

Introduction

Quelles conceptions de la morale... ou comment poser les bases d'un dialogue interdisciplinaire ?

*Monica Heintz (LESC/Université Paris Nanterre),
Isabelle Rivoal (LESC/CNRS)*

Qu'est-ce que la morale ? Ou pour être plus spécifique, de quoi parlons-nous quand nous parlons de morale : d'un « sens » moral universel, du bien et du mal, de justice et d'équité, de normes sociales et de valeurs transcendantes, d'altruisme et d'égoïsme, de ce qui procure du plaisir et de ce qui fait horreur, de coopération et de régulation de l'échange ? Cette liste pourrait certainement être encore allongée. L'intérêt de cet ouvrage sera certainement de traiter de la morale sous tous ces aspects et d'autres encore, de manière polyphonique pourrait-on dire, en ayant soin de replacer sans cesse la perspective développée dans le cadre plus large des débats qui ont structuré les réflexions sur la morale depuis le XVIII^e siècle ; autrement dit, depuis la proposition formulée par les philosophes des Lumières qu'il existait un « sens moral ». Cette thèse d'une morale « infra-sociale », qui ne serait pas conditionnée par la crainte de sanctions ou de perte de réputation, mais bien sélectionnée par l'évolution, s'est largement développée à la suite des travaux

de Charles Darwin. Les sciences cognitives y ont notamment fondé une partie de leur épistémologie (i) en s'attachant à montrer que les humains sont bel et bien équipés d'un organe de la morale, (ii) en discutant des conditions d'émergence de cet organe dans le développement humain et (iii) en débattant des modalités ayant conditionné la sélection de cet organe. La tradition socio-anthropologique n'a pas construit son approche de la morale sur ces prémisses évolutionnaires, mais bien au contraire sur l'idée qu'il faut avant tout s'attacher à décrire la « réalité morale », dans la diversité de ces types sociaux, pour accéder aux architectures du « sens moral ». Cette conception séminale de la tâche assignée à l'anthropologie a été exposée par Lucien Lévy-Bruhl qui entendait fonder une science des mœurs contre les traités de morale théorique traditionnels. Cette science des mœurs selon L. Lévy-Bruhl ne se donnait pas pour objet la question du souverain bien, pas plus qu'elle ne se préoccupait du rapport entre égoïsme et altruisme, ni se chargeait d'établir des échelles de valeurs entre systèmes moraux : elle se contentait de discerner à partir de l'observation de systèmes concrets quelles fins morales sont poursuivies, quelles règles sont adoptées ou abandonnées et pourquoi¹. Son projet, en somme, était de dégager les conditions d'existence des caractères propres aux faits moraux, soit « faire voir ce que sont historiquement ces systèmes [donnant une expression abstraite aux injonctions de la conscience et] comment ils expriment un effort [...] pour rationaliser la pratique morale existante ». Pour ce faire, Lévy-Bruhl établit clairement que ce projet ne concerne nullement la conscience individuelle et ses états². Il n'est donc pas étonnant que le cœur du débat entre cognitivistes et anthropologues autour de la question du relativisme culturel porte sur la possibilité même d'une « diversité » morale – c'est la position de la relativité morale – ou au contraire sur le primat d'une disposition morale infra-

¹ Lucien LEVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, édition électronique réalisée à partir de la 3^e édition publiée en 1927 [1903], Chicoutimi, Québec, 2002, p. 16-21.

² *Ibid.*, p. 9-10.

culturelle comme caractéristique de l'adaptation prosociale des humains – c'est le postulat universaliste³.

La position universaliste (qui est celle des sciences cognitives principalement, mais pas exclusivement) insiste sur l'unité de l'espèce et voit dans les variations culturelles une réponse adaptative à l'environnement et le résultat d'un développement historique particulier. Une telle position présuppose l'existence d'un noyau commun de valeurs morales qu'on devrait pouvoir situer biologiquement dans l'individu et dont plusieurs théories évolutionnaires concurrentes expliquent l'origine. Au pôle opposé, la position relativiste (qui est attribuée aux anthropologues, mais n'est pas leur attribut exclusif) consiste à dire que la morale est un ensemble de constructions sociales extérieur à l'individu, conçu pour permettre la vie en communauté. Il y aurait autant d'arrangements sociaux et moraux possibles que les contraintes environnementales et le développement historique le permettraient. Mais on peut rajouter « et que l'imagination humaine le permettrait » – précision qui génère une attention aux limites cognitives implicites des individus de l'espèce. La plupart des positionnements scientifiques se situent entre ces deux pôles, l'universalisme et le relativisme. Mais l'apport différencié de nos disciplines à l'étude de cette dimension structurante de la vie sociale qu'est la morale se réduit-elle à la position épistémologique privilégiant plutôt l'unité ou plutôt la diversité de l'espèce ?

Les lignes du débat entre sciences cognitives et sciences sociales ne s'épuisent évidemment pas dans cette première opposition aussi radicale que classique entre un naturalisme universaliste de tradition darwinienne et un historicisme normatif relativiste de tradition diltheyenne, opposition dont il suffirait d'imbriquer les termes pour la résoudre, à la manière des théories continuistes proposant que la morale est finalement l'extension culturelle et sociale d'un ensemble hétérogène de dispositions adaptatives⁴. L'une des

³ Bryan R. WILSON (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970; Martin HOLLIS & Steven LUKES (ed.), *Rationality and relativism*, Oxford, Blackwell, 1982; Clifford GEERTZ, "Anti-anti-relativism", in *American Anthropologist*, vol. 86, n°2, p.263-278.

⁴ Voir notamment Edward O. WILSON, *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1974; Frans DE WAAL, « *Good natured : The origins of right and wrong in humans and other animals*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 ;

ambitions centrales des études rassemblées ici est d'identifier et de spécifier les points d'achoppement et les zones de dialogue possible entre ces traditions disciplinaires et d'en mettre à plat certaines logiques propres à fonder des heuristiques fécondantes. Avant d'en présenter un premier aperçu, il convient cependant de pointer un accord fondamental entre les recherches exposées dans ce volume : elles reposent toutes sur un traitement factuel de la morale. Les méta-morales formelles d'inspiration philosophiques (éthique des vertus, fondement du bien et du mal, vie bonne, devoir, etc.), celles que pointe Lévy-Bruhl dans sa critique initiale, sont restées hors du champ de nos discussions. L'épistémologie partagée par les cognitivistes, les psychologues sociaux et les anthropologues est celle qui a été définie dans les années 1960 par Elizabeth Anscombe et Philippa Foot sur la base d'une critique de l'opposition entre faits et valeurs : non seulement, il est possible de rendre compte des jugements normatifs à l'aide d'éléments descriptifs, mais toute élaboration générale doit être fondée sur des conceptions morales dotées d'un contenu réel – soit l'étude des décisions telles qu'elles sont prises dans la vie quotidienne⁵. Ces propositions ont été largement développées par Bernard Williams qui propose une théorie morale basée sur « l'épaisseur de la vie humaine ». Cette approche invite à concevoir la morale comme l'étude des jugements moraux dégagés par une communauté concrète sur la base de l'applicabilité du principe à des cas particuliers, seule à même de prendre en compte les ambiguïtés et les incohérences propres à la vie morale en situation et à intégrer l'instabilité fondamentale du jugement en situation. À ce sujet, il distingue ainsi les concepts « fins » qui sont des concepts normatifs répondant à la question éthique du 'comment bien vivre ?' aux concepts « épais », évaluatifs, du 'que dois-je faire ?'⁶. Cette orientation distingue les *éthiques*

