugés par les autres. Mais tandis que la technologie, le capitalisme, la mobilité et de nouvelles idées sur l'individualisme ont transformé le mode de vie européen, au milieu du

XIXème siècle, l'organisation sociale s'est de plus en plus rapprochée de la *Gesellschaft* – un type de société civile où les individus sont libres de se mouvoir, de faire des choix pour eux-mêmes et de concevoir n'importe quel mode de vie, tant qu'ils ne blessent ou ne trompent pas les autres (voir Hunter, 2000; Nisbet, 1966/1933; Shweder, Mahapatra & Miller, 1987 ; A. P. Fiske, 1991 – ce dernier soulignant tout particulièrement comment la confiance dans « le partage communautaire » baisse alors que l'utilisation des « prix du marché », dans les relations sociales, augmente).

La psychologie morale récente s'intéresse principalement à la *Gesellschaft*. En partie pour en prendre le contrôle expérimental, de nombreux chercheurs examinent en laboratoire comment les gens peuvent faire du mal, aider, ou coopérer avec des étrangers (Batson et al., 1983; Sanfey et al., 2003), ou juger des étrangers hypothétiques lorsque leurs actions blessent ou trompent d'autres étrangers (Greene et al., 2001; Kohlberg, 1969). La morale se définit ainsi, globalement, par ce que nous devons faire aux autres, et avec les autres, afin de rendre cette *Gesellschaft* possible : ne pas faire du mal, ne pas porter atteinte à leurs droits, et si certaines personnes s'en sortent particulièrement mal, alors il est bon (quoique pas toujours obligatoire) de les aider. Si le monde entier était une énorme *Gesellschaft*, cette description psychologique serait pertinente. Mais il est évident qu'aujourd'hui, comme au temps de Tönnies, le monde est fait de mélanges entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*. Les quartiers les plus riches de Paris, Londres ou New York s'approchent peut-être de l'idéal de la *Gesellschaft*, mais à quelques kilomètres de là, des enclaves éthiques ont leurs

code de l'honneur, leurs mariages arrangés, leurs familles patriarcales, et bien d'autres marqueurs de *Gemeinschaft*.

Une psychologie morale complète devrait donc regarder par-delà la psychologie de la *Gesellschaft*. Elle devrait étudier tout la gammes des mécanismes psychologiques actifs dans les vies morales des divers individus de diverses cultures. Elle devrait aller par-delà les « opinions » pour voir comment les mécanismes psychologiques et les structures sociales s'influencent l'un l'autre (A. P. Fiske, 1991 ; Shweder, 1990). Dans le sens d'une telle ouverture, Haidt (2007) propose une alternative à la définition de Turiel (1983). Plutôt que de s'intéresser au *contenu* des problèmes moraux (justice, droits, bien-être...), sa définition s'ancre autour de la *fonction* des systèmes moraux :

« Les systèmes moraux sont des ensembles imbriqués de valeurs, de vertus, de normes, de pratiques, d'identités, d'institutions, de technologies, et de mécanismes psychologiques évolués travaillant de concert pour supprimer, ou réguler, l'égoïsme et rendre possible la vie sociale. »

Cette approche fonctionnaliste permet à la psychologie de dépasser l'esprit de chapelle morale (croire qu'il existe un seul domaine moral universel qui inclut les valeurs les plus prisées par les universitaires qui ont autrefois défini de domaine) et d'atteindre un pluralisme moral (la croyance qu'il existe des moyens, certes incompatibles, mais moralement défendables, d'organiser la société, Cf. Shweder, Much, Mahapatra & Park, 1997). Dans cette approche fonctionnaliste, il existe diverses morales défendables, parce que les sociétés

ont trouvé divers moyens de supprimer l'égoïsme. L'ordre social ouvert et libre d'une grande ville européenne est un système moral (requérant des droits et une justice pour protéger le bien-être des autres) au même titre que l'ordre sociale plus fermé et étroit d'un petit village indien. La suppression de l'égoïsme dans une grande ville se fonde plus sur des verrous tels la police, et des normes de non-ingérence que la caste, le ragots et des normes de respect ; mais dans tous les cas, le comportement égoïste est contrôlé non seulement par la conscience individuelle et des considérations directes sur le mal ou le dommage infligé à autrui, mais sur l'interpénétration de mécanismes physique, psychologiques, culturels et institutionnels.

L'étude de telles combinaisons complexes requièrent clairement une collaboration trans-disciplinaire. La psychologie sociale est à la plus à même d'être au centre de cette étude, parce que les psychologues sociaux adorent rechercher les valeurs, les normes, les identités, et les mécanismes psychologiques qui suppriment l'égoïsme (tels l'empathie et la réciprocité). Mais ce travail socio-psychologique doit aussi s'intégrer par le haut à un niveau d'analyse acceptant l'objectivité des anthropologues et des sociologues. Par le bas, cette analyse doit aussi s'appuyer sur les explications neurobiologiques de ces mécanismes, et voir comment ces mécanismes s'expliquent, évolutionnairement parlant (Hogg, 2010; Neuberg, Shaller, & Kenrick, 2010).

Mais s'il y a un point que Haidt n'aborde pas c'est qu'il n'y a aucune raison de penser que les individus utilisent les mêmes ressources pour construire leur

morale, soit parce qu'ils n'ont pas les mêmes intuitions morales (divergences affectives-émotives), soit parce qu'ils n'ont pas les mêmes rationalisations morales (divergences cognitives). On constate d'ailleurs que les formes morales dominantes en Occident (plutôt rationalistes ou individualistes) n'empêchent nullement des individus et des groupes de persister dans des justifications morales qui ne sont ni individualistes ni rationalistes. Ce relativisme naturel associé au relativisme culturel devrait bien sûr faire douter tous ceux qui imaginent qu'une société ouverte secrète automatiquement une morale unique (traduisible dans le droit et la loi de son État) ou que l'humanité converge spontanément vers une morale commune. Imposer un choix moral sur un autre traduit un rapport de forces. C'est-à-dire un acte politique, et non plus moral.

III. Généalogies de la généalogie

La morale a été créée par nous, et différentes sociétés créent des morales différentes sous différentes conditions historiques, mais d'où viennent les valeurs morales ? La question semble ne pas être suffisamment posée, les philosophes préférant en général les questions normatives aux descriptives. La question de l'origine de nos valeurs est vue comme non-pertinente. Ceux qui enquêtent sur les origines de la morales sont quelque fois accusés de commettre une erreur génétique (genetic fallacy). L'origine d'une croyance ou d'une valeur n'a aucun lien avec sa vérité. Il est temps de réévaluer cette

notion. Les théories normatives sont souvent faites pour englober les intuitions actuelles. Mais si ces intuitions ont d'ignobles origines, alors, peut-être, ne doivent-elles pas guider des projets normatifs. C'est un thème central dans la critique nietzschéenne de la morale. Nietzsche cherchait à déstabiliser nos valeurs en exposant leur passé.

III.1. Déconstruction nietzschéenne des valeurs

Dans l'Allemagne du XIXème siècle, l'histoire faisait rage, et ce n'est pas étonnant que les philosophes allemands aient autant souligné l'histoire dans leurs travaux. L'intérêt de Nietzsche pour le thème historique est constant dans son œuvre et culmine dans la *Généalogie de la Morale* (1887). Pour comprendre la morale, selon Nietzsche, nous devons regarder l'origine des valeurs morales. Le projet n'avait pas de précédent. Nietzsche a été influencé par le travail de son ami proche, Paul Réé, sur l'origine des sensations morales (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877). Les idées de Réé mélangeaient la philosophie anglaise (Mill et Hobbes principalement), avec l'évolutionnisme de Darwin. Nietzsche parle de Réé dans la *Généalogie de la Morale* comme s'il s'agissait d'un psychologue anglais, bien qu'il soit un juif de Poméranie qui n'avait jamais mis les pieds en Grande-Bretagne. Selon Réé, les termes de « bon » et de « mauvais » étaient au départ des termes se rapportant à des conséquences positives ou négatives. Plus spécifiquement, les termes se

rapportaient à ce qui était bon ou mauvais pour la survie de l'espèce. Ensuite, via des associations et des habitudes, ces termes se sont rapportées aux actions qui avaient des résultats positifs ou négatifs, plutôt qu'aux conséquences elles-mêmes. Nous avons commencé à voir la cruauté comme mauvaise, par exemple, en oubliant que c'étaient en réalité les conséquences de la cruauté qui étaient mauvaises, dans le premier sens du terme.

Nietzsche rejette l'analyse de Rée et conçoit sa propre histoire. Comme Rée, Nietzsche commence avec ce qu'on pourrait appeler le « bien naturel » et le « mal naturel » - un type de bien et de mal qui serait favorisé par la nature humaine, sans modification historique et culturelle. Pour Rée, les principes darwiniens ont favorisé les comportements altruistes. Devançant les psychologues évolutionnaires actuels, il pensait que les intérêts égoïstes étaient compatibles avec un intérêt altruiste pour les autres. Pour Nietzsche, les principes darwiniens étaient trop ternes, car il était tout autant dans notre nature de rechercher le pouvoir et de dominer les plus faibles. Pour Nietzsche, ce bien naturel s'enracinait dans la morale de la Rome antique. Certaines des valeurs soulignées par Rée, comme le sacrifice, n'étaient pas du tout naturelles, selon Nietzsche. Elles étaient, au contraire, le résultat de rapports de force du monde ancien.

A Rome, les Chrétiens étaient opprimés. Ils vivaient dans la pauvreté et ils détestaient leurs oppresseurs romains : ils ressentaient du *ressentiment* à leur égard. Pour faire face à leur délicate situation, les Chrétiens commencèrent à

diaboliser les valeurs de leurs oppresseurs. Ils condamnèrent le pouvoir et la domination, la richesse, la liberté et la santé. Ces choses devinrent « mauvaises » pour eux. Leur propre état, piteux, était au contraire vu comme bon, et ils firent de la maladie, de la pauvreté et de la faiblesse des valeurs. Ces valeurs – comme ce qui est célébré dans le Sermon sur la Montagne – étaient révolutionnaires. Ils renversaient les idéaux romains, transformant le bien romain en mal, et son mal en bien. Pour Nietzsche, il s'agissait d'une révolte morale d'esclaves. Quand les Chrétiens prirent le pouvoir, leur système moral eut un empire long et résistant. Pour Nietzsche, les valeurs du XIXème siècle étaient des vestiges de ce premier ressentiment chrétien et il espérait un renouveau des valeurs romaines, objet de son Zarathoustra.

La leçon la plus importante de Nietzsche peut être résumée ainsi. Premièrement, les valeurs que nous soutenons aujourd'hui ont une histoire. Deuxièmement, cette histoire n'est peut-être pas belle à voir. Ce n'est peut-être pas un progrès continu vers des idées qui seraient plus vraies ou plus bénéfiques. Au contraire, cette histoire de la morale, comme l'histoire en général, implique des rapport de force et des motivations psychologiques douteuses (ressentiment, avidité, xénophobie, etc.) Troisièmement, notre aveuglement à cette histoire nous donne, envers ces valeurs, un faux sentiment de sécurité. Nos perspectives morales sont irréprochables. Quatrièmement, on pourrait faire mieux. Nous pourrions radicalement changer la morale et adopter un système de valeurs qui aurait des avantages par rapport au système auquel nous nous sommes habitués culturellement. Nietzsche n'était pas un

nihiliste moral. Il pensait que nous avions besoin d'une nouvelle morale – un nouveau système de normes.

L'optimisme de Nietzsche sur le progrès moral se fonde sur deux présupposés. Tout d'abord, quand nous aurons découvert l'historicité de nos valeurs, nous aurons des raisons et des façons de les rejeter. Ensuite, Nietzsche pense que l'on peut remplacer ces valeurs historiques avec des valeurs qui sont, pour lui, naturelles.

III.2. Déconstruction historique de Nietzsche

La théorie de Nietzsche sur l'origine des valeurs chrétiennes est grandement spéculative et probablement fausse. Par exemple, l'ascétisme chrétien, qui voit la pauvreté comme une qualité, s'origine peut-être dans des traditions grecques comme le stoïcisme et le cynisme, et dans d'anciens mouvements religieux. Il y avait des cultes ascétiques dans l'ancienne Égypte, et le gnosticisme, qui a probablement émergé peut avant les débuts du christianisme, était un mouvement très influent qui poussait à la chasteté et à la renonciation du corps. Le gnosticisme a très probablement ses origines en Perse, et son ascétisme a peu de chances d'avoir été généré par l'oppression romaine (Meeks, 1993).

Le souci chrétien de la charité peut avoir des origines juives (voir, par exemple,

Deutéronome, 15:11). Les juifs ont peut être appuyé la charité comme un résultat de leur oppression, mais il n'y a aucune raison de penser que le ressentiment, ou l'apothéose de la pauvreté aient été des facteurs importants. A part quelques sectes isolées, les anciens juifs n'étaient pas des ascètes, et la charité était une stratégie cruciale pour gérer l'oppression. Du point de vue de la théorie des jeux, partager des ressources au sein d'un groupe très uni peut renforcer le groupe dans son ensemble. Ce qui est une hypothèse bien plus simple que l'explication nietzschéenne fondée sur le ressentiment.

Les premiers chrétiens n'étaient donc certainement pas guidés dans leurs perspectives morales par le ressentiment. Leur idéologie avait été inspirée par des opinions existantes avant eux. Bien sûr, Nietzsche savait très bien que la charité et l'ascétisme existaient avant les premiers chrétiens. Mais il aurait néanmoins soutenu que le ressentiment avait mené les premiers chrétiens à s'approprier ces valeurs, plutôt que d'autres. Les chrétiens appauvris auraient pu s'identifier aux ascètes et auraient pu suivre le souci juif des pauvres pour en faire une marque distinctive face à leurs oppresseurs romains. La difficulté de cette hypothèse vient du fait que les premiers chrétiens n'étaient pas précisément pauvres, mais que le mouvement a probablement été largement soutenu par les classes moyennes et supérieures (Stark, 1996).

Stark observe que les nouveaux mouvements religieux ont tendance à être portés par des individus financièrement aisés déçus de leur foi préalable. Les archives montrent que la majorité des premiers convertis étaient aisés, certains

étant même membres de la classe sénatoriale romaine. Ils n'étaient pas victime de la pauvreté et de l'oppression. Dans tous les cas, le ressentiment et la pauvreté ne peuvent expliquer la diffusion du christianisme. Pendant les trois premiers siècles de son développement, le christianisme s'accrut très vite, parfois de près de 40% par décennie. Il y avait déjà eu des vagues d'oppression dans l'Empire Romain mais aucune religion d'opprimés n'avait réussi à renverser la foi païenne officielle. Pour Stark, l'oppression n'a pas grand chose à voir. D'autres facteurs semblent plus plausibles. Tout d'abord, Stark note que deux pestes importantes eurent lieu dans les deux premiers siècles du christianisme, décimant un fort pourcentage de la population romaine. Ce qui a pu rendre la foi romain déceptive : le christianisme avait l'air plus confortable en ces lendemains d'épidémie. De plus, le soin des chrétiens envers les pauvres (hérité des juifs) a pu entraîner un taux de survie plus important durant ces périodes. Ce qui a pu augmenter la population chrétienne et gagner le cœur de nouveau convertis.

Un autre facteur important, pour Starck, est que le christianisme offrait de meilleures perspectives pour les femmes que le paganisme. Les femmes païennes étaient très souvent toutes mariées à l'âge de 12 ans, et n'étaient que très peu protégées de l'infidélité et du divorce. Les femmes chrétiennes se mariaient plus tard, et ni le divorce ni l'infidélité n'étaient permis. Les femmes étaient donc plus sécurisées. De plus, le christianisme interdisait l'avortement qui était à l'époque à la fois très dangereux et imposé par les hommes, tout comme il interdisait l'infanticide, qui était un moyen répandu de tuer les bébés

filles à Rome. Ainsi, les femmes ont pu être attirées par le christianisme et, une fois converties, avaient plus de chance de garder leur descendance féminine vivante. C'est très important, car les femmes jouent un rôle plus que crucial dans la diffusion de nouvelles religions. Si une chrétienne épousait un païen, elle avait de grandes chances de le convertir et d'élever leurs enfants en chrétiens. Stark montre aussi que les femmes avaient le droit de jouer des rôles ecclésiastiques dans les premiers siècles de l'Église, et estime que cela a pu jouer un autre rôle significatif dans la diffusion par les femmes de cette nouvelle foi.

Si l'hypothèse de Stark est fondée, alors le Christianisme s'est largement diffusé grâce à des femmes puissantes des classes moyennes. Et cela n'avait rien à voir avec des personnes pauvres et opprimées transformant leurs faiblesses en vertus. Au contraire, il s'agissait de personnes aisées financièrement adoptant un système de valeurs leur permettant de devenir encore plus puissantes et libres. Assez loin d'une révolte morale d'esclaves. Quand le christianisme devient la religion officielle, les perspectives pour les femmes au sein de l'Église semblent diminuer. Par exemple, elles ne pouvaient plus tenir une charge ecclésiastique élevée. On peut estimer que cette transition, des femmes de la classe moyenne à une domination masculine n'a pas été poussée par des dominés. Les hommes qui prirent le pouvoir sur ces femmes étaient leurs maris, des membres de la classe dirigeante romaine.

Mais même si la généalogie de la morale nietzschéenne, en ce qui concerne les

valeurs chrétiennes, est fausse, les tenants fondamentaux de son approche peuvent être défendus. La morale a sans conteste subi l'influence de facteurs historiques, et ces facteurs ne sont souvent ni nobles ni rationnels. Nous devons voir toute valeur morale comme un artéfact culturel, avec une histoire, qui n'attend que d'être découvert. Mais au lieu de spéculer sur l'histoire de la morale, nous pourrions nous servir des ressources des sciences sociales, et en particulier de l'anthropologie historique. Les anthropologues font souvent des hypothèses qui ressemblent aux théories nietzschéennes, sauf qu'ils appuient ces théories de faits.

Le cœur théorique de la généalogie de la morale nietzschéenne se fait autour de notions de rapports de forces et de facteurs psychologiques : le ressentiment et de révolution. Le ressentiment n'est pas un principe général de transmission culturelle et n'a pas été spécialement crucial dans la révolution morale chrétienne. L'idée du rapport de force, par contre, est plus général. Mais il ne dit rien sur la façon dont les valeurs se transmettent de génération en génération. De même les valeurs se transmettent lentement dans le temps, et il serait pertinent de commencer par cadrer de manière générique cette évolution avant de s'intéresser aux facteurs précis à l'œuvre dans des cas particuliers.

III.3. Généalogie narrative

On l'a vu (Boyd & Richerson 1985, Sperber 1996...) la probabilité qu'une croyance évaluatrice soit culturellement transmise augmente si :

- > elle donne des bénéfices matériels à ses croyants ou aux membres d'une culture qui sont en position d'endoctriner les autres
- > elle se situe dans un contexte narratif qui est facile à apprendre parce qu'elle s'intègre à des croyances existantes sur la nature du monde, stimule l'imagination, etc.
- > elle possède un attrait émotionnel dû au contenu intrinsèque de la croyance ou aux pratiques qui l'accompagnent, comme un conditionnement émotionnel ou des rites religieux émotionnellement intenses

Chacun de ces facteurs (matériel, narratif, affectif) augmente la valeur sélective (fitness) de façon différente. Les facteurs matériels sont ceux qui se rapprochent le plus de l'idée de fitness telle que la définit la théorie de l'évolution. Un élément culturel qui a des bénéfices matériels peut augmenter les perspectives de survie et de reproduction. Une croyance aux bénéfices matériels peut favoriser l'augmentation de la taille de population qui soutient cette croyance. La connaissance et les technologies médicales en sont un exemple criant. Les cultures transmettent des connaissances sur la façon de cultiver les terres et de soigner les plaies. Mais les valeurs peuvent aussi avoir des coûts et des bénéfices matériels. Par exemple : la soif de l'or, qui a joué un rôle important dans l'expansion géographique de la société européenne ; elle a motivé la colonisation du Nouveau Monde et la conquête de l'Ouest en

Amérique du Nord. Elle a été bonne pour les colonisateurs et mauvaise pour les colonisés et les populations indigènes qui ont été tuées ou déplacées. De même, le goût de la soie a contribué à la chute de l'Empire Romain. Rome a accumulé d'énormes déficits commerciaux avec la Chine, ce qui lui a rendu difficile le financement d'opérations militaires nécessaires à sa survie.

En termes de facteurs narratifs, on peut parler des contextes riches, cohérents et verbaux dans lesquels les valeurs sont parfois présentées. La narration peut prendre plusieurs formes : ce peut être des histoires (la Bible), des théories scientifiques (la justification pseudo-scientifique du racisme), des contes moraux ou des mythes. Il y a de nombreuses raisons pour lesquelles la narration facilite la transmission culturelle. Tout d'abord, on arrive à mieux se remémorer des histoires que des listes aléatoires de phrases (Black & Bern, 1981). Ensuite, les narrations peuvent contenir des éléments surprenants qui attirent l'attention et facilitent la mémorisation. Boyer et Ramble, ont en 2001 soumis des histoires à des personnes habitant en France, au Gabon et au Népal, et on trouvé qu'ils arrivaient tous à mieux se remémorer les choses quand les histoires allaient à l'encontre d'une quelconque normalité physique (par exemple, si quelqu'un arrivait à traverser un mur) que lorsqu'elles ne contenaient rien de surnaturel. Boyer et Ramble en ont donc conclu que la transmission de croyances religieuses est facilitée si ces croyances sont présentées sous la forme d'histoires contre-intuitives. Les valeurs morales sont souvent insérées dans des mythes comprenant des éléments contre-intuitifs, et cela augmente probablement les chances que les valeurs soient partagées avec

les autres. Ensuite, les mythes et les histoires sont captées par les enfants, ce qui entraîne un traitement de l'information plus profond et une plus grande probabilité de mémorisation et de répétition. Quatrièmement, les narrations peuvent faciliter l'intégration de l'information. En situant une valeur dans une histoire complexe, elle peut ensuite être reliée à une ensemble plus important de croyances, y compris des systèmes religieux, des cosmologies et des théories scientifiques. Si une valeur est liée à des systèmes de croyances plus larges, elle peut alors devenir plus difficile à abandonner. La révision d'une croyance devient un processus holistique. Abandonner une valeur ancrée dans un système de croyance nécessite l'abandon de grandes parties de ce système, ce qui peut être épistémologiquement compliqué. Cinquièmement, les narrations contribuent à l'internalisation des valeurs en procurant une ressource de construction identitaire. Les gens ont tendance à penser à eux-mêmes en termes d'histoires cohérentes, ce qui comprend autant d'informations autobiographiques, que d'informations sur le passé historique. Il est plus facile de me dire que j'adopte un ensemble de valeurs, que je fais miennes, en disant qu'elles ont été découvertes par, ou transmises à mes ancêtres. Ainsi, les narrations augmentent la probabilité d'être mémorisées au cours de l'histoire.

Les facteurs affectifs, on l'a vu aussi, facilitent grandement la mémorisation. Les émotions améliorent l'attention, et l'attention améliore la mémoire (Mackay et al, 2004). Les émotions peuvent aussi fonctionner comme des récompenses. Des affects positifs sont stimulants, et un élément culturel qui

génère des émotions positives est, ainsi, transmissible. De même, les émotions négatives peuvent faciliter la transmission. Par exemple, si la violation des normes est punie, la peur et la punition peuvent améliorer le respect des règles et cet effet peut être transmis de génération en génération. Les émotions morales, comme la culpabilité, peuvent avoir le même effet. Les sentiments moraux sont de puissants outils de la transmission culturelle, parce qu'ils assignent des sanctions émotionnelles aux violations des règles, qu'il importe la personne fautive (soi-même ou un autre, un proche ou un étranger...)

Les facteurs qui favorisent la transmission culturelle fonctionnent souvent de concert. Les mythes et les rituels peuvent être excitants, et les croyances partagées peuvent stimuler des sentiments d'affiliation et de solidarité. Solidarité qui peut augmenter les bénéfices matériels en accroissant la coopération, et les bénéfices matériels peuvent augmenter les sentiments positifs. Une simple croyance est souvent soutenue par plusieurs facteurs. Par exemple, l'idée chrétienne de Paradis est une croyance qui s'adapte à une cosmologie cohérente qui explique la souffrance du monde, et porte une récompense émotionnelle à travers l'espoir. Ce message optimiste a peut-être été attirant durant des époques d'épidémies, et a peut-être rendu les gens qui y croyaient plus attentifs aux autres, au lieu de les pousser à fuir. La croyance en un Paradis est donc narrativement convaincante, émotionnellement séduisante, et matériellement bénéfique.

Les constructions explicatives de Nietzsche peuvent ici se mettre en

perspective : le ressentiment est un facteur affectif est, en tant que tel, peut être le véhicule d'une transmission culturelle. Si Nietzsche avait eu raison sur les premiers chrétiens, cela aurait pu aider à comprendre la diffusion du christianisme. Nietzsche parle aussi de rapports de force, qui sont plus des mécanismes de changement que des facteurs de transmission. Cependant, Nietzsche a raison de lier le pouvoir et la morale. Premièrement, ceux qui ont le pouvoir ont une position privilégiée en termes de transmission culturelle. Il existe un fort « biais de prestige » : nous avons tendance à imiter les personnes puissantes et prospères. Les personnes puissantes sont remarquables, et les imiter sont des moyens cognitivement économiques pour augmenter notre propre succès (Henrich & Gil-White, 2001). Deuxièmement, les personnes puissantes contrôlent les institutions qui gèrent la transmission culturelle. Les puissantes institutions religieuses, par exemple, sont celles qui produisent les cosmologies qui s'enracineront ensuite profondément dans la population. Troisièmement, il existe un sens dans lequel les croyances transmises culturellement constituent une forme de pouvoir. Les croyances culturelles jouent un rôle important dans la structuration de nos sociétés et l'organisation de nos vies.

III.3.1) Deux cas concrets : cannibalisme et régime matrimonial

a) Le cannibalisme

Peu de pratiques nous remplissent autant d'effroi que le cannibalisme. Le cannibalisme n'est pas seulement mauvais, il est monstrueux. Mais cette attitude n'a pas toujours été la norme, à certaines époques de l'humanité, le cannibalisme a probablement été le comportement humain par défaut. Avant l'émergence de la société moderne, et l'organisation en états, le cannibalisme était probablement très répandu. Et jusqu'à récemment, le cannibalisme a été documenté dans de nombreuses sociétés pré-étatiques partout dans le monde. En Afrique, les sociétés qu'on suppose avoir pratiqué le cannibalisme sont les Mangbetu (Congo et Ouganda), les Igbos (Nigéria, Congo) et les Mayi-Mayi (Congo). En Amérique du Nord, on parle des Iroquois, des Hurons, des Algonquiens, des Kwakiutl et des Anasazis. En Amérique du Sud, on compte les Akamaras, Guiacas, Topinamboux , Panos et les Yanomamis. En Papouasie-Nouvelle Guinée, des cas de cannibalisme ont été rapportés chez les Fore, Baroi, Bimin-Kuskusmin et les Doboduras. En Polynésie, les habitants des îles Fidji sont supposés l'avoir pratiqué, et en Nouvelle-Zélande, cette réputation touche les Maoris. Peggy Reeves Sanday (1986) estime que le cannibalisme est assez commun : sur 100 sociétés très bien étudiées, sur 4000 ans, 34% d'entre elles ont pratiqué le cannibalisme.

Les preuves attestant de la large diffusion du cannibalisme sont très solides, même si certains auteurs les voient comme des moyens de déshumaniser les peuples colonisés (Arens, 1979). Les témoignages directs sont nombreux, y

compris de pratiquants du cannibalisme, et les compte-rendus sont à la fois crédibles et nombreux (Harris, 1985). Il existe aussi des preuves physiques : des traces de sang humain trouvées sur les portes des temples, des restes d'os humains carbonisés dans des récipients alimentaires, des os humains coupés de la même façon que ceux des animaux destinés à l'alimentation, et des tissus humains retrouvés dans des excréments humains (DeGusta, 1999 ; Turner & Turner, 1999 ; Marlar, et al., 2000 ; Walker, 2001). Une thèse propose d'ailleurs que certains peuples possèdent un gène qui les protège des dangers liés à la consommation de personnes de notre propre espèce (Mead et al., 2003).

Le cannibalisme a existé sous plusieurs formes. Certaines sociétés ont pratiqué l'endocannibalisme funéraire, ou la consommation des morts de sa famille. Mais la plupart ont pratiqué l'exocannibalisme guerrier, dans lequel les membres de certains groupes sociaux sont mangés après avoir été tués dans la bataille. Le cannibalisme funéraire est facile à expliquer. Consommer le corps d'un proche peut être un moyen de gérer le traumatisme du deuil. C'est aussi un moyen de continuer symboliquement la vie du défunt en transférant aux vivants sa force vitale. Le cannibalisme mortuaire permet aussi de régler le problème de gestion des corps morts en éliminant de potentiels risques sanitaires liés à la décomposition.

