

ENTRE LE QUANT-A-SOI ET L'UNIVERSEL :  
LE NORMATIF OU DEUXIEME NIVEAU DE L'ETHIQUE.

Henri ATLAN, CERISY 2008

Le thème de ce colloque, « être vers la vie » véhicule au moins deux ambiguïtés sémantiques. La première est présentée dans l'argument du colloque et concerne l'aspect euro-japonais de la rencontre, en ce qu'il s'agit de différentes façons de concevoir ce que l'on appelle la vie, notamment dans ses rapports avec la mort, dans des contextes linguistiques et culturels différents. Nous y reviendrons souvent, je suppose, tout au long du colloque.

Mais il existe une autre ambiguïté qui concerne la notion de vie elle-même en relation avec ce que nous apprennent aujourd'hui les sciences de la vie.

La révolution de la biologie au 20<sup>e</sup> siècle a éliminé de cette science la notion de Vie comme concept explicatif. Nous pouvons aujourd'hui reprendre la fameuse déclaration du biochimiste Szent Gyorgi au début du 20<sup>e</sup> siècle : « La vie n'existe pas. Je l'ai cherchée dans mon laboratoire et ne l'ai pas trouvée ». Evidemment, cela ne veut pas dire que nous ne faisons aucune différence entre être vivant ou mort et je suis sûr que Szent Gyorgi lui-même en était conscient. Cela veut dire seulement que la Vie en elle-même n'est plus objet d'investigation scientifique susceptible d'expliquer quoi que ce soit. Ce sont les propriétés des organismes vivants qu'il s'agit d'expliquer par les sciences physiques et chimiques.

François Jacob dit la même chose plus tard, bien que de façon moins provocatrice, à propos de la biologie moléculaire : « On n'interroge plus la Vie dans les laboratoires. C'est aux algorithmes du vivant que l'on s'intéresse » ; c'est-à-dire aux mécanismes physico-chimiques et logiques qui expliquent les structures et les propriétés des organismes..

Autrement dit, la situation de la vie pour la biologie est la même que celle de l'âme, qui a cessé d'être elle aussi un objet d'investigation scientifique pour la psychologie.

Pourtant, la vie et l'âme dans le vécu de notre existence quotidienne, sont encore évidemment des objets de nos expériences subjectives, notamment dans nos expériences de vie et de mort. Mais elles ne sont pas concernées par la science objective. Ce sont plutôt les arts, la littérature, la mythologie et la religion qui s'en occupent.

De nouveaux problèmes, dits de bioéthique, sont posés parce que ce que nous apprenons de la biologie apparaît déconnecté de ce que nous avons l'habitude de penser, pendant des siècles, à propos de la Vie en général et de la vie humaine en particulier.

Ces problèmes sont difficiles parce que nous associons des notions relativement récentes produites par les sciences biologiques – telles que gène, cellule, différenciation embryonnaire, évolution génératrice d'espèces animales (dont l'espèce humaine)... – avec des anciennes idées sur la vie, la mort, la reproduction, l'embryon, la conscience, l'humanité... Ces associations sont ambiguës car les définitions anciennes ne sont plus pertinentes ; les définitions nouvelles sont évolutives et, en outre, problématiques, car elles suivent l'état des connaissances, qui se modifie sans cesse.

Pendant des siècles, la vie et la pensée étaient considérées comme des propriétés de certains êtres supposés différents de simples corps matériels. L'âme était ce qui faisait toute la différence. L'expression "corps inanimé", c'est-à-dire sans âme, est encore utilisée pour désigner un corps non vivant.

Mais nous ne pouvons plus accepter cette vision traditionnelle d'une barrière absolue créant une grande division entre corps purement matériels d'un côté, et corps vivants et connaissant animés par une âme immatérielle, de l'autre. Cela semble évident, mais ce n'est pas si facile, car précisément l'idée que nous nous sommes fait de l'homme depuis des siècles repose sur cette division.

Il ne faut pas oublier que cette conception était à l'origine d'une tradition philosophique vitaliste et spiritualiste, qui a produit une réflexion éthique importante, notamment sous

l'influence de Kant, prenant le relais de la théologie. Cette tradition reste encore l'un des socles de la philosophie morale spontanée, la plus habituelle, mais est en porte à faux, pour une grande part, avec les représentations mécanistes, que nous suggèrent les sciences du vivant. D'où le reproche que l'on fait souvent à ces sciences de dévitaliser la vie et de déshumaniser l'homme.