Robert HINDE, *Why good is good: The sources of morality*, London/New York, Routledge, 2002. Pour un exposé synthétique des théories continuistes, voir Nicolas BAUMARD, *Comment sommes-nous devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010 (chapitre 9).

⁵ Elizabeth M. ANSCOMBE, « Modern moral philosophy », in *Collected Philosophical Papers*, vol. III Ethics, religion, and politics, Oxford, Basil Blackwell, 1981 [1958], p.26-42; Philippa FOOT, « Moral beliefs », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.59, 1958-59, p.83-104.

⁶ Bernard WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.

rationalistes et impératives des *morales* orientées sur le jugement ; nous ne nous occuperons ici que des secondes.

AUX ORIGINES DE LA MORALE : MAXIMALISME VS. MINIMALISME

Laurence Kaufmann reprend dans son chapitre ce point d'accord fondamental entre sciences cognitives et sciences sociales qui fait de la morale le domaine spécifique d'évaluation des comportements. Cependant, elle pointe que leurs approches diffèrent radicalement quant aux modalités de l'évaluation considérée. Là où les sciences sociales considèrent qu'est moral le lien intrinsèque qui relie un acte à la règle que la collectivité a revêtu de puissance morale, les sciences cognitives considèrent qu'est moral le contenu intrinsèque de la règle répondant à une intuition. Finalement, les deux approches ne traiteraient pas du même objet : dans la première perspective, la morale s'attache à l'ensemble des phénomènes sociaux, elle est maximaliste ; dans la seconde, la morale se limite à l'évaluation des comportements d'autrui selon leur capacité d'empathie (ils sont altruistes ou égoïstes), elle est minimaliste⁷. Inscrivant sa contribution dans le cadre de prémisses similaires, Fabrice Clément distingue quant à lui les morales rousseauistes postulant que l'homme est moral par nature des morales hobbesiennes qui prétendent qu'il ne l'est pas justement et que sa nature rend nécessaire la contrainte du social.

Le point de débat qui est ainsi délimité porte à la fois sur la question de l'origine de la morale que l'on tend à considérer – la morale naturelle des individus humains ou la morale sociale – qui s'inscrit dans l'opposition universalisme vs. relativisme déjà évoquée et la question de la distinction entre les normes morales et les règles sociales. C'est à Elliot Turiel et Larry

⁷ Rappelons ici que la distinction minimalisme / maximalisme proposée dans le volume par Laurence Kaufmann ne doit pas être confondue avec l'usage que fait Ruwen Ogien de ces termes quand il distingue une éthique minimaliste qui exclut de la morale le rapport à soi (on peut faire tout ce que l'on veut tant qu'on ne nuit pas à autrui, ce qui rend le suicide moralement neutre par exemple) et la morale maximaliste – notamment celle d'Aristote ou de Kant – qui l'inclut (Ruwen OGIEN, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio essais, 2007).

P. Nucci que l'on doit l'élaboration théorique de la distinction formelle entre un domaine moral et un domaine conventionnel⁸. Le premier caractérise les actions intrinsèquement mauvaises et le devoir d'assistance par exemple, actions qui sont impersonnelles et généralisables. Le second dépend de l'existence d'une règle et se justifie notamment par la nécessité de maintenir l'ordre et de respecter l'autorité. Pour Denis Vidal, cette distinction analytique offre un moyen de penser la compatibilité entre des dispositions morales innées et des caractéristiques morales culturellement spécifiques. Contre les spécialistes de l'Inde qui réfutent la pertinence même de cette distinction au motif qu'une morale indépendante du contexte n'aurait pas de sens pour les Indiens, Denis Vidal défend la thèse de sa pertinence puisqu'elle s'avère opératoire sur les gens eux-mêmes. Ainsi, à partir d'une ethnographie sur les vendettas chez les Khund dans l'Himalaya, il montre que les dilemmes moraux sont précisément l'expression d'une contradiction entre les commandements moraux supportant des dispositions ou des normes publiques (en l'occurrence le besoin impératif de venger un membre de son clan assassiné sans quoi le fantôme de ce mort se manifesterait sans répit en apportant la malchance ou en entravant la prospérité des siens) et les intuitions de cette morale universelle qui stipulent que tuer un être humain est répréhensible en soi. Les données ethnographiques développées par Denis Vidal donnent ainsi à voir des individus qui, chacun à sa manière, se caractérisent par une manière différente de concevoir l'articulation entre sentiments moraux et normes culturelles. Il rejoint Dan Sperber⁹ dans la proposition qu'il existe ainsi, à l'intérieur d'une même culture, autant de variations morales d'individu à individu qu'il n'en existe entre les cultures. En donnant à voir l'importance des variations individuelles, mais aussi des innovations conventionnelles qu'elles entraînent, dans l'anthropologie de la moralité, Denis Vidal reconfigure l'enquête sur l'horizon normatif qui reste

⁸ Elliott TURIEL, *The Development of social knowledge: Morality and convention*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Larry P. NUCCI et Elliott TURIEL, « Social interactions and the development of social concepts in preschool children », in *Child Development*, vol.49, n°2, 1978, p.400-407.

⁹ Dan SPERBER, « Remarques anthropologiques sur le relativisme moral » dans : J.-P. CHANGEUX (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 319-334.

le cadre d'actions, « humaines malgré tout » : celles d'individus qui acceptent la contrainte normative, celles d'autres qui la refusent, ou encore celle de ceux qui se débinent au moment d'agir...