Quant au cannibalisme guerrier, Marvin Harris (1985) propose un thème intéressante. Imaginez que deux tribus voisines entrent en conflit au sujet du

partage des ressources. Une tribu gagne la bataille. Plusieurs membres de l'autre tribu sont tués, et d'autres sont capturés. Les vainqueurs peuvent laisser les cadavres derrière eux ou ils peuvent les manger. Le second choix étant plus sensé car laisser les corps derrière soit reviendrait à gâcher des ressources alimentaires et ne rapporterait aucun avantage. Si les vainqueurs ont dû parcourir une longue distance pour arriver sur le champ de bataille, ils peuvent ramener les cadavres pour se restaurer lors du retour, ou les manger sur place pour reprendre des forces avant de repartir. Qu'en est-il des prisonniers ? Pour Harris, trois options. La première consiste à les laisser partir, mais cela pose le risque de les voir revenir pour se venger plus tard. La seconde, est de les réduire en esclave, mais cela demande de les nourrir et d'empêcher qu'ils ne se rebellent. Les avantages d'un tel esclavage, dans un contexte de ressources limitées, sont inférieurs aux coûts de maintenance d'un tel stock humain. Si les vainqueurs ne connaissent pas l'agriculture et la gestion des ressources, l'esclave est une mauvaise idée. C'est ainsi que dans de telles tribus, le meurtre et le cannibalisme des ennemis est une bonne idée, à la fois alimentaire et stratégique, tant une tribu réputée cannibale fera peur à ses potentiels concurrents qui auront donc moins envie de l'attaquer. Ce qui est particulièrement vrai quand les sacrifices humains font l'objet de cérémonies ostentatoires, et il est souvent observé que les tribus cannibales ne se contentent pas de simplement manger leurs ennemis mais les torturent et les sacrifient lors de cérémonies très élaborées.

L'analyse de Harris sur les sociétés cannibales élabore aussi quelques

prédictions importantes. Les sociétés seraient ainsi plus enclines au cannibalisme si elles sont suffisamment développées pour s'engager dans des combats, motivés de façon indépendante et s'ils n'ont pas suffisamment d'infrastructures pour s'occuper de potentiels esclaves. Les chefs ont plus de chance d'être cannibales si les ressources alimentaires sont limitées et soumises à une forte compétition inter-groupes. Les États organisés, par contre, n'ont que peu de chances de voir en leurs rangs des comportements cannibales, vu qu'ils possèdent en général des ressources et des connaissances agricoles qui leur permettent de réduire leurs ennemis en esclavage. De plus, les États, sont suffisamment bien organisés pour collecter des impôts et des taxes sur de larges zones géographiques. Quand une société arrive à ce niveau de développement, il n'y a que peu d'intérêt à chercher le conflit avec ses voisins, qui peuvent être plutôt à leur tour imposés en échange de protection et d'autres ressources. Tant que ces voisins sont trop faibles pour la combattre, une société aura tout intérêt à les taxer, plutôt qu'à les conquérir et à les manger. Des contribuables sont toujours plus profitables que des cadavres. De même ces voisins ont moins de chances de se plier facilement à une telle servitude s'ils pensent qu'il existe un risque d'être conquis et mangés. D'où Harris tire l'idée que le cannibalisme ne sera pas seulement réduit dans un État moderne, mais il sera bel et bien condamné et deviendra l'objet d'un tabou moral. Car sinon, les habitants pourraient être tentés de manger leurs voisins. Pour Harris, le tabou du cannibalisme rejoint celui proscrivant la consommation de viande de cheval. Historiquement, les chevaux ont été plus utiles en tant qu'outils (de guerre par exemple) qu'en tant qu'aliment. Manger

un cheval revenait à menacer la sûreté de l'État. Ce qui peut bien sûr être toléré dans des cas de famines, ou dans des périodes de paix. C'est ainsi que, dans des sociétés modernes, les gens sont plus bénéfiques en tant que contribuables qu'en tant que source calorique. En faisant de la consommation de viande humaine un tabou, les sociétés ajoutent une dimension émotive à un interdit moral et diminuent ainsi les risques de sa transgression.

L'hypothèse selon laquelle la disparition du cannibalisme suit l'apparition de l'État est assez bien attestée par des sources anthropologiques (voir Sanday, 1986), même s'il existe, en la personne des Aztèques, un contre-exemple fameux. Les Aztèques possédaient un État très organisé, avaient tissé des alliances politiques complexes, et avaient la capacité de collecter des impôts et de faire du commerce avec leurs voisins, et pourtant ils furent des cannibales de premier choix. Cela contredit-il la thèse de Harris ? Pour le savoir, tournons nous vers Michael Harner (Harner, 1977) qui lie le cannibalisme aztèque à la nutrition. A l'inverse de nombreux États organisés, les Aztèques ne jouissaient pas d'une agriculture très développée. Ils savaient cultiver le maïs, les haricots, les tomates, les poivrons et d'autres aliments, mais ils ne connaissaient pas la charrue ni ne possédaient de bêtes de somme pouvant les aider dans leurs tâches agricoles. Ils avaient aussi un accès limité aux denrées grasses et protéinées, le gros de leur ration de protéines leur venant de la consommation d'insectes, de reptiles, de gibier d'eau et de spiruline mais ils n'avaient aucun animal d'élevage et devaient aussi faire face à de longues périodes de sécheresse et de famine. Sous ces conditions, quelques bouchées de chair

humaine faisaient office de suppléments alimentaires bienvenus. La chair animale était une denrée rare et une récompense de choix, ce qui fait que la chair humaine, produite sur les champs de bataille, aurait été une source alimentaire qu'il aurait été dommage de gaspiller. De même, l'esclavage, du fait de leurs pauvres ressources agricoles, aurait été bien plus coûteux que bénéfique. Ainsi, si Harner ne pense pas que les Aztèques aient consommé suffisamment de chair humaine pour que leur cannibalisme alimentaire soit significatif, son hypothèse est qu'ils n'avaient qu'une motivation très faible, voire négative, d'en faire un tabou moral.

Cependant, des critiques d'Harner et de Harris (Ortiz de Montellano, 1978 ; Sahlins, 1978 ; Garn, 1979) montrent que le régime alimentaire des Aztèques était suffisamment riche pour leur empêcher de consommer de la chair humaine. Ils notent aussi que les victimes des sacrifices aztèques étaient mangés par des nobles, des guerriers valeureux et leurs familles. Il n'y avait aucune distribution de viande humaine aux masses. De plus, les sacrifices se déroulaient durant les festivités des moissons, où la nourriture était abondante et suffisante pour soutenir les besoins guerriers. Les sacrifices ne se faisaient pas pendant les périodes de vaches maigres. Mais ces objections, stricto sensu, ne diminuent en rien les hypothèses de Harris et d'Harner, qui ne disent jamais que le cannibalisme était nécessaire. Ils supposent simplement que ses bénéfices étaient plus importants que ses coûts. Par contre, une autre objection semble plus sérieuse : si les sacrifices humains étaient un moyen pour les Aztèques de se procurer de la viande, pourquoi les ritualisaient-ils

autant ? Pourquoi ne chassaient-ils pas simplement d'autres hommes et en consommaient-ils pas la chair sans plus de cérémonie que cela ?

Une réponse à cet argument peut-être tiré du compte-rendu matérialiste de Harris. Les sacrifices humains très ritualisés étaient peut-être une façon d'effrayer de potentiels ennemis, ou ceux qui avaient envie de ne pas être loyal envers l'empire Aztèque. Vu que Harris prédit que la collecte d'impôts diminue le risque de cannibalisme, il peut ainsi être justifié si certaines populations résistaient aux demandes financières de l'empire Aztèque. Si les Aztèques n'avaient pas suffisamment de ressources pour maintenir militairement leur Empire, ils ont pu se servir du cannibalisme et de son caractère très ritualisé pour instiller de la peur parmi les populations potentiellement rebelles, et ainsi asseoir son autorité. Pour Ingham (1984) c'est une possibilité pertinente car les Aztèques n'avaient pas de bons moyens de transport et étaient réduits à devoir marcher. Envoyer des guerriers dans les villages rebelles aurait été plus coûteux que de les effrayer à distance par d'énormes et brutaux sacrifices rituels dont l'angoissante réputation avalait des kilomètres en quelques jours.

Cette hypothèse d'un lien entre cannibalisme et domination politique est plausible mais incomplète. Elle implique que le sacrifice ne soit rien de plus qu'une manifestation de pouvoir. Elle explique la fonction du sacrifice et non pas sa psychologie. Il n'y a aucune raison de penser que les Aztèques qui participaient à de tels sacrifices rituels aient construit cette pratique en ces termes stratégiques. Par contre, une signification religieuse de ces événements

est plus crédible.

La mythologie aztèque est riche en sang (Sanday, 1986 et Carrasco, 1999). Un mythe raconte l'histoire d'une déesse, Tlatecuhtli, qui est écartelée en deux par d'autres dieux, Quetzalcóatl et Tezcatlipoca - la moitié de son corps devenant le ciel et l'autre la terre. Tlatecuhtli est censée procurer à la terre les vivres nécessaires seulement si on lui fournit sa dose nécessaire de cœurs humains. Quetzalcóatl et Tezcatlipoca, quant à eux, sont toujours en guerre, leurs batailles donnant naissance à quatre soleils, chacun correspondant à une ère précise et se terminant par un cataclysme. Les Aztèques pensaient vivre à l'ère du cinquième soleil, qui devait aussi se terminer par une catastrophe. Le cinquième âge fut créé par l'immolation d'un dieu secondaire du panthéon aztèque : Tonatiuh. Au départ, il ne pouvait pas bouger, mais plusieurs dieux s'immolèrent aussi et lui donnèrent le pouvoir de bouger. Chaque nuit, cependant, il était détruit, et renaissait le matin. Tonatiuh est représenté au centre du calendrier aztèque avec sa langue pointue formant un couteau sacrificiel en obsidienne. Les Aztèques pensaient que les hommes avaient été créés lors de la cinquième ère par le fait que Quetzalcóatl avait répandu son sang sur les ossements des habitants de l'ère précédente. Une autre divinité importante se nomme Huitzilopochtli, qui passe parfois pour une manifestation de Tonatiuh, dont la naissance a été générée par la fécondation de sa mère, Coatlicue, par une boule de plumes tombant du ciel. Coatlicue avait eu 400 enfants qui furent déshonorés par la grossesse miraculeuse de leur mère et voulurent la tuer. Quand ils l'attaquèrent, Huitzilopochtli sauta du

ventre de sa mère et les tua tous.

Ces mythes ont des régularités : il s'agit toujours de dieux en tuant et en détruisant d'autres, dans des cycles infinis de vengeance. Mais, plus important, la mythologie aztèque promouvait une sorte de vulnérabilité extrême : une lutte entre dieux est toujours à l'œuvre, menaçant le monde de destruction. Les Aztèques pensaient sans conteste que les sacrifices humains permettaient de retarder l'échéance. Sanday (1986) et Sahlins (1978) affirment que le cannibalisme aztèque doit être compris comme partie prenante de ces structures narratives complexes.

Les analyses nutritionnelle et politique du cannibalisme n'éclairent en rien sa signification religieuse. L'explication nutritionnelle rend probablement compte de l'émergence du cannibalisme, mais ne dit pas pourquoi un tel comportement a perduré à travers les âges. Quand les Aztèques étaient pauvres, nomades, et en constant conflit avec d'autres groupes, ils ont probablement eu recours au cannibalisme pour des raisons nutritives. Mais Harris et Harner n'expliquent pas sa ritualisation. Une raison vient probablement de la psychologie intrinsèque à l'état conflictuel et guerrier. La guerre est un événement émotionnellement chargé, qui fait que les guerriers doivent se soumettre à un conditionnement psychologique et à un entraînement soutenu. Des émotions poussées à leur paroxysme, des activités répétées et un contexte impliquant la vie et la mort sont les sources constantes où émergent les rituels religieux (Burkert, 1972). Après une victoire militaire,

les ancêtres des Aztèques ressentaient très probablement de la joie, du soulagement et de la gratitude. Si les prisonniers étaient mangés, ils l'étaient certainement dans un contexte de célébration et de fête, qui est en lui-même un contexte rituel. Une telle célébration marquait la victoire du groupe et le fait qu'il avait échappé à une destruction : ce qu'on retrouve ensuite dans la mythologie, où la victoire prend une signification mythique et religieuse.

Quand les mythes et les rituels sont créés, ils vivent ensuite leur existence autonome. Tuer rituellement un prisonnier devient une expérience émotionnellement chargée et intense, et des rituels avec une telle charge émotionnelle ont plus de chances d'être remémorés que d'autres (Whitehouse, 2000 ; McCauley & Lawson, 2002). Avec le temps, les rituels sacrificiels aztèques devenaient de plus en plus impressionnants, avec des prêtres parfois habillés de peau humaine saisissant les cœurs des sacrifiés, les portant au ciel et faisant rouler leurs cadavres au bas de très hautes pyramides de pierre. Les mythes encadrant les sacrifices ont ainsi dû gagner en émotivité afin d'être bien mémorisés à travers les âges et d'en faciliter la transmission culturelle. La religion aztèque faisait la part belle à l'anxiété : la peur des famines, des sécheresses, des ouragans, et autres catastrophes naturelles. Les sacrifices étaient réputés pour calmer le destin. Ainsi, en plus de leur significations politiques et nutritives, on peut comprendre comment le cannibalisme a perduré aussi longtemps dans la civilisation aztèque.

La religion aztèque est quasiment en tous points opposée à la religion

chrétienne : les dieux y sont craints, et vus comme des ennemis, et faire plaisir aux dieux était un moyen d'éviter la fin du monde, et non pas d'accéder au paradis. Dans les deux religions, les humains étaient les bénéficiaires de sacrifices divins, mais dans un cas, ils devaient être « remboursés » par d'autres sacrifices humains, quand dans l'autre, le fait de tuer son congénère était formellement interdit. En d'autres termes, le message de la religion aztèque étaient l'anxiété et la peur, quand la religion chrétienne fait passer la « bonne nouvelle », et l'espoir. Des outils dans tous les cas très efficaces de transmission culturelle, fait d'un mélange de facteurs matériels, de croyances religieuses et de charges émotives, forces motrice de la formation, de la survie et du passage de valeurs morales.

b) Le mariage

Le cannibalisme illustre la viabilité d'un programme généalogique empiriquement fondé. On peut établir à partir d'informations certaines spéculations sur les facteurs ayant présidé à l'émergence, au succès ou à la disparition de valeurs morales spécifiques. Mais le cannibalisme nous est une valeur étrangère, et qui a d'ailleurs globalement disparu de la surface du globe. Il n'en est pas de même de l'affinité et du rapprochement entre individus. Nos vies sont structurées par des normes régissant les relations familiales. La généalogie de la proximité peut être utilisée pour éclairer des valeurs qui nous sont aujourd'hui centrales dans nos vies quotidiennes. Prenons par exemple la généalogie des valeurs occidentales modernes régissant le mariage.

De nos jours, le mariage occidental se doit être monogame. La polygamie est non seulement illégale en Occident, mais elle est aussi considérée comme immorale. Les Occidentaux rejettent aussi le mariage entre parents, même s'ils sont éloignés de la famille proche. Le mariage entre cousins germains est regardé d'un œil désapprobateur, voire dégoûté. Les Occidentaux pensent aussi que le mariage doit recueillir le consentement des deux époux, qu'il doit plutôt se fonder sur l'amour et rejettent les mariages arrangés.

Ces valeurs sont loin d'être universelles. Dans les faits, la monogamie est bien moins fréquente que la polygamie et sa diffusion mondiale est très récente. Dans un échantillon représentatif de 186 sociétés culturellement indépendantes, Murdock (1981) n'en trouve que 27 (soit moins de 15%) pratiquant la monogamie. Quelques cultures polyandres (une femme pour plusieurs hommes) existent, mais la grosse majorité est polygyne (un homme pour plusieurs femmes).

La polyandrie est principalement apparue dans des environnements aux ressources très limitées, comme les terres arides et montagneuses du Tibet et du Népal qui pratiquent traditionnellement la polyandrie fraternelle : une femme peut épouser tous les membres masculins d'une même fratrie. Ce système présente certains avantages (Goldstein, 1987). En moyenne, une femme népalaise a trois fils. Si ces trois frères se marient avec une femme, qui en aura ensuite trois fils, qui se marieront ensuite avec une femme qui en aura

trois fils, etc., la population restera constante. Mais si chacun de ses frères se marient avec une femme différente, alors la population croîtra de manière exponentielle, ce qui ne convient pas dans des territoires où la place se fait rare, comme dans l'Himalaya. S'il est difficile d'aller s'installer ailleurs, les familles ont donc tendance à diviser leur propriété entre leurs héritiers. Si chaque famille népalaise possède une ferme qu'elle transmet à ses héritiers mâles, et si ces héritiers se marient à la même femme, la propriété familiale a moins de chances d'être divisée en parcelles plus petites à chaque passage de génération. Les hommes ont donc plus intérêt à rester dans la même propriété, parce qu'ils auront un meilleur héritage, plus de confort, de liberté, et de statut social. En résumé, dans des terres inhospitalières où les terres agraires sont en quantité limitée, la polyandrie peut posséder un avantage adaptatif certain.

Mais globalement, cependant, c'est la polygynie qui l'emporte. La convergence de trois facteurs a été particulièrement significative pour expliquer l'émergence et la prévalence de la polygynie (Grossbard-Shechtman, 1984 ; White & Burton, 1988). Tout d'abord, dans la majorité des sociétés, les possibilités financières pour les femmes sont très réduites, et dans de telles sociétés, les femmes ne peuvent entrer en compétition sur un marché ouvert avec les hommes et dépendent des revenus de leurs maris. Ensuite, dans de nombreuses sociétés, les femmes et leurs enfants peuvent profitablement travailler à des tâches domestiques ou agricoles, et dans de telles sociétés, il est très avantageux d'avoir plusieurs femmes à la maison. Troisièmement, la

majorité des sociétés sont socialement très stratifiées, certains hommes sont donc beaucoup plus riches que d'autres, et plusieurs femmes peuvent profiter des revenus d'un seul homme. En bref, les femmes dépendent des hommes et leur sont profitables, et si certains hommes peuvent se permettre de faire survivre plusieurs femmes, alors la polygynie est très probable. Ces trois facteurs ont été extrêmement répandus durant l'histoire humaine, et la polygynie a ainsi été la norme dans le monde antique. En Grèce, en Egypte et en Judée, les hommes riches pouvaient avoir plusieurs femmes. Salomon (Livre des Rois 1, 11:3) était réputé pour avoir plus de 700 femmes dans son harem. Aujourd'hui, la polygynie est peu répandue en Occident mais coule encore des jours heureux dans les pays en voie de développement.

Le mariage entre cousins est aussi extrêmement fréquent dans certaines parties du globe, en particulier au Moyen-Orient, en Asie du Sud et en Afrique subsaharienne. Bittles (1990) estime que 20% de la population mondiale vit dans des sociétés qui promeuvent l'union des cousins. Ce mariage était permis en Grèce, à la fin de l'Empire Romain et en Judée (Thompson, 1967 ; Treggiari, 1993 ; Goody, 1983). Dans l'Ancien Testament, Jacob est marié aux deux filles de la mère de son frère (Genèse 29:10-30). Le mariage entre cousins possède certains avantages, en particulier celui de consolider la fortune de la famille.

Une autre caractéristique du mariage variant d'une culture à l'autre est le consentement. Pour les Occidentaux, un mariage où les deux époux sont consentants est une idée hautement moralisée, même si elle est loin d'être

universelle. Dans de très nombreuses sociétés, les mariages sont arrangés. C'était le cas dans la Rome antique, dans l'ancien Israël, et reste vrai en Inde, au Japon, en Chine, et dans de nombreuses sociétés africaines. Beaucoup de raisons font qu'une famille peut trouver des avantages à contrôler le mariage de ses enfants. L'amour est aveugle, dit-on, et un jeune couple peut se former sur d'autres critères qu'un avantage économique à long-terme. Quand une famille arrange un mariage, elle sélectionne des partenaires qui sécuriseront des alliances économiquement avantageuses et éviteront le recul statutaire.

Ce qui est le plus frappant dans cette comparaison inter-culturelle est que les attitudes occidentales modernes envers le mariage semblent avoir émergé de sociétés aux valeurs très différentes. De telles valeurs sont extrêmement rares dans la Rome antique ou en Judée, ce qui laisse à penser qu'elles n'ont pas été héritées, mais inventées. Pourquoi ? Il y a plusieurs explications.

Prenons la théorie de la monogamie telle qu'exprimée par Alexander en 1987 et pour qui la polygamie est devenue hors la loi pour éviter les conflits au sein du groupe. Dans les sociétés polygames, on note une sévère compétition pour les femmes car si un homme a plusieurs femmes et que le sex-ratio est équilibré, certains hommes vont forcément se retrouver dans un état de célibat forcé. Ce qui peut mener à des conflits, et l'imposition de la monogamie permettra ainsi de diminuer la violence entre les hommes en leur donnant des chances égales sur le marché du mariage. La monogamie réduit aussi la violence entre les femmes d'un même homme, et entre les enfants sur

l'héritage car les mariages monogames ont moins d'enfants que les polygames.

Sanderson (2001) a collecté des preuves concordantes avec l'hypothèse d'Alexander. Il remarque que les sociétés monogames sont plus grandes, plus riches et plus pacifiques en leur sein, suggérant que la monogamie a peut-être permis l'épanouissement et la croissance des sociétés. Seulement 10% des sociétés pré-étatiques ont imposé la monogamie à leurs membres, contre 46% des États plus importants.

La théorie de la monogamie d'Alexander semble faire sens, intuitivement, et pourrait expliquer pourquoi la monogamie s'est si rapidement diffusée dans le monde, mais ce n'est pas la seule explication possible. Il est important de garder à l'esprit que des explications différentes peuvent s'appliquer dans des cas différents avant de se fixer sur une théorie qui expliquerait l'émergence d'une telle institution sociale. Chez Jack Goody (1983), l'hypothèse expliquant le développement de la monogamie en Occident est plus provocatrice. Les Européens pré-chrétiens étaient globalement polygames ou, de manière équivalente, ils permettaient aux hommes d'avoir plusieurs femmes et de faire de leurs enfants leurs héritiers. Les Romains étaient officiellement monogames, mais ils permettaient aux hommes de prendre une concubine si sa première femme était stérile. Les Romains permettaient aussi le divorce et le remariage, et donc la polygamie de fait vu qu'on pouvait avoir plusieurs partenaires dans sa vie. Le remariage était même encouragé pendant certaines périodes à la fin de l'Empire. Le système monogame minimisait les conflits d'héritage car il contrôlait la taille des familles et faisait disparaître la

compétition entre les différentes femmes. Mais la tolérance du divorce permettait à un homme qui n'avait pas eu d'héritier d'un premier mariage d'aller en chercher ailleurs. Puis les choses changèrent avec, pour Goody, l'avènement du christianisme. La polygamie et la consanguinité (le mariage entre proches parents) furent bannis par l'Église au IVème siècle, avec la conversion de Constantin. Les mariages arrangés étaient blâmés par l'Église et des interdictions furent posées sur le mariage pour les membres du clergé, le divorce, et le lévirat (où une veuve épouse un proche parent de son conjoint défunt). L'Église condamna aussi le sexe récréatif et l'adoption. Ces règles mirent du temps à être acceptées, tandis que le christianisme étendait son influence sur l'Europe, mais aboutirent toutes à une profonde transformation du comportement matrimonial. Ces nouvelles règles ne semblent pas avoir grand-chose en commun, mais si on les regarde bien, nous montre Goody, toutes favorisent la réduction de la taille de la famille, l'augmentation de la valeur des héritages qui pouvaient au final profiter à l'Église.

Dans un mariage polygame, plusieurs femmes généraient plusieurs héritiers pouvant profiter de la fortune de leur père. L'interdiction de la polygamie réduisit considérablement le nombre d'héritiers d'une famille. Et l'interdiction de l'adoption rendit impossible la compensation d'une telle réduction. L'interdiction de la consanguinité, y compris le mariage entre cousins, rendit plus difficile l'accès à un conjoint et empêchaient les familles de consolider leur fortune. Cette consolidation était aussi limitée par l'interdiction des mariages arrangés. Des liens matrimoniaux cruciaux furent rompus, et les

individus furent forcés de trouver leurs propres partenaires. L'interdiction du divorce empêcha les conjoints de se remarier et d'avoir plus de descendants (en polygamie de fait), et les restrictions sur le lévirat eurent des effets similaires. L'interdiction du sexe récréatif fit que les grossesses accidentelles se firent plus rares, et donc, là aussi, diminuèrent le nombre des descendants. Au final, de nombreuses familles se retrouvèrent sans héritier. Avec une grande mortalité et aucun traitement de la stérilité, les couples monogames pouvaient facilement n'avoir aucun héritier. Pour Goody, ce manque d'héritier se chiffre à près de 20 % pendant certaines périodes. Et quand une famille n'avait pas d'héritier, c'est l'Église qui héritait de ses biens. Vu que les membres du clergé ne pouvaient se marier, il n'y avait aucun risque que cette fortune repasse dans la population séculaire. Goody ne tranche pas pour dire si cette stratégie était intentionnelle ou une simple coïncidence, mais il est clair que l'Église bénéficia grandement de cette diminution de la densité des héritiers. Avec la mise en place de telles politiques, l'Église devint le plus important propriétaire terrien en Europe. Au départ sans rien, la première Église chrétienne posséda rapidement 25% de la Gaule.

L'hypothèse de Goody est controversée (voir par exemple Verdon, 1988) mais elle n'est pas complètement incroyable. Elle montre la façon dont ont émergé certains comportements matrimoniaux. Comme Harris et Harner au sujet du cannibalisme, Goody s'intéresse principalement aux facteurs matériels. Des règles stricts sur qui avait le droit de se marier avec qui, et comment ont pu générer certains avantages directs. Mais il y a une différence. Dans le cas du

cannibalisme, les bénéfices étaient accumulés par les cannibales. Dans le cas des règles matrimoniales, les bénéfices s'accumulaient en direction de l'Église et non pas nécessairement par les individus qui se mariaient – ou pas. Le scénario semble historiquement stable cependant vu que l'Église était un prescripteur axiologique central. Des valeurs qui amélioraient le développement et la survie de l'Église vu qu'elle se trouvait au centre des processus d'éducation morale. Mais l'hypothèse de Goody se heurte à une importante question : pourquoi a-t-on développé des réformes matrimoniales si de telles réformes diminuaient effectivement la richesse de chacun ? La réponse pourrait se trouver dans différents moyens de transmission et dans l'interprétation des textes bibliques. Les Évangiles et l'histoire de la chute intègrent les valeurs dans un contexte narratif et la rhétorique du péché pousse certaines unions illicites à devenir repoussantes.

L'évolution du regard envers la sexualité a grandement été influencé par les écrits de Saint Augustin et de Saint Paul. Après une jeunesse de débauche, Augustin s'est mis à penser que le sexe devait seulement servir à la procréation. Il fondait cette idée sur les philosophies grecques qui liait la positivité morale aux fonctions naturelles. Le sexe avait comme fonction la procréation, tout mésusage du sexe était donc non-naturel. Et si quelque chose était non-naturel, c'était mauvais. Pour Saint Paul, tout sexe est mauvais et péché car la dévotion doit uniquement se tourner vers Dieu. La monogamie venait juste avant le célibat dans la liste des meilleures choses à faire, parce qu'elle réduisait le sexe à sa portion congrue. En liant le sexe au péché,

Augustin et Paul firent du mariage un des fondements de leur théologie et de leur loi naturelle. En voyant certains actes sexuels comme contraires à la nature, les pères de l'Église ont puisé dans les capacités biologiques de leurs paroissiens à ressentir du dégoût. Le dégoût suit une logique de contamination. Si le sexe est vu comme sale, alors le sexe avec plusieurs partenaires ne peut que répandre encore plus des impuretés. En flattant des attitudes envers le sexe plutôt « délicates », les pères de l'Église ont pu facilement transmettre des normes interdisant la polygamie, le divorce et le remariage.

Le dégoût a pu aussi être exploité dans ce qu'il pouvait faciliter des interdictions de la consanguinité. Les gens sont souvent repoussés par l'idée de l'inceste et c'est ainsi que toute union étiquetée comme incestueuse peut être vue comme dégoûtante. Le mariage entre cousins était chose commune dans le monde antique, mais l'Église médiévale l'interdit jusqu'au 7ème degré. Jusqu'à aujourd'hui, les personnes de culture occidentale sont mal à l'aise avec l'idée de mariage entre cousins et la réaction dominante est celle du dégoût.

Des émotions plus positives ont peut-être joué en faveur du mariage consensuel. Lors des premières siècles de l'Église, ses dirigeants poussaient leurs ouailles à se marier sur des bases amoureuses. Ce qui donnait plus d'autonomie aux individus et un profit émotionnel vraiment significatif. L'idée d'un mariage consensuel se lia avec celle d'idéaux individualistes qui émergèrent au cours de l'Histoire européenne. Pour l'Église, les individus

naissaient libres, et l'eschatologie chrétienne se fondait sur l'idée que l'accès au Paradis se faisait sur de bons choix à faire dans sa vie mortelle. Un mariage arrangé peut difficilement s'adapter à de tels idéaux. En somme, les débuts du Christianisme a mis en œuvre ses changements révolutionnaires des liens familiaux et matrimoniaux en les intégrant dans un système de croyances convaincant au fort contenu émotionnel.

