



HAL
open science

Egoïsme, altruisme et justice distributive

Christophe Salvat

► **To cite this version:**

| Christophe Salvat. Egoïsme, altruisme et justice distributive. 2018, pp.433-441. halshs-01994785

HAL Id: halshs-01994785

<https://shs.hal.science/halshs-01994785>

Submitted on 13 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Egoïsme, altruisme et justice distributive

Christophe Salvat

Egoïsme et altruisme, une opposition récente

Comme la terminologie du mot l'indique, la notion d'égoïsme repose sur la distinction entre le 'moi' et l'autre. On oppose ainsi l'égoïsme à l'altruisme. La notion d'altruisme est, cependant, assez récente et date de la moitié du dix-neuvième siècle. L'opposition entre altruisme et égoïsme est, ainsi que Stefan Collini le montre très bien, caractéristique du dix-neuvième siècle et elle ne serait être comparée à la distinction, entre amour de soi et bienveillance, très utilisée aux dix-septième et dix-huitième siècles (Collini, 1991).

L'expression 'altruisme' est utilisée pour la première fois par Auguste Comte dans son *Système de politique positive* (1851-54), puis se diffuse dans le monde anglo-saxon par l'intermédiaire de G.H. Lewes en 1853 (Lewes, 1853). Chez Comte, l'altruisme est, à l'instar de l'égoïsme, une aptitude (non-exclusivement) humaine innée, dont le 'moteur' est localisé dans la partie antérieure du cerveau alors que l'instinct égoïste sont plutôt situés dans sa partie postérieure (Dixon, 2012, Steiner, 2016). Bien que moins élevé, l'instinct égoïste est généralement plus puissant que celui de l'altruisme. Toute la difficulté ou « le grand problème humain », consiste, pour Comte, à renverser la primauté de l'égoïsme et à « vivre pour autrui ». Les solutions proposées, la religion de l'humanité et une stricte organisation sociale, conduiront très vite ses premiers admirateurs, dont John Stuart Mill, à se distancier de lui.

Les notions d'altruisme et d'égoïsme prêtent facilement à confusion car elles renvoient à la fois à une pratique individuelle et au jugement moral de celle-ci. Or, la valeur de l'action n'est pas nécessairement déterminée par l'identité de celui qui en bénéficie. L'égoïsme peut être légitime, notamment lorsqu'il ne pénalise pas injustement l'intérêt des autres. De la même façon, certaines actions altruistes peuvent être considérées comme injustes (dans le cas d'un partage inégal, par exemple) ou illégitimes. Sidgwick fut le premier à faire clairement la distinction entre ces deux perspectives. Selon lui, la pratique observée de l'égoïsme (qu'il appelle *l'égoïsme psychologique*) ne peut en aucun cas légitimer une norme morale qui consisterait à devoir rechercher son propre plaisir (ou *égoïsme rationnel*). Cette distinction peut être étendue à l'altruisme (Sidgwick préfère le terme de bienveillance) et il n'est pas rare de rencontrer l'expression *altruisme psychologique* pour désigner l'aptitude innée des individus à servir l'intérêt des autres.

A la différence de l'amour de soi à laquelle elle succède, la notion d'égoïsme repose sur deux principes fondamentaux, le principe d'exclusivité et celui de rivalité. Le principe d'exclusivité signifie que par égoïsme on n'entend que les actions destinées à satisfaire l'intérêt personnel de l'agent, et uniquement celui-ci. Le principe de rivalité, qui lui est sous-jacent, affirme que la satisfaction des intérêts personnels et celle des intérêts des autres est incompatible. L'idée selon laquelle il est rationnel pour l'agent de ne chercher qu'à satisfaire son intérêt – à l'exclusion de tout autre – est très contestable (en plus d'être moralement contestable). Tout d'abord, le fait de vivre en société avec des hommes ou des femmes avec lesquels on est plus au moins proche, et dont le degré de

bien-être est un élément constitutif de notre propre bonheur, établit une nécessaire interdépendance entre le bonheur ou état de satisfaction des agents. Mon bonheur ne se réduit pas à la satisfaction de mes propres besoins et il serait contre-productif de chercher à maximiser mon bonheur au détriment de celui des autres. La question de la rationalité de l'égoïsme ne peut, ensuite, être discutée indépendamment de celle de l'identité personnelle.