Plus proche des travaux en psychologie du développement d'E. Turiel et L. P. Nucci, Fabrice Clément défend l'idée qu'il y a bien des dispositions morales « naturelles » chez les petits d'hommes, mais que ces dispositions ne fonctionnent pas dans un vide social absolu. Notamment parce qu'il existe un filtre primaire à l'expression en action de ces dispositions : celui de reconnaître l'autre comme « même ». Dans ce cas, les très jeunes enfants observés agissent moralement, avec empathie. Dans le cas contraire, s'ils reconnaissent l'autre comme « autre », ils sont indifférents à son sort. Le cheminement proposé aux cognitivistes par Fabrice Clément suppose ainsi de considérer la dimension sociale fondamentale dans le processus même d'acquisition du module moral chez l'être humain. Il n'est ni naturellement altruiste, ni naturellement égoïste : les différences entre les attitudes sont en fait conditionnées par la phase de « groupement minimal » qui fonctionne comme un pré-câblage d'identification entre les 'in-group' et les 'out-group'. La détection des « mêmes » précède l'activation du sens moral et le social réside dans cette capacité première d'étiquetage. Il y aurait à cela une logique évolutive. Interagir avec des partenaires qui ont les mêmes normes, non seulement réduit le risque de la coopération autant qu'il la facilite, mais encore, il suscite plus de plaisir, car alors les processus socio-cognitifs de l'échange sont plus fluides (plus *fluids* selon le néologisme proposé par F. Clément).

Cette sociologie naïve se constitue donc sur une « logique nosocentrique » (opposant des « nous » à des « eux ») selon Laurence Kaufmann. Ce serait la brique de base du social en quelque sorte. De la même manière, l'on peut dégager les fondements d'une morale naïve. Ils reposent sur deux capacités selon les cognitivistes : la capacité à développer de l'empathie envers nos semblables et la faculté de distinguer un ordre imprescriptible et universel des normes morales de l'ordre contingent des règles. Et sur ce point, le défi de

l'enquête ethnographique consiste à donner de l'épaisseur factuelle à la distinction formelle d'E. Turiel pour bien comprendre l'architecture normative d'un collectif humain donné. Cette faculté morale de jugement (*phronesis*) n'a cependant pas un contenu fixe. Les anthropologues ont montré que les sociétés humaines avaient tendance à moraliser les conventions – ce qui justifie le maximalisme – tout comme ils ont documenté nombre de situations dans lesquelles la morale de haut niveau était incompatible avec les intuitions de bas niveau (c'est le point établi par Denis Vidal notamment). Il revient donc encore à l'anthropologie de questionner le procès de moralisation de certaines conventions sociales qui conduit ainsi à les soustraire à l'action et à la critique, occasionnant de ce fait un « brouillage culturel » entre moral et conventionnel. La logique nosologique mise en évidence par les travaux des psychologues du développement permet de comprendre l'articulation entre la morale de perception (celle des *gut feelings*) et la morale par imagination (le rapport représentationnel au monde) selon Laurence Kaufmann. Les règles et normes sociales ne sont pas uniquement arbitraires et coercitives. Les individus y sont également attachés par dévouement collectif, parce que ce sont les règles du « nous ». Certaines se retrouvent alors investies d'une dimension idéaliste qui les élève du domaine des conventions à une forme de sacralité ou de supériorité normative déterminant alors le cadre des actes et des jugements moraux. Cette analyse rejoint une proposition de Nicolas Baumard qui insiste sur l'importance des « effets de cadrage » et à la variabilité des domaines moralisés d'une société à l'autre. Cette notion permet de penser qu'une situation jugée neutre puisse se retrouver moralisée dès lors qu'on en aura redéfini le cadre en faisant jouer la notion de l'intérêt d'autrui¹⁰.

En somme, si l'on suit cette première proposition issue du dialogue interdisciplinaire entre la psychologie de Fabrice Clément et la socio-anthropologie de Laurence Kaufmann, l'argument relativiste de l'irréductible idiosyncrasie des agencements moraux est le produit d'une adaptation cognitive universelle présidant à la distinction entre semblables et différents,

¹⁰ Nicolas BAUMARD, *op.cit.*, p. 138-139.

nous et eux. Un gène de l'identification relationnelle en quelque sorte qui conditionnerait la capacité empathique¹¹.

ÉTATS MENTAUX ET CONTEXTE

Une seconde zone de débat entre sciences cognitives et sciences sociales porte traditionnellement entre ce qui se passe effectivement dans la tête des individus quand ils émettent des jugements moraux – et les méthodes pour en rendre compte – et le contexte social et culturel dans lesquels ils émettent ces jugements. Les états mentaux tout d'abord. Ceux-ci pourraient-ils être relatifs en fonction des sociétés ? C'est la question posée par l'anthropologue cognitiviste Dan Sperber¹² à laquelle Maurice Bloch répond en développant la thèse que le savoir tacite de tout ce qui va sans dire et des innombrables actions de la vie quotidienne doivent nécessairement être peu déterminées culturellement sans quoi les anthropologues ne parviendraient pas à entrer en relation avec d'autres hommes¹³. Cependant, il ajoute qu'il n'est pas possible pour autant de penser l'homme dans un en deçà culturel comme le suggèrent certains psychologues qui postulent l'existence d'une réalité humaine existant sous la « croute » des phénomènes historiques qui font la culture, car sans cela, l'homme ne serait plus l'homme. La spécificité humaine, propose-t-il, réside précisément dans la combinaison du non-conscient et de la conscience¹⁴. Comment est-il donc possible de combiner concrètement et méthodologiquement une perspective sur les états mentaux des hommes et le contexte culturel dans lesquels il est possible de les observer ? Et ces tentatives répondent-elles positivement ou non à la question posée par Dan Sperber ?

¹¹ Cette analyse rejoint également l'approche interactionniste de la morale (comme fonction des processus d'inclusion et d'exclusion) développée par Monica Heintz (Monica Heintz (ed.), *The Anthropology of moralities*, Oxford, Berghahn, 2009, p.3).

¹² Dan SPERBER, *op. cit.*.

¹³ Maurice BLOCH, *L'Anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain. L'exemple de la théorie de l'esprit*, Leçons inaugurales du Collège de France, Paris, Fayard, 2006, p.21.

¹⁴ *Ibid.*, p.34.

Plusieurs études présentées dans le volume s'attachent à configurer cette problématique sur le plan théorique et méthodologique. En s'amusant d'une tentative ancienne de codification morale des populations namibiennes publiée sous la forme des « Dix commandements des Bushmen », Thomas Widlok pose le problème propre à toute étude ethnographique : comment peut-on prétendre étudier la morale des « X » si ces « X » ne « produisent » pas de spécialistes (des religieux ou des juges) qui soient fondés à en communiquer les principes à l'ethnologue ? Comment en somme étudier la morale sociale implicite ? Dans le cadre d'une expérimentation interculturelle menée avec le groupe de recherche en psycholinguistique du Max Planck Institute de Nijmegen, Thomas Widlok a entrepris d'adapter le *moral test sense* de Marc Hauser¹⁵ en ligne sur le site de l'université de Harvard en l'adaptant à un contexte bushmen. Méthodologiquement, ce genre de tests propose des situations dites de « dilemmes moraux » dans le but d'observer le jugement moral intuitif ou « moral sense »¹⁶. Thomas Widlok souligne que la conception même de ces expériences de laboratoires est marquée par un biais ethnocentrique¹⁷ et qu'avant de procéder à toute transposition, il

¹⁵ Marc Hauser, *Moral minds : How nature designed our universal sense of right and wrong*, New York, Harper Collins, 2006.