III.3.2. La généalogie comme critique

Les valeurs morales peuvent se décrire historiquement. Pour toute valeur en notre possession, une histoire peut expliquer la manière dont nous l'avons possédé. Dans certains cas, une nouvelle valeur émerge rapidement, et d'autres ont une transformation plus lente. Comme le montre Nietzsche, l'avènement du christianisme est assez rapide pour mériter le nom de révolution. La disparition du cannibalisme, par contre, a été dans de nombreuses sociétés plus lente. Selon Harris, le cannibalisme tend à disparaître quand l'organisation des territoires évolue vers des formes plus sophistiquées d'agriculture et d'États. Dans ces cas, les sacrifices humains et le cannibalisme sont progressivement remplacés par des sacrifices animaux et, au final, par des sacrifices symboliques, que ce soit l'immolation d'effigies, de totems ou l'eucharistie chrétienne. Le cannibalisme aztèque a rapidement pris fin parce que les Conquistadors espagnols décimèrent les populations aztèques en moins d'une génération. Le pouvoir changea de main, et les efforts des

missionnaires portèrent relativement leurs fruits en Amérique centrale tandis que les populations indigènes gardaient souvent des restes de leurs comportements traditionnels tout en se convertissant aux systèmes de valeur de leurs coloniseurs.

Ces dynamiques historiques nous montrent comment il peut arriver que nous croyons quelque-chose, quand nos voisins ont d'autres croyances. Mais que disent-elles sur le statut même de la morale ? Pour Nietzsche, le but de la généalogie est critique : en exposant l'historicité des valeurs chrétiennes, il diminue leur crédit. Comment ? En prenant conscience de l'historicité d'une valeur morale, on en déduit sa fausseté. Une telle déduction tient de l'erreur génétique. Il est faux de voir dans la façon dont une valeur a émergé un critère de vérité. Supposons que je gagne la loterie en sélectionnant les numéros qui correspondent aux dates d'anniversaires de mes amis et de ma famille. Cette méthode de choix n'a rien à voir avec la façon dont les nombres seront effectivement choisis (une méthode aléatoire de boule qui tombent dans une boîte, par exemple). Mais mon hypothèse était bonne. On peut être tenté de voir une différence de taille entre la loterie et la morale. Dans le cas de la loterie, c'est un mécanisme indépendant qui sélectionne les chiffres qui ne dépend pas de la manière dont nous construisons nos croyances sur les chiffres gagnants. Dans le cas de la morale, la vérité dépend de nous. La vérité d'une valeur morale est liée à la méthode avec laquelle cette croyance s'enracine. Si la vérité dépend de nous, alors les faits historiques par qui la vérité d'une valeur morale s'est établie détermine en même temps la vérité de

la valeur morale en question.

La façon dont on obtient une croyance peut se fonder sur la manière dont cette croyance se justifie. Par exemple, les médecins médiévaux pensaient que certaines plantes avaient des pouvoirs guérisseurs, et ils pensaient en particulier qu'une plante avait plus de chances de guérir une partie du corps qui lui ressemblait physiquement. Une coloquinte, par exemple, était utilisée pour traiter des membres gonflés. Cette croyance est injustifiée car elle se fonde sur un principe erroné. Mais supposons qu'une race précise de coloquinte, par hasard, puisse réduire le gonflement, et que cette plante continue à être utilisée médicalement quand d'autres ont été exclues , du fait de leur moindre succès, de l'appareil thérapeutique. La croyance concernant les pouvoirs guérisseurs du légume est arrivée d'une mauvaise façon, mais est restée en place pour de bonnes raisons, et est dès lors justifiée. Une règle morale pourrait avoir émergé pour de mauvaises raisons, mais sa survie à travers le temps, fondée sur certains succès, pourrait ainsi la justifier.

Mais quand cette justification est faible, elle peut être insuffisance pour soutenir la conviction. Imaginons que vous aimez un certain type de musique parce que vous l'avez beaucoup écouté dans les premières heures de votre jeunesse, époque la plus formatrice de l'individu. Aujourd'hui, le fait que cette musique vous plaise est justifié. Le plaisir qu'elle vous procure justifie que vous l'écoutez, même si ce plaisir est lié à des contingences biographiques et non à la qualité intrinsèque de la musique en question. Vous pourriez donc décider

d'abandonner une telle préférence car elle résulte d'une inculcation.

L'historicité peut motiver une révision des valeurs, mais cette révision n'a rien d'obligatoire. Si l'on reprend l'exemple de la musique, savoir que votre goût vous vient de votre enfance ne suffira pas à le modifier. Le fait précis selon lequel vous aimez telle musique, toutes choses égales par ailleurs, est une raison parfaitement suffisante pour que vous continuiez à l'écouter. L'exemple esthétique peut s'étendre à tout goût en général : savoir que votre goût pour le chocolat vous vient de l'enfance ne suffira pas à vous faire cesser de l'aimer.

Mais chez Nietzsche, ce n'est pas la seule historicité des valeurs chrétiennes qui suffit à les discréderiter mais le fait qu'une telle histoire est ignoble. « Ignoble » reste un terme évaluateur. Nietzsche affirme parfois l'existence d'un point de vue moral objectif à partir duquel on pourrait évaluer l'histoire de la morale chrétienne – un point de vue naturel à partir duquel les esprits libres adoptent la volonté de puissance. Mais si l'historicité est elle-même un facteur de scepticisme, y introduire une notion elle-même morale suffit à anéantir un tel principe – et à abandonner aussi cette facette de la critique nietzschéenne. On pourrait néanmoins abonder dans le sens d'un tel principe en disant qu'il peut être utilisé comme diagnostic de l'hypocrisie des moralistes. Nietzsche aurait peut-être voulu que les Chrétiens se rendent compte que leurs valeurs dérivent de facteurs que leurs propres normes définissent comme abjects. Si un système moral a émergé d'une façon qui condamne d'office ce système, alors il pourrait discréderiter ses propres

fondements. Ce à quoi un défenseur d'un tel système pourrait répondre que la fin justifie les moyens...

Mais quand Nietzsche parle des ignobles origines du Christianisme, il ne se tourne pas vers le passé. Il pense que les motifs ambigus sur lesquels reposent le passé du Christianisme étaient aussi les valeurs chrétiennes présentes – c'est-à-dire des valeurs fondées sur le ressentiment et qui existent bien sûr aussi chez les partisans actuels du Christianisme. C'est ainsi que de tels partisans sont vus comme hypocrites et, selon leurs propres normes, comme mauvais, vu que l'hypocrisie est une mauvaise chose. Dès lors, le scepticisme ne s'appuie pas sur l'historicité ensoi, mais l'analyse généalogique est faite pour révéler quelque-chose des fondements psychologiques de croyances actuelles (Gemes, 2006).

Nous devrions abandonner les valeurs chrétiennes parce qu'elles reposent sur des émotions et que c'est un mauvais fondement pour des valeurs. On peut aimer le chocolat parce c'est plaisant, mais moins si on le fait parce qu'on en veut à ceux qui le détestent. C'est aussi un jugement évaluateur, mais un jugement que la personne qui, actuellement, aime le chocolat pourrait faire. Si vous arrivez à convaincre un amoureux du chocolat que son goût est réactionnaire, vous allez peut-être réussir à l'inciter à ne plus en manger. Ce qui ressemble le plus à la stratégie nietzschéenne – ou comment une méthode diachronique peut-être utilisée dans un processus psychologique synchronique.

Mais cette approche généalogique est trop limitée. Tout d'abord, il est loin d'être prouvé que le ressentiment soit ce qui motivait (et motive) les chrétiens. L'assimilation de valeurs morales n'a pas besoin d'une machinerie psychodynamique complexe, le conditionnement culturel est suffisant. Les émotions y jouent un rôle, mais leur contribution est certainement plus réduite que dans le modèle nietzschéen. Nous apprenons des valeurs morales à travers un entraînement émotionnel, et les valeurs qui sont le plus facilement diffuses sont celles qui sont le plus sensibles à de telles techniques. Des normes chrétiennes contre la polygamie ont été facilement transmissibles car le dégoût, surtout quand il a attrait à des choses corporelles, est un vecteur de transmission efficace. L'idée de rapports sexuels multiples peut générer un malaise portant sur l'impureté, la contamination ou encore le contre-nature. Si l'histoire de la polygamie n'avait qu'une chose à montrer, c'est que de nombreuses personnes la trouvent dégoûtantes. Accuser quelqu'un de fonder ses valeurs morales sur du dégoût diffère de l'accusation d'être fondées sur du ressentiment, car cela n'incite pas forcément à changer de normes morales. Un monogame zélé pourrait dire que la polygamie est mauvaise justement parce qu'elle est dégoûtante. Dit différemment, Nietzsche pense que découvrir les émotions qui sous-tendent nos valeurs morales peut provoquer de la dissonance cognitive, et embarrasser ainsi les moralistes. Mais il pourrait les embarrasser d'une autre façon, en leur disant par exemple que leur préférence pour la monogamie vient d'une domination immobilière provenant de l'Église. La révélation n'est pas en soi suffisante pour abandonner une telle croyance, mais pousse à une réévaluation axiologique conséquente. Certaines valeurs se

diffusent parce qu'elles bénéficient à ceux qui les défendent. D'autres parce qu'ils avantagent une puissante institution qui a un rôle privilégié dans la transmission morale locale.

La généalogie est un outil critique puissant tant elle nous force à voir nos convictions d'une autre perspective. En général, la pensée morale commune est trop superficielle : nous avons tendance à prendre nos valeurs comme évidentes, universellement vraies, et à voir tout comportement immoral comme contre-nature, voire « inhumain ». Mais analyser l'histoire de ces convictions morales permet de mettre de côté la question de la justification et de pratiquer une sorte d'auto-anthropologie salutaire. Le glissement interrogatif généré par la généalogie fait passer de « Pourquoi dois-je croire en X ? » à « Pourquoi crois-je X ? » et peut révéler des convictions morales vides de toute raison justifiable. Plus loin, un tel questionnement peut révéler que certaines valeurs morales reposent sur des justifications qui, historiquement toujours, n'ont plus lieu d'être, et la généalogie, ici, permet une réévaluation critique de ces valeurs. Certaines de nos valeurs ont perduré parce qu'elles étaient utiles ou efficaces, mais la majorité de nos valeurs morales actuelles, comme le montre l'analyse nietzschéenne, existe encore non pas parce qu'elles ont ou ont eu une quelconque utilité, mais parce qu'elles ont servi les intérêts des groupes qui avaient ou ont la possibilité de les disséminer, quasiment toujours au détriment d'autres. Non seulement la morale est une morale du troupeau, mais d'un troupeau n'imaginant pas un seul instant avoir la

possibilité de partager son pré carré et voyant la coexistence de divers troupeaux comme une menace mortelle pour ce même pré.

III.3.3 Xénophobie et idéocentrisme : la possibilité pluraliste

L'altruisme est un trait répandu dans l'espèce humaine. La xénophobie (parochialism ou « esprit de chapelle »), définie comme l'hostilité envers les personnes n'appartenant pas à son groupe, son ethnie ou sa race, l'est également. Pourtant, ces deux traits ne paraissent pas tellement adaptatifs à l'échelle de l'évolution. En sacrifiant son intérêt, voire sa vie, au groupe, un individu altruiste semble avoir une moindre probabilité de transmettre ses gènes qu'un autre moins altruiste (y compris les gènes de l'altruisme, donc). En entrant volontiers en conflit avec des individus ou des groupes différents, l'individu xénophobe risque lui aussi de souffrir d'une mortalité plus élevée, donc d'une fertilité moins abondante. Au premier abord, l'humanité gagnerait donc à être plutôt égoïste et xénophile. Mais cela ne semble pas vraiment le cas.

Jung-Kyo Choi et Samuel Bowles ont récemment développé un modèle informatique de l'altruisme et de la xénophobie dans les groupes humains, en simulant ce que l'on sait aujourd'hui des conditions de vie de l'âge paléolithique où s'est tenue l'essentiel de l'évolution humaine (Choi et Bowles 2007) et où s'est donc forgé ce qui fait encore le substrat du comportement de l'*Homo sapiens* moderne. Ce modèle montre notamment que ni l'altruisme ni

la xénophobie n'ont de fortes probabilités d'émerger et de se consolider comme traits héritables lorsqu'ils sont pris isolément, mais que la configuration particulière de l'altruisme xénophobe (parochial altruism) semble en revanche bénéfique aux individus dans les groupes où elle domine. En situation de conflit intergroupe, un excès d'égoïsme ou de xénophilie se révèle inadapté à la longue, ce qui favorise les individus adhérant le mieux à leur groupe tout en discréditant le groupe adverse.

Ce même thème avait donné lieu en 2006, dans *Nature* cette fois, à un papier très commenté d'Helen Bernhard, Urs Fischbacher et Ernst Fehr. Les chercheurs s'étaient ici penchés sur deux groupes de Papouasie Nouvelle-Guinée, les Wolimbka et les Ngenika, vivant en voisin dans les terres occidentales et montagneuses de la région. Les plus anciens de chaque groupe ne se souviennent pas d'un conflit, même si le voisinage ne donne notamment pas lieu à des échanges de cadeaux ou de biens. Les Wolimbka et les Ngenika peuvent donc décrits comme des groupes non-hostiles ou neutres au moment de l'expérience. En l'absence d'institutions centralisées, la vie sociale de ces groupes est largement régulée par des normes collectives traditionnelles.

Ici, 195 membres de ces groupes, âgés de 17 à 60 ans, ont participé à un jeu mettant en scène trois parties A, B et C. A dispose de 10 Kina (équivalent du revenu d'une journée), B le récipiendaire n'a rien au début du jeu, C, le tiers, reçoit 5 Kina. On demande au joueur A de partager ce qu'il veut de ses Kina avec B (de 0 à 10, donc). Puis, on demande au joueur C de juger ce partage, et

de punir éventuellement le joueur A en dépendant 0, 1 ou 2 Kina pour cette punition. Chaque Kina dépensé par C prive de 3 Kina le joueur A. Le but de ce jeu est donc de voir comment un tiers juge le partage d'un bien entre deux autres personnes ; mais bien sûr, les joueurs A, B et C n'ont pas été toujours choisis dans la même ethnique, les quatre possibilités d'appartenance ayant été testées dans 64 séances de jeu. Le résultat a confirmé l'hypothèse de l'altruisme xénophobe : les joueurs étaient d'autant plus égalitaires que des membres de leurs groupes étaient concernés (punition du joueur A s'il ne partage pas avec un joueur B de son même groupe) ; d'autant plus indifférents que le partage concernait deux individus d'ethnies différentes ; d'autant plus sévères dans la punition qu'un membre de leur groupe avait été lésé, que l'origine de cette « injustice » soit le fait d'un membre de leur groupe ou de l'autre groupe.

Ces deux recherches récentes sur l'altruisme xénophobe confirment une multitude de travaux plus anciens sur la tendance innée de l'humanité à se diviser en camp (« nous et eux ») ainsi qu'à développer des stratégies plutôt égalitaires et altruistes au sein d'un groupe, mais hiérarchisantes et conflictuelles vis-à-vis d'un autre groupe. Cette propension s'accompagne d'une sensibilité du cerveau humain à l'identification collective et à l'endoctrinement, c'est-à-dire d'une porosité aux symboles et aux discours permettant la division en groupes plus ou moins conflictuels (pour une synthèse, voir par exemple Eibl-Eibesfeldt et Kemp Salter 1998).

Si l'humanité a quitté depuis longtemps le stade de son évolution où elle vivait en petits groupes homogènes de 100 à 200 personnes pour fonder de grandes sociétés plus ou moins hétérogènes, si l'éducation moderne nous enseigne plutôt qu'il est bon de respecter les autres quelles que soient leurs origines et leurs convictions, il serait difficile de nier que les dispositifs plus anciens de notre vie cérébrale et sociale ont persisté. On ouvre le journal pour apprendre que deux bandes de jeunes gens s'affrontent depuis des mois pour la possession symbolique d'un carré de béton et pour divers « manques de respect » supposés des uns envers les autres. Quelques pages plus loin, on apprend qu'une superpuissance à la pointe de la rationalité technologique divise encore le monde en axe du bien et axe du mal, en réponse à un terrorisme lui-même bien adapté aux réseaux hypermodernes et jugeant utile de supprimer régulièrement des dizaines, des centaines ou des milliers de vies pour une cause collective.

Entre ces deux extrêmes, la vie quotidienne offre le reflet atténué de la même disposition d'esprit. On croise chaque jour des gens qui possèdent de solides convictions morales, idéologiques ou religieuses, qui recherchent d'autres gens partageant les mêmes convictions, qui voient d'un œil méfiant ou carrément hostile toutes les personnes ne partageant pas ces convictions, ou semblant vaguement les menacer. On aimerait y voir un simple résidu de bêtise et d'intolérance ; mais le phénomène est tellement répandu, et parfois défendu par des gens fort intelligents, qu'il signale autre chose qu'un vestige des temps

anciens. Un tel comportement ne relève pas seulement de l'altruisme xénophobe, terme assez adapté pour décrire le comportement des petits groupes ayant progressivement défini l'espèce Homo sapiens, mais de ce qu'on pourrait appeler, au sens large *l'idéocentrisme* : à savoir la croyance dans l'universalité de ses représentations (de soi, des autres) et l'incapacité plus ou moins marquée à accepter des représentations différentes.

Si, par hasard, les arrangements de ses gènes et de son éducation n'ont pas fait naître ni devenir un individu idéocentrisme (c'est par exemple, mon cas), il éprouvera certainement un grand désarroi à constater combien l'idéocentrisme est répandu dans son entourage, dans son époque, dans son espèce – désarroi se manifestant sous forme d'impuissance, de mépris, de distance, mais aussi souvent de détresse car les idéocentristes ont cette particularité de ne pas laisser autrui penser et pratiquer ce qu'il veut, et ils mettent d'autant plus d'ardeur à vouloir changer autrui qu'ils ont en eux la force propre à toute croyance d'avoir raison.

Mais un tel désarroi n'est pas si justifié tant que d'autres pratiqueront le grand jeu de la vie avec les mêmes règles que lui, ou au moins des règles similaires. Inventer des jeux d'existence sortant de la règle commune et ancestrale du primate altruiste xénophobe ou idéocentriste satisfait, c'est un peu plus qu'une consolation – c'est aussi un projet, des milliers de projets en devenir et la possibilité, enfin, d'un espace social pluraliste et pacifique.

Conclusion :

De l'évolution de la morale à l'évolution morale ?

Longtemps, il a été admis que l'espèce humaine telle que nous la connaissons (*Homo sapiens*) n'a presque pas évolué depuis sa naissance africaine voici 200 000 ans, qu'elle présente une très faible diversité génétique interne, que la naissance de la culture a ralenti, voire annulé les effets de la nature, c'est-à-dire l'évolution par sélection naturelle et sexuelle.

Mais les progrès de la génomique sont en train de dynamiter ce discours rassurant de l'unité et de la fixité humaines. Jusqu'à récemment, on ne pouvait examiner que certains gènes-candidats sur des nombres restreints d'individus. La bio-informatique permet désormais la lecture rapide de millions de paires de bases formant nos gènes, et cela chez des centaines d'individus. On peut comparer ces génomes entre eux, ou bien encore les comparer à ceux des autres espèces de primates. Dans cet exercice, on recherche les traces d'une sélection positive, c'est-à-dire d'une évolution des gènes n'étant pas due au seul hasard (la dérive génétique), mais à la pression du milieu (la sélection des mutations favorables et l'adaptation des individus). Il existe pour cela différentes méthodes statistiques, selon l'époque où les mutations génétiques sont survenues (Sabeti 2006). Deux travaux en particulier viennent de montrer qu'un grand nombre de gènes ont connu une sélection positive récente chez *Homo sapiens*.

Des chercheurs de l'unité de génétique évolutive humaine (CNRS), dirigée par Lluis Quintana-Murci à l'Institut Pasteur, ont analysé chez 210 individus représentatifs des différentes populations plus de 2,8 millions de marqueurs polymorphes du génome humain. Résultat : au moins 582 gènes ont subi une forte pression sélective dans la période 60 000 – 10 000 ans BP (*before present*). C'est à cette époque que les populations humaines se sont réparties sur la planète et différenciées en ethnies. La fonction de tous ces gènes n'est pas encore connue. On sait que certains sont impliqués dans des différences physiques (pigmentation de la peau, épaisseur des cheveux), que d'autres interviennent dans les relations hôte-pathogènes ou sont associés à des maladies pour lesquelles le taux de prévalence peut varier entre les populations, comme le diabète, l'obésité ou l'hypertension.

Un travail similaire est paru un mois plus tôt, cette fois dirigé par Harry Harpending, paléo-anthropologue à l'Université de l'Utah (Salt Lake City, Etats-Unis). 270 individus étaient cette fois concernés, choisis pour la diversité de leurs ancêtres européens, asiatiques ou africains. 3,9 millions de polymorphismes simples (SNIPs) ont été analysés. Dans ce travail, les biologistes ont identifié 1800 gènes ayant connu une évolution ces 100 000 dernières années, ce qui représente 7% du génome humain environ. Mieux encore, il semble que le rythme des sélections positives s'est accéléré au cours des 40 000 dernières années, et plus particulièrement au cours des dix derniers millénaires, c'est-à-dire lors de la sortie du dernier âge glaciaire et la

sédentarisation de la majeure partie des populations humaines (graphique : pic des variations alléliques dans les populations d'origine européenne et africaine).

De nombreuses autres études sont en cours, notamment autour du projet HapMap⁹² visant à cartographier avec précision la diversité génétique de l'espèce humaine. On n'a donc pas fini d'entendre parler de ces allèles plus ou moins fréquents selon les populations, c'est-à-dire de ces infimes variations ayant abouti à l'extraordinaire diversité de l'espèce humaine en l'espace de 10 000 générations. Et à terme, le processus d'analyse s'affinera encore, c'est-à-dire que les banques de bio-informatique pourront extraire les variations les plus rares, présentes dans certains génotypes familiaux et individuels seulement. Et il y a toutes les chances que ces analyses futures nous disent encore bien plus précisément d'où viennent et où peuvent aller nos sentiments et nos comportements moraux.

Mais si on peut très bien faire l'hypothèse, avec Geoffrey Miller⁹³ (2001) que la psychologie évolutionnaire n'est qu'en fait (et pas plus) qu'une étude de la « morale du troupeau » en ce qu'elle tend à expliquer biologiquement des comportements tels que la prudence, l'humilité, le remords, la dépendance, l'équité ou encore la soumission aux normes sociales, il n'en demeure pas que

92 <http://hapmap.ncbi.nlm.nih.gov/>

93 Ce dernier n'hésite d'ailleurs pas à rendre un hommage à Nietzsche en ces termes : « Si nous pensons trouver une fonction évolutionnaire au goût esthétique, alors elle est tout ce qu'il y a de plus ‘intéressé’ ; et si nous pouvions trouver une telle fonction à tous les goûts, alors nous verrions bien que la beauté idéale de Kant n'est qu'au fond le produit d'une imagination de célibataire...Si vous recherchez un philosophe qui comprenne réellement ce que sont les fonctions biologiques de la beauté, alors lisez Nietzsche. »

la philosophie nietzschéenne et général et la *Généalogie de la Morale* en particulier nous fournissent l'exemple d'une étude similaire, mais axée cette fois-ci sur ces « autres valeurs » qui sont la bravoure, la beauté, la capacité, la fertilité, la force, la fierté, le commandement, le stoïcisme, l'héroïsme, la joie, la grâce et la création de normes sociales. C'est ainsi que l'étude nietzschéenne des origines de la morale peut s'identifier à une quête biologique sur les besoins mêmes de la vie organique où l'excès et la luxuriance de certaines vertus révèlent pour Nietzsche la réussite (et a contrario l'échec) de certaines physiologies.

Mais le problème demeure : toutes ces « nouvelles » valeurs n'en sont pas moins dénuées de calcifications évolutives, de scories de temps qui n'existent plus, ou dont on peu désirer la disparition rapide - les temps où le territoire, le pouvoir, la domination et la violence étaient de « bonnes » valeurs, des concepts utiles à la survie et à la reproduction des individus. Car l'homme a vécu l'essentiel de son évolution, quelques centaines de milliers de générations, dans de petites tribus ne devant pas excéder 150 à 200 individus. C'est là que son cerveau a été façonné. Le voilà plongé depuis peu (à l'échelle de l'évolution) dans des sociétés de plusieurs dizaines de millions de personnes. Le problème est que ce qui était valable pour la petite horde primitive ne l'est généralement plus pour la grande société complexe. En termes de morale, l'idée que tous les individus doivent partager la morale du groupe a été forgée à l'époque de la horde, sur la base d'une forte proximité génétique et d'un intérêt commun immédiat (vu la rareté ou l'imprévisibilité des ressources et la

violence intergroupes). Mais cette idée n'a plus de sens dans une société complexe, où il n'y a plus de proximité génétique particulière entre deux voisins, où beaucoup intérêts matériels ou symboliques n'ont rien de commun, où une paix et une abondance relatives ne créent plus de pression forte sur les comportements. Malgré cela, vous en trouverez beaucoup qui raisonnent encore comme si vous étiez membres de leur horde, qui ne comprennent pas votre indifférence à leur morale particulière, qui voudraient voir cette morale personnelle devenir celle de toute la société. Même les esprits supposés éclairés comme les philosophes manquent fréquemment de ce recul minimal sur l'évolution des conditions d'existence et leur décalage croissant avec notre ancien environnement adaptatif.

De ce que le sens moral est inné chez la plupart des hommes et trouve son origine dans l'évolution, certains espèrent déduire l'existence d'une « morale naturelle » s'imposant à tous, une version mise à jour du vieux « droit naturel » qui occupait les penseurs anciens et classiques. Mais c'est une méprise sur ce que nous enseigne la théorie de l'évolution appliquée à la morale. Si le sens moral fut adaptatif, c'est qu'il remplissait chez nos ancêtres du Paléolithique un certain nombre de fonctions ayant une valeur de survie et de reproduction, par exemple faire des enfants, les aider à grandir, obéir pour éviter le conflit, ne pas voler pour soi les biens du groupe, etc. En cela, la morale n'a rien à voir avec la *vérité* : des préceptes moraux peuvent être faux, l'important est qu'ils soient efficaces pour la fitness de l'individu et du groupe, et que nous soyons programmés pour y adhérer. En dévoilant cette généalogie de la morale, la

conclusion darwinienne rejoint la conclusion nietzschéenne : le fondement de la morale n'est pas moral *en dernier ressort*, c'est un simple instrument de cohésion du groupe, et cet instrument peut être exploité le cas échéant pour assurer la domination d'une caste sur le groupe, d'un groupe sur un individu.

Ce n'est donc pas tant la psychologie évolutionnaire (ou tout autre discipline) qui est une étude de la morale du troupeau, mais toute morale qui est une morale du troupeau : un ensemble de règles, pour la plupart fondées sur des réactions innées et inconscientes, faites par et pour le groupe et cherchant à pallier les lacunes de l'individu, quitte à l'écraser tout entier. Pour Frans de Waal (2005), citant Edward O. Wilson, la biologie nous tient « en laisse » et permet de nous éloigner de nous-même qu'avec parcimonie. C'est peut-être dans les sentiments et les comportements moraux que la trace du collier est la plus profonde, que la livre de chair laisse sa plaie la plus béante et vise à ce que nous n'oublions jamais quel petit singe apeuré sommeille au fond de nous.

Bibliographie

1 - Œuvres de Nietzsche :

> Éditions allemandes

>> **KGW** : F. Nietzsche *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 ss., weitergef. von W. Müller-Lauter u. K. Pestalozzi : section I : Écrits de jeunesse ; section II : Écrits philologiques ; sections III-VIII : Œuvres et fragments posthumes

section I : Écrits de jeunesse :

- Abt. I, Bd. 1 *Nachgelassene Aufzeichnungen. Anfang 1852-Sommer 1858*. Hg. von Johann Figl. Bearbeitet von Johann Figl unter Mitarbeit von Hans Gerald Hödl. (1995)
Abt. I, Bd. 2 *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1858-Herbst 1862* Hg. von Johann Figl. Bearbeitet von Hans Gerald Hödl unter Mitarbeit von Ingo W. Rath. (2000)
Abt. I, Bd. 3 *Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1862 - Sommer 1864)*. Hg. von Johann Figl und Hans Gerald Hödl. Bearbeitet von Hans Gerald Hödl und Ingo W. Rath (2006).
Abt. I, Bd. 4 *Nachgelassene Aufzeichnungen. Herbst 1864-Frühjahr 1868*. Hg. von Johann Figl. Bearbeitet von Ingo W. Rath. (1999)
Abt. I, Bd. 5 *Nachgelassene Aufzeichnungen. Frühjahr 1868 - Herbst 1869*. Hg. von Johann Figl, Katherina Glau, und Glenn W. Most. Bearbeitet von Katherina Glau (2003).

section II : Écrits philologiques :

- Abt. II, Bd. 1 *Philologische Schriften (1867-1873)*. Hg. von Colli-Montinari. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. (1982)
Abt. II, Bd. 2 *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869-WS 1869/70) Anhang: Nachschriften von Vorlesungen Nietzsches*. Hg. von Fritz Bornmann. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. (1993)
Abt. II, Bd. 3 *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1870-SS 1871)*. Hg. von Fritz Bornmann. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. (1993)
Abt. II, Bd. 4 *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)*. Hg. von Fritz Bornmann. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. (1995)
Abt. II, Bd. 5 *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1874/75-WS 1878/79)*. Hg. von Fritz Bornmann. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. (1995)

sections III-VIII : Œuvres et fragments posthumes :

- Abt. III, Bd. 1 *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I - III (1872 - 1874)*. Hg. von Colli-Montinari. (1972)
Abt. III, Bd. 2 *Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Hg. von Colli-Montinari. (1973)
Abt. III, Bd. 3 *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872*. Hg. von Colli-Montinari. (1978)
Abt. III, Bd. 4 *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874*. Hg. von Colli-Montinari. (1978)
Abt. III, Bd. 5/1 *Nachbericht zur dritten Abteilung. Kritischer Apparat: GT, UB I-III und Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Hg. von Wolfram Groddeck und Michael Kohlenbach unter Mitarbeit von Elisabeth Kuhn und Frank Götz. (1997).
Abt. III, Bd. 5/2 *Nachbericht zur dritten Abteilung. Kritischer Apparat: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1874. Beschreibung der Manuskripte und Erläuterungen*. Hg. von Wolfram Groddeck und Michael Kohlenbach unter Mitarbeit von Elisabeth Kuhn und Frank Götz. (1997).