Egoïsme et identité personnelle

De quel 'moi' parle-t-on lorsqu'on invoque la maximisation de son utilité ? S'agit-il de l'entité physique qui porte mon nom ? S'agit-il de la personne à laquelle je m'identifie ici et maintenant ou s'agit-il d'un composé physique et psychologique destiné à évoluer avec le temps, auquel cas on ne pourrait plus parler – au sens strict du terme – d'identité entre 'moi maintenant' et 'moi plus tard'. C'est la question que s'est – notamment – posé le philosophe anglais Derek Parfit (Parfit, 1984). Selon lui, on ne peut répondre de façon catégorique à la question de l'identité personnelle. L'individu n'est aujourd'hui ni complètement le même ni totalement différent de celui qu'il fut dans le passé ou de celui qu'il sera dans le futur. Il est donc futile de vouloir répondre catégoriquement à la question de son identité dans le temps. Au mieux peut-on penser l'identité personnelle en termes de degré. Dans la lignée de Locke, Parfit fait, tout d'abord, de la continuité psychologique l'un des principaux fondements de la notion d'identité personnelle. Le fait que je me souvienne de mes pensées et de mes actions dans le passé garantit le fait que je suis aujourd'hui toujours le même que celui que je me souviens avoir été. Mais cette caractéristique est insuffisante pour Parfit. Le lien identitaire lockéen ne permet pas d'intégrer la notion de proximité psychologique (ou *connectedness*) qui seule permet de penser l'identité en termes de degrés. Une discontinuité temporaire ne saurait, tout d'abord, totalement rompre le lien identitaire. De plus, se souvenir de ses actions, de ses préférences ou de ses valeurs ne signifie pas que l'on les reconnaisse en tant que siennes. De la même façon, je peux dès à présent plus ou moins me dissocier de celui que je serai dans le futur si je sais que celui-ci ne partagera mes valeurs ou mes préférences actuelles. En revanche, je peux ressentir une proximité psychologique plus grande pour une personne qui les partage ou qui les partagera dans le futur. En introduisant cette notion clé dans les théories sur l'identité personnelle, Parfit nous invite donc à repenser l'opposition traditionnelle entre soi et autrui et à questionner à nouveaux frais les fondements théoriques de l'égoïsme rationnel.

Fondements biologiques de l'altruisme

La notion d'altruisme peut alternativement désigner des actions *destinées à bénéficier* aux autres ou/et qui *bénéficient réellement* aux autres. Elle peut également s'appliquer aux actions qui bénéficient (ou qui sont destinées à bénéficier) *exclusivement* aux autres ou qui bénéficient (ou qui sont destinées à bénéficier) *également* aux autres. Il semble, cependant, excessif de compter parmi les actions altruistes toutes les actions qui bénéficient indirectement aux autres, mais dont la raison première est égoïste. Il est, en revanche, possible d'ouvrir le champ des actions altruistes aux actions destinées à bénéficier aux personnes dont le niveau de bien-être est pris en compte dans la fonction d'utilité de l'agent. On parle alors d'altruisme 'de proximité', de 'parentèle' ou de 'groupe' selon que les sources de l'action soient biologiques et/ou psychologiques (Maynard Smith, 1964, Nagel, 1970,

Sober and Wilson, 1998). La notion d'altruisme de proximité ou de parentèle (*kin altruism*) pose cependant question puisqu'elle satisfait indirectement l'intérêt de l'agent. Par opposition, l'altruisme est dit 'pur' lorsqu'il ne sert que l'intérêt d'autrui. Son existence est, cependant, parfois remise en cause.