¹⁶ Parmi les dilemmes moraux les plus célèbres, on citera celui du tramway ou encore le jeu de l'ultimatum. Le dilemme du tramway (« the trolley dilemma ») est une expérience de pensée conçue dans les années 1960 par la philosophe Philippa Foot et reprise sous forme de tests par les psychologues et les neuroscientifiques. Le test dit qu'un tramway devenu hors de contrôle s'apprête à écraser cinq personnes. Vous avez la possibilité de changer l'aiguillage et d'orienter le tramway sur une autre voie où il n'y a qu'une seule personne ? Allez-vous agir pour épargner cinq personnes et n'en sacrifier qu'une ? Cette expérience a connu plusieurs versions, dont la plus célèbre formulée dès 1976 par Judith Jarvis Thomson : le tramway ne pourrait être arrêté que si on jetait un gros bonhomme du haut d'un pont qui passe au-dessus de la ligne. Allez-vous jeter le gros bonhomme afin de sauver les cinq personnes ?

Le jeu de l'ultimatum (« ultimatum game ») est une expérience en économie comportementale et en psychologie, proposée d'abord par Güth et al. (Werner Güth, Rolf Schmittberger, Bernd Schwarze, « An experimental analysis of ultimatum bargaining », in *Journal of Economic Behaviour & Organization*, vol3, n°4, 1982, p.367-388 1982) et qui a connu de nombreuses variantes depuis. Dans sa version originale, un joueur A reçoit une somme d'argent qu'il doit partager avec un joueur B. Si les termes du partage conviennent à B, les deux joueurs gardent l'argent ainsi alloué ; si B refuse, aucun d'entre eux ne peut garder l'argent. Le jeu est utilisé pour réfléchir sur des questions d'altruisme, explorer les théories évolutionnaires de la coopération, etc.

¹⁷ Et même encore, Guy Kahane interroge la pertinence des tests psychologiques visant à distinguer utilitarisme et éthique déontologie kantienne en montrant qu'ils sont si loin des préoccupations de la morale populaire ou de bon sens des sociétés occidentales dans lesquelles ces expériences se déroulent, que leurs résultats ne disent rien ou trop peu sur ces

convient d'abord de s'interroger sur la charge morale des scénarios proposés. Par leur exposition proposée à l'examen de ses enquêtés, il fait ainsi la démonstration que la charge morale diffère bien selon les contextes culturels et propose qu'une des « mesures » d'évaluation de cette charge soit le temps passé à discuter les scénarios¹⁸. Mais sa critique va plus loin. En effet, les situations expérimentales de dilemmes moraux ne permettent pas de rendre précisément compte des pratiques éthiques quotidiennes. Pour illustrer ce point de vue, il prend l'exemple de la manière dont les nomades Akhoe Hai//om accueillent des étrangers sollicitant leur hospitalité. Ce type de situation est justifié en raison de l'incertitude que toute interaction de ce type porte en elle, ce qui en fait une situation éthique par excellence. Accueillir l'étranger est en effet considéré comme « le bon comportement », mais d'autres options, « mauvaises » peuvent aussi être choisies et la rencontre mal tourner. Le défaut méthodologique des scénarios de type 'dilemmes moraux' réside dans le fait qu'ils produisent des réflexions après coup et ne rendent pas compte du sens moral « en action » et des incertitudes du contexte susceptibles d'en changer le cours. Ils échouent sur ce point, car le raisonnement des gens n'est pas déductif, mais inductif. C'est pour « coller » à cette logique notamment que les Bushmen s'efforcent de rapprocher le scénario de leur expérience propre, de l'enrichir progressivement pour se l'approprier, de le rendre commensurable dans une stratégie commune de raisonnement. Thomas Widlok propose ainsi de délaisser la notion biaisée de « sens moral » pour la notion de « compétence morale » et de comprendre la cognition non pas uniquement comme l'étude des états mentaux, mais comme l'ensemble des processus interpersonnels et corporels.

Sur le plan de la méthode, la contribution de Victor Stoichita vient enrichir la réflexion sur les techniques ethnographiques susceptibles de donner accès

choix éthiques de principe. Les plus « utilitaires » dans leur choix devant le dilemme du tramway peuvent parfois n'être que des psychopathes, peu intéressés par le bien du plus grand nombre, ce qui les amène faire le choix difficile de dévier le tramway et sacrifier une personne pour sauver les autres dont eux-mêmes (Guy KAHANE, « Sidetracked by trolleys : Why sacrificial moral dilemmas tell us little (or nothing) about utilitarian judgement », *Social Neuroscience*, vol.10, n°5, 2015, p.551-560.

¹⁸ Plus un scénario est discuté longuement, plus forte est la charge morale qu'il recèle ; moins il est discuté et enrichi, plus neutre en est la charge morale.

aux états mentaux et non simplement de recueillir des informations. Il développe ainsi le concept « d'ethnographie cognitive » à partir de la mise en œuvre d'une méthodologie fondée sur la description des représentations mentales tout au long d'un processus de retranscription de séquences musicales. Le processus n'est alors pas linéaire, mais incite à une superposition de « lectures » qui mettent en évidence la relation / distinction entre conventions (ce qu'il faut jouer) et la performance : de la transcription musicale à la correction avec les musiciens des transcriptions qui se transforme en correction de performance en somme. Ces différents cheminements de la musique – entre ce qui est joué, le chemin médian pour le transcrire et ce qui aurait dû être joué – donnent prise de manière expérimentale aux distorsions malicieuses auxquelles les musiciens recourent pour influencer les affects et les états mentaux de leurs auditeurs.

La proposition méthodologique de Denis Vidal, bien que sensiblement différente, n'en invite pas moins à son tour les sciences cognitives à enrichir les expériences de laboratoires des données ethnographiques de terrain, notamment par le recueil des descriptions par les individus de leurs états d'esprit alors qu'ils agissent dans une situation moralement chargée.