- Abt. IV, Bd. 1 *Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemäße Betrachtungen IV)*, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 bis Frühling 1876*. Hg. von Colli-Montinari. (1967)
Abt. IV, Bd. 2 *Menschliches Allzumenschliches I, Nachgelassene Fragmente 1876 bis Winter 1877-1878*. Hg. von Colli-Montinari. (1967)
Abt. IV, Bd. 3 *Menschliches Allzumenschliches II, Nachgelassene Fragmente Frühling 1878 bis November 1879*. Hg. von Colli-Montinari. (1967)
Abt. IV, Bd. 4 *Nachbericht zur vierten Abteilung. UB IV, MA I-II, Nachgelassene Fragmente (1875-1879)*. Hg. von Colli-

Montinari. (1969)

Abt. V, Bd. 1 *Morgenröthe, Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Frühling 1881*. Hg. von Colli-Montinari. (1971)
Abt. V, Bd. 2 *Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*. Hg. von Colli-Montinari. (1973)

Abt. V, Bd. 3 *Nachbericht zum ersten Band der fünften Abteilung. Morgenröthe*, Hg. von Marie-Luise Haase. Bearbeitet von Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach unter Mitarbeit von Marco Brusotti et al. Erl. von Marco Brusotti und Frank Götz (2003)

Abt. VI, Bd. 1 *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883-1885)*. Hg. von Colli-Montinari (1968)
Abt. VI, Bd. 2 *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral (1886-1887)* Hg. von Colli-Montinari (1968)
Abt. VI, Bd. 3 *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Nachgelassene Schriften (August 1888-Anfang Januar 1889): Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Hg. von Colli-Montinari. (1969)
Abt. VI, Bd. 4 *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Z.* Hg. von Marie-Luise Haase und Mazzino Montinari. (1991)

Abt. VII, Bd. 1 *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883-1884*. Hg. von Colli-Montinari. (1977)
Abt. VII, Bd. 2 *Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884*. Hg. von Colli-Montinari. (1974)
Abt. VII, Bd. 3 *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884-Herbst 1885*. Hg. von Colli-Montinari. (1974)
Abt. VII, Bd. 4/1 *Nachbericht zur siebenten Abteilung. Erster Halbband: Nachgelassene Fragmente Juli 1882-Winter 1883-1884*. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Marie-Luise Haase. (1984)
Abt. VII, Bd. 4/2 *Nachbericht zur siebenten Abteilung. Zweiter Halbband: Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884-Herbst 1885*. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Marie-Luise Haase. (1986)

Abt. VIII, Bd. 1 *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*. Hg. von Colli-Montinari. (1974)
Abt. VIII, Bd. 2 *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*. Hg. von Colli-Montinari. (1970)
Abt. VIII, Bd. 3 *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*. Hg. von Colli-Montinari. (1972)

section IX

Abteilung 9 : Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription [9/1-3]

Band 1: Bd. 1. Notizheft N VII 1, Hg. von von Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach. Bearbeitet. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach, Johannes Neininger et al. (2001)
Bd. 2. Notizheft N VII 2, Hg. von von Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach. Bearbeitet. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach, Johannes Neininger et al. (2001)
Bd. 3. Notizheft N VII 3. Notizheft N VII 4, Hg. von von Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach.
Bearbeitet. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach, Johannes Neininger et al. (2001)

Abteilung 9: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription nach Marie-Luise Haase und Michael Kohlenbach [9/4ff]

Band 4 : *Arbeitshefte WI 3 - WI 4 - WI 5 - WI 6 - WI 7*. Hg. von Marie-Luise Haase, und Martin Stingelin.
Bearbeitet von Nicolas Füzesi, Marie-Luise Haase, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, Jochen Strobel, und Franziska Trenkle, unter Mitarbeit von Falko Heimer (2004)

Band 5 : *Arbeitsheft WI 8*. Hg. von Marie-Luise Haase, und Martin Stingelin. Bearbeitet von Marie-Luise Haase, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, Jochen Strobel, und Franziska Trenkle, unter Mitarbeit von Falko Heimer (2005)

Band 6 : *Arbeitshefte W II 1 und W II 2*. Hg. von Marie-Luise Haase, und Martin Stingelin. Bearbeitet von Marie-Luise Haase, Bettina Reimers, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, und Franziska Trenkle, unter Mitarbeit von Falko Heimer (2006)

Band 7 : *Arbeitshefte W II 3 und W II 4*. Hg. von Marie-Luise Haase, und Martin Stingelin. Bearbeitet von Marie-Luise Haase, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, Franziska Trenkle, und Daniel Weißbrodt, unter

Mitarbeit von Karoline Weber (2008)

Band 8 : *Arbeitsheft W II* 5. Hg. von Marie-Luise Haase, und Martin Stingelin. Bearbeitet von Marie-Luise Haase, Thomas Riebe, Beat Röllin, René Stockmar, Franziska Trenkle, und Daniel Weißbrodt, unter Mitarbeit von Karoline Weber (2009)

>> **KSA** : Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980 ; édition corrigée, 1988, rééd. 1999.

- Band 1 : *Die Geburt der Tragödie.*
Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV.
Nachgelassene Schriften 1870-1873.
- Band 2 : *Menschliches, Allzumenschliches I und II.*
- Band 3 : *Morgenröte.*
Idyllen aus Messina.
Die fröhliche Wissenschaft.
- Band 4 : *Also sprach Zarathustra.*
- Band 5 : *Jenseits von Gut und Böse.*
Zur Genealogie der Moral.
- Band 6 : *Der Fall Wagner.*
Götzen-Dämmerung.
Der Antichrist.
Ecce Homo.
Dionysos-Dithyramben.
Nietzsche contra Wagner.
- Band 7 : *Nachgelassene Fragmente 1869-1874.*
- Band 8 : *Nachgelassene Fragmente 1875-1879.*
- Band 9 : *Nachgelassene Fragmente 1880-1882.*
- Band 10 : *Nachgelassene Fragmente 1882-1884.*
- Band 11 : *Nachgelassene Fragmente 1884-1885.*
- Band 12 : *Nachgelassene Fragmente 1885-1887.*
- Band 13 : *Nachgelassene Fragmente 1887-1889.*
- Band 14 : *Einführung - Kommentar zu Band 1-13.*
- Band 15 : *Chronik zu Nietzsches Leben - Gesamtregister.*

> Éditions françaises

>> Friedrich Nietzsche *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997.

Tome I, 1977 :

La naissance de la tragédie.
Fragments posthumes 1869-1872.

Tome I*, 1975 :

Écrits posthumes 1870-1873.

Tome II*, 1990 :

Considérations inactuelles I et II.
Fragments posthumes 1872-1874.

Tome II**, 1988 :

Considérations inactuelles III et IV.
Fragments posthumes 1874-1876.

Tome III*, 1968, rééd. 1988 :

Humain, trop humain I.
Fragments posthumes 1876-1878.

Tome III**, 1968, rééd. 1988 :

Humain, trop humain II.

Fragments posthumes 1878-1879.

Tome IV, 1980 :

Aurore.

Fragments posthumes 1879-1881.

Tome V, édition revue, corrigée et augmentée, 1982 :

Le Gai Savoir.

Fragments posthumes 1881-1882.

Tome VI, 1971, rééd. 1989 :

Ainsi parlait Zarathoustra.

Tome VII, 1971, rééd. 1979 :

Par-delà bien et mal.

La généalogie de la morale.

Tome VIII*, 1974 :

Le cas Wagner.

Crépuscule des idoles.

L'Antéchrist.

Ecce Homo.

Nietzsche contre Wagner.

Tome VIII**, 1975 :

Dithyrambes de Dionysos.

Poèmes et fragments poétiques posthumes (1882-1888).

Tome IX, 1997 :

Fragments posthumes Été 1882-printemps 1884.

Tome X, 1982 :

Fragments posthumes Printemps-automne 1884.

Tome XI, 1982 :

Fragments posthumes Automne 1884-automne 1885.

Tome XII, 1979 :

Fragments posthumes Automne 1885-automne 1887.

Tome XIII, 1976 :

Fragments posthumes Automne 1887-mars 1888.

Tome XIV, 1977 :

Fragments posthumes Début 1888-début janvier 1889.

>> *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction, introduction et notes de Georges-Arthur Goldschmidt,

Le Livre de Poche, 1972

>> *Le gai savoir*, traduction, introduction et notes de Patrick Wotling, Flammarion, 1997

>> *Par-delà bien et mal*, traduction, introduction et notes de Patrick Wotling, Flammarion, 2000

>> *La généalogie de la morale*, traduction, introduction et notes de Patrick Wotling, LGF, 2000

>> *Le cas Wagner ; Crépuscule des idoles*, traduction, introduction et notes d'Éric Blondel et Patrick Wotling, Flammarion, 2005

2 - Correspondance de Nietzsche :

> Éditions allemandes

>> **KGB** : Friedrich Nietzsche *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Weitergeführt von Norbert Müller und Annemarie Pieper, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975 sq. :

Abteilung I

Abt. I, Bd. 1 Friedrich Nietzsche, Briefe : Juni 1850-September 1864. Briefe an Friedrich Nietzsche : Oktober 1849-September 1864. Hg. von Colli-Montinari, 1975.

Abt. I, Bd. 2 Friedrich Nietzsche, Briefe : September 1864-April 1869. Hg. von Colli-Montinari, 1975.

Abt. I, Bd. 3 Briefe an Friedrich Nietzsche : Oktober 1864-März 1869. Hg. von Colli-Montinari, 1975.

Abt. I, Bd. 4 Nachbericht zur ersten Abteilung : Briefe von und an Friedrich Nietzsche Oktober 1849-April 1869. Hg. von Norbert Miller und Jörg Salaquarda. Bearb. v. Federico Gerratana und Renate Müller-Buck unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1993.

Abteilung II

Abt. II, Bd. 1 Friedrich Nietzsche, Briefe : April 1869-Mai 1872. Hg. von Colli-Montinari, 1977.

Abt. II, Bd. 2 Briefe an Nietzsche : April 1869-Mai 1872. Hg. von Colli-Montinari, 1977.

Abt. II, Bd. 3 Friedrich Nietzsche, Briefe : Mai 1872-Dezember 1874. Hg. von Colli-Montinari, 1978.

Abt. II, Bd. 4 Briefe an Nietzsche : Mai 1872-Dezember 1874. Hg. von Colli-Montinari, 1978.

Abt. II, Bd. 5 Friedrich Nietzsche, Briefe : Januar 1875-Dezember 1879. Hg. von Colli-Montinari, 1980.

Abt. II, Bd. 6/1 Briefe an Friedrich Nietzsche : Januar 1875-Dezember 1879. Erster Halbband. Hg. von Colli-Montinari, 1980. [Lettres de janvier 1875 au 31 août 1877]

Abt. II, Bd. 6/2 Briefe an Friedrich Nietzsche : Januar 1875-Dezember 1879. Zweiter Halbband, Hg. von Colli-Montinari, 1980. [Lettres du 1^{er} septembre 1877 au 31 décembre 1879]

Abt. II, Bd. 7/1 Nachbericht zur zweiten Abteilung. Erster Teilband. Briefe von und an Nietzsche April 1869-Mai 1872. Hg. von Norbert Miller und Jörg Salaquarda. Bearb. v. Renate Müller-Buck, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998.

Abt. II, Bd. 7/2 Nachbericht zur zweiten Abteilung. Zweiter Teilband Briefe von und an Nietzsche Mai 1872-Dezember 1874. Hg. von Norbert Miller und Annemarie Pieper. Bearb. v. Andrea Bolliger, Stefan Brotbeck, Kathrin Meyer, René Stockmar, Hubert Thüring und Franzisca Trenkle, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000.

Abt. II, Bd. 7/3,1 Nachbericht zur zweiten Abteilung. Dritter Teilband Briefe von und an Nietzsche Januar 1875-Dezember 1879. Gesamtregister zur zweiten Abteilung. Erster Halbband. Hg. von Annemarie Pieper, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001.

Abt. II, Bd. 7/3,2 Nachbericht zur zweiten Abteilung. Dritter Teilband Briefe von und an Nietzsche Januar 1875-Dezember 1879. Gesamtregister zur zweiten Abteilung. Zweiter Halbband. Hg. von Annemarie Pieper, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001.

Abteilung III

Abt. III, Bd. 1 Friedrich Nietzsche, Briefe : Januar 1880-Dezember 1884. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1981.

Abt. III, Bd. 2 Briefe an Friedrich Nietzsche : Januar 1880-Dezember 1884. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1981.

Abt. III, Bd. 3 Friedrich Nietzsche, Briefe : Januar 1885-Dezember 1886. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1982.

Abt. III, Bd. 4 Briefe an Friedrich Nietzsche : Januar 1885-Dezember 1886. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1982.

Abt. III, Bd. 5 Friedrich Nietzsche, Briefe : Januar 1887-Januar 1889. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1984.

Abt. III, Bd. 6 Briefe an Friedrich Nietzsche : Januar 1887-Januar 1889. Hg. von Colli-Montinari unter Mitarbeit von Helga Anania-Hess, 1984.

Abt. III, Bd. 7/1 Nachbericht zur dritten Abteilung. Esrter Teilband Briefe von und an Nietzsche Januar 1880-Dezember 1884. Hg. von , Norbert Miller.

Abt. III, Bd. 7/2 Nachbericht zur dritten Abteilung. Zweiter Teilband Briefe von und an Friedrich Nietzsche Januar 1885 - Dezember 1886, Hrsg. v. Norbert Miller, Bearb. v. Holger Schmid, 2004

Abt. III, Bd. 7/3,1 Nachbericht zur dritten Abteilung. Dritter Teilband Briefe von und an Nietzsche Januar 1887-Januar 1889. Gesamtregister zur dritten Abteilung. Erster Halbband. Hg. von Renate Müller-Buck, 2004.

Abt. III, Bd. 7/3,1 Nachbericht zur dritten Abteilung. Dritter Teilband Briefe von und an Nietzsche Januar 1887-Januar 1889. Gesamtregister zur dritten Abteilung. Zweiter Halbband. Hg. von Renate Müller-Buck, 2004.

>> **KSB** : Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Motinari, dtv/de Gruyter, München, Berlin-New York, 1986.

> Éditions françaises

>> Friedrich Nietzsche *Correspondance*, tomes 1, 2 et 3, Paris, Gallimard, 1986 pour les t. 1 et 2, 2008 pour le t. 3. (période allant de juin 1850 à décembre 1879).

>> *Lettres à Peter Gast*, trad. Louise Servicen, rééd. Paris, Christian Bourgois, 1981.

>> Nietzsche, Rée, Salomé, *Correspondance*, trad. Jean Lacoste et Ole Hansen-Løve, Paris, PUF, 1979.

>> *Dernières lettres*, trad. C. Perret, Paris, Rivages, 1989.

Friedrich Nietzsche, *Correspondance avec Malwida von Meysenbug*, Trad. Ludovic Frere, Paris, Allia, 2005.

>> *Nietzsche. Lettres choisies*, trad. M. de Launay, Paris, Gallimard, coll. Folio classiques, 2008.

3 - Œuvres de Darwin :

Édition anglaise : l'édition de référence des œuvres complètes de Charles Darwin a été entreprise par l'éditeur anglais Pickering & Chatto, sous la direction de Paul H. Barrett (Michigan State University) et de R.B. Freeman (University of London). Elle se compose de 29 volumes, publiés entre 1987 et 1990.

Volumes utilisés :

Volume 15 - *The Origin of Species*. [1re éd.] (1859)

Volume 16 - *The Origin of Species*. [6e éd.] (1876)

Volume 21 - *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* ; [2e éd.], avec un essai de T.H. Huxley (1877), Part 1.

Volume 22 - *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* ; [2e éd.] (1877), Part 2.

Éditions françaises :

Darwin, Charles (1992), *L'Origine des Espèces*, Garnier-Flammarion

Darwin, Charles (1999), *La Filiation de l'Homme et la Sélection Liée au Sexe*, Syllepse

Abréviations :

OS : *L'Origine des espèces*

DH : *La Descendance de l'homme et la sélection liée au sexe*

Correspondance :

Darwin, Francis (Ed.), 1887, *The Life and Letters of Charles Darwin : Including an Autobiographical Chapter*, John Murray

Carnets :

Barrett, Paul H., Gautrey, Peter J., Herbert, Sandra, Kohn, David, Smith, Sidney (Eds.), 1987, *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844 : Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Ithaca, Cornell University Press pour le British Museum (Natural History) ; Cambridge University Press

Autobiographie :

Barlow, Nora (Ed.), 1958, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored*, Collins

4 – Sources secondaires :

> Livres et chapitres :

Adorno, T. W. & Frenkel-Brunswik, E. & Levinson, D. J., & Sanford, R. N., 1950, *The Authoritarian personality* (1st ed.), Harper & Row,

Alcock, John, 2001, *The Triumph of Sociobiology*, Oxford University Press

- Alexander, Richard, 1987, *The Biology of Moral Systems.*, Aldine
- Andler, Charles, 1958 (1920), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard
- Ansell Pearson, Keith, 1997, *Virulent Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge
- Appiah, K. A, 2008, *Experiments in ethics*. Harvard University Press
- Arens, W.F, 1979, *The Man-Eating Myth : Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press
- Aronson, E.& Wilson, T. D., & Akert, R. M., 2007, *Social psychology* (6ème édition), Pearson Prentice Hall
- Atran, S, 2002, *In gods we trust*. Oxford University Press
- Ault, J. M. J., 2005, *Spirit and flesh : Life in a fundamentalist Baptist church*, Knopf
- Axelrod, R., 1984, *The evolution of cooperation*, Basic Books
- Babich, Babette E. & Cohen, Robert Sonné (Ed.), 1999, *Nietzsche and the sciences*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Kluwer Academic
- Barash, D., 1979, *The Whispers Within*. Harper and Row
- Barkow, Jerome H. & Cosmides, Leda & Tooby, John (Eds.), 1992, *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press
- Batson, C. D., 1991, *The altruism question : Toward a social-psychological answer*, Lawrence Erlbaum Associates Inc
- Baumeister, R. F., & Bushman, B. J., 2008, *Social psychology and human nature*, Thomson/Wadsworth
- Ben-Yehuda, N., 2001, *Betrayals and treason : Violations of trust and loyalty*, Westview Press
- Benedict R., 1950 [1934]. *Échantillons de civilisations*, Gallimard, coll. Les essais
- Bennett, W. J., 1993, *The book of virtues : A treasury of great moral stories*, Simon & Schuster,
- Black, D., 1984, *Toward a general theory of social control*, Academic Press
- Black, D., 1998, *The Social Structure of Right and Wrong*. Academic Press
- Blondel, Eric, 1986, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, PUF
- Bloom, P., 2004, *Descartes' baby : How the science of child development explains what makes us human*, Basic
- Boehm, C., 1972, Montenegrin ethical values : An experiment in anthropological method. Ph.D. Dissertation, Harvard University
- Boehm, C., 1981, Parasitic selection and group selection : A study of conflict interference in rhesus and Japanese macaque monkeys. in : *Primate behavior and sociobiology : Proceedings of the international congress of primatology*, eds. A. B. Chiarelli & R. S. Corruccini, Springer
- Boehm, C., 1986, Blood revenge : *The enactment and management of conflict in Montenegro and other tribal societies*, University of Pennsylvania Press

- Boehm, C., 1994, Pacifying interventions at Arnhem zoo and Gombe. in : *Chimpanzee cultures*, eds. R. W. Wrangham, W. C. McGrew, F. B. M. de Waal, & P. G. Heltne, Harvard University Press.
- Boehm, C., 1997a, Egalitarian behavior and the evolution of political intelligence. in : *Machiavellian intelligence*, eds. R. W. Byrne & A. Whiten, Cambridge University Press.
- Boehm, C., 1999, *Hierarchy in the forest : The evolution of egalitarian behavior*, Harvard University Press.
- Boehm, C., 2004a, Explaining the prosocial side of moral communities. in : *Evolution and ethics : Human morality in biological and religious perspective*, eds. P. Clayton & J. Schloss, Eerdmans
- Boehm, C., 2004b, Large-game hunting and the evolution of human sociality. in : *Origins and nature of sociality among nonhuman and human primates*, eds. R. W. Sussman and A. R. Chapman, Aldine
- Boesch, C. & Boesch-Achermann, H., 2000, *The chimpanzees of the Tai forest : Behavioural ecology and evolution*, Oxford University Press
- Bourguignon, E. and Greenbaum, L., 1973, *Diversity and Homogeneity in World Societies*. HRAF Press
- Bourlière, F., 1961, Patterns of social grouping among wild primates. in : *Social life of early man*, ed. S. L. Washburn, University of Chicago
- Bowler, P., 1988. *The Non-Darwinian Revolution*, Johns Hopkins University Press
- Boyd, R. & Richerson, P.J., 1985, *Culture and the evolutionary process*, University of Chicago Press
- Boyd, R. & Richerson, P.J., 2005, *Not by genes alone : How culture transformed human evolution*, University of Chicago Press
- Boyer P., 2001 *Religion explained : The evolutionary origins of religious thought*, Basic
- Boyer, P., & Ramble, C., 2001, Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations, *Cognitive Science*, 25 , pp.535 -564
- Brandt R., 1959, *Ethical Theory*, Prentice Hall
- Briggs, J.L., 1970, *Never in anger : Portrait of an Eskimo family*, Harvard University Press
- Brooks, A. C., 2006, *Who really cares : The surprising truth about compassionate conservatism*, Basic Books
- Brown, D.E., 1991, *Human universals*, McGraw-Hill
- Burch, E.S., Jr., 2005, *Alliance and conflict : The world system of the Inupiaq Eskimos*, University of Nebraska Press
- Burkert, W., 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, De Gruyter
- Bushman, B. J., & Baumeister, R. F., 1998, Threatened egotism, narcissism, self-esteem, and direct and displaced aggression : Does self-love or self-hate lead to violence ? , *Journal of Personality & Social Psychology*, 75, pp.219-229
- Buss, David M., 1994, *The Evolution of Desire : Strategies of Human Mating*, Basic Books
- Campbell, D.T., 1981, Social morality norms as evidence of conflict between biological human nature and social system requirements. in : *Morality as a biological phenomenon : The presuppositions of sociobiological research*, ed. G. Stent, University of California Press

Campbell, D.T., 1983, The two distinct routes beyond kin selection to ultrasociality : Implications for the humanities and social sciences. in : *The nature of prosocial development : Interdisciplinary theories and strategies*, ed. D. Bridgeman, Academic Press

Campbell, D.T., 1988, *Methodology and epistemology for social science : Selected papers*, University of Chicago Press

Carrasco, D., 1999, *City of Sacrifice : the Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press

Carruthers, P., & Laurence, S., & Stich, S., 2006, *The innate mind Volume 2 : Culture and cognition*, Oxford University Press

Casebeer, W., 2003, *Natural Ethical Facts*. MIT Press

Cashdan, E., 1989, Hunters and gatherers: economic behavior in bands. in S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*. Stanford University Press

Chagnon N., 1992. *Yanomamo*, Harcourt Brace Jovanovich

Chagnon, N.A. & Irons, W., eds., 1979, *Evolutionary biology and human social behavior : An anthropological perspective*, Duxbury

Chaiken, S. & Giner-Sorolla, R., & Chen, S., 1996, Beyond accuracy : Defense and impression motives in heuristic and systematic information processing , in P. M. Gollwitzer & J. A. Bargh (Eds.), *The psychology of action : Linking cognition and motivation to behavior*, pp.553-578), Guilford

Chaiken, S., & Trope, Y. (Eds.), 1999, *Dual process theories in social psychology*, Guilford

Chance, M.R.A., 1961, The nature and special features of the instinctive social bond of primates. in : *Social life of early man*, ed. S. L. Washburn, University of Chicago

Chappell, T. D. J., 2006, *Values and virtues : Aristotelianism in contemporary ethics*, Oxford University Press

Chen, S., & Chaiken, S., 1999, The heuristic-systematic model in its broader context, in S. Chaiken & Y. Trope (Eds.), *Dual process theories in social psychology*, pp.73-96, Guilford

Chomsky, N., 1988, *Language and Problems of Knowledge*. MIT Press

Christen, Yves (Ed.), 1982, *Le dossier Darwin : la sélection naturelle, l'eugénisme, la sociobiologie, le darwinisme social*, Copernic

Christianson S.-A. & E. Engelberg, 1999, Organization of emotional memories , in Dalgleish T. & M. Power (dir.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Wiley

Christianson S.-A., 1992. *The Handbook of Emotion and Memory. Research and theory*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers

— 1997, On emotional stress and memory, in Payne D. & F. Conrad (dir.), *Intersections in Basic and Applied Memory Research*, Lawrence Erlbaum Associates

Clark, A., 1999, *Being there : Putting brain, body, and world together again*, MIT Press

Clark, G., 2007, *A farewell to alms : a brief economic history of the world*, Princeton University Press

Cleckley, H, 1955, *The mask of sanity*, Mosby

Clore, G. L. & Schwarz, N., & Conway, M., 1994, Affective causes and consequences of social information processing , in R. S. Wyer & T. K. Srull (Eds.), *Handbook of social cognition*, Vol. 1, pp.323-417, Erlbaum

Cosmides, L., & Tooby, J., 1997, The modular nature of human intelligence , in A. B. Scheibel & J. W. Schopf (Eds.), *The origin and evolution of intelligence*, pp.71-101, Jones and Bartlett

Cosmides, L., & Tooby, J., 2005, Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange , in D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology*, pp.584-627, John Wiley & Sons

Cowie, F., 1999, *What's Within? Nativism Reconsidered*. Oxford University Press

Cox, Christopher, 1999, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, University of California Press

Crisp, R. (Ed.), 1996, *How should one live? : essays on the virtues*, Oxford University Press

Cummins, DD., 1996, Evidence for deontic reasoning in 3- and 4-year olds. *Memory*

Daly, Martin & Wilson, Margo, 1983, *Sex, Evolution and Behavior*, Wadsworth

Damasio, Antonio R., 1995, *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, Odile Jacob

Dawkins, R., 1976 (1989), *The Selfish Gene*, Oxford University Press

Dawkins, R., 2006, *The God Delusion*, Houghton Mifflin

de Waal, F.B.M., 1982, *Chimpanzee politics : Power and sex among apes*, Harper and Row

- 1992, The chimpanzee's sense of social regularity. in : *The sense of justice : Biological foundations of law*, eds. R. Masters & M. Gruter, Sage Publications
- 1996, *Good natured : The origins of right and wrong in humans and other animals*, Harvard University Press
- 2006, *Primates and philosophers : How morality evolved*, Princeton University Press

de Waal, F.B.M. & Brosnan, S.F., 2006, Simple and complex reciprocity in primates in : *Cooperation in primates and humans : Mechanisms and evolution*, eds. P. Kappeler & C. P. van Schaik, Springer-Verlag

de Waal, F.B.M. & Lanting, F., 1997, *Bonobo : The forgotten ape*, University of California Press

Debets, G.F., 1961, The social life of early Paleolithic man as seen through the work of the Soviet anthropologists. in : *Social life of early man*, ed. S. L. Washburn, University of Chicago

DeGusta, D, 1999, Fijian Cannibalism : Osteological Evidence from Navatu, *American Journal of Physical Anthropology*, 110 : 215-41

Dennett, D. C., 1995, *Darwin's dangerous Idea, Evolution and the meaning of life*, Touchtome

Dennett, D. C., 2006, *Breaking the spell*, Penguin

Dewey, J., 1922, *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, Holt

Ditto, P. H. & Pizarro, D. A., & Tannenbaum, D., 2009, Motivated moral reasoning , in D. M. Bartels & C. W. Bauman, L. J & Skitka & D. L. Medin (Eds.), *The Psychology of Learning and Motivation*, Vol. 50, pp.307-338, Academic Press

Douglas, M., 1982, *In the active voice*, Rougledge

Dovidio, J. F. & Piliavin, J. A. & Gaertner, S. L. & Schroeder, D. A., & , R. D. III., 1991, The arousal : Cost-reward model and the process of intervention : A review of the evidence , in M. S. Clark (Ed.), *Prosocial Behavior*, pp.86-118,Sage Publications, Inc.