Pour un certain nombre de scientifiques, dont le primatologue Frans de Waal, la preuve de l'existence de pratiques altruistes chez les mammifères génétiquement proches de l'homme – en particulier le chimpanzé – tendrait à confirmer son innéité, y compris chez l'homme (de Waal, 2009). Selon le biologiste David Sloan Wilson, l'espèce humaine se distingue cependant de la plupart des autres mammifères et devrait davantage être comparée aux sociétés eusociales, telles que les abeilles, les fourmis ou les termites, qui à l'occasion d'une 'transition évolutionnaire majeure' ont réussi à supprimer les formes non désirées de sélection intragroupe au profit d'une sélection intergroupe (Wilson, 2015). La thèse d'un altruisme social naturel entre les hommes a, cependant, été beaucoup critiquée. Selon Donald Campbell (1972), la concurrence sous-jacente aux sociétés humaine exclut l'hypothèse d'un altruisme génétique tel que celui que l'on peut observer chez les fourmis ou les abeilles, par exemple, dont l'organisation repose exclusivement sur la coopération. De ce fait, seul un 'endoctrinement' social peut expliquer les comportements altruistes humains (Campbell, 1972). La cohabitation d'une tendance naturelle à l'égoïsme, d'un côté, et d'une tendance à la coopération sociale, de l'autre, fait de l'homme un être fondamentalement ambivalent.

De façon symétrique, la question de l'innéité de l'égoïsme chez l'homme partage scientifiques et philosophes. Le bestseller mondial de Richard Dawkins '*Le gène égoïste*', initialement publié en 1976, a contribué à diffuser l'idée selon laquelle le corps humain – à l'instar de tout organisme complexe – n'aurait pour fonction que de préserver et reproduire les gènes qui le composent (Dawkins, 2006), laissant *de facto* que très peu de place pour l'altruisme. La publication de *The Extended Phenotype* (1982) nuance néanmoins le propos en incluant dans le mécanisme de sélection l'environnement (dont la culture) des organismes vivants.

Ni Rousseau ni Hobbes n'ont naturellement pu bénéficier de ces recherches. A défaut d'expériences scientifiques, ils ont eu recours à la fiction de l'état de nature pour justifier de leur croyance dans l'égoïsme ou l'altruisme inné de l'homme. L'état de nature a longtemps constitué une forme préscientifique de justification. Leurs successeurs ont ensuite pu bénéficier des premières recherches empiriques sur la psychologie et la biologie humaine. Il n'est pas utile d'en retracer l'histoire ici. Seul importe le désir du philosophe d'accréditer leur thèse par un argument 'scientifique' ou 'naturel'. La tentation est, en effet, souvent grande de justifier ce qui doit être par ce qui est. Hume, et plus tard Sidgwick ou Moore, ont clairement mis en évidence la vacuité de ce qu'on appelle le sophisme naturaliste. Le comportement 'normal' de l'homme, qu'il soit égoïste ou altruiste, ne permet pas de justifier une norme morale, quelle qu'elle soit.

L'altruisme est-il juste ?

Ainsi que cela a été mentionné plus haut, il existe plusieurs formes d'altruisme (et par conséquent d'égoïsme). On distingue l'altruisme pur, qui ne sert ni directement ni indirectement l'intérêt individuel de l'agent, de l'altruisme de proximité, de parentèle ou de groupe qui sert l'intérêt de ceux envers qui on se sent proche ou avec qui on a une certaine proximité génétique. Un certain nombre

de personnes contestent l'idée que ce dernier type d'altruisme est moral dans la mesure où il est intéressé, y compris si l'agent n'est pas conscient de sa proximité (génétique) avec le bénéficiaire de son action. Le débat est inépuisable et se perd souvent dans les limbes de la lexicologie. La question abordée ici est, cependant, quelque peu différente puisqu'elle fait appel à la notion de justice distributive. Son objet est néanmoins le même : il s'agit de se prononcer sur la valeur morale de l'altruisme, ou, autrement dit, de répondre à la question 'L'altruisme est-il bon (*right*) ?'