Le point aveugle des enquêtes ethnographiques sur la question spécifique des états mentaux et de leur variabilité possible réside cependant dans la paucité des observations menées sur les enfants. Si l'anthropologie documente, souvent avec un grand raffinement, les changements affectant les morales de haut-niveau – on en trouvera des exemples dans les contributions de Denis Vidal et de Léo Mariani – les changements induits par le développement cognitif des jeunes enfants et les modalités d'acquisition du jugement moral n'ont guère été étudiés par la discipline¹⁹. Cette absence de données interdit de faire jouer les « configurations de laboratoire » d'observation des bébés et des très jeunes enfants dans des contextes culturels

¹⁹ L'anthropologie s'est plutôt focalisée sur les conditions du passage à l'âge adulte, de la construction de notions de moi et de personne.

non occidentaux dans le but de documenter l'acquisition du sens et de l'habileté morale des humains.

La contribution de Florian Cova considère notamment la question du « tournant intentionnel » dans le développement cognitif humain, soit l'effet de la prise en compte des intentions d'autrui dans le jugement des actions. Les protocoles expérimentaux ont ainsi montré que les adultes ont tendance à condamner plus durement les situations dans lesquelles il existe une correspondance entre l'intention de mal faire et l'action effectivement effectuée. Ce jugement « en valence », c'est-à-dire en fonction de la valeur morale de l'intention, est une compétence cognitive qui s'acquiert de manière implicite entre quatre et dix ans. Cette compétence corrige progressivement la tendance naturelle à attribuer la responsabilité morale sur la base de la seule causalité observée chez les jeunes enfants. Florian Cova y voit un argument pour minorer le contexte dans l'analyse de la morale : l'écart entre l'importance assignée au contenu de nos intentions dans les règles morales formulées explicitement et le peu d'importance au contenu révélé par nos attributions de responsabilité plaide pour l'idée que notre cognition morale est finalement assez imperméable aux règles morales explicites auxquelles nous sommes exposés durant notre enfance.

Cette thèse « boucle » en quelque sorte l'exposé et la discussion des controverses entre sciences sociales et sciences cognitives telles qu'elles se sont construites sur des polarités dyadiques (universel / relativisme ; individu / social ; états mentaux / contexte ; morales de haut niveau/ morale intuitive ; etc.). Cependant, à côté des contributions plus spécifiquement axées sur ces aspects théoriques qui ont pour ambition de reconfigurer les termes de la controverse entre les disciplines, nombreux sont les essais de ce volume qui se sont attachés à présenter et à problématiser des questions morales spécifiques qui traversent ces disciplines, en enrichissant leur contribution des problématiques ou des méthodes empruntées à l'autre discipline.

DE LA COOPERATION AUX MODALITES DE L'ECHANGE : ALLIANCE,
TRICHERIE, REPUTATION, EMOTIONS

La question de la coopération comme moteur de l'évolution est centrale dans les études sur la cognition. Les réflexions sur les modalités de l'échange et les logiques du don et du contre-don n'ont cessé de mobiliser les anthropologues. Comment croiser les questionnements disciplinaires pour féconder de nouvelles perspectives de recherche ?

C'est à cette tâche que s'attelle Olivier Morin dans une contribution qui revisite la théorie évolutionnaire à la lumière des théories anthropologiques classiques de l'alliance. Sa démarche est construite sur la base d'un constat. Il existe deux familles d'explication biologique de la coopération entre êtres humains : celles qui sont basées sur l'apparentement génétique et celles qui sont fondées sur la réciprocité. Étant donné que la coopération bénéficie au succès reproductif, ces dispositions sont ensuite hérissables. Ainsi, la proximité génétique demeure un bon prédicateur de la coopération entre humains, quand bien même les anthropologues soulignent que les humains ont toujours démontré une grande inventivité pour s'apparenter hors du substrat biologique. De fait, l'apparentement génétique décroît très rapidement à mesure que deux individus s'éloignent sur l'arbre généalogique à partir d'un noyau génétique commun. Si l'on peut donc arguer en faveur d'une coopération de sacrifice dans une parentèle proche, celle-ci reste vite limitée. La coopération s'organise alors à travers des mécanismes de réciprocité qui impliquent la mémoire des échanges dans le temps permettant de sélectionner les bons coopérateurs au-delà du premier échange. Autrement dit, elle stabilise dans le temps les liens de coopération mutuellement avantageux, ce qui suppose, comme le souligne Olivier Morin, des dispositions relativement pacifiques. Mais la sociabilité humaine diffère de celle des primates dans le sens où elle s'avère cependant souvent déséquilibrée dans le long terme. En utilisant la nouvelle théorie de l'alliance

développée par Bernard Chapais²⁰ sur la base du noyau frère-sœur, la thèse développée par Olivier Morin consiste donc à montrer que la sélection de parentèle et la réciprocité se sont combinées pour constituer les formes élémentaires de la sociabilité humaine.

Cette analyse instruit à nouveau frais la tension entre altruisme et égoïsme au fondement de bien des approches psychologiques sur la coopération en l'ouvrant sur les préoccupations anciennes de la tradition maussienne. Ces anthropologies ont notamment souligné la diversité des dispositions sociales qui tendent à dissimuler l'intérêt affleurant des transactions sous les apparences de la générosité et du déséquilibre. Anne de Sales, dans son étude de cérémonies chamaniques qui réinstaurent régulièrement la relation au territoire que des populations himalayennes « tiennent » des dieux de la localité, pose la même question, mais d'un point de vue diamétralement opposé. Elle pointe le rôle central dans la structure rituelle, d'un bouffon supposé « faire rire les dieux » pour détourner leur attention durant le sacrifice et maximiser ainsi ce que ces derniers pourront « lâcher » au-delà des termes de l'échange convenu par le sacrifice. Selon elle, la question anthropologique que pose l'analyse de ces cérémonies consiste justement à se demander pourquoi l'on ne se satisfait pas de l'échange et pourquoi il demeure nécessaire de le lubrifier, même lorsqu'il s'agit de commercer avec les dieux.

Voilà qui invite à questionner l'hypothèse d'une nature humaine qui ne serait justement pas fondamentalement coopérative... dans une configuration de sociétés de face-à-face qui n'ont pas intérêt à tromper – ce qui risque de mettre fin à la réciprocité et à l'échange –, car elles ont un besoin vital de l'échange (sous le contrôle des dieux témoins). Bref, il semble non seulement que toute coopération soit ainsi une tentative de maximiser son gain sans pour autant remettre l'échange en question, mais que les ruses et autres tricheries qui s'opèrent durant l'échange soient également un jeu auquel les humains prennent du plaisir. Sur ce point, là où la psychologie sociale envisage la

²⁰ Bernard CHAPAIS, *Primeval kinship : How pair-bonding gave birth to human society*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.

réciprocité comme la norme morale et la tricherie et la détection des tricheurs comme une nécessité évolutive prosociale, l'anthropologie envisage la tricherie comme une dimension qui définirait au contraire l'échange humain et la ruse comme un motif de plaisir, à l'instar des jeux d'imitations entre jeunes enfants qui suscitent rire et plaisir dès lors que les partenaires s'inscrivent dans un script qui se construit en commun (Fabrice Clément) ou des conversations d'enrichissement des Bushmen qui établissent un espace de compréhension et d'expérience commensurable (Thomas Widlok).