- Dovidio, J. F. & Piliavin, J. A. & Schroeder, D. A., & Penner, L, 2006, *The social psychology of prosocial behavior*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers
- Dovidio, J. F., 1984, Helping behavior and altruism : An empirical and conceptual overview , in *Advances in experimental social psychology*, Vol. 17, pp.361-427), Academic Press
- Downs, A., 1957, *An Economic Theory of Democracy*. Harper Collins Publishers
- Dunbar, R., 1996, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*, Harvard University Press
- Dupré, John, 2003, *Darwin's Legacy : What Evolution Means Today*, Oxford University Press
- Durham, W.H., 1991, *Coevolution : Genes, culture, and human diversity*, Stanford University Press
- Durkheim, Émile, 1968 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF
- Dwyer, S., 2007, *How good is the linguistic analogy ?* in The Innate Mind : Volume 2 : Culture and Cognition, jan. 2007, pp.237-257, 21, Oxford Scholarship Online
- Edel, M. & Edel, A., 2000, *Anthropology and Ethics*. Transaction Publishers
- Edgerton, R.B., 1975, *Deviance : A cross-cultural perspective*, Cummings
- Edgerton, RB., 1992, *Sick Societies*. The Free Press
- Edwards, CP, 1987, Culture and the construction of moral values: a comparative ethnography of moral encounters in two cultural settings. in J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The Emergence of Morality in Young Children*. The University of Chicago Press
- Eibl-Eibesfeldt I., F. Kemp Salter (ed.), 1998, *Indoctrinability, Ideology, and Warfare: Evolutionary Perspectives*, Berghahn Books
- Eibl-Eibesfeldt, I., 1970, *Ethology : The biology of behavior*, Holt, Rinehart and Winston
- Eibl-Eibesfeldt, I., 1971, *Love and hate : On the natural history of basic behavior patterns*. Methuen & Co
- Ekman P. &R. Davidson (dir.), 1994. *The Nature of Emotion*, Oxford University Press
- Ekman P., 1994, All emotions are basic , in Ekman P. & R. Davidson (dir.), 1994, *The Nature of Emotion* pp.15-19, Oxford U.P.
- Elias N., 2006 [1939]. *La Civilisation des maurs*, Presses Pocket, coll. Agora
- Estioko-Griffin, A.A. & Griffin, P.B., 1984, Women hunters : The implications for Pleistocene prehistory and contemporary ethnography. in : *Women in Asia and the Pacific : Toward an east-west dialogue*, ed. M. J. Goodman, University of Hawaii
- Evans, William Edward, 2003, *Nietzsche and the Modern Dilemma: Educating for Biological and Cultural Survival*, 1st Books Library
- Ewald, Oskar, 1909, "Darwin und Nietzsche" in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 136, pp.159-79
- Ezorsky, G., 1972, *Philosophical Perspectives on Punishment*. State University of New York Press
- Fehr, E. & Henrich, J., 2003, in Hammerstein, P. (Ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, MIT Press

Fessler, D.M.T., 1999, Toward an understanding of the universality of second order emotions. in : *Beyond nature or nurture : Biocultural approaches to the emotions*, ed. A. Hinton, Cambridge University Press

Fessler, D.M.T., 2001, Emotions and cost/benefit assessment : The role of shame and self-esteem in risk taking. in : *Bounded rationality : The adaptive toolbox*, eds. R. Selten & G. Gigerenzer, MIT Press

Fischer, K. W., & Tangney, J. P., 1995, Self-conscious emotions and the affect revolution : Framework and overview , in J. P. Tangney & K. W. Fischer (Eds.), *Self-conscious emotions : The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*. Guilford

Fisher, R.A., 1930, *The genetical theory of natural selection*, Dover

Fiske, A. P., 1991, *Structures of social life*, Free Press

Fiske, A. P., 2004, Relational Models Theory 2.0. , in N. Haslam (Ed.), *Relational models theory : A contemporary overview*, pp.3-25, Lawrence Erlbaum

Flack, J. C. & de Waal F. B. M., 2000, in L. D. Katz (Ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, pp.1-29, Imprint Academic

Fossey, D., 1983, *Gorillas in the mist*, Houghton-Mifflin

Fouts, R. with Mills, S.T., 1997, *Next of kin : My conversations with chimpanzees*, Avon Books

Frank, R., 1988, *Passions within reason : The strategic role of the emotions*, Norton

Fried, M.H., 1967, *The evolution of political society*, Random House

Fry, D.P., 2000, Conflict management in cross-cultural perspective. in : *Natural conflict resolution*, eds. F. Aureli & F. B. M. de Waal, University of California Press

Fry, D.P., 2005, *The human potential for peace : An anthropological challenge to assumptions about war and violence*, Oxford University Press

Furnivall F. J. (dir.), 1869, *Queene Elizabethes Achademy, A Booke of Precedence*, Early English Text Society, N. Trübner & Co

G. Ezorsky (ed.), *Philosophical Perspectives on Punishment*. State University of New York Press
Gallese, V. & Keysers, C. & Rizzolatti, G., 2004, A unifying view of the basis of social

Gallup, G.G., Jr., 1979, *Self-recognition in chimpanzees and man : A developmental and comparative perspective*, Plenum Press

Gayon, Jean, 1999, “*Nietzsche and Darwin*” in Maienschein, Jane, Ruse, Michael (Eds.), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge Studies in Philosophy and Biology, pp.154-97

Gazzaniga, M. S., 1985, *The Social Brain*, Basic Books

Gazzaniga, M. S., 2008, *Human : the science behind what makes us unique*, Ecco

Geary, David C., 1998, *Male, Female : The Evolution of Human Sex Differences*, American Psychological Association

Gemes, K., 2006, We Remain of Necessity Strangers to Ourselves: The Key Message of Nietzsche's Genealogy, in C. Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals Critical Essays*, New York, NY, Rowman & Littlefield

- Ghiselin, M.T., 1974, *The economy of nature and the evolution of sex*, University of California Press
- Gibbard, A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard University Press
- Gibbs, J. C., 2003, *Moral development and reality : Beyond the theories of Kohlberg and Gibbs*, Sage
- Gigerenzer, G. , 2007, *Gut feelings : The intelligence of the unconscious*, Penguin
- Gilbert, D. , 1999, What the mind's not , in S. Chaiken & Y. Trope (Eds.), *Dual process theories in social psychology*, pp.3-11, Guilford
- Gilbert, P. & Andrews, B., eds., 1998, *Shame : Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*, Oxford University Press
- Gilbert, P. & McGuire, M.T., 1998, Shame, status, and social roles : Psychobiology and evolution. in : *Shame : Interpersonal behavior, psychopathology, and culture*, eds. P. Gilbert & B. Andrews, Oxford University Press
- Gilligan, C., 1982, *In a different voice : Psychological theory and women's development*, Harvard University Press
- Gilovich, T. & Keltner, D., & Nisbett, R. E., 2006, *Social psychology*, Norton
- Gintis, H. & Bowles, S. & Boyd, R., & Fehr, E., 2005, Moral Sentiments and Material Interests : Origins, Evidence, and Consequences, in H. Gintis & S. Bowles & R. Boyd & E. Fehr (Eds.), *Moral sentiments and material interests : The foundations of cooperation in economic life*, pp.3-39, MIT Press
- Glover, J., 2000, *Humanity : A moral history of the twentieth century*, Yale University Press
- Goethals, G. R. & Messick, D. M., & Allison, S. T., 1991, The uniqueness bias : Studies of constructive social comparison , in J. Suls & T. A. Wills (Eds.), *Social comparison : Contemporary theory and research*, pp.149-176, Erlbaum
- Goodall, J., 1986, *The chimpanzees of Gombe : Patterns of behavior*, Belknap Press
- Goodall, J., 1992, Unusual violence in the overthrow of an alpha male chimpanzee at Gombe. in : *Topics in primatology, volume 1 : Human origins*, eds. T. Nishida, W. C. McGrew, P. Marler, M. Pickford, & F. B. M. de Waal, University of Tokyo Press
- Goody, J, 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press
- Gould, R.A., 1982, To have and have not : The ecology of sharing among hunter-gatherers. in : *Resource managers : North American and Australian hunter-gatherers*, eds. N. M. Williams & E. S. Hunn, Westview Press Inc.
- Greene, J., 2003, From neural “is” to moral “ought” : What are the moral implications of neuroscientific moral psychology? *Nature Reviews Neuroscience* 4 pp.847-850
- Greene, J. D., 2008, The secret joke of Kant's soul , in W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology, Vol. 2 : The cognitive science of morality*, MIT Press
- Greene, J. D. , 2009, The cognitive neuroscience of moral judgment , in M. Gazzaniga (Ed.), *The cognitive neurosciences IV*, MIT Press
- Gruter, M. & Masters, R.D., eds., 1987, *Ostracism : A social and biological phenomenon*, Elsevier

Guthrie, R.D., 1984, Mosaics, allelochemicals, and nutrients : An ecological theory of Late Pleistocene megafaunal extinctions. in : *Quaternary extinctions : A prehistoric revolution*, eds. P. S. Martin & R. G. Klein, University of Arizona Press

Guthrie, R.D., 1990, Late Pleistocene faunal revolution. in : *Megafauna and man : Discovery of America's heartland—The mammoth site of hot springs*, eds. L. D. Agenbroad, J. I. Mead, & L. W. Nelson, Northern Arizona University

Guthrie, S. E, 1993, *Faces in the clouds*, Oxford University Press

Haas, Ludwig, 1932, *Der Darwinismus bei Nietzsche*, Université de Giessen.

Haidt, J. & Joseph, C., 2007, The moral mind : How 5 sets of innate moral intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules , in Carruthers P. & Laurence, S. & Stich S. (Eds.) *The Innate Mind : Foundations and the Future*, Vol. 3, Oxford University Press

Haidt, J., & Bjorklund, F, 2008, Social intuitionists answer six questions about morality , in W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral psychology, Vol. 2 : The cognitive science of morality*, pp.181-217, MIT Press

Haidt, J., & Graham, J., 2009, Planet of the Durkheimians, where community, authority, and sacredness are foundations of morality , in J. Jost & A. C. Kay & H. Thorisdottir (Eds.), *Social and psychological bases of ideology and system justification*, pp.371-401, Oxford University Press

Haidt, J., 2003, The moral emotions , in R. J. Davidson & K. R. Scherer & H. H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*, pp.852-870, Oxford University Press

Hallowell, A.I., 1955, *Culture and experience*, University of Pennsylvania Press

Hamilton William D., 1996, Narrow Roads of Gene Lands. Vol. 1 : The Evolution of Social Behavior, New York, Freeman et McMillan Press.

Hamilton William D. , 2001, Narrow Roads of Gene Lands. Vol. 2 : The Evolution of Sex, Oxford, Oxford University Press.

Hammerstein, P., 2003, Why is reciprocity so rare in social animals ? , in P. Hammerstein (Ed.), *Genetic and cultural evolution of cooperation*, pp.55-82, MIT Press

Hare, R. D., 1993, *Without conscience*, Pocket Books

Hare, R. M., 1981, *Moral thinking : Its levels, method, and point*, Oxford University Press

Harris, JR., 1998, *The Nurture Assumption: Why children turn out the way they do*. The Free Press

Harris, M., 1985, *Good to Eat : Riddles of Food and Culture*, Simon & Schuster

Harris, S., 2006, *Letter to a Christian Nation*, Knopf

Hart, C.W.M. & Pilling, A.R., 1960, *The Tiwi of Northern Australia*, Holt, Rinehart and Winston

Hauser, M., 2006, *Moral Minds : How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*, HarperCollins

Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R. and Mikhail, J., 2007, A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications, *Mind & Language*, Volume 22, Number 1, February 2007, pp.1-21, 21, Blackwell Publishing

Hauser, M.D., 2006, *Moral minds : How nature designed our universal sense of right and wrong*, Harper Collins

- Haviland, J.B., 1977, *Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan*, University of Chicago Press
- Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E. & Gintis, H., 2001, *Foundations of Human Sociality*. Oxford University Press
- Henrich, N., & Henrich, J., 2007, *Why humans cooperate : A cultural and evolutionary explanation*, Oxford University Press
- Herdt, G., 1981, *The Sambia : Ritual and gender in New Guinea*, Holt, Rinehart and Winston
- Heuer F. & D. Reisberg, 1992, Emotion, arousal, and memory for detail , in Christianson S.-A., 1992. *The Handbook of Emotion and Memory. Research and theory*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers
- Hodge, Jonathan, Radick, Gregory (Eds), 2003, *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press
- Hogg, M. A., 2010, Influence and leadership , in S. Fiske & D. Gilbert (Eds.), *The Handbook of Social Psychology*, 5ème édition, Wiley
- Hohmann, G. & Fruth, B., 1996, Food sharing and status in unprovisioned bonobos. in : *Food and the status quest*, eds. P. Wiessner & W. Schiefenhövel, Berghahn
- Hume, David, 2007 (1739), *Traité de la nature humaine*, Livre III : De la Morale, Collection « Les classiques des sciences sociales », <http://classiques.uqac.ca/>
- Hunter, J. D., 1991, *Culture wars : The struggle to define America*, Basic Books
- Hunter, J. D., 2000, *The death of character : Moral education in an age without good and evil.*, Basic
- James, W., 1950 (1890), *The principles of psychology* (Vol. II), Dover
- Janz, C.P., 1984-1985, *Nietzsche, biographie* (3 vol.), Gallimard
- Joyce, R., 2006, *The evolution of morality*, MIT Press
- Kagan, J., 1984, *The nature of the child*, Basic Books
- Kahan, D. M., 2005, The logic of reciprocity : Trust, collective action, and law , in H. Gintis, S. Bowles, R. Boyd & E. Fehr (Eds.), *Moral sentiments and material interests*, pp.339-378, MIT Press
- Kano, T., 1992, *The last ape : Pygmy chimpanzee behavior and ecology*, Stanford University Press
- Kassin, S. M., Fein, S., & Markus, H. R., 2008, *Social psychology*, Houghton Mifflin
- Katz, L.D., 2000, *Evolutionary origins of morality : Cross-disciplinary perspectives*, Imprint Academic
- Kaufmann, Walter, 1974, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press (Quatrième édition)
- Keeley, L., 1996, *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. Oxford University Press
- Keeley, L.H., 1996, *War before civilization*, Oxford University Press
- Kelly, R.C., 2000, *Warless societies and the evolution of war*, University of Michigan Press
- Kelly, R.L., 1995, *The foraging spectrum : Diversity in hunter-gatherer lifeways*, Smithsonian

Kiehl, K.A., 2008, Without morals : The cognitive neuroscience of criminal psychopaths. in : *Moral Psychology, Vol. 1 : The Evolution of Morality—Adaptations and Innateness*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press

Killen, M., & Smetana, J. G., 2006, *Handbook of moral development*, Erlbaum

Kinder, D. E., 1998, Opinion and action in the realm of politics , in D. Gilbert, S. Fiske & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of social psychology*, Oxford University Press

Klein, R.G., 1999, *The human career : Human biological and cultural origins*, University of Chicago Press

Kluckhohn, C., 1953, Universal categories of culture. in : *Anthropology today : An encyclopedic inventory*, ed. A. Kroeber, University of Chicago Press

Kohlberg, L., 1958, *The development of modes of moral thinking and choice in the years 10 to 16*, Thèse de doctorat, Université de Chicago

Kohlberg, L., 1969, Stage and sequence : The cognitive-developmental approach to socialization , in D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research*, Rand McNally

Kohlberg, L., 1971, From is to ought : How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development , in T. Mischel (Ed.), *Psychology and Genetic Epistemology*, pp.151-235, Academic Press

Kohlberg, L., 1981, Justice and reversibility. in Kohlberg L, *Essays on Moral Development, vol. 1*. Harper & Row

Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A., 1983, *Moral stages : A current formulation and a response to critics*, Karger

Krebs, D., 2005, The evolution of morality. in : *The handbook of evolutionary psychology*, ed. D. Buss, John Wiley & Sons

Kuhn,D., 1991, *The Skills of Argument*, Cambridge University Press

Kurzban, R., & Aktipis, C. A., 2006, Modularity and the social mind : Why social psychologists should be less self-ish , in M. Schaller, J. Simpson & D. Kenrick (Eds.), *Evolution and social psychology*, pp.39-54, Psychology Press

Lahr, M.M. & Foley, R.A., 2003, Demography, dispersal and human evolution in the last glacial period. in : *Neanderthals and modern humans in the european landscape during the last glaciation : Archaeological results of the stage 3 project*, eds. T. H. van Andel & W. Davies, McDonald Institute for Archaeological Research Monographs

Lakoff, G., 1996, *Moral politics : What conservatives know that liberals don't*, University of Chicago Press

Lakoff, G., 2004, *Don't think of an elephant : Know your values and frame the debate*, Chelsea Green

Lakoff, G., 2008, *The political mind*, Viking

Latane, B., & Darley, J. M., 1970, *The unresponsive bystander*, Prentice Hall

Leary, M., 2004, *The curse of the self : Self-awareness, egotism, and the quality of human life*. Oxford University Press

Lee, R.B., 1979, *The !Kung San : Men, women, and work in a foraging society*, Cambridge University Press

Lee, R.G., & Wheeler, G., eds., 1997, *The voice of shame : Silence and connection in psychotherapy*, The Analytic Press

Lerner, J. S., & Tetlock, P. E., 2003, Bridging individual, interpersonal, and institutional approaches to judgment and decision making : The impact of accountability on cognitive bias , in Schneider & Shanteau (Eds.), *Emerging perspectives on judgment and decision research*, Cambridge University Press

- LeVine, R.A. & Campbell, D.T., 1972, *Ethnocentrism : Theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*, Wiley
- Levy, R.I., 1973, *Tahitians : Mind and experience in the Society Islands*, University of Chicago Press
- Lewis, M., & Haviland, J. (Eds.), 1993, *Handbook of emotions*, Guilford Press
- Lewis, M., 2000, Self-conscious emotions : embarrassment, pride, shame & guilt. in : *Handbook of Emotions*, eds. M. Lewis & J. M. Haviland-Jones, Guilford Press
- Lieberman, P., 1998, *Eve spoke : Human language and human evolution*, Norton
- Lieberman, P., 2006, *Toward an evolutionary biology of language*, Harvard University Press
- Lorenz, K., 1966, *On aggression*, Bantam
- Lowe, J.J. & Walker, M.J.C., 1984, *Reconstructing quaternary environments*, Longman
- Lowenthal, D., 1986, *The past is a foreign country*, Cambridge University Press
- MacIntyre, A., 1981, *After virtue*, University of Notre Dame Press
- Margolis, H., 1987, *Patterns, thinking, and cognition*, University of Chicago Press
- Maryanski, A. & Turner, J., 1992, *The social cage*, Stanford University Press
- Masters, R. D. , 1989, *The nature of politics*, Yale University Press
- Mayer, E., 1963, *Animal species and evolution*, Harvard University Press
- Maynard Smith, J. & Szathmary, E., 1997, *The Major Transitions in Evolution*, Oxford University Press
- Mayr, Ernst, 1982, *The Growth of biological Thought : Diversity, Evolution and Inheritance*, Harvard University Press
- McAdams, D. P., 2006, *The redemptive self : stories Americans live by*, Oxford University Press
- McCauley, R., Lawson, E.T., 2002, *Bringing Ritual to Mind : Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press
- McDougall, W., 1998 (1908), *An introduction to social psychology*, John W. Luce
- McGrew, W.C., 2004, *The cultured chimpanzee : Reflections on cultural primatology*, Cambridge University Press
- McNeill, W. H., 1995, *Keeping together in time : Dance and drill in human history*, Harvard University Press
- Mead, G.H., 1934, *Mind, self, and society*, University of Chicago Press
- Meeks, W.A, 1993, *The Origins of Christian Morality : The First Two Centuries*, Yale University Press
- Merton, R. K., 1968, *Social theory and social structure*, Free Press
- Mikhail, J., Sorentino, C. & Spelke, E., 1998, Towards a universal moral grammar, in M. Gernsbacher & S. Derry (eds.), *Proceedings, Twentieth Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Lawrence Erlbaum & Associates
- Miller, Geoffrey, 2001, *The Mating Mind : How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Vintage

- Mirsky, J., 1937, The Eskimo of Greenland. in : *Cooperation and competition among primitive peoples*, ed. M. Mead, McGraw-Hill Book Company
- Mithen, S.J., 1990, *Thoughtful foragers : A study of prehistoric decision making*, Cambridge University Press
- Moles, Alistair, 1990, *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, Peter Lang
- Moore, G.E., 1903, *Principia Ethica*, <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/>
- Moore, Gregory, 2002, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press
- Moore, MS., 1987, The moral worth of retribution. in F .Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press
- Morgan, L.H., 1877, *Ancient society : Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*, Henry Holt & Co
- Müller-Lauter, Wolfgang, 1971, *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter
- 1998, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia
 - 1999, *Nietzsche-Interpretationen I : Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter
 - 1999, *Nietzsche-Interpretationen II : Über Freiheit und Chaos*, De Gruyter
- Murdock G.P., 1981, *Atlas of World Cultures*, University of Pittsburgh Press
- Murdock, GP., 1949, *Social Structure*. Free Press
- Murphy, GL., 2002, *The Big Book of Concepts*. MIT Press
- Myers, D., 2008, *Social psychology*, McGraw-Hill
- Nathanson, D.L., ed., 1987, *The many faces of shame*, Guilford Press
- Nesse, R.M., 2001, Natural selection and the capacity for subjective commitment. in : *Evolution and the capacity for commitment*, ed. R. M. Nesse, Russell Sage Press
- Neuberg, S., Shaller, M., & Kenrick, D., 2010, Evolution , in S. Fiske & D. Gilbert (Eds.), *The Handbook of Social Psychology, 5th Édition*, Wiley
- Newberg, a., & D'Aquili, E. & Rause, V., 2001, *Why God Won't Go Away : Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine
- Newcomb, T. M., 1943, *Personality and social change : Attitude formation in a student community*, Dryden
- Nichols, S., 2004, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment.*, Oxford University Press
- Nichols, S., 2005, Innateness and moral psychology. in P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (eds.), *The Innate Mind: Structure and Content*. Oxford University Press
- Nisbet, R. A., 1993 (1966), *The sociological tradition*, Transaction
- Nisbett, R. E., & Cohen, D., 1996, *Culture of honor : The psychology of violence in the South*, Westview Press
- Nishida, T., 1979, The social structure of chimpanzees of the Mahale mountains. in : *The great apes*, eds. D. A. Hamburg & E. R. McCown, Benjamin Cummings

Nucci, LP., 2001, *Education in the Moral Domain*. Cambridge University Press. Parsons, T., 1952, *The Social System*. The Free Press

Nussbaum, M. C., 1999, "Secret sewers of vice" : Disgust, bodies, and the law , in S. A. Bandes (Ed.), *The passions of law*, pp.19-62, New York, University Press

Ogien, R., 1999, *Le réalisme moral*, PUF

- 2004, *La philosophie morale*, PUF
- 2004b, *La panique morale*, Grasset
- 2007, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Gallimard

Otterbein, K.F., 1986, *The ultimate coercive sanction : A cross-cultural study of capital punishment*, HRAF Press

Parsons, T., 1952, *The Social System*. The Free Press

Patterson, F. & Linden, E., 1981, *The education of Koko*, Holt, Reinhart and Winston

Péristiany, J.G., ed., 1966, *Honor and shame : The values of Mediterranean society*, University of Chicago Press

Perkins, D. N., Farady, M., & Bushey, B., 1991, Everyday reasoning and the roots of intelligence , in J. F. Voss, D. N. Perkins & J. W. Segal (Eds.), *Informal reasoning and education*, pp.83-105, Erlbaum

Pickett, S.T.A. & White, P.S., eds., 1985, *The ecology of natural disturbance and patch dynamics*, Academic Press

Piers, G. & Singer, M.B., 1971, *Shame and guilt : A psychoanalytic and a cultural study*, Norton

Pincoffs, E. L., 1986, *Quandaries and virtues : Against reductivism in ethics*, University of Kansas

Pinker, S., 2002, *The blank slate : The modern denial of human nature*, Viking

Popper, Karl, 1981, *La quête inachevée*, Calmann-Lévy

- 1990, *A World of Propensities*, Thoemmes Press, Bristol

Potts, R., 1996, *Humanity's descent : The consequences of ecological instability*, Aldine de Gruyter Press

Radin, P., 1927, *Primitive man as philosopher*, Appleton

Reeves Sanday, P. , 1986, *Divine Hunger : Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge University Press, reproduit in *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Clarendon Press

Richardson, John, 2004, *Nietzsche's new darwinism*, Oxford University Press

Richerson, P. J. & Boyd, R., 2005 *Not by Genes Alone : How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press

Richerson, P. J., & Boyd, R., 1998, The evolution of human ultra-sociality , in I. Eibl-Eibesfeldt & F. K. Salter (Eds.), *Indoctrinability, ideology, and warfare : Evolutionary perspectives*, pp.71-95, Berghahn

Richerson, P.J., Bettinger, R.L., & Boyd, R., 2005, Evolution on a restless planet : Were environmental variability and environmental change major drivers of human evolution? in : *Handbook of evolution, vol. 2 : The evolution of living systems (including hominids)*, eds. F. M. Wuketits & F. J. Ayala, Wiley-VCH

- Richter, Claire, 1911, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Mercure de France
- Richter, Raoul, 1913, "Nietzsches Stellung zu Entwicklungslehre und Rassetheorie" in *Essays*, Meiners, pp.139-77
- Ridley, M., 1996, *The origins of virtue*, Penguin
- Robarchek, CA. & Robarchek, CJ., 1992, Cultures of war and peace : a comparative study of Waorani and Semai. in J. Silverberg & P. Gray (eds.), *Aggression and Peacefulness in Humans and Other Primates*. Oxford University Press
- Roberts, S., 1979, *Order and Dispute*. St. Martin's Press
- Rostand, Jean, 1947 (1982), *Charles Darwin*, Gallimard
— 1962, *Aux frontières du surhumain*, 10/18
- Rozin P., Haidt J. & C. McCauley, 2000, Disgust , in Lewis M. & J. Haviland-Jones (dir.), *Handbook of Emotions*, Guilford
- Russell J., 1460. *The Boke of Nurture*, in Furnivall F. (dir.), *Early English Meals and Manners*, N. Trübner & Co
- Sabini, J., & Silver, M., 1982, *Moralities of everyday life*. Oxford University Press
- Sahagun B. de, 1981, *Florentine Codex : General history of the things of New Spain*, trad. Anderson A. & C. Dibble, tome II : The Ceremonies, School of American Research,
- Savage-Rumbaugh, S. & Lewin, R., 1994, *Kanzi : The ape at the brink of the human mind*, John Wiley and Sons, Inc.
- Schank, Gerd, 2000, " ,Rasse' und ,Züchtung' bei Nietzsche", De Gruyter
- Schelling, T. C. (Ed.), 1968, *The life you save may be your own*, The Brookings Institute
- Schloss, J. & Clayton, P., eds., 2004, *Evolution and ethics : Human morality in biological and religious perspective*, Eerdmans
- Schrile, C., 1984, *Present and past in hunter-gatherer studies*, Academic Press
- Schwartz, S. H., 1992, Universals in the content and structure of values , in M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 25, pp.1-65, Academic Press, New York
- Scott, JE, 1971, *The Internalization of Norms*. Prentice-Hall
- Segerstrale, Ullica, 2000, *Defenders of the Truth : the Sociobiology Debate*, Oxford University Press
- Service, E. R., 1975, *Origin of the State and Civilization : The Process of Cultural Evolution*, Norton
- Sherer, K., 1997, The role of culture in emotion-antecedent appraisal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73
- Sherif, M., 1936, *The psychology of social norms*, Harper
- Sherif, M., Harvey, O. J., White, B. J., Hood, W., & Sherif, C., 1961, *Intergroup conflict and cooperation : The Robbers Cave experiment*, University of Oklahoma Institute of Group Relations
- Shweder, R. A., & Bourne, E., 1984, Does the concept of the person vary cross-culturally ? , in R. Shweder & R. LeVine (Eds.), *Culture theory*, pp.158-199, Cambridge University Press
- Shweder, R. A., 1990, Cultural psychology : What is it ? , in J. W. Stigler, R. A. Shweder & G. Herdt (Eds.),

Cultural psychology : Essays on comparative human development, pp.1-43, Cambridge University Press

Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J., 1987, Culture and moral development , in J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children*, pp.1-83, University of Chicago Press

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L., 1997, The "big three" of morality (autonomy, community, and divinity), and the "big three" explanations of suffering , in A. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health*, pp.119-169, Routledge