Car l'explication mécanique du monde est maintenant étendue au vivant: il n'est plus nécessaire d'invoquer une âme immatérielle pour comprendre les activités des corps vivants.

Pour nous représenter, aujourd'hui, des mécanismes par lesquels ces propriétés d'être vivant émergent à partir d'interactions entre molécules, et comment des propriétés cognitives émergent d'interactions entre cellules, nous utilisons plusieurs modèles d'auto-organisation de la matière. Ces modèles nous montrent comment les propriétés globales d'un système complexe fait de beaucoup d'éléments simples sont qualitativement différentes des propriétés de ces éléments pris isolément. Ainsi, un assemblage de molécules peut, dans certaines conditions, s'auto-organiser et présenter des propriétés du vivant bien qu'aucune des molécules qui le constituent ne soit vivante. De même, un assemblage de cellules, notamment de neurones, peut s'auto-organiser et présenter des propriétés cognitives bien qu'aucun des neurones ne connaisse ni ne comprenne quoi que ce soit.

En outre, la vie et la mort d'un organisme entretiennent entre elles une relation dialectique dont la biologie actuelle nous apprend qu'elle est plus intriquée qu'on l'a cru. Bichat écrivait autrefois que la vie est « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ». J'avais proposé de modifier cette définition à propos du rôle du hasard dans les mécanismes d'auto-organisation et de la remplacer par "l'ensemble des fonctions capables d'utiliser la mort"<sup>1</sup>. On connaît maintenant des mécanismes physiologiques dits « d'apoptose » ou « mort cellulaire programmée » qui participent au

---

<sup>1</sup> H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979, p.278

développement normal des individus, comme, par exemple, ceux qui découpent les doigts dans des ébauches embryonnaires, ou qui spécifient des connexions nerveuses par éliminations, ou encore ceux qui déclenchent la chute des feuilles.

Mais les questions de vie et de mort se posent différemment à propos de la personne. Un philosophe célèbre, à qui j'exposais à cette époque les considérations théoriques à l'origine de cette conception de la mort comme partie intégrante de la vie, me faisait la remarque de bon sens ironique: "Quand on est mort, on est mort!". En effet, car les choses ne se passent pas au même niveau. Encore une fois, la vie et la mort biologiques au niveau cellulaire ne sont pas identiques à la vie et la mort d'une personne. Cela ne veut pas dire qu'elles sont indépendantes de celles de son corps, vie et mort d'un corps esprit indissociés comme deux aspects différents d'une même réalité, dans la perspective d'un monisme spinoziste plus adapté à l'esprit scientifique de notre temps que les philosophies idéalistes, kantiennes et post kantiennes. C'est pourquoi les représentations de machines naturelles complexes – qui rappellent parfois les « automates spirituels » de Spinoza - que nous inspirent les sciences et les techniques biologiques n'impliquent pas nécessairement cet « arraisonnement » de la nature et de l'homme lui-même, où se dévoilerait, d'après Heidegger, l'essence de la technique. Comme si les découvertes de mécanismes, pourtant indispensables à l'intelligibilité du réel, impliquaient en elles-mêmes une déshumanisation des individus, devenus robots et transformés en objets techniques. Ce n'est que dans une telle perspective, héritière de l'idéalisme et du vitalisme post kantien, que l'intelligibilité du vivant étendue à l'humain implique nécessairement la transformation de l'homme en « être pour la mort ».

Tout cela est à l'origine de problèmes d'éthique, qui se posent à tous du fait de l'universalité des sciences et des techniques, mais dont les solutions sont loin de réunir un accord partagé sur toute la planète. Car les solutions ne s'imposent pas à partir des sciences et des techniques qui posent les problèmes. On doit les chercher ailleurs, notamment dans la religion et dans la philosophie

Mais ni l'une ni l'autre ne réussissent à donner des réponses pratiquement universelles, à suggérer des solutions qui soient acceptées par tous, spontanément, ou même après réflexion. Les religions sont diverses et parfois, à l'intérieur d'un même système de croyances, des solutions contradictoires sont proposées à un problème concret bien particulier

La philosophie a certes vocation à l'universel que l'usage de la Raison est censée lui faire atteindre. Mais concrètement, son universalité n'est dans le meilleur des cas qu'une universalité singulière, tout entière contenue dans la vie intellectuelle et pratique de rares individus. On peut certainement le regretter, mais très peu de personnes, en dehors de quelques philosophes et de leurs disciples, se conduisent dans leur existence en suivant la voie d'une philosophie morale. Cet universel singulier reste une source irremplaçable pour toute réflexion éthique, mais il reste limité justement à ces réflexions et pratiques singulières.