L'étude du jeu musical des Tsiganes en Roumanie par Victor Stoichita offre une illustration remarquable de la relation intrinsèque entre tricherie, ruse et plaisir de l'auditeur. L'exploration du vocabulaire de la ruse et de la tricherie est évidemment connotée moralement, bien que l'on n'applique pas de processus moraux spécifiques à la musique jouée et aux performances musicales. Mais c'est bien la malice du jeu qui caractérise les musiciens tziganes. Car, l'ambition de ces musiciens n'est pas seulement de bien jouer le répertoire traditionnel, mais de jouer avec ce répertoire de manière à affecter l'auditoire et à susciter des émotions de plaisir... au point de lui faire perdre le contrôle et de le fasciner. Et c'est cette dimension d'action subie, modifiant le contrat initial, qui fait entrer ces pratiques dans le domaine de la morale.

Il n'en demeure pas moins que la tricherie demeure une menace jamais évacuée de la structure coopérative. Si elle se révèle neutralisable dans l'interaction de face-à-face parce qu'on la repère alors comme ruse et qu'on en rit, ou bien encore parce l'engagement des individus dans les situations morales se fait sous le regard des dieux et des esprits qui en sont les garants et les juges ultimes à travers la prospérité qu'ils octroient ou qu'ils refusent (le fait d'avoir des fils ou des filles en Inde dans les situations commentées par Denis Vidal, ou le surcroît de prospérité attendu de l'action du bouffon rituel en Himalaya), elle ne laisse de poser problème dès lors que la coopération s'élargit et que les conditions de la confiance ne peuvent être établies. C'est dans ce type de contexte que la réputation comme thésaurisation de la fiabilité à échanger équitablement devient un instrument de gestion des morales

sociales. Francesca Giardini et Rosaria Conte y consacrent leur contribution à travers l'étude de la fonction du commérage comme « moyen d'assurer le contrôle social et de promouvoir la conformité aux normes de l'échange équitable ». Le mécanisme de réputation est appréhendé ici dans sa dimension de processus cognitif complexe sur la base de preuves expérimentales construites grâce à une modélisation virtuelle qui révèle un niveau de sensibilité humaine élevé à l'évaluation par les autres. On sait notamment que les réponses à des tests de laboratoire sont plus coopératives lorsque le fond d'écran diffuse un œil observant le répondant ! Lorsqu'il n'est pas possible d'observer les partenaires potentiels en situation pour déterminer de leur aptitude à la coopération, le jugement a tendance à s'appuyer sur l'évaluation indirecte qu'est la réputation... qui est directement conditionnée par l'efficacité des moyens de communication. Notre espèce aurait donc réduit ses coûts d'accès à l'information en développant le commérage ; soit la possibilité de transmettre des données sur un tiers absent sans qu'il soit nécessaire de dévoiler la source de l'information... facilitant ainsi la circulation des réputations. Cette proposition rejoint l'analyse de Laurence Kaufmann et de Fabrice Clément pour qui l'échange d'information est au cœur des processus mentaux humains.

Nicolas Baumard et Mark Sheskin utilisent également les résultats des tests psychologiques pour mettre en évidence l'aversion envers les tricheurs et la préférence pour des partenaires fiables. L'objet de leur contribution est cependant de démontrer, au-delà de ce premier constat, que la « logique » de la morale n'est pas d'être utilitariste, mais d'être équitable. Autrement dit, la morale n'est pas ce qui incite à coopérer, mais tout ce qui relève du partage équitable des bénéfices de la coopération dans une perspective de type contractualiste. Ils en veulent pour preuve que l'intuition morale refuse systématiquement le sacrifice de certains individus au bénéfice de plusieurs (ce qui serait une maximisation du bien global d'un point de vue utilitariste) et favorisent systématiquement les situations mutualistes dans lesquelles tous les individus ont à gagner. Cette démonstration mobilise ainsi la question du jugement moral à travers l'étude de la punition, non pas pour faire émerger la

dimension intentionnelle comme Florian Cova, mais pour montrer que la morale vise essentiellement à restaurer l'équilibre de tout échange. Le juste consiste à compenser l'échange non équitable entre le criminel et sa victime et cette compensation semble être toujours privilégiée, quand bien même l'intérêt du groupe est de ne pas punir le coupable ou que la peine reste secrète et n'a donc pas d'effet de dissuasion. Dans leur démonstration, Nicolas Baumard et Marc Sheskin mobilisent ainsi la notion « d'émotions-alarmes » qui, comme le dégoût ou l'empathie, signale l'activation de la « logique morale » fondamentalement construite comme restauration de l'équité dès lors qu'une situation est « cadrée » comme un échange dans lequel un partenaire est lésé.

Bénéficiant de l'attention récente portée aux émotions en anthropologie, on peut aujourd'hui interroger l'interface entre morale et émotions et mieux comprendre ce qui fait qu'un « jugement » moral soit repérable d'une société à l'autre, en dépit de l'absence d'indicateur linguistique (comme l'affirme Maurice Bloch pour les Malgaches, certaines cultures ne possèdent pas de mot désignant « la morale »). C'est ce que font dans ce volume Laure Carbonnel dans son analyse de la honte à travers l'ethnographie de la bouffonnerie au Mali et Léo Mariani dans son étude de la perception olfactive à travers l'ethnographie des perceptions européennes d'un fruit exotique, le durian, après Victor Stoichita et son ethnographie des musiciens Roms de Roumanie. Il s'agit de terrains d'enquête où les études en sciences cognitives s'avèrent particulièrement pertinentes pour la compréhension des phénomènes sociaux observés. En effet, la recherche menée en neurosciences sur les émotions morales²¹ vise à délimiter un noyau universel (biologique) et peut guider les ethnographes dans leur compréhension des expressions non linguistiques de l'implication morale (comme les expressions faciales par exemple), permettant ainsi l'exploitation d'un matériel ethnographique inédit.

²¹ Par exemple W SINNOTT-ARMSTRONG (ed.), *Moral psychology, vol.3: The neuroscience of morality: Emotion, brain disorders, and development*, Cambridge, MIT press, 2008.

Les contributions des anthropologues dans ce volume se distinguent ainsi de la plupart des écrits anthropologiques sur la morale.