Shweder, R., Mahapatra, M. & Miller, J., 1987, Culture and moral development. in J. Kagan & S. Lamb (eds.), *The Emergence of Morality in Young Children*. The University of Chicago Press

Shweder, R., Much, N., Mahapatra, M. & Park, L., 1998, The "big three" of morality (autonomy, community, and divinity), and the "big three" explanations of suffering. in A. Brandt & P. Rozin (ed.), *Morality and Health*. Routledge

Singer, P., 1975, *Animal Liberation : A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York review/Random House

Singer, P., 1979, *Practical ethics*, Cambridge University Press

Skinner, B. F., 1938, *The behavior of organisms*, Appleton-Century-Crofts

Smail, D. L., 2008, *Deep history and the brain*, University of California Press

Small, D. A., Loewenstein, G., & Slovic, P., 2007, Sympathy and callousness : The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims , *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102, pp.143-153

Small, Robin, 2001, *Nietzsche in Context*, Burlington

Smith, C. U. M., 1987, “*Clever Beasts Who Invented Knowing*: Nietzsche’s Evolutionary Biology of Knowledge”“ in *Biology and Philosophy* 2, Kluwer Academic, pp.65-91

Smith, E. & Medin, D., 1981, *Categories and Concepts*. Harvard University Press

Smith, E.A., 1981, The application of optimal foraging theory to the analysis of hunter-gatherer group size. in : *Hunter-gatherer foraging strategies : Ethnographic and archaeological analysis*, eds. B. Winterhalder & E. A. Smith, University of Chicago Press

Smith, E.A., 1988, Risk and uncertainty in the “original affluent society” : Evolutionary ecology of resource-sharing and land tenure. in : *Hunters and gatherers, vol. 1 : History, evolution, and social change*, eds. T. Ingold, D. Riches, & J. Woodburn, Berg

Smith, M. B., Bruner, J., & White, R. W., 1956, *Opinions and Personality*, Wiley

Sober, E. & Wilson, D.S., 1998, *Unto others : The evolution and psychology of unselfish behavior*, Harvard University Press

Sowell, T., 2002, *A conflict of visions : The ideological origins of political struggles*, Basic

Sperber, D., 1996, *La Contagion des idées*, Odile Jacob

Stanford, C.B., 1998a, *Chimpanzee and red colobus : The ecology of predator and prey*, Harvard University Press

Stanford, C.B., 1999, *The hunting apes : Meat eating and the origins of human behavior*, Princeton University Press

- Stanovich, K., 1999, *Who is rational?* Lawrence Erlbaum
- Stark, R., 1996, *The Rise of Christianity : A Sociologist reconsiders History*, Princeton University Press
- Stenner, K., 2005, *The authoritarian dynamic*, Cambridge University Press
- Stent, G.S., ed., 1981, *Morality as a biological phenomenon : The presuppositions of sociobiological research*, University of California Press
- Steward, J.H., 1938, *Basin-plateau aboriginal sociopolitical groups*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 120. Washington : United States Government Printing Office
- Steward, J.H., 1955, *Theory of culture change*, University of Illinois Press
- Stich, S.P., 1993, Moral philosophy and mental representation. in M. Hechter, L. Nadel & R. Michod (eds.), *The Origin of Values*. Aldine De Gruyter
- Stiegler, Barbara, 2001, *Nietzsche et la biologie*, PUF
- Strathern, A., 1977, Why is shame on the skin? in : *The anthropology of the body*, ed. J. Blacking, Academic Press
- Sumner, W. G., 1907, *Folkways : A study of the sociological importance of usages, manners, customs, and morals*, Ginn & Co
- Taguieff, Pierre-André, 2001, *Du progrès*, Librio
- Tajfel, H., & Turner, J. C., 1979, An integrative theory of intergroup conflict , in W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social psychology of intergroup relations*, pp.33-47, Brooks-Cole
- Tanaka, J., 1980, *The San hunter-gatherers of the Kalahari : A study in ecological anthropology*, University of Tokyo Press
- Tangney, J.P. & Dearing, R.L., 2002, *Shame and Guilt*, Guilford Press
- Tangney, J.P. & Fischer, K.W., eds., 1995, *Self-conscious emotions : The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, Guilford Press
- Tausend, Hermann, 1936, *Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche*
- Temerlin, M.K., 1975, *Lucy : Growing up human : A chimpanzee daughter in a psychotherapist's family*, Science and Behavior Books, Inc
- Thaler, R.H., 1992, *The Winners' Curse: Paradoxes and anomalies in economic life*, The Free Press
- Thomas, Robert Hinton, 1983, *Nietzsche in German Politics and Society, 1890-1918*, Manchester University Press
- Thompson, Bert, 2003, *The Origin of Species and Darwin's Reference to the "Creator"*, Apologetic Press
- Tille, Alexander, 1895, *Von Darwin bis Nietzsche*, C.G. Naumann
- Tonnies, F., 2001 (1887), *Community and civil society*, Cambridge University Press
- Tooby, J., Cosmides, L., & Barrett, H. C., 2005, Resolving the debate on innate ideas : Learnability constraints and the evolved interpenetration of motivational and conceptual functions , in P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (Eds.), *The innate mind : Structure and contents*, pp.305-337, Oxford University Press
- Treggiari, S., 1993, *Roman Marriage*, Oxford University Press

- Triandis, H. C., 1995, *Individualism and collectivism*, Westview
- Trivers Robert, 2002, Natural Selection and Social Theory, Oxford, Oxford University Press.
- Turchin, P., 2006, *War and peace and war*, Pi Press
- Turiel, E., 1983, *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press
- Turiel, E., 2006, Thought, emotions, and social interactional processes in moral development , in M. Killen & J. G. Smetana (Eds.), *Handbook of moral development*, pp.7-35, Erlbaum
- Turiel, E., 2006, Damon, W. (Ed.), *Handbook of Child Psychology*, 6ème édition, Wiley
- Turnbull C., 1987 [1972]. *Les Iks. Survivre par la cruauté : Nord-Ouganda*, Plon, coll. Terre humaine
- Turnbull, C. M., 1961, *The forest people*, Natural History Press
- Turner II, C.G, Turner, J.A., 1999, *Man Corn : Cannibalism and Violence in the Prehistoric American Southwest*, University of Utah Press
- Turner, J. & Maryanski, A., 2005, *Incest : Origins of the taboo*, Paradigm Publishers
- Turner, J.H., 2000, *On the origins of human emotions : A sociological inquiry into the evolution of human affect*, Stanford University Press
- von Fürer-Haimendorf, C., 1967, *Morals and merit : A study of values and social controls in South Asian societies*, University of Chicago Press
- Waddington, C.H., 1960, *The ethical animal*, University of Chicago Press
- Wallace, A.R., 1913, *Social environment and moral progress*, Cassell
- Washburn, S.L. & Lancaster, J.B., 1968, The evolution of hunting. in : *Man the hunter*, eds. R. Lee & I. DeVore, Aldine
- Washburn, S.L., ed., 1961, *Social life of early man*, University of Chicago
- Wason, P.K., 1994, *The archaeology of rank*, Cambridge University Press
- Weisfeld, G.E., 1999, Darwinian analysis of the emotion of pride/shame. in : *The Darwinian heritage and sociobiology*, eds. J. M. G. van der Dennen, D. Smillie, & D. R. Wilson, Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group, Inc
- Westen, D., 2007, *The political brain*, Public Affairs
- Westermarck, E.A., 1926, *A short history of marriage*, Macmillan
- Whallon, R., 1989, Elements of cultural change in the Later Paleolithic. in : *The human revolution : Behavioral and biological perspectives on the origins of modern humans*, vol. 1, eds. P. Mellars & C. Stringer, Edinburgh University Press
- Whitehouse, H., 2000, *Arguments and Icons : Divergent Modes of Religiosity*, Oxford University Press
- Wiessner, P., 1982, Risk, reciprocity and social influences on !Kung San economics. in : *Politics and history in band societies*, eds. E. Leacock & R. B. Lee, Cambridge University Press
- Wiessner, P., 1996, Leveling the hunter. in : *Food and the status quest : An interdisciplinary perspective*, eds. P. Wiessner & W. Schiefenhövel, Berghahn Books

Williams, G. C., 1996, *Adaptation and Natural Selection : A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton University Press

Wilson, D.S., 2002, *Darwin's Cathedral : Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press

Wilson, DS., Wilczynski, C., Wells, A. & Weiser, L., 2000, Gossip and other aspects of language as group-level adaptations. in C. Heyes & L. Huber (eds.), *The Evolution of Cognition*. MIT Press

Wilson, Edward. O., 1978, *On Human Nature*, Harvard University Press

- 1990, *Success and dominance in ecosystems : The case of the social insects*, Ecology Institute
- 2000 (1975), *Sociobiology : The New Synthesis*, Harvard University Press
- 2001, *L'unicité du savoir : de la biologie à l'art, une même connaissance*, Robert Laffont
- 2003, *L'avenir de la vie*, Seuil

Wilson, T. D., 2002, *Strangers to ourselves : Discovering the adaptive unconscious*, Belknap Press

Wilson, T.D., Lindsey, S. & Schooler, T., 2000, A model of dual attitudes.

Winterhalder, B., 2001, Intragroup resource transfers : Comparative evidence, models, and implications for human evolution. in : *Meat-eating and human evolution*, eds. C. B. Stanford & H. T. Bunn, Oxford University Press

Wobst, H.M., 1978, The archeo-ethnology of hunter-gatherers or the tyranny of the ethnographic record in archaeology. *American Antiquity* 43 pp.303-309

Wolf, A.P. & Durham, W.H., eds., 2004, *Inbreeding, incest and the incest taboo : The state of knowledge at the turn of the century*, Stanford University Press

Wotling, P., 1995 (1999), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF

- 1999, *La pensée du sous-sol*, Allia,
- 2001, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses
- 2008, *La philosophie de l'esprit libre*, Flammarion/Champs Essais
- 2009, *Nietzsche – Idées reçues*, Le Cavalier Bleu

Wotling, P. (Ed.), 2000, *Lectures de Nietzsche*, Livre de Poche

Wrangham, R. & Peterson, D., 1996, *Demonic males : Apes and the origins of human violence*, Houghton Mifflin

Wrangham, R. & Pilbeam, D., 2001, African apes as time machines. in : *All apes great and small, volume I : African apes*, eds. B. M. F. Galdikas, N. E. Briggs, L. K. Sheeran, G. L. Shapiro, & J. Goodall, Kluwer Academic/Plenum Publishers

Wrangham, R.W., 1987, African apes : The significance of African apes for reconstructing social evolution. in : *The evolution of human behavior : Primate models*, ed. W. G. Kinzey, SUNY Press

Wright, R., 2000, *Non-zero : The logic of human destiny*, Vintage

Wright, Robert, 1994, *The Moral Animal : why we are the way we are ; Evolutionary Psychology and Everyday Life*, Abacus

Wundt, W., 1907, *Outlines of psychology*, Wilhelm Englemann

Wynne-Edwards V.C., 1962, Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour, Edinburgh, Oliver and Boyd.

Yamagishi, T., 2003, Cross-societal experimentation on trust : A comparison of the United States and Japan , in

E. Ostrom & J. Walker (Eds.), *Trust and reciprocity : Interdisciplinary lessons from experimental research*, pp.352-370, Russell Sage Foundation

Yzerbyt, V. Y., & Demoulin, 2010, Intergroup relations , in S. Fiske & D. Gilbert (Eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Wiley

Zahavi, A., Zahavi, A., Zahavi-Ely, N., & Ely, M.P., 1997, *The handicap principle : A missing piece of Darwin's puzzle*, Oxford University Press

Zimbardo, P. G., 2007, *The Lucifer effect : understanding how good people turn evil*, Random House

> Articles et publications périodiques

Abelson, R. P. & Kinder, D. R. & Peters, M. D., & Fiske, S. T., 1982, Affective and semantic components in political person perception , *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, pp.619-630

Abrams, D. & Wetherell, M. & Cochrane, S., & Hogg, M. A., 1990, Knowing what to think by knowing who you are : Self-categorization and the nature of norm formation, conformity and group polarization , *British Journal of Social Psychology*, 29, pp.97-119

Abrams, D. & Marques, J. M. & Bown, N., & Henson, M., 2000, Pro-norm and anti-norm deviance within and between groups , *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, pp.906-912

Alicke, M. D., 1992, Culpable causation , *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, pp.368-378

Allison, S. T. & Messick, D. M., & Goethals, G. R., 1989, On being better but not smarter than others : The Muhammad Ali effect , *Social Cognition*, 7, p.275

Ambady, N., & Rosenthal, R., 1992, Thin slices of expressive behavior as predictors of interpersonal consequences : A meta-analysis , *Psychological Bulletin*, 111, pp.256-274
and *Cognition*, 24

Anderson, S. W. & Bechara, A. & Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A. R., 1999, Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex , *Nature Neuroscience*, 2, pp.1032-1037

Anderson, S.W., Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A.R., 1999, « Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex », *Nature Neuroscience* 2, pp.1032-1037

Asch, S., 1956, Studies of independence and conformity : A minority of one against a unanimous majority , *Psychological Monographs*, vol. 70, n°9

Atran, Scott, 1998, “Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars”, *Behavioral and Brain Sciences*, 21, pp.547-609.

Axelrod, Robert ,1986, “An Evolutionary Approach to Norms”, *American Political Science Review*, 80, pp.1095-1111.

Ayala, Francisco

- 1987, “The Biological Roots of Morality”, *Biology and Philosophy*, 2, pp.235-252
- 1995, “The Difference of Being Human: Ethical Behavior as an Evolutionary Byproduct”, in H. Rolston (ed.) *Biology, Ethics, and the Origins of Life*, pp.113-135, Jones & Bartlett

Baillargeon, R., 1987, Object permanence in 3 1/2 - and 4 1/2 -month-old infants , *Developmental Psychology*, 23, pp.655-664

Bandura, A., 1999, Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology*

Review , *Personality and Social Psychology Review*, 3, pp.193-209

Bargh, J. A., & Chartrand, T. L., 1999, The unbearable automaticity of being , *American Psychologist*, 54, pp.462-479

Bargh, J. A., 1994, The four horsemen of automaticity : Awareness, efficiency, intention, and control in social cognition , in J. R. S. Wyer & T. K. Srull (Eds.), *Handbook of social cognition* (2ème édition), pp.1-40, Erlbaum

Baron, R. A., 1997, : The sweet smell of . . .helping : Effects of pleasant ambient fragrance on prosocial behavior in shopping malls , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, pp.498-503

Barreiro L.B. et al., 2008, Natural selection has driven population differentiation in modern humans, *Nature Genetics*, 40, 3, pp.340-345

Barreto, M., & Ellemers, N., 2002, The Impact Of Anonymity And Group Identification On Progroup Behavior In Computer-Mediated Groups , *Small Group Research*, 33, p.590

Barrett, H. C., & Kurzban, R., 2006, Modularity in cognition : Framing the debate , *Psychological Review*, 113, pp.628-647

Barrett, J. L., 2000, Exploring the natural foundations of religion , *Trends in Cognitive Sciences*, 4, p.29

Bartels, D. M, 2008, Principled moral sentiment and the flexibility of moral judgment and decision making , *Cognition*, 108, pp.381-417

Bartlett, M. Y., & DeSteno, D., 2006, Gratitude and Prosocial Behavior : Helping When It Costs You , *Psychological Science*, 17, pp.319-325

Batson, C. D, 1987, Prosocial motivation : Is it ever truly altruistic ? , in L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, 20, pp.65-122, Academic Press

Batson, C. D. & Klein, T. R. & Highberger, L., & Shaw, L. L., 1995, Immorality from empathy-induced altruism : When compassion and justice conflict , *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, pp.1042-1054

Batson, C. D. & Kobrynowicz, D. & Dinnerstein, J. L. & Kampf, H. C., & Wilson, A. D., 1997, : In a very different voice : Unmasking moral hypocrisy , *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, pp.1335-1348

Batson, C. D., 1998, : Altruism and prosocial behavior , in D. T. Gilbert & S. T. Fiske (Eds.), *The handbook of social psychology* (4ème édition), Vol. 2, pp.262-316), McGraw-Hill

Batson, C. D.,& O'Quinn, K.& Fulty, J., Vanderplas, M., & Isen, A. M., 1983, Influence of self-reported distress and empathy on egoistic versus altruistic motivation to help , :*Journal of Personality and Social Psychology*, 45, pp.706-718

Batson, C. D.& Dyck, J. L. & Brandt, J. R. & Batson, J. G. & Powell, A. L. & McMaster, M. R., et al., 1988, Five studies testing two new egoistic alternatives to the empathy-altruism hypothesis , *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, pp.52-77

Batson, C. D.& Thompson, E. R. & Seuferling, G. & Whitney, H., & Strongman, J. A., 1999, Moral hypocrisy : Appearing moral to oneself without being so , *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, pp.525-537

Baumeister, R. F., & Newman, L. S., 1994, Self-regulation of cognitive inference and decision processes , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, pp.3-19

Baumeister, R. F., 1982, A Self-Presentational View of Social Phenomena , *Psychological Bulletin*, 91, pp.3-26

Baumeister, R. F.& Bratlavsky, E.& Finenauer, C., & Vohs, K. D., 2001, Bad is stronger than good , *Review of General Psychology*, 5, pp.323-370

Bechara, A., Tranel, D., Damasio, H., & Damasio, A.R., 1996, « Failure to respond automatically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex », *Cerebral Cortex* 6, pp.215-225

Berkowitz, L., 1965, Some aspects of observed aggression , *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, pp.359-369

Bernhard H., U. Fischbacher, E. Fehr, 2006, Parochial altruism in humans, *Nature*, 442, pp.912-915

Bersoff, D., 1999, Why good people sometimes do bad things : Motivated reasoning and unethical behavior , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, pp.28-39

Bierbrauer, G., 1979, Why did he do it ? Attribution of obedience and the phenomenon of dispositional bias , *European Journal of Social Psychology*, 9, 67

Biesele, M. & Barclay, S., 2001, « Ju/'Hoan women's tracking knowledge and its contribution to their husbands' hunting success », *African Study Monographs*, Suppl. 26, pp.67-84

Bird, D.W., Bird, R.B., & Parker, C.H., 2003, « Women who hunt with fire : Aboriginal resource use and fire regimes in Australia's western desert. *Aridlands Newsletter* 54 pp.90-96

Bird, R.B., Smith, E.A., & Bird, D.W., 2001, The hunting handicap : Costly signaling in human foraging strategies. *Behavioral Ecology and Sociobiology* 50 pp.9-19

Bittles, A.H., 1990, Consanguineous Marriage : Current Global Incidence and Its Relevance to Demographic Research, Research Report n°90-186, Populations Studies Center, University of Michigan

Black, J.B., Bern, H., 1981, Casual Inference and Memory for Events in Narratives, *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 20, pp.267-75

Blair, J., 1995, A cognitive developmental approach to morality. *Cognition*, vol.57, n°1, pp.1-29

Blair, R. J. R., 1999, Responsiveness to distress cues in the child with psychopathic tendencies , *Personality and Individual Differences*, 27, pp.135-145

Blair, R. J. R., 2007, The amygdala and ventromedial prefrontal cortex in morality and psychopathy , *Trends in Cognitive Sciences*, 11, pp.387-392

Blair, R., Jones, L., Clark, F. and Smith, M., 1997, The psychopathic individual: a lack of responsiveness to distress cues? *Psychophysiology*, vol.34, n°2, pp.192-198

Blurton Jones, N.G., 1984, A selfish origin for human food sharing : Tolerated theft. *Ethology and Sociobiology* 41 pp.145-157

Boehm, C., 1980, Exposing the moral self in Montenegro : The use of natural definitions in keeping ethnography descriptive. *American Ethnologist* 7 pp.1-26

Boehm, C., 1982, The evolutionary development of morality as an effect of dominance behavior and conflict interference. *Journal of Social and Biological Sciences* 5 pp.413-422

Boehm, C., 1989, Ambivalence and compromise in human nature. *American Anthropologist* 91 pp.921-939

Boehm, C., 1993, Egalitarian society and reverse dominance hierarchy. *Current Anthropology* 34 pp.227-254

Boehm, C., 1997b, Impact of the human egalitarian syndrome on Darwinian selection mechanics, *American Naturalist* 150 pp.100-121.

Boehm, C., 2000, Conflict and the evolution of social control, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 7 pp.79-183.

Boehm, C., 2004c, What makes humans economically distinctive? A three-species evolutionary comparison and historical analysis. *Journal of Bioeconomics* 2 pp.109-135

Boehm, C., 2008b, Purposive Social Selection and the Evolution of Human Altruism , *Cross-Cultural Research*, e-pub, 11 juillet 2008

Botvinick, M. M. & Braver, T. S. & Barch, D. M., Carter, C. S., & Cohen, J. D., 2001, Conflict monitoring and cognitive control , *Psychological Review*, 108, pp.624-652

Bower G., 1994. Some relations between emotion and memory, in Ekman P. & R. Davidson (dir.), 1994, pp.303-305.

Bowles, S. & Gintis, H., 2004, The evolution of strong reciprocity : Cooperation in heterogeneous populations. *Theoretical Population Biology* 65 pp.17-28

Bowles, S., 2006, Group competition, reproductive leveling and the evolution of human altruism , *Science*, 314, pp.1569-1572

Bowles, S., Choi, J.K., & Hopfensitz, A., 2003, The co-evolution of individual behaviors and social institutions. *Journal of Theoretical Biology* 223 pp.135-147

Boyd, R. & Richerson, P.J., 1989, The evolution of indirect reciprocity. *Social Networks* 11 pp.213-236

Boyd, R. & Richerson, P.J., 1992, Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups. *Ethology and Sociobiology* 13 pp.171-195

Boyer P., 2000. Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting case , in Carruthers P. & A. Chamberlain (dir.), *Evolution and the Human Mind*, pp.93-113, Cambridge University Press

- 1999. Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission , *American Anthropologist*, n° 100, pp.876-889
- 1994. Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas , in Hirshfeld L. & S. Gelman (dir.), *Mapping the Mind*, pp.391-411, Cambridge University Press

Brewer, M. B., & Caporael, L. R, 2006, An evolutionary perspective on social identity : Revisiting groups , in M. Schaller & J. Simpson & D. Kenrick (Eds.), *Evolution and social psychology*, pp.143-161

Brosnan, S. F., & De Waal, F., 2003, Monkeys reject unequal pay , *Nature*, 425, pp.297-299

Brosnan, S. F., 2006, Nonhuman species' reactions to inequity and their implications for fairness , *Social Justice Research*, 19, pp.153-185

Brosnan, S.F. & de Waal, F.B.M., 2002, A proximate perspective on reciprocal altruism. *Human Nature* 13 pp.129-152

Brosnan, S.F., Schiff, H.C., & de Waal, F.B.M., 2005, Tolerance for inequity may increase with social closeness in chimpanzees. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B* 1560 pp.253-258

Call, Lewis, mars 1998, “*Anti-Darwin, anti-Spencer : Friedrich Nietzsche's critique of Darwin and Darwinism'*” in *History of Science* Vol. 36 Part 1 N° 111, Science History Publications, pp.1-22

Campbell, D. T., 1958, Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as

social entities , *Behavioral Science*, 3, pp.14-25

Campbell, D. T., 1983, The two distinct routes beyond kin selection to ultrasociality : Implications for the humanities and social sciences , in D. Bridgeman (Ed.), *The nature of proocial development : Theories and strategies*, pp.11-39, Academic Press

Campbell, D.T. & Fiske, D.W., 1959, Convergent and discriminant validation by the multitrait-multimethod matrix. *Psychological Bulletin* 56 pp.81-105

Campbell, D.T. & Gatewood, J.B., 1994, Ambivalently held group-optimizing predispositions. Commentary on D.S. Wilson and E. Sober, Reintroducing group selection to the human behavioral sciences. *Behavior and Brain Sciences* 17 pp.614

Campbell, D.T., 1972, On the genetics of altruism and the counter-hedonic component of human culture. *Journal of Social Issues* 28 pp.21-37

Campbell, D.T., 1975, On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition. *American Psychologist* 30 pp.1103-1126

Campbell, D.T., 1979, Comments on the sociobiology of ethics and moralizing. *Behavioral Science* 24 pp.37-45

Campbell, D.T., 1991, A naturalistic theory of archaic moral orders. *Zygon* 26 pp.91-114

Carpenter, J., Matthews, P. and Okomboli, O., 2003, Why punish? Social reciprocity and the enforcement of prosocial norms. *Journal of Evolutionary Economics*, vol.14, n°4, pp.407-429

Casebeer, N. D., 2003, Moral Cognition and its Neural Constituents. *Nature Reviews Neuroscience* 4 pp.840-847

Cashdan, E., 1980, Egalitarianism among hunters and gatherers. *American Anthropologist* 82 pp.116-120

Cashdan, E., 1983, Territoriality among human foragers : Ecological models and an application to four Bushman groups. *Current Anthropology* 24 pp.47-66

Chaiken, S., 1980, Heuristic versus systematic information processing and the use of source versus message cues in persuasion , *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, pp.752-766

Chartrand, T. L., & Bargh, J. A., 1999, The chameleon effect : The perception-behavior link and social interaction , *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, pp.893-910

Choi J.K., S. Bowles, 2007, The coevolution of parochial altruism and war, *Science*. 318, pp.636 – 640

Christensen, P. N. & Rothgerber, H. & Wood, W., & Matz, D. C., 2004, Social norms and identity relevance : A motivational approach to normative behavior , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, pp.1295-1309

Christianson S.-A. & E. Loftus, 1991, Remembering emotional events , *Cognition and Emotion*, n° 5, pp.81- 108.