John Stuart Mill est – à ma connaissance – l'un des premiers à penser l'altruisme en terme de justice. Le contexte intellectuel du malthusianisme est, il faut dire, propice à ce genre de réflexion (Winch, 1996). Si l'altruisme est moralement bon, il n'est pas nécessairement juste. Mill ne condamne naturellement pas l'altruisme. Contrairement à celui de Bentham, l'utilitarisme de Mill ne repose pas exclusivement sur un panel de sanctions légales ou sociales. L'homme de caractère 'noble' ou Péricléen (Riley, 2013), dont il fait l'objet de l'éthologie, est un homme bienveillant et altruiste. Le plus grand du bonheur de tous, objet moral par excellence, passe également par la bienveillance et la conscience des individus. Mais l'altruisme des hommes les portent parfois à agir au détriment de ce qui est juste. La charité individuelle est parfois injuste, selon Mill, car elle ne fait pas de distinction entre ceux qui la méritent et ceux qui ne la méritent pas. Mill considère les aides publiques (les fameuses *Poor Laws*) comme plus adaptées (Mill, 1965).

La réflexion, esquissée par Mill, est développée par Sidgwick qui distingue – à l'instar de l'égoïsme – un altruisme psychologique d'un altruisme éthique ou rationnel. La difficulté, selon Sidgwick, est d'identifier les principes selon lesquels départager toutes les demandes réelles ou virtuelles auxquelles notre bienveillance peut-être soumise. En pratique, nous nous en remettons généralement à notre intuition ou à nos émotions. Mais celles-ci nous conduisent le plus souvent à préférer ceux qui sont proches au détriment de ceux qui en ont le plus besoin. La justice impose l'impartialité y compris au niveau de l'altruisme. Cela se manifeste dans le principe de bienveillance rationnelle (*rational benevolence*) de Sidgwick selon lequel le devoir moral nous impose de regarder le bien de n'importe quel individu au même titre que le sien (Sidgwick, 1981, 382). Le principe de bienveillance rationnelle reste, selon les propres mots de Sidgwick, abstrait. En réalité, les hommes, qui sont prisonniers du dualisme de la raison pratique, ne répondent ni aux exigences rationnelles de l'égoïsme ni à celles de l'altruisme.

Certains utilitaristes regardent néanmoins l'impératif d'impartialité comme un principe moralement prescriptif. Parmi ceux-ci, notons en particulier Peter Singer qui s'est illustré ces quarante dernières années tant par sa contribution théorique que par ses activités militantes. Dans un article très remarqué (Singer, 1972), Singer a fait valoir la facilité et le faible coût des Occidentaux à aider les plus pauvres, notamment ceux souffrant de famine, pour réaffirmer le devoir moral des individus à partager leurs richesses. S'appuyant sur le principe de responsabilité négative, il fait du refus de donner aux organisations humanitaires un acte, sinon criminel, du moins moralement indéfendable. Singer est aujourd'hui, avec William MacAskill, l'un des principaux théoriciens de l'altruisme efficace (*effective altruism*). Selon les tenants de ce mouvement, l'action altruiste ne doit pas simplement être impartiale mais doit également être optimale. Cela se traduit notamment par un engagement à donner chaque année une partie de son salaire (que l'on essaiera également de maximiser) et par une exigence accrue envers l'utilisation des fonds donnés.

Les limites de l'altruisme efficace

Le développement de l'altruisme efficace outre-Atlantique interroge autant qu'il fascine. L'impartialité absolue de ces nouveaux saints samaritains semble *a priori* confirmer la thèse utilitariste d'une éthique de la bienveillance rationnelle. Elle pose néanmoins un certain nombre de points qui nous ramènent invariablement à la question de la nature fondamentale de l'altruisme. Je n'en mentionnerais ici que deux.