Laure Carbonnel reprend la réflexion sur le rôle social du bouffon, dans une perspective qui complète la contribution d'Anne de Sales. L'intérêt de sa proposition est ici de suspendre la question du jugement ou des analyses fonctionnalistes de la bouffonnerie pour s'attacher à la description de ces pratiques en tant qu'elles mettent au défi la moralité. C'est la honte, comprise comme l'émotion morale au fondement de la bouffonnerie, qui intéresse Laure Carbonnel. Sa proposition conduit ainsi à déconnecter l'analyse de la honte de celle de la culpabilité au regard de laquelle elle est souvent comprise ou de la modestie comme dimension morale des comportements requis. Plus que la honte du public devant le spectacle de ces bouffons « sans honte », l'ethnographie présentée s'attache à décrire la honte des bouffons lorsque leurs comportements et provocations ne parviennent pas à susciter l'adhésion du public. Ils ont honte, car cet échec manifeste une mauvaise analyse de la situation et des relations entre les membres du public. Laure Carbonnel défend finalement la thèse que la bouffonnerie comme catégorie relève finalement de l'amoralité et constitue un « miroir » qui renvoie au public des émotions chargées moralement, un peu comme les musiciens tsiganes.

Les odeurs sont un domaine de perception plus facilement rapproché des questions de morale, car elles sont promptes à susciter le dégoût, une émotion morale généralement pensée comme universelle. En proposant un exposé de la construction occidentale du durian, un fruit qui dégage une odeur désagréable, mais qui a un goût exquis, comme stéréotype de l'altérité est-asiatique, Léo Mariani convoque les émotions morales dans l'étude historique des logiques nosologiques à grande échelle tout en montrant que l'accès à l'altérité passe par la domestication d'un dégoût ainsi naturalisé qui conduira à apprécier ce fruit.

DES NOUVELLES PISTES (FORCEMENT) INTERDISCIPLINAIRES

Tant du côté de l'anthropologie que du côté des sciences cognitives, le dépassement des limites signalées et l'ouverture des nouvelles pistes de recherche sur la morale semblent pouvoir naître seulement au croisement interdisciplinaire. Il s'agit tout d'abord d'établir une analogie entre les situations de laboratoire et les observations ethnographiques, analogie bien nécessaire pour pouvoir transférer les procédures et les résultats d'un contexte scientifique à l'autre.

Les anthropologues rencontrent sur le terrain des situations similaires aux scénarios soumis aux participants durant les tests de laboratoire. Le dilemme du tramway peut se poser dans la réalité²². S'ils traitent ces situations d'après la méthode des « cas étendus » (« *extended case method* »), c'est à dire en creusant autour de tous les facteurs qui entrent en jeu et les déterminent, les anthropologues peuvent construire ces cas étendus en tant que « données » similaires à ceux issus des tests en laboratoire. Ces cas de terrain proposent autant de scénarios inattendus dont on peut suivre le développement d'un contexte à l'autre, d'une société à l'autre.

Le travail de terrain confronte l'anthropologue à des situations de rejet moral qui se manifestent par des réactions aussi différentes qu'un silence ostentatoire, des débats animés ou l'exclusion de la communauté. Étudier en profondeur le contexte ethnographique dans lequel ce rejet s'exprime permet d'expliquer les enjeux entourant le conflit. En partant d'un rejet par la communauté, on évite le biais fréquent (biais de traduction) qui consiste à présupposer que ce qui est sujet à un jugement en termes de bien et de mal dans une communauté l'est aussi dans une autre. De fait, l'anthropologue aurait tendance à croire que l'enjeu consiste dans le choix de payer ou pas le prix du sang (Denis Vidal), alors que l'enjeu est déplacé vers l'obéissance ou

²² Nous sommes étonnés par le faible nombre d'occurrences de passage à l'action quand on rencontre ce dilemme incarné dans la vie réelle. Les débats dans la pièce *Les Justes* d'Albert Camus (Paris, Poche Folio, 1973), inspirée de faits réels, montre la difficulté de passer véritablement à l'action dans un contexte de choix entre des vies humaines.

pas de la coutume de payer ce prix du sang. L'ethnographie détaillée menée sur le long terme permet aussi d'éviter de se cantonner aux affirmations ou aux justifications morales explicites (la morale encodée) dans l'étude des valeurs. Le long terme permet de saisir l'évolution des réactions dans le temps, quand d'autres facteurs vont rentrer en jeu (les signes de Dieu qui ne punit pas celui qui a failli à ses obligations coutumières). Le scénario est alors évolutif. Peut-on alors espérer comparer des scénarios similaires se déroulant dans des contextes sociaux différents et dont le potentiel d'évolution dans le temps est inconnu ?

Car si la méthode du cas étendu s'avère utile pour l'étude des phénomènes et raisonnements moraux, elle resterait loin des actions réelles de l'individu si elle n'était pas intégrée dans une approche ethnographique capable de lui donner le juste poids dans l'économie de la vie sociale. La méthode du cas étendu correspond à une série de moments ponctuels et provoqués de raisonnement moral, qui exacerbe les sens des protagonistes, loin de leur éthique quotidienne²³. L'ethnographie classique est indispensable pour contextualiser et donner leur juste poids aux débats suscités par ces cas exceptionnels. Et si la morale quotidienne apparaît en filigrane, c'est seulement grâce à la compréhension de l'exception de la déviance. La complexité des réponses de la société à une déviance est d'autant plus grande quand on la suit sur le long terme. Et pourtant, si on note des similarités dans les comportements en contextes de crise comme relevées par l'expérience de Stanford,²⁴ c'est qu'il est possible d'extraire des scénarios universels à partir de la diversité des contextes sociaux et culturels.

²³ Éthique quotidienne telle qu'envisagée et abordée par les anthropologues contribuant au volume coordonné par Michael LAMBEK (ed.), *Ordinary ethics : Anthropology, language, and action*, New York, Fordham University Press, 2010.

²⁴ L'expérience de Stanford est une étude de psychologie expérimentale menée par Philip Zimbardo en 1971 sur les effets de la situation carcérale. Proposée à des étudiants de l'Université de Stanford qui avaient été choisis aléatoirement pour jouer soit le rôle de prisonniers soit celui de gardiens de prison, l'étude a démontré que ce n'était pas le profil particulier des individus, mais bien la situation qui était à l'origine des comportements contraires aux valeurs professées par les participants avant le début de l'étude. L'expérience est devenue d'ailleurs fameuse pour avoir dû être arrêtée prématurément, par crainte des risques de traumatismes durables qu'elle aurait pu déclencher chez les participants à l'étude (Philip ZIMBARDO, *The Lucifer effect : Understanding how good people turn evil*, New York, Random House, 2007).