Churchland, P. M., 1998, Toward a cognitive neurobiology of the moral virtues , *Topoi*, 17, pp.83-96

Cialdini, R. & Schaller, M.& Houlihan, D. & Arps, K. & Fultz, J. & Beaman, A., 1987, Empathy based helping : Is it selflessly or selfishly motivated ? , *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, pp.749-758

Cialdini, R. B. & Brown, S. L. & Lewis, B. P. & Luce, C., & Neuberg, S. L., 1997, Reinterpreting the empathy-altruism relationship : When one into one equals oneness , *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, pp.481-494

Coleman, J. S., 1988, Social capital in the creation of human capital, *American Journal of Sociology*, 94, pp.95-120

Connor, R.C., 1995, The benefits of mutualism : A conceptual framework. *Biological Review* 70 pp.427-457

Cordain, L., Miller, J.B., Eaton, S.B., Mann, N.J., Holt, S.H.A., & Speth, J.D., 2000, Plant-animal subsistence ratios and macronutrient energy estimations in worldwide hunter-gatherer diets. *American Clinical Nutrition* 71 pp.682-692

Cordain, L., Watkins, B.A., & Mann, N.J., 2001, Fatty acid composition and energy density of foods available to African hominids : Evolutionary implications for human brain development. *World Review of Nutrition and Diet* 90 pp.144-161

Cosmides, L. & Tooby, J. & Fiddick, L., & Bryant, G. A., 2005, Detecting cheaters : Comment , *Trends in Cognitive Sciences*, 9, pp.505-506

Cosmides, L., 1989, The Logic of Social-Exchange - Has Natural-Selection Shaped How Humans Reason - Studies with the Wason Selection Task , *Cognition*, 31, pp.187-276

Creighton, M.R., 1990, Revisiting shame and guilt cultures : A forty-year pilgrimage. *Ethos* 18 pp.279-307

Cronk, L., 1994, Evolutionary theories of morality and the manipulative use of signals. *Zygon* 29 pp.81-102

Cunningham, M. R., 1979, Weather, mood, and helping behavior : Quasi experiments with the sunshine samaritan, *Journal of Personality and Social Psychology*, 37, pp.1947-1956

Cushman, F. & Young, L., & Hauser, M., 2006, The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment : Testing Three Principles of Harm, *Psychological Science*, 17, pp.1082-1089

Damasio, A.R., Tranel, D., & Damasio, H., 1990, Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond automatically to social stimuli.*Behavioral Brain Research* 41 pp.81-94

Damasio, H., Grabowski, T., Frank, R., Galaburda, A.M., & Damasio, A.R., 1994, The return of Phineas Gage : Clues about the brain from the skull of a famous patient. *Science* 264 pp.1102-1105

Dana, J. & Weber, R. A., & Kuang, J. X., 2007, Exploiting moral wiggle room : Experiments demonstrating an illusory preference for fairness , *Economic Theory*, 33, pp.67-80

Darley, J. M., & Batson, C. D., 1973, From Jerusalem to Jericho :A study of situational and dispositional variables in helping behavior ,*Journal of Personality & Social Psychology*, 27, pp.100-108

Darley, J. M., 1992, Social Organization for the Production of Evil , *Psychological Inquiry*, 3, pp.199-218

De Cremer, D., & Van Vugt, M, 1999, Social identification effects in social dilemmas : A transformation of motives , *European Journal of Social Psychology*, 29, pp.871-893

de Jong, P. J., Peters, M. L., & De Cremer, D., 2003, Blushing may signify guilt : Revealing effects of blushing in ambiguous social situations. *Motivation and Emotion* 27 pp.225-249

de Waal, F.B.M., 1989, Food sharing and reciprocal obligations among chimpanzees. *Journal of Human Evolution* 18 pp.433-459

- 1997, The chimpanzee's service economy : Food for grooming. *Evolution and Human Behavior* 18 pp.375-386
 - 1998, Comment on Stanford, the social behavior of chimpanzees and bonobos : Empirical evidence and shifting assumptions. *Current Anthropology* 39 pp.407-408
- 2005, The empathic Ape, *New Scientist*, 8 octobre 2005, pp.52-54
- 2008, Putting the altruism back into altruism : The evolution of empathy , *Annual Review of Psychology*, 59, pp.279-300

de-Quervain, D. J. F. & Fischbacher, U. & Treyer, V. & Schellhammer, M. & Schnyder, U., et al., 2004, The Neural Basis of Altruistic Punishment , *Science*, 305, pp.1254-1258

Deutsch, M., & Gerard, H. B., 1955, A study of normative and informational social influences upon individual judgment , *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51, pp.629-636

Ditto, P. H. & Scepansky, J. A. & Munro, G. D. & Apanovitch, A. M., & Lockhart, L. K., 1998,: Motivated sensitivity to preference-inconsistent information , *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, pp.53-69

Ditto, P. H., & Lopez, D. F., 1992, Motivated skepticism : Use of differential decision criteria for preferred and nonpreferred conclusions , *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, pp.568-584

Dovidio, J. F. & Gaertner, S. L. & Validzic, A., & Matoka, K., 1997, Extending the benefits of recategorization : Evaluations, self-disclosure, and helping , *Journal of Experimental Social Psychology*, 33, p.401

Duckitt, J., 1989, Authoritarianism and group identification : A new view of an old construct. *Political Psychology*, 10, pp.63-84

Dyson-Hudson, R. & Smith, E.A., 1978, Human territoriality : An ecological reassessment. *American Anthropologist* 80 pp.21-41

Efferson, C. & Lalive, R., & Fehr, E., 2008, The coevolution of cultural groups and ingroup favoritism , *Science*, 321, pp.1844-1849

Eldridge, N., 1971, The allopatric model and phylogeny in Paleozoic invertebrates. *Evolution* 25 pp.156-167

Ember, C.R. & Ember, M., 1992, Resource unpredictability, mistrust, and war : A cross-cultural study. *Journal of Conflict Resolution* 30 pp.242-262

Ember, C.R., 1975, Residential variation among hunter-gatherers. *Behavior Science Research* 10 pp.199-227

Ember, C.R., 1978, Myths about hunter-gatherers. *Ethnology* 17 pp.439-448

Epley, N., & Dunning, D., 2000, Feeling “Holier than thou”: Are self-serving assessments produced by errors in self or social prediction? , *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, pp.861-875

Epstein, S. & Pacini, R. & Denes-Raj, V., & Heier, H., 1996, Individual differences in intuitive-experiential and analytical-rational thinking styles , *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, pp.390-405

Erdal, D. & Whiten, A., 1994, On human egalitarianism : An evolutionary product of Machiavellian status escalation? *Current Anthropology* 35 pp.175-184

Estioko-Griffin, A.A., 1986, Daughters of the forest. *Natural History* 95 pp.36-43

Fazio, R. H. & Sanbonmatsu, D. M. & Powell, M. C., & Kardes, F. R., 1986, On the automatic evaluation of attitudes, *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, pp.229-238

Fehr, E. & Fischbacher, U., 2003, The nature of human altruism. *Nature* 425 pp.785-791

Fehr, E. & Fischbacher, U., 2004, Third party punishment and social norms, *Evolution and Human Behavior*, vol.25, pp.63-87

– 2004b, Social norms and human cooperation , *Trends in Cognitive Science*, 8, pp.185-190

Fehr, E. & Gächter, S., 2000, Cooperation and punishment in public goods experiments. *The American Economic Review* 90 pp.980-994

- 2002, Altruistic punishment in humans. *Nature* 415 pp.137-140
- Fessler, D.M.T., 2004, Shame in two cultures : Implications for evolutionary approaches. *Journal of Cognition and Culture* 4 pp.208-260
- Fiske, S. T., 1980, Attention and weight in person perception : The impact of negative and extreme behavior , *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, pp.889-906
- Fiske, S. T., 1993, Social cognition and social perception , *Annual Review of Psychology*, 44, pp.155-194
- Flack, J.C. & de Waal, F.B.M., 2000, 'Any animal whatever' : Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes. *Journal of Consciousness Studies* 7 pp.1-29
- Flack, J.C., de Waal, F.B.M., & Krakauer, D.C., 2005b, Social structure, robustness, and policing cost in a cognitively sophisticated species. *American Naturalist* 165 pp.126-139
- Flack, J.C., Girvan, M., de Waal, F.B.M., & Krakauer, D.C., 2006, Policing stabilizes construction of social niches in primates. *Nature* 439 pp.426-429
- Flack, J.C., Jeannotte, L.A., & de Waal, F.B.M., 2004, Play signaling and the perception of social rules by juvenile chimpanzees (*Pan troglodytes*). *Journal of Comparative Psychology* 118 pp.149-159
- Flack, J.C., Krakauer, D.C., & de Waal, F.B.M., 2005a, Robustness mechanisms in primate societies : A perturbation study. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B* 272 pp.1091-1099
- Flippen, A. R. & Hornstein, H. A. & Siegal, W. E., & Weitzman, E. A., 1996, A comparison of similarity and interdependence as triggers for in-group formation, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, pp.882-893
- Fried, R., & Berkowitz, L. , 1979, Music hath charms . . . and can influence helpfulness , *Journal of Applied Social Psychology*, 9, pp.199-208
- Fultz, J. & Batson, C. D. & Fortenbach, V. A. & McCarthy, P. M., & Varney, L. L., 1986, Social evaluation and the empathy-altruism hypothesis , *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, pp.761-769
- Gaertner, S. L. & Dovidio, J. F. & Rust, M. C. & Nier, J. A. & Bunker, B. S. & Ward, C. M., et al., 1999, Reducing intergroup bias : Elements of intergroup cooperation , *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, pp.388-402
- Garcia J., 1990, Learning without Memory , *Journal of Cognitive Neuroscience*, n° 2, pp.298-305
- Gardner, P., 1991, Foragers' pursuit of individual autonomy. *Current Anthropology* 32 pp.543-558
- Garn, S.M., 1979, The Noneconomic Nature of Eating People, *American Anthropologist*, 81, pp.902-903
- Ghiglieri, M., 1987, Sociobiology of the great apes and the hominid ancestor. *Journal of Human Evolution* 16 pp.319-357
- Gintis, H., 2004, The genetic side of gene-culture coevolution : Internalization of norms and prosocial emotions. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 53, pp.57-67
- Gintis, H., Smith, E., & Bowles, S., 2001, Costly signaling and cooperation. *Journal of Theoretical Biology* 213 pp.103-109
- Goldstein, M.H., 1987, When Brothers Share a Wife, *Natural History*, 96, pp.39-49
- Graham, J. & Haidt, J. & Nosek, B., 2009, Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations , *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, 5, pp.1029-1046

Graham, R.W., Lundelius, E.L., Graham, M.A., Schroeder, E.K., Toomey, R.S., Anderson, E., Barnosky, A.D., Burns, J.A., Churcher, C.S., Grayson, D.K., Guthrie, R.D., Harington, C.R., Jefferson, G.T., Martin, L.D., McDonald, H.G., Morlan, R.E., Holmes A. Semken, J., Webb, S.D., Werdelin, L., & Wilson, M.C., 1996, Spatial response of mammals to late quaternary environmental fluctuations. *Science* 272 pp.1601-1606

Greene J.D. & Nystrom, L.E. & Engell, A.D., Darley J.M. & Cohen, J.D., 2004, The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment , *Neuron*, 44, pp.389-400

Greene, J. & Haidt, J., 2002, How (and where) does moral judgment work ? , *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 12, pp.517-523

Greene, J. D. & Morelli, S. A. & Lowenberg, K. & Nystrom, L. E., & Cohen, J. D., 2008, Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment , *Cognition*, 107, pp.1144-1154

Greene, J. D. & Nystrom, L. E. & Engell, A. D. & Darley, J. M., & Cohen, J. D., 2004, The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment , *Neuron*, 44, pp.389-400

Greene, J. D. & Sommerville, R. B. & Nystrom, L. E. & Darley, J. M., & Cohen, J. D., 2001, An fMRI study of emotional engagement in moral judgment , *Science*, 293, pp.2105-2108

Greenwald, A. G. & McGhee, D. E. & Schwartz, J. L., 1998, Measuring individual differences in implicit cognition : The implicit association test , *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, pp.1464-1480

Greenwald, A. G. & Nosek, B. A. & Banaji, M. R., 2003, Understanding and using the Implicit Association Test , *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, pp.197-216

Griffiths, P., 2002, What is innatness? *Monist*, 85, pp.70-85

Gross, N., & Simmons, S., 2007, The social and political views of American professors , http://www.wjh.harvard.edu/~ngross/lounsbury_9-25.pdf

Grossbard-Shechtman, A., 1984, A Theory of Allocation of Time in Markets for Labour and Marriage, *The Economic Journal*, 94, 863-82

Gurerk, O. & Irlenbusch, B., & Rockenbach, B., 2006, The competitive advantage of sanctioning institutions *Science*, 312, pp.108-111

Gurven, M., 2006, The evolution of contingent cooperation. *Current Anthropology* 47 pp.185-192

Haidt, J ., 2001; The emotional dog and its rational tail : A social intuitionist approach to moral judgment , *Psychological Review*, 108, pp.814-834

Haidt, J. & Graham, J., 2007, When morality opposes justice : Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize , *Social Justice Research*, 20, pp.98-116

Haidt, J. & Koller, S., & Dias, M., 1993, Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog ? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, pp.613-628

Haidt, J. & McCauley, C., & Rozin, P., 1994, Individual differences in sensitivity to disgust : A scale sampling seven domains of disgust elicitors , *Personality and Individual Differences*, 16, pp.701-713

Haidt, J., & Hersh, M. A., 2001, Sexual morality : The cultures and reasons of liberals and conservatives , *Journal of Applied Social Psychology*, 31, pp.191-221

Haidt, J., & Joseph, C., 2004, Intuitive ethics : How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues *Daedalus*, vol.133, pp.55-66

Haidt, J., 2007, The new synthesis in moral psychology , *Science*, 316, pp.998-1002

Haidt, J., 2008, Morality , *Perspectives on Psychological Science*, 3, pp.65-72

Haley, K. J., & Fessler, D. M. T., 2005, Nobody's watching ? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game , *Evolution and Human Behavior*, 26, pp.245-256

Hawks J. et al., 2007, Recent acceleration of human adaptive evolution, *PNAS*, 104, 52, pp.20753-20758

Hamilton, W. D., 1964, The genetical evolution of social behavior, parts 1 and 2 , *Journal of Theoretical Biology*, 7, pp.1-52

Hamlin, J. K. & Wynn, K. & Bloom, P, 2007, Social evaluation by preverbal infants , *Nature*, 450, pp.557-560

Hardin, G, 1968, Tragedy of the commons , *Science*, 162, pp.1243-1248

Harman, G., 1999, Moral philosophy and linguistics. in K. Brinkmann (ed.), *Proceedings of the 20th World Conference of Philosophy: volume 1: Ethics*, Philosophy Documentation Center, pp.107-115

Harner, M., 1977, The Ecological Basis for Aztec Sacrifice, *American Ethnologist*, 4, pp.117-35

Haselton, M. G., & Buss, D. M., 2000, Error management theory : A new perspective on biases in cross-sex mind reading , *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, pp.81-91

Haufe, C., 2008, Sexual selection and mate choice in evolutionary psychology. *Biological Philosophy* 23 pp.115-128

Hawkes, K., 1991, Showing off : Tests of an hypothesis about men's foraging goals. *Ethology and Sociobiology* 12 pp.29-54

Hawks, J. & Wang, E. T. & Cochran, G. M. & Harpending, H. C. & Moyzis, R. K., 2007, Recent acceleration of human adaptive evolution , *Proceedings Of The National Academy Of Sciences Of The United States Of America*, 104, pp.20753-20758

Hawks, J., Wang, E.T., Cochran, G.M., Harpending, H.C., & Moyzis, R.K., 2007, Recent acceleration of human adaptive evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 pp.20753-20758

Headland, T.N. & Reid, L.A., 1989, Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present. *Current Anthropology* 30 pp.43-66

Henke, Dieter, 1984, „Nietzsches Darwinismus-Kritik aus der Sicht der gegenwärtiger Evolutionsforschung.” in *Nietzsche-Studien* 13, Walter de Gruyter, pp.189-210

Henrich, J. & Boyd, R. & Bowles, S. & Camerer, C. & Fehr, E. & Gintis, H., et al., 2005, 'Economic man' in cross-cultural perspective : Behavioral experiments in 15 small-scale societies. , *Behavioral and Brain Sciences*, 28, pp.795-855

Henrich, J. & Boyd, R., 1998, The evolution of conformist transmission and the emergence of between group differences. *Evolution and Human Behavior*, 19, pp.215-241

Henrich, J. & Gil-white, F., 2001, The evolution of prestige: freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission, *Evolution and Human Behavior*, 22, pp.165-196

Henrich, J., 2004, Cultural group selection, coevolutionary processes and large-scale cooperation , *Journal of Economic Behavior & Organization*, 53, pp.3-35

Henrich, J., Gil-White, F., 2001, The Evolution of Prestige : Freely Conferred Status as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission, *Evolution and Human behavior*, 22, pp.1-32

Hobday , Stuart, 23 avril 2002, *Degrading Darwin*, <http://www.spiked-online.com/Articles/00000006D8AE.htm>

Hohmann, G. & Fruth, B., 1993, Field observations on meat sharing among bonobos. *Folia Primatologica* 60 pp.225-229

Hsu, M. & Anen, C., & Quartz, S. R., 2008, The right and the good : Distributive justice and neural encoding of equity and efficiency , *Science*, 320, pp.1092-1095

Huebner, B. & Dwyer, S., & Hauser, M., 2009, The role of emotion in moral psychology , *Trends In Cognitive Sciences*, 13, pp.1-6

Ihobe, H., 1992, Observations on the meat-eating behavior of wild bonobos (*Pan paniscus*) at wamba, republic of zaire. *Primates* 33 pp.247-250

Inbar, Y. & Pizarro, D. A. & Knobe, J., & Bloom, P., 2009, Disgust sensitivity predicts intuitive disapproval of gays , *Emotion*, Vol. 9, N°3, pp.435-439

Inbar, Y. & Pizarro, D. A., & Bloom, P., 2009, Conservatives are more easily disgusted than liberals , *Cognition & Emotion*, Volume 23, n°4 Juin 2009, pp 714 - 725

Ingham, J.M., 1984, Human Sacrifice at Tenochtiltan, *Comparative Studies in Society and History*, 3, pp.379-400

Ingmanson, E.J., & Ihobe, H., 1996, Predation and meat eating by *Pan paniscus* at Wamba, Zaire. *American Journal of Physical Anthropology* Suppl. 14 pp.93

Isen, A. M., & Levin, P. F., 1972, Effect of feeling good on helping : Cookies and kindness , *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, pp.384-388

Jensen, L. A., 1997, Different worldviews, different morals : America's culture war divide , *Human Development*, 40, pp.325-344

Johansson, P. & Hall, L. & Sikstrom, S., & Olsson, A., 2005, Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task , *Science*, 310, pp.116-119

Johnson, D.D.P. & Krüger, O., 2004, The good of wrath : Supernatural punishment and the evolution of cooperation. *Political Theology* 5 pp.159-176

Johnson, D.D.P., 2005, God's punishment and public goods : A test of the supernatural punishment hypothesis in 186 world cultures. *Human Nature* 16 pp.410-466

Jost, J. T. & Glaser, J. & Kruglanski, A. W., & Sulloway, F. J., 2003, Political conservatism as motivated social cognition , *Psychological Bulletin*, 129, pp.339-375

Jost, J. T., & Hunyady, O., 2002, The psychology of system justification and the palliative function of ideology , *European Review of Social Psychology*, 13, pp.111-153

Kaplan, H. & Hill, K., 1985, Food sharing among Aché foragers : Tests of explanatory hypotheses. *Current Anthropology* 26 pp.223-246

Katz, D., 1960, The functional approach to the study of attitudes , *The Public Opinion Quarterly*, 24, pp.163-204

Kaulbach, Friedrich, 1981-82, „Nietzsches Interpretation der Natur” in *Nietzsche-Studien* 10/11, Walter de Gruyter, pp.442-64

Kebeck G. & A. Lohaus, 1986, Effect of emotional arousal on free recall of complex material , *Perceptual and Motor Skills*, n° 63, pp.461-462

Keltner, D. & Anderson, C., 2000, Saving face for Darwin : the functions and uses of embarrassment. *Current Directions in Psychological Science* 9 pp.187-192

Keltner, D. & Buswell, B.N., 1996, Evidence for the distinctness of embarrassment, shame, and guilt : A study of recalled antecedents and facial expressions of emotion. *Cognition and Emotion* 10 pp.155-171

Keltner, D., & Buswell, B. N., 1997, Embarrassment : Its distinct form and appeasement functions. *Psychological Bulletin* 122 pp.250-270

Keltner, D., 1995, Signs of appeasement : Evidence for the distinct displays of embarrassment, amusement, and shame. *Journal of Personality and Social Psychology* 68 pp.441-454

Keltner, D., Young, R. C., & Buswell, B. N., 1997, Appeasement in human emotion, social practice, and personality. *Aggressive Behavior* 23 pp.359-374

Kiehl, K. A., 2006, A cognitive neuroscience perspective on psychopathy : Evidence for paralimbic system dysfunction , *Psychiatry Research*, 142, pp.107-128

Kinzler, K. D., Dupoux, E., & Spelke, E. S., 2007, The native language of social cognition, *PNAS Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104, pp.12577-12580

Kirchhoff, Jochen, 1977, „Zum Problem der Erkenntnistheorie bei Nietzsche” in *Nietzsche-Studien* 6, Walter de Gruyter, pp.16-44

Kleinsmith L. & S. Kaplan, 1963, Paired-associate learning as a function of arousal and interpolated interval , *Journal of Experimental Psychology*, n° 65, pp.190-193

Knauf, B.M., 1991, Violence and sociality in human evolution. *Current Anthropology* 32 pp.391-428

Knobe, J., 2003, Intentional action in folk psychology : An experimental investigation, *Philosophical Psychology*, 16, pp.309-324

Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., & Damasio, A., 2007, Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments. *Nature* 446 pp.908-911

Kogut, T., & Ritov, I., 2005, The 'Identified Victim' Effect : An Identified Group, or Just a Single Individual ? , *Journal of Behavioral Decision Making*, 18, pp.157-167

Kramer, R. M., & Brewer, M. B., 1984, Effects of group identity on resource use in a simulated commons dilemma , *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, pp.1044-1057

Kunda, Z., 1990, The case for motivated reasoning , *Psychological Bulletin*, 108, pp.480-498

Kuroda, S., 1980, Social behavior of the pygmy chimpanzees. *Primates* 21 pp.181-197

Kurzban, R., DeScioli, P., & O'Brien, E., 2007, Audience effects on moralistic punishment , *Evolution and Human Behavior*, 28, pp.75-84

Kurzban, R., Tooby, J., & Cosmides, L., 2001, Can race be erased ? Coalitional computation and social categorization , *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98, pp.15387-15392

Lawrence, AD, Calder, AJ, McGowan, SM, & Grasby, PM, 2002, Selective disruption of the recognition of facial expressions of anger. *NeuroReport*, 13, 6, pp.881-884

Lazarus, R. S., 1984, On the primacy of cognition , *American Psychologist*, 39, pp.124-129

Lazarus, R., 1991, Cognition and motivation in emotion , *American Psychologist*, 46, pp.352-367

Leary, M.R. & Buttermore, N.R., 2003, The evolution of the human self : Tracing the natural history of self-awareness. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 33 pp.365-404

Levine, M., & Thompson, K., 2004, Identity, Place, and Bystander Intervention : Social Categories and Helping After Natural Disasters , *Journal of Social Psychology*, 144, 229

Levine, M., Cassidy, C., Brazier, G., & Reicher, S. , 2002, Self-categorization and bystander non-intervention : Two experimental studies , *Journal of Applied Social Psychology*, 32, 1452

Levine, M., Prosser, A., Evans, D., & Reicher, S., 2005, Identity and Emergency Intervention : How Social Group Membership and Inclusiveness of Group Boundaries Shape Helping Behavior , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31, 443

Lindsay, James, 1915-16, "Eugenics and the Doctrine of the Superman" in *Eugenics Review* 7, The Galton Institute, pp.247-62

Locksley, A., Ortiz, V., & Hepburn, C., 1980, Social categorization and discriminatory behavior : Extinguishing the minimal intergroup discrimination effect , *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, pp.773-783

Loewenstein, G., & Small, D. A., 2007, The Scarecrow and the Tin Man : The vicissitudes of human sympathy and caring , *Review of General Psychology*, 11, pp.112-126

Loftus, E. F., 1975, Leading questions and eyewitness report , *Cognitive Psychology*, 7, pp.560-572

Luo, Q. et al, 2005, The neural basis of implicit moral attitude - An IAT study using event-related fMRI , *NeuroImage*, 30, pp.1449-1457

Lutz, C.A. & White, G.M., 1986, The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology* 15 pp.405-436

Mallon R. & S. Stich, 2000, The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology , *Philosophy of Science*, n° 67, pp.133-154

Mackay, D.G, et al, 2004, Relations between Emotion, Memory, and Attention : Evidence from Taboo Stroop, Lexical Decision, and Immediate Memory Tasks, *Memory & Cognition*, 32, pp.474-88

Markus, H. R., & Kitayama, S., 1991, Culture and the self : Implications for cognition, emotion, and motivation , *Psychological Review*, 98, 224-253

Marlar, R.A. et al., 2000, Biochemical Evidence of Cannibalism at a Prehistoric Puebloan Site in Southwestern Colorado, *Nature*, 407, pp.74-78

Marlowe, F.W, 2003, The mating system of foragers in the standard cross-cultural sample. *Cross-Cultural Research* 37 pp.282-306

Marlowe, F.W, 2004, What explains Hadza food sharing? *Research in Economic Anthropology* 23 pp.69-88

Marlowe, F.W., 2005a, Hunter-gatherers and human evolution. *Evolutionary Anthropology* 14 pp.54-67

Marlowe, F.W., 2005b, Reply to Otterbein. *Current Anthropology* 46 pp.126-127

Marques, J. M., Yzerbyt, V. Y., & Leyens, J.-P., 1988, The 'Black Sheep Effect' : Extremity of judgments towards ingroup members as a function of group identification , *European Journal of Social Psychology*, 18, pp.1-16

Marwell, G. & Ames, RE., 1981, Economists free ride: does anyone else? : Experiments on the provision of public goods, IV, *Journal of Public Economics*, vol.15, n°3, pp.295-310

Mayr, E., 1983, How to carry out the adaptationist program? *American Naturalist* 121 pp.324-334

McAdams, 1997, The origin, development, and regulation of social norms. *Michigan Law Review*; vol.96, n°2, pp.338-433

McAdams, D. P., Albaugh, M., Farber, E., Daniels, J., Logan, R. L., & Olson, B., 2008, Family metaphors and moral intuitions : How conservatives and liberals narrate their lives , *Journal of Personality and Social Psychology*, pp.978-990

McBrearty, S. & Brooks, A., 2000, The revolution that wasn't : A new interpretation of the origin of modern human behavior. *Journal of Human Evolution*, 39 pp.453-563

McDowell, J., 1979, Virtue and reason, *Monist*, 62, pp.331-350

McNamara, J.M., Barta, Z., Fromhage, L., & Houston, A.I., 2008, The coevolution of choosiness and cooperation. *Nature* 451 pp.189-192

Mead S. et al., 2003, Balancing Selection at the Prion Protein Gene Consistent with Prehistoric Kurulike Epidemics, *Science*, 300, pp.640-43

Mealey, L., 1995, The sociobiology of sociopathy : An integrated evolutionary model. *Behavioral and Brain Sciences* 18 pp.523-599

Mealy, L., Daood, C., & Krage, M., 1996, Enhanced memory for faces of cheaters , *Ethology and Sociobiology*, 17, pp.119-128

Midlarsky, E., & Midlarsky, M., 1973, Some determinants of aiding under experimentally-induced stress , *Journal of Personality*, 41, pp.305-327

Mikhail, J., 2007, Universal moral grammar : Theory, evidence and the future , *Trends in Cognitive Sciences*, 11, pp.143-152

Milgram, S., 1963, Behavioral study of obedience , *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, pp.371-378

Miller R., Banks J. & N. Ogawa, 1963, Role of facial expression in "cooperative-avoidance conditioning" in monkeys , *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n° 67, pp.24-30

Miller, L. C., Murphy, R., & Buss, A. H., 1981, Consciousness of body : Private and public , *Journal of Personality and Social Psychology*, 41, pp.397-406

Moll, J., Krueger, F., Zahn, R., Pardini, M., de Oliveira-Souza, R., & Grafman, J., 2006, Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation , *Proceedings Of The National Academy Of Sciences Of The United States Of America*, 103, pp.15623-15628

Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Krueger, F., & Grafman, J., 2005, The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience* 6 pp.799-809

Monahan, J. L., Murphy, S. T., & Zajonc, R. B., 2000, Subliminal mere exposure : Specific, general, and diffuse effects , *Psychological Science*, vol.11, n°6, pp.462-466

Monin, B., & Miller, D. T., 2001, Moral credentials and the expression of prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, pp.33-43

Moore, C.C., Romney, A.K., Hsia, T.L., & Rusch, C.D., 1999, The universality of the semantic structure of emotion terms : Methods for the study of inter- and intra-cultural variability. *American Anthropologist* 101 pp.529-546

Mostert, Pieter, 1979, "Nietzsche's Reception of Darwinism" in *Bijdragen tot de Dierkunde* 49, pp.235-46

Mügge, Maximilian A., 1909-10, "Eugenics and the Superman: A Racial Science and a Racial Religion" in *Eugenics Review* 1, The Galton Institute, pp.184-193

Mullen, E., & Skitka, L. J., 2006, Exploring the psychological underpinnings of the moral mandate effect : Motivated reasoning, group differentiation, or anger ? , *Journal of Personality & Social Psychology*, 90, pp.629-643

Nesse, R.M., 1990, Evolutionary explanations of emotions. *Human Nature* 1 pp.261-289

Nesse, R.M., 2007, Runaway social selection for displays of partner value and altruism. *Biological Theory* 2 pp.143-155

Nichols S., 2001. Mindreading and the cognitive architecture underlying altruistic motivation , *Mind and Language*, n° 16, pp.425-455

- 2002a, On the genealogy of norms: a case for the role of emotion in cultural evolution. *Philosophy of Science*, vol.69, n°2, pp.234-255
- 2002b, Norms with feeling: Towards a psychological account of moral judgment , *Cognition*, n° 84, pp.221-236

Nickerson, R. S., 1998, Confirmation bias : A ubiquitous phenomenon in many guises , *Review of General Psychology*, 2, pp.175-220

Nisbett, R., & T. Wilson, 1977, Telling More than we can Know : Verbal reports on mental processes. , *Psychological Review*, 84, 3, pp.231-259

Nishida, T., 1996, The death of Ntologi, the unparalleled leader of M group. *Pan Africa News*, vol.3, n°1 p.4

Nishida, T., Hosaka, K., Nakamura, M., & Hamai, M., 1995, A within-group gang attack on a young adult male chimpanzee : Ostracism of an ill-mannered member. *Primates* 36 pp.207-211

Norenzayan, A., & Shariff, A. F., 2008, The origin and evolution of religious prosociality. *Science*, 322, pp.58-62

North, A. C., Tarrant, M., & Hargreaves, D. J., 2004, The Effects of Music on Helping Behavior : A Field Study , *Environment and Behavior*, 36, 266

Noss, A.J. & Hewlett, B.S., 2001, The contexts of female hunting in central Africa. *American Anthropologist* 103 pp.1024-1040

Nowak, M. A., 2006, Five Rules for the Evolution of Cooperation , *Science*, 314, pp.1560-1563

Nowak, M. A., & Sigmund, K., 1998, The dynamics of indirect reciprocity , *Journal of Theoretical Biology*, 194, pp.561-574

Nowak, M.A. & Sigmund, K., 2005, Evolution of indirect reciprocity , *Nature*, 437, pp.1291-1298