Le premier problème que l'on peut soulever est celui de la motivation personnelle des agents altruistes. La philosophie de l'action distingue deux types d'approches pour rendre compte de la motivation personnelle. Nous sommes tous d'accord pour dire que le fait de sauver une vie est une raison de donner à une œuvre de charité. Toute la question, néanmoins, est de savoir si cette raison constitue nécessairement une motivation suffisante pour réaliser ce don ou non. Les partisans de l'internalisme, dont Singer et la plupart des utilitaristes font partie, répondent par la positive alors que ceux de l'externalisme répondent par la négative. Selon ces derniers, il est à la fois possible de juger moralement bon le fait de donner son argent aux œuvres de charité et néanmoins de ne pas donner soi-même. La pratique, au moins dans ce cas précis, semble leur donner raison. Si l'on accepte cette critique, on est amené à se poser la question de la motivation réelle des altruistes, et – dès lors – à remettre en cause l'existence de tout altruisme pur, aussi impartial et rationnel soit-il.

Le second problème a trait aux modalités mêmes de la rationalité, et notamment à celles de la rationalité inter-temporelle. Le principe de neutralité par rapport au temps, énoncé pour la première fois par Sidgwick, stipule qu'il n'existe aucune raison valable de préférer une période de sa vie à une autre. Associé au principe de neutralité par rapport à l'agence, il établit qu'il n'existe aucune raison valable de préférer une génération à une autre. Si l'altruisme efficace respecte (en gros) le principe de neutralité par rapport à l'agence, dont Thomas Nagel a fait la condition de l'altruisme (Nagel, 1970), il ne satisfait en revanche pas à celui de la neutralité par rapport au temps. Or les sommes offertes aujourd'hui pour sauver quelques dizaines de personnes pourraient également être utilisées pour en sauver quelques milliers dans le futur. En préférant soulager la souffrance existante à celle – plus abstraite – des générations à venir, ils cèdent donc, bien malgré eux, à leurs émotions et faillissent, par conséquent, à leur objectif de justice.

L'échec théorique de l'altruisme efficace rappelle la tentative utopique et malheureuse d'Auguste Comte. L'altruisme, on doit en convenir, échappe aux exigences de la rationalité et de la justice. Son existence, que certains remettent en cause, reste largement inexplicée et son évolution est imprévisible. Il reste, cependant, que d'un point de vue évolutionnaire, l'altruisme a prouvé son efficacité, et que l'ensemble des actions individuelles contribuent, chaque jour, à soulager la souffrance et à diminuer les inégalités.

1. CAMPBELL, Donald T., «On the Genetics of Altruism and the Counter-Hedonic Components in Human Culture», *Journal of Social Issues* 28 (3), 1972, p. 21-37.
2. COLLINI, S., *Public moralists: political thought and intellectual life in Britain, 1850-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
3. DAWKINS, R., *The Selfish Gene: 30th Anniversary Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
4. DE WAAL, F., *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2009.
5. DIXON, Thomas, «La science du cerveau et la religion de l'Humanité : Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre victorienne», *Revue d'histoire des sciences* 65 (2), 2012, p. 287-316.
6. LEWES, G.H., *Comte's philosophy of the sciences*, London, H. G. Bohn, 1853.
7. MAYNARD SMITH, John, «Group selection and kin selection», *Nature* 201 (4924), 1964, p. 1145-1147.
8. MILL, J.S., *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy (Books III-V and Appendices)*, Edited by John M. Robson, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto and London, University of Toronto Press; Routledge and Kegan Pau, 1965.
9. NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
10. PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
11. RILEY, Jonathan, «Mill's Greek Ideal of Individuality» In *John Stuart Mill: A British Socrates*, edited by Kyriakos N. Demetriou and Antis Loizides, London, Palgrave Macmillan UK, 2013, p. 97-125.
12. SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics*, Seventh Edition ed, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981.
13. SINGER, Peter, «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy & Public Affairs* 1 (3), 1972, p. 229-243.
14. SOBER, Elliott, and David WILSON, *Unto Others: The Evolution and Psychology on Unselfish Behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
15. STEINER, P., *Donner... Une histoire de l'altruisme: La grande performance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
16. WILSON, D.S., *Does Altruism Exist?: Culture, Genes, and the Welfare of Others*, New Haven and London, Yale University Press, 2015.
17. WINCH, D., *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834*, Cambridge University Press, 1996.