Les différences entre situations de laboratoire et situations de la vie réelle d'un côté et les problèmes posés par les effets de cadre dans la recherche de laboratoire transférée sur le terrain de l'autre côté amènent à penser qu'il serait hautement souhaitable de disposer plutôt de données ethnographiques autour des cas de faute morale. Plutôt que de déplacer le laboratoire sur le terrain à travers des expériences interculturelles comme le préconise l'anthropologue et psychologue cognitiviste Joseph Henrich²⁵, est-il envisageable de porter les études de cas dans le laboratoire pour une modélisation post-terrain ? La complexité sociale, historique et psychologique des cas étendus collectés sera ainsi préservée. Même si la modélisation post-terrain et la recherche d'une dynamique éthique universelle étaient imparfaites, l'analyse comparative des données de terrain pourrait enrichir la compréhension de la dynamique locale du changement éthique.

C'est ici qu'apparaît la limite des recherches qualitatives, qui ne produisent tout simplement pas assez de données et ne semblent pas assez efficaces pour pouvoir mener une étude probante en temps limité. Les expériences de laboratoire ou du laboratoire portées sur le terrain sont répétées, reproduites, contrôlées. On évite le piège idiosyncrasique en impliquant au moins quelques dizaines de participants aux tests afin de pouvoir généraliser leur comportement. Si on considère la généralisation à partir des tests passés à une centaine d'étudiants de Harvard comme trompeuse (puisque ces sujets sont 'WEIRD'²⁶), peut-on mieux généraliser à partir d'une poignée de cas observés *in situ* sur un terrain « exotique » ? Pour pouvoir modéliser, on a besoin d'un certain nombre de cas, d'un minimum de force statistique. Comment garder la force des tests (la répétition, la maîtrise des variables) sans l'affaiblir par leur artificialité ? Peut-être en cherchant des cadres « naturels » qui se prêtent plus que d'autres à une observation répétée des

²⁵ Joseph HEINRICH, Robert BOYD, Samuel BOWLES, Colin CAMERER, Ernst FEHR et Herbert GINTIS (ed.), *Foundations of human sociality: Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

²⁶ 'Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic' selon l'acronyme proposé par Joseph HEINRICH, Steven J. HEINE et Ara NORENZAYAN, « The Weirdest people in the world? », *Behavioral and Brain Science*, vol.33, n°2-3, p.61-83.

phénomènes impliquant un raisonnement moral- débats de jurés, incidents de cours de récréation, octroi de la charité, etc. Pouvoir les cueillir et les construire comme des données, en les complétant d'ethnographie afin de comprendre les mécanismes complexes à l'œuvre, serait un premier pas vers la comparaison et la modélisation. Prouver que ces modèles sont universels ou s'ils restent juste culturels serait donc le résultat d'un second niveau d'analyse, résultant de la comparaison entre les résultats d'enquêtes de chercheurs différents s'étant soumis au même protocole de recherche. L'imagination des chercheurs ne serait donc pas employée à inventer les dilemmes moraux et les paramètres pouvant influencer leur traitement par les participants, mais elle serait incitée à repérer les cas riches d'enseignements moraux dans la réalité.

Pour être efficace, le traitement d'un grand nombre de données requiert une réduction, simplification, modélisation. Il s'agit de tout le contraire de ce que fait l'ethnographie, dont la « thick description »²⁷ est la marque de fabrique. Nous avons déjà vu que sur le terrain la simplification des histoires, leur scénarisation préalable par le chercheur est contraire à la manière dont fonctionne l'évaluation morale par les interlocuteurs qui passe, elle, par un enrichissement et une personnalisation des données ante-évaluation. Dès lors, peut-on sans dommage simplifier « post-terrain » une description ethnographique riche? Y a-t-il pour un anthropologue un intérêt scientifique à pouvoir énoncer des principes universels du jugement moral au détriment de la richesse idiosyncrasique de chaque jugement ? Tant que la modélisation prend la forme d'une généralisation plate, la réponse est probablement non. Ce qui intéresse n'est finalement pas si le dilemme du tramway repéré dans la réalité a eu plus d'adeptes pour sauver le plus grand nombre de personnes ou plus d'adeptes pour ne pas sacrifier le gros monsieur en le précipitant sur le tramway. Ce qui intéresse l'analyste ici est de savoir si des gens se sont précipités et si d'autres ont regardé impuissants, si d'autres se sont caché les yeux, si d'autres encore ont prié ou se sont empoignées pour leurs principes

²⁷ Clifford GEERTZ, *Ici et là-bas. L'anthropologie comme auteur*, Paris, Métailié, 1992.

et, en général, quel est le relief que ce dilemme a pris avant sa résolution.

La modélisation qui peut être proposée après une enquête de terrain est très différente de celle que produit un test en laboratoire et ne peut probablement pas répondre aux mêmes questions. Il s'agit d'une modélisation dynamique, de comportement, que les outils de simulation peuvent rendre mieux que les descriptions langagières actuelles.

Le « défi cognitif » que doit relever l'anthropologie pour enrichir sa compréhension du phénomène moral est indissociable du défi de la recherche interdisciplinaire, dont les principaux aspects ont été décrits avec lucidité par Maurice Bloch²⁸. Néanmoins, l'enjeu dépasse de loin les difficultés, quand il s'agit de comprendre les bases naturelles des valeurs morales afin de mieux asseoir les moyens d'une communication interculturelle. Comme le souligne si pertinemment Laurence Kaufmann dans la conclusion de sa contribution : « le concept d'humanité, cet « être de raison » élaboré par « l'esprit de géométrie » des démocrates, permet d'étendre les frontières du *Nous* proximal et exclusif qui retient spontanément notre attention morale à un *Nous* distal et indéfiniment inclusif. Étant donné l'enjeu que constitue ce *Nous* élargi, précaire et fragile, les approches sociales et cognitives de la morale auraient tout intérêt à oublier leurs divergences et tenter d'éclairer, conjointement, les relais politiques et les ressorts cognitifs qui sont nécessaires à son maintien ».

Cet ouvrage ouvre des pistes pour commencer à explorer scientifiquement ensemble et répondre ainsi aux questions fondamentales d'éthique qui se posent depuis deux millénaires et aux questions politiques d'éthique qui se posent aujourd'hui.

²⁸ Maurice BLOCH, *L'anthropologie et le défi cognitive*, Paris, Odile Jacob, 2013.

Pour citer cet article :

HEINTZ Monica et Isabelle RIVOAL, « Quelles conceptions de la morale... ou comment poser les bases d'un dialogue interdisciplinaire ? », dans Monica Heintz et Isabelle Rivoal (dir.), *Morale et cognition. A l'épreuve du terrain*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, (collection « Humanités »), p. 11-34.