- Nucci, L., & Turiel, E., 1978, Social interactions and the development of social concepts in preschool children , *Child Development*, 49, pp.400-407
- Ortiz de Montellano, B.R., 1978, Aztec Cannibalism : An Ecological Necessity ?, *Science*, 200, pp.611-17
- Otterbein, K.F. & Marlowe, F.W., 2005, On hunting and virilocality. *Current Anthropology* 46 pp.124-127
- Otterbein, K.F., 1988, Capital punishment : A selection mechanism. Comment on Robert K. Dentan, on Semai homicide. *Current Anthropology* 29 pp.633-636
- Palmer, C.T., Fredrickson, B.E., & Tilley, C.F., 1997, Categories and gatherings : Group selection and the mythology of cultural anthropology. *Evolution and Human Behavior* 18 pp.291-308
- Panchanathan, K., & Boyd, R., 2004, Indirect reciprocity can stabilize cooperation without the second-order free rider problem , *Nature*, 432, pp.499-502
- Pennington, J., & Schlenker, B. R., 1999, Accountability for consequential decisions : Justifying ethical judgments to audiences , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, pp.1067-1081
- Piliavin, I. M., Piliavin, J. A., & Rodin, J., 1975, Costs, diffusion, and the stigmatized victim , *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, pp.429-438
- Pilliavin, JA & Charng, HW, 1990, Altruism: a review of recent theory and research, *American Sociological Review*, vol.16, pp.27-65
- Pizarro, D. A., & Bloom, P., 2003, The intelligence of the moral intuitions : Comment on Haidt , *Psychological Review*, 110, pp.193-196
- Pizarro, D. A., Laney, C., Morris, E. K., & Loftus, E. F., 2006, Ripple effects in memory : Judgments of moral blame can distort memory for events , *Memory & Cognition*, 34, pp.550-555
- Preston, S.D. & de Waal, F.B.M., 2002, Empathy : Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences* 25 pp.1-72
- Proffitt, D. R., 2006, Embodied perception and the economy of action , *Perspectives on Psychological Science*, 1, pp.110-122
- Putnam, R. D., 2007, E Pluribus Unum : Diversity and community in the twenty-first century , *Scandinavian Political Studies*, 30, pp.137-174
- Pyszczynski, T., & Greenberg, J., 1987, Toward an integration of cognitive and motivational perspectives on social inference : A biased hypothesis-testing model , *Advances in Experimental Social Psychology*, 20, pp.297-340
- Redding, R. E., 2001, Sociopolitical diversity in psychology : The case for pluralism , *American Psychologist*, 56, pp.205-215
- Revelle W. & D. A. Loftus, 1992, The implications of arousal effects for the study of affect and memory , in Christianson S., 1992, pp.151-179
- Rilling, J. K., Glenn, A. L., Jairam, M. R., Pagnoni, G., Goldsmith, D. R., Elfenbein, H. A., et al., 2007, Neural correlates of social cooperation and non-cooperation as a function of psychopathy , *Biological Psychiatry*, 61, pp.1260-1271
- Riskey, D. R., & Birnbaum, M. H., 1974, Compensatory effects in moral judgment : Two rights don't make up for a wrong , *Journal of Experimental Psychology*, 103, pp.171-173

Robinson, P. H., Kurzban, R., & Jones, O. D., 2007, The Origins of Shared Intuitions of Justice , *Vanderbilt Law Review*, 60, 1633-1688

Rosenhan, D. L., Underwood, B., & Moore, B., 1974, Affect moderates self-gratification and altruism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30, pp.546-552

Rozin, P., & Royzman, E. B., 2001, Negativity bias, negativity dominance, and contagion , *Personality and Social Psychology Review*, 5, pp.296-320

Ruvolo, M., Disotell, T.R., Allard, M.W., Brown, W.M., & Honeycutt, R.L., 1991, Resolution of the African hominoid trichotomy by use of a mitochondrial gene sequence. *Proceedings of the National Academy of Science* 88 pp.1570-1574

Sabeti P.C. et al., 2006, Positive natural selection in the human lineage, *Science*, 312, pp.5780, pp.1614-1620

Sahlins, M., 1978, Culture as Protein and Profit, *The New York Review of Books*, 25, pp.45-53

Salaquarda, Jörg, 1978, “*Nietzsche und Lange*” in *Nietzsche-Studien* 7, Walter de Gruyter, pp.236-60

Saltzstein, H. D., & Kasachkoff, T., 2004, Haidt's moral intuitionist theory , *Review of General Psychology*, 8, pp.273-282

Sanderson, S.K., 2001, Explaining Monogamy and Polygamy in Human Societies: Comment on Kanazawa and Still, *Social Forces*, 80, pp.329-35

Sanfey, A. G. & Rilling, J. K., & Aronson, J.A., & Nystrom L.E. & Cohen, J. D., 2003, The neural basis of economic decision-making in the ultimatum game , *Science*, 300, pp.1755-1758

Satow, K. L., 1975, Social Approval and Helping , *Journal of Experimental Social Psychology*, 11, pp.501-509

Sawaguchi, T. & Kudo, H., 1991, “Active” selection may participate in the evolution of primates. *Humanities, Social Sciences, and Law* 6 pp.201-212

Scherer, K.R. & Wallbott, H.G., 1994, Evidence for universality and cultural variation of differential emotion response patterning. *Journal of Personality and Social Psychology* 66 pp.310-328

Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L., & Jordan, A. H., 2008, Disgust as embodied moral judgment , *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, pp.1096-1109

Scholing, A., & Emmelkamp, P. M. G., 1993, Cognitive and behavioral treatments of fear of blushing, sweating, or trembling. *Behavioral Research and Therapy*, 31 pp.155-170

Seligman M., 1971. Phobias and preparedness, *Behavior Therapy*, n° 2, pp.307-320

Shweder, R. A. & Much, N. C., Mahapatra, M. & Park, L., 1997, in Brandt, A. & Rozin, P., (Eds.), *Morality and Health*, Routledge, New York, pp.119-169

Shweder, R. A., & Haidt, J., 1993, The future of moral psychology : Truth, intuition, and the pluralist way , *Psychological Science*, 4, pp.360-365

Simner M., 1971. Newborn's response to the cry of another infant , *Developmental Psychology*, n° 5, pp.136-150

Simon, H.A., 1990, A mechanism for social selection and successful altruism. *Science* 250 pp.1665-1668

- Sinclair, S., Lowery, B. S., Hardin, C. D., & Colangelo, A., 2005, Social Tuning of Automatic Racial Attitudes : The Role of Affiliative Motivation ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 89, pp.583-592
- Skitka, L. J., Bauman, C. W., & Sargis, E. G., 2005, Moral Conviction : Another Contributor to Attitude Strength or Something More ? ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 88, pp.895-917
- Skowronski, J. J., & Carlston, D. E., 1987, Social Judgment and Social Memory - the Role of Cue Diagnosticity in Negativity, Positivity, and Extremity Biases ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 52, pp.689-699
- Sloman, S. A., 1996, The empirical case for two systems of reasoning ,*Psychological Bulletin*, 119, pp.3-22
- Slovic, P., 2007, 'If I look at the mass I will never act' : Psychic numbing and genocide ,*Judgment and Decision Making*, 2, pp.79-95
- Smith, E. R., & Semin, G. R., 2004, Socially Situated Cognition : Cognition in its Social Context , in M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 36., pp.53-117, Elsevier Academic Press
- Snyder, M. L., Kleck, R. E., Strenta, A., & Mentzer, S. J., 1979, Avoidance of the handicapped : An attributional ambiguity analysis ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 37, 2297-2306
- Snyder, M., & Swann, W. B., 1978, Hypothesis-testing processes in social interaction ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 36, pp.1202-1212
- Sommer, A.U., 2010, Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: *Nietzschesforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, vol. 17: *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie*, Akademie Verlag, pp.. 31-44
- Sommerfeld, R.D., Krambeck, H.J., Semmann, D., & Milinski, M., 2007, Gossip as an alternative for direct observation in games of indirect reciprocity. *PNAS*, 104 pp.17435-17440
- Sosis, R., & Bressler, E. R., 2003, Cooperation and commune longevity : A test of the costly signaling theory of religion ,*Cross-Cultural Research : The Journal of Comparative Social Science*, 37, pp.211-239
- Sosis, R., & Ruffle, B. J., 2003, Religious Ritual and Cooperation : Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim, *Current Anthropology*, 44, pp.713-722
- Stanford, C.B., 1998b, The social behavior of chimpanzees and bonobos : Empirical evidence and shifting assumptions. *Current Anthropology* 39 pp.399-420
- Stegmaier, Werner, 1987, "Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution" in *Nietzsche-Studien* 16, Walter de Gruyter, pp.264-87
- Stein, D. J., & Bouwer, C., 1997, Blushing and social phobia : A neuroethological speculation. *Medical Hypotheses* 49 pp.101-108
- Stiles, D., 2001, Hunter-gatherer studies : The importance of context. *African Study Monographs Suppl.* 26 pp.41-65
- Stiner, M.C., 2002, Carnivory, coevolution, and the geographic spread of the genus *Homo*. *Journal of Archaeological Research* 10 pp.1-63
- Sunstein, C. R., 2005, Moral heuristics ,*Brain and Behavioral Science*, 28, pp.531-573
- Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C., 1971, Social categorization and intergroup behaviour ,*European Journal of Social Psychology*, Vol 1(2), pp.149-178
- Tanaka, Y., 1996, Social selection and the evolution of animal signals. *Evolution*, 50 pp.512-523

Tangney, J.P., Miller, R.S., Flicker, L., & Barlow, D.H., 1996, Are shame, guilt, and embarrassment distinct emotions? *Journal of Personality & Social Psychology* 70 pp.1256-1269

Taylor, S. E., 1991, Asymmetrical effects of positive and negative events : The mobilization-minimization hypothesis , *Psychological Bulletin*, 110, pp.67-85

Tetlock, P. E., 2002, Social functionalist frameworks for judgment and choice : Intuitive politicians, theologians, and prosecutors , *Psychological Review*, 109, pp.451-457

Tetlock, P. E., Skitka, L., & Boettger, R., 1989, Social and cognitive strategies for coping with accountability : Conformity, complexity, and bolstering , *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, pp.632-640

Thaler, R., 1988, The ultimatum game , *Journal of economic perspectives*, 2, pp.195-206

Thompson, W.E., 1967, The Marriage of First Cousins in Athenian Society, *Phoenix*, 21, pp.273-82

Tishkoff, S. A., Reed, F. A., Ranciaro, A., Voight, B. F., Babbitt, C. C., Silverman, J. S., et al., 2007, Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe , *Nature Genetics*, 39, pp.31-40

Todorov, A., Mandisodza, A. N., Goren, A., & Hall, C. C., 2005, Inferences of Competence from Faces Predict Election Outcomes , *Science*, 308, pp.1623-1626

Trivers RL, 1971, The evolution of reciprocal altruism , *The Quarterly Review of Biology*, 46, pp.35-57

Trut, L. N., 1999, Early canid domestication : The farm fox experiment , *American Scientist*, 87, pp.160-169

Valdesolo, P., & DeSteno, D., 2006, Manipulations of emotional context shape moral judgment , *Psychological Science*, 17, 476-477

Valdesolo, P., & DeSteno, D., 2007, Moral hypocrisy : Social groups and the flexibility of virtue , *Psychological Science*, 18, pp.689-690

Valdesolo, P., & DeSteno, D., 2008, The duality of virtue : Deconstructing the moral hypocrite , *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, pp.1334-1338

Van Lange, P. A. M., & Sedikides, C., 1998, Being more honest but not necessarily more intelligent than others : Generality and explanations for the Muhammad Ali effect , *European Journal of Social Psychology*, 28, 675680

Van Rompay, T. J. L., Vonk, D. J., & Fransen, M. L., 2009, The eye of the camera : effects of security cameras on prosocial behavior. environment and behavior , *Environment and Behavior*, Vol. 41, N°1, pp.60-74

Venturelli, Aldo, 1999, *Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, in *Revue Germanique internationale* n°11, pp.191-203

Verdon, M, 1988, Virgins and Widows: European Kinship and Early Christianity Psychology, *Noûs*, 39, pp.1-42

Vila, C., Savolainen, P., Maldonado, J.E., Amorim, I.R., Rice, J.E., Honeycutt, R.L., Crandall, K.A., Lundeberg, J., & Wayne, R.K., 1997, Multiple and ancient origins of the domestic dog. *Science* 276 pp.1687-1689

Vitz, P. C., 1990, The use of stories in moral development : New psychological reasons for an old educational method , *American Psychologist*, 45, pp.709-720

Voland, E. and R. Voland, 1995, Parent-offspring conflict, the extended phenotype, and the evolution of conscience. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 18 pp.397-412

Walker, L. J., 1984, Sex differences in the development of moral reasoning : A critical review , *Child development*,

55, pp.677-691

Walker, P.L., 2001, A Bioarcheological Perspective on the History of Violence, *Annual Review of Anthropology*, 30, pp.573-96

Warneken, F., & Tomasello, M., 2006, Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees , *Science*, 311, pp.1301-1303

Wason, P. C., 1969, Regression in reasoning ?, *British Journal of Psychology*, 60, pp.471-480

West-Eberhard, M.J., 1979, Sexual selection, social competition, and evolution. *Proceedings of the American Philosophical Society* 123 pp.222-234

Wheatley, T., & Haidt, J., 2005, Hypnotically induced disgust makes moral judgments more severe , *Psychological Science*, 16, pp.780-784

White, D.R., Burton, M.I., 1988, Causes of Polygyny : Ecology, Economy, Kinship, and Warfare, *American Anthropologist*, 90, 871-87

Whiten, A. & Byrne, R., 1988, Tactical deception in primates. *Behavioural and Brain Sciences* 11 pp.233-244

Wierzbicka, A., 1986, Human emotions : Universal or culture-specific? *American Anthropologist* 88 pp.584-594

Wiessner, P., 2002, Hunting, healing and *hxaro* exchange : A long-term perspective on !Kung (Ju/'hoansi) large-game hunting. *Evolution and Human Behavior*, 23 pp.407-436

Wiessner, P., 2005, Norm enforcement among the Ju/'hoansi bushmen : A case of strong reciprocity? *Human Nature* 16 pp.115-145

Williams, G. C., 1988, Reply to comments on "Huxley's evolution and ethics in sociobiological perspective" , *Zygon*, 23, pp.437-438

Williamson, S. H., Hubisz, M. J., Clark, A. G., Payseur, B. A., Bustamante, C. D., & Nielsen, R., 2007, Localizing recent adaptive evolution in the human genome , *Plos Genetics*, vol.3, n°6 e90, doi:10.1371/journal.pgen.0030090

Wilmsen, E.N. & Denbow, J.R., 1990, Paradigmatic history of San-speaking peoples and current attempts at revision. *Current Anthropology* 31 pp.489-523

Wilson, D. S., & Wilson, E. O., 2007, Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. *Quarterly Review of Biology*, 82, pp.327-348

Wilson, D. S., Van Vugt, M., & O'Gorman, R., 2008, Multilevel selection theory and major evolutionary transitions : Implications for psychological science , *Current Directions in Psychological Science*, 17, pp.6-9

Wilson, D.S., and Wilson, E.O., 2007, Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. *Quarterly Review of Biology* 82 pp.327-348

Wilson, D.S. & O'Gorman, R., 2003, Emotions and actions associated with norm breaking events. *Human Nature*, vol. 14, n°3, pp.277-304

Wilson, E.O. & Hölldobler, B., 2005, Eusociality : Origin and consequences. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102 pp.13367-13371

Wiltermuth, S., & Heath, C., 2008, Synchrony and cooperation,
<http://personal.stevens.edu/~ysakamot/175/paper/synchrony.pdf>

Winter, L., & Uleman, J. S., 1984, When are social judgments made ? Evidence for the spontaneousness of trait inferences ,*Journal of Personality and Social Psychology*, 47, pp.237-252

Winterhalder, B., 1986, Diet choice, risk, and food sharing in a stochastic environment. *Journal of Anthropological Archaeology* 5 pp.369-392

Wolf, J.B., Brodie, E.D., & Moore, A.J., 1999, Interacting phenotypes and the evolutionary process II : Selection resulting from social interactions. *American Naturalist* 153 pp.254-266

Woodburn, J., 1982, Egalitarian societies. *Man* 17 pp.431-451

Wrangham, R.W., 1999, The evolution of coalitionary killing : The imbalance-of-power hypothesis. *Yearbook of Physical Anthropology*, 42 pp.1-30

Wrangham, R.W., Jones, J.H., Laden, G., Pilbeam, D., & Conklin-Brittain, N., 1999, The raw and the stolen : Cooking and the ecology of human origins. *Current Anthropology* 40 pp.567-594

Yamagishi, T., Tanida, S., Mashima, R., Shimoma, E., & Kanazawa, S., 2003, You can judge a book by its cover - Evidence that cheaters may look different from cooperators , *Evolution and Human Behavior*, 24, pp.290-301

Young, L. & Cushman, F. & Adolphs, R. & Tranel D. & Hauser, M, 2006, Does emotion mediate the relationship between an action's moral status and its intentional status ? Neuropsychological evidence ,*Journal of Cognition and Culture*, 6, 1-2, pp.265-278

Zajonc, R. B., 1980, Feeling and thinking: Preferences need no inferences , *American Psychologist*, 35, 151-175

Annexe 1 : Mentions directes de Nietzsche sur Darwin et le darwinisme⁹⁴

1. Œuvres publiées :

CIn I, §§ 7, 8, 9 et 11
PBM, §§ 14 et 253
GS, §§ 349 et 357
GM, Avant-Propos § 7
CId IX, § 14
EH III, § 1

2. Fragments Posthumes :

FP NT, 8 [119]
FP CIn I-II, 19 [87] ; 19 [132] ; 27 [2] ; 27 [17] ; 27 [20] ; 27 [37] ; 29 [52]
FP CIn III-IV, 9 [1] ; 12 [22]
FP HTH, I 17 [5]
FP HTH, II 36 [1]
FP A, 6 [184]
FP GS, 11 [177]
FP IX, 24 [25]
FP XI, 28 [45] ; 28 [46] ; 34 [73] ; 35 [34] ; 35 [44]
FP XII, 2 [131] ; 2 [161] ; 2 [165] ; 2 [203] ; 7 [25] ; 7 [44]
FP XIII, 10 [7] ; 12 [1]
FP XIV, 14 [123] ; 14 [133] ; 14 [137] ; 15 [120]

3. Correspondance :

KGB I/2 n° 562 du 16 février 1868
KGB II/3 n° 296 du 21 février 1873
KGB II/3 n° 301 du 5 avril 1873
Lettre à Paul Rée des 3-4 août 1877
Lettre à Malwida von Meysenbug du 4 août 1877
Lettre à Elisabeth Förster-Nietzsche du 6 août 1877
Lettre à Franz Overbeck de juin 1886

94 d'après Mostert (1979)

Annexe 2 : Abréviations

NT : *La Naissance de la Tragédie*

CIn : *Considérations Inactuelles*

HTH : *Humain, trop Humain*

A : *Aurore*

GS : *Le Gai Savoir*

Z : *Ainsi parlait Zarathoustra*

PBM : *Par-delà Bien et Mal*

GM : *La Généalogie de la Morale*

CW : *Le Cas Wagner*

CId : *Crépuscule des Idoles*

AC : *L'Antéchrist*

EH : *Ecce Homo*

NW : *Nietz̄sche contre Wagner*

FP : *Fragments Posthumes*

Annexe 3 :
Tableau récapitulatif des différentes éditions de l'*Origin of Species*⁹⁵ :

Année Édition	Nombre d'exemplaires	Phrases éliminées	Phrases réécrites	Phrases ajoutées	Phrases au total	Changement en %
1859, 1ère	1250				3878	
1860 2ème	3000	9	483	30	3899	13
1861 3ème	2000	33	617	266	4132	23
1866 4ème	1500	36	1073	435	4531	37
1869 5ème	2000	178	1770	227	4780	48
1872 6ème	3000	63	1699	571	5088	51

95 D'après M. Peckham, Ed., 1959, *The Origin of Species by Charles Darwin : A Variorum Text*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Table des matières

Introduction.....	3
-------------------	---

Première partie : Nietzsche & Darwin

I. La vie selon Nietzsche.....	40
I.1. L'originalité de Nietzsche	
I.1.1 Nietzsche et la révision du paradigme scientifique.....	45
a) La vérité comme avantage adaptatif	
b) Le combat des parties de l'organisme.....	49
c) Critique de l'instinct de causalité.....	52
I.1.2. Le corps comme nouveau point de départ.....	54
a) Un dualisme inversé	
b) Instincts, pulsions et affects.....	58
c) Digestion et sélection.....	61
I.1.3. Le philosophe médecin : physiologie de la culture.....	64
a) La culture comme manifestation d'un état corporel et la question de la valeur	
b) La résistance à la souffrance.....	69
c) Hiérarchie physiologique des types de culture.....	71
I.2. Approche philosophique.....	76
I.2.1. Les concepts centraux : grande santé, volonté de puissance, éternel retour	
a) La grande santé.....	77
b) La volonté de puissance.....	79
c) L'éternel retour.....	80
I.2.2. Le principe de « sélection ascendante ».....	83
a) L'aboutissement de la thérapeutique culturelle	
b) <i>Zähmung</i> et <i>Züchtung</i>	85
c) La grande politique.....	88

I.2.3. L'éducation d'une espèce nouvelle.....	90
a) Dépasser l'homme : contre le type nihiliste	
b) Contre les hasards de l'évolution : la sélection artificielle.....	92
c) Une pensée du risque.....	94
I.3. Approche historique : les connaissances biologiques de Nietzsche.....	97
I.3.1. Le XIX ^e et la pensée biologique.....	98
a) <i>Naturphilosophie</i>	
b) Racisme et civilisation.....	101
c) La question de la dégénérescence : naissance de l'eugénisme.....	103
I.3.2. Quelles lectures ? Quelles influences ?.....	107
a) L'Allemagne d'Haeckel.....	108
b) Le matérialisme de Lange.....	112
c) L'organisme de Roux.....	114
I.3.3. Quelle révolution darwinienne ?.....	116
a) Une assimilation tardive	
b) Réception en Allemagne et débats.....	119
c) Utilitarisme et évolutionnisme : la divergence spencérienne.....	120
II. Une critique imprécise.....	122
II.1. La critique de Darwin	
II.1.1. Continuité de l'évolution / discontinuité de la généalogie.....	123
a) Catastrophisme et gradualisme	
b) Insuffisance du darwinisme.....	125
c) Vers un darwinisme dépassé.....	127
II.1.2. Une philosophie de troupeau ? Expansion vs. conservation	
a) La volonté de puissance contre la lutte pour l'existence	
b) Luxe contre économie.....	131
c) Évolution et imitation : le darwinisme comme remède pour les faibles	
II.1.3. La question du télos évolutif	135
a) Le darwinisme comme télologie	

b) Absurdité du progressisme.....	137
II.2. Quel anti-darwinisme ?.....	141
II.2.1. Anti-darwinisme et anglophobie.....	142
a) Allemagne et Angleterre	
b) Darwinisme et utilitarisme anglais	
II.2.2. Décadence et évolution.....	144
a) Le problème de la décadence et la puissance comme paradigme	
b) La lutte pour l'existence incapable de résoudre le problème de la décadence.....	149
II.2.3. Nietzsche, Darwin, Lamarck.....	151
a) Nietzsche, un lamarckien ?	
b) Mémoire et hérédité.....	155
c) La sélection ascendante : l'ennoblissement du type.....	158
II.3. La vérité de Darwin.....	161
II.3.1. L'idée d'évolution au moyen de la sélection	
a) L'invention darwinienne	
b) Fonctionnement de la sélection.....	163
c) Les trois conditions de la sélection.....	165
II.3.2. Hasard et nécessité.....	166
a) La légende du contingentisme	
b) Le mécanisme double du changement évolutif.....	168
II.3.3. Évolution et progrès.....	170
a) Ce qu'a dit Darwin	
b) Le malentendu finaliste.....	175
III. Sélection naturelle et sélection artificielle : confrontation ou malentendu.....	178
III.1. Les confrontations	
III.1.1. Individu contre espèce : le mécanisme évolutif.....	179
a) La <i>Généalogie de la Morale</i> comme <i>Anti-Darwin</i> ?	
b) Une biologie de l'individu.....	181
III.1.2. Bon et mauvais, inférieur et supérieur.....	183
a) Une sélection aristocratique et hiérarchique	
b) Darwinisme et axiologie.....	186

III.1.3. Science et métaphore.....	187
a) Science et interprétation	
b) Nietzsche et le langage scientifique.....	190
c) L'utopie nietzschéenne ?.....	191
III.2. Les malentendus.....	194
III.2.1. Struggle for life.....	195
a) La lutte pour l'existence comme défense des faibles ?	
b) La lutte pour l'existence comme anthropomorphisme ?.....	197
III.3. Les convergences.....	200
III.3.1. Une nouvelle vision du monde : contre la religion	
a) La mort de Dieu	
b) Matérialisme et antifinalisme.....	205
c) La religion comme obsolescence : dernier homme et primate pensant	
III.3.2. Culture et nature : instincts sociaux et morale.....	213
a) La culture : une stratégie adaptative	
b) La morale : une caractéristique strictement humaine ?.....	214

Deuxième partie : Normes, morale et nature et société

I. Un universalisme normatif ?.....	218
I.1. Normes : définition	
I.2. Normes : caractéristiques	
I.2.1 Ontogénèse normative.....	220
I.2.2. Motivation intrinsèque.....	221
I.3. Schéma de distribution et généalogie affective des normes.....	229
I.3.1 Schéma de distribution	
I.3.2 Généalogie affective des normes.....	234

a) Histoire des origines.....	236
b) Transmission culturelle et analyse épidémiologique.....	238
c) Le rôle de l'affect.....	244
d) Approche historique : l'apport de Norbert Elias.....	252
e) Réévaluation des normes négatives.....	259
II.Psychologie des normes.....	261
II.1.Le rôle du raisonnement explicite : sortir du schéma kohlbergien	
II.2. Haidt et la critique du rationalisme.....	264
II.3.L'architecture psychologique des normes.....	266
II.4. Le rôle des émotions.....	267
III.. Le gène égoïste : pour une généalogie biologique de la morale.....	270
III.1. Morale(s) animales et esprits moraux	
a) Frans de Waal et la philosophie primate	
b) Marc Hauser et la naturalité des esprits moraux.....	276
c) Sociobiologie et psychologie évolutionnaire.....	280
III.2. L'origine de l'altruisme et les niveaux de sélection.....	288
a) La sélection de groupe.....	289
b) Hamilton et la sélection de parentèle.....	293
c) Trivers et l'altruisme réciproque.....	297
d) Axelrod, Hamilton et la théorie des jeux.....	302
e) Le retour de la sélection de groupe.....	304
f) L'altruisme, le groupe... et le conflit.....	308

Troisième partie : Anatomies de l'animal moral

I.Nietzsche et le nuancier humain.....	310
I.1. le maître.....	311

I.2. l'esclave.....	316
I.3. Le surhomme, l'éénigme de l'avenir.....	324
I.4. Physiologie symbolique de l'altruisme.....	330
II. La morale de l'avenir.....	333
II.1. La primauté des intuitions morales.....	338
II.2. Pensée morale et agir social.....	345
II.3. De l'individu au groupe et du groupe à l'individu.....	350
II.4. Par-delà les biais ethnocentristes.....	356
III. Généalogies de la généalogie.....	364
III.1. Déconstruction nietzschéenne des valeurs.....	365
III.2. Déconstruction historique de Nietzsche.....	368
III.3. Généalogie narrative.....	372
III.3.1. Deux cas concrets : le cannibalisme et les régulations matrimoniales	
a) Le cannibalisme.....	378
b) Le mariage.....	388
III.3.2. La généalogie comme critique.....	398
III.3.3. Xénophobie et idéocentrisme : la possibilité pluraliste.....	405
Conclusion : de l'évolution de la morale à l'évolution morale ?.....	410

Bibliographie.....	416
Annexe 1 : Mentions directes de Nietzsche sur Darwin et le darwinisme.....	461
Annexe 2 : Abréviations.....	462
Annexe 3 : Tableau récapitulatif des différentes éditions de l' <i>Origin of Species</i>	463

Résumé

Nietzsche comme Darwin envisagent la morale de manière évolutive, comme l'héritage temporaire de diverses sédimentations successives. Nietzsche comme Darwin remettent à plat toute une tradition antérieure, philosophique pour l'un, biologique et naturaliste pour l'autre. Tous deux poussent à voir la morale, certes comme un ensemble de règles et d'interdits structurant une société, mais comme un ensemble relatif, déterminé par des contextes, des environnements, des physiologies extra-morales. Le philosophe, comme le scientifique, eux-mêmes inscrits dans une histoire et une évolution toujours inachevée à l'heure actuelle, font exploser les normes et les catégories morales anciennes, qu'elles soient métaphysiques, révélées, éternelles, fixes et définitives. Et tous deux, en observant, expliquant et critiquant la morale, provoquent une interrogation sur ses marges et son dépassement, par-delà d'ailleurs la science et la philosophie : qu'est-ce que l'individu pour le troupeau, qu'est-ce que l'homme pour son espèce ?

Summary

Nietzsche as Darwin are considering morality in an evolutionary way, as the legacy of various, impermanent and successive layers. Nietzsche as Darwin take a new look at an earlier tradition, one philosophical for the former, one biological and naturalist for the latter. Both evoke morals, indeed as a set of rules and prohibitions structuring a society, but morals as relative, determined by contexts, environments, extra-moral physiologies. The philosopher, like the scientist, who are themselves enrolled in history and evolution which is yet incomplete, burst standards and old moral categories, whether metaphysical, revealed, eternal, fixed and final. And both, observing, explaining and criticizing the morality, are questionning its margins and its limits, beyond science and philosophy: what does the individual to the herd, what is the man for his species?