Aussi, pour voir en quoi une éthique universelle peut être recherchée par des voies différentes, en parallèle avec la recherche philosophique, nous devons réaliser que les exigences de l'éthique se situent à des niveaux différents.

Dans la pratique, la plupart des individus se comportent suivant des valeurs et des normes que leurs sociétés ont héritées de leur histoire et d'anciennes traditions. Nous devons donc prendre en compte entre l'individu et l'espèce humaine une réalité intermédiaire, celle du groupe ou de la société. En fait, tout individu humain ne devient humain, n'acquiert son humanité, ses systèmes de valeurs et ses critères de jugement, non pas directement par exposition instantanée au tout de l'espèce humaine, mais à travers un groupe, une société avec sa langue, sa culture, son histoire, ses traditions.

C'est à partir de cette réalité intermédiaire du groupe que l'on peut concevoir une autre sorte d'universalité et en fait commencer à la construire. Non pas abstraitement et théoriquement à partir d'un système unique de principes, mais dans une existence commune possible malgré des croyances en des valeurs différentes.

Cette existence commune est rendue nécessaire plus encore maintenant qu'autrefois par le caractère pluraliste de nos sociétés où des personnes se référant à des croyances et à des systèmes de valeurs différents sont forcées de vivre ensemble.

Pour voir comment une telle universalité pratique est possible et peut être construite pas à pas, nous devons donc examiner la nature des exigences de l'éthique et du jugement moral *à ses différents niveaux*.

Le premier niveau est *universel*, de fait, en ce sens qu'il semble déterminé par la physiologie, et donc commun à l'espèce humaine: c'est celui de la sensation immédiate du plaisir et de la douleur, du bien au sens de ce qui fait du bien, et du mal au sens de ce qui fait mal, qui fait souffrir. Ce niveau est non seulement universel en ce que tout le monde en fait l'expérience, mais il est aussi fondamental en ce que le problème difficile de *l'articulation du normatif et du descriptif* y est résolu de façon immédiate. La question la plus difficile sur la nature du jugement moral - en quoi le jugement moral est différent des autres jugements est celle de cette articulation entre le normatif - c'est-à-dire l'obligation, l'impératif du «tu dois» ou «il faut» - et le descriptif, c'est-à-dire comment les choses sont dans la nature. Or l'expérience du plaisir ou de la douleur est particulière, en ce qu'elle est à la fois cognitive et normative. La sensation, ou la perception, de ce qui fait mal ou fait du bien s'accompagne aussitôt et automatiquement d'un comportement visant à éviter la douleur ou rechercher le plaisir. Cette idée que l'origine du caractère normatif de l'éthique en général se trouve dans l'expérience du plaisir et de la douleur n'est pas neuve. Avant les utilitaristes, on la trouve déjà chez les philosophes de l'Antiquité et pas seulement chez les épicuriens. Ensuite, la mémoire, la raison, l'imagination, le langage s'emparent de ces expériences. Celles-ci font alors l'objet d'une connaissance moins immédiate, plus abstraite, mais qui garde la trace du caractère normatif de la douleur qu'il *faut* éviter et du plaisir qu'il faut rechercher, même quand celui-ci est transformé en souverain bien ou en béatitude. Plusieurs langues ont gardé le souvenir de cette trace en utilisant les mêmes mots, « bien » et « mal », dans les de~ domaines: de la morale, quand il s'agit de *faire* le bien ou le mal, et de la sensation, où l'on subit le malheur et où l'on jouit du

bien-être.

De toute évidence, ce premier niveau, bien qu'universel et fondamental, ne suffit pas pour rendre compte de la nature et du contenu de nos jugements moraux et de l'existence de différents systèmes de valeurs. C'est pourquoi certains répugnent à y voir même quelque rapport que ce soit avec le domaine de l'éthique, comme si celui-ci ne devrait être - on ne sait pourquoi - que de l'ordre du spirituel.

Nous devons donc examiner maintenant comment ces expériences sont reprises à d'autres niveaux, pour tenter de comprendre comment se produisent ces différences entre systèmes de normes.

C'est donc à un *deuxième niveau* que les sensations de plaisir et de douleur sont transformées en expériences du bien et du mal. À ce deuxième niveau, comme on vient de le voir, les capacités cognitives propres à l'espèce humaine s'emparent des expériences de plaisir et de douleur et les *délocalisent dans le temps et dans l'espace*. En particulier, par la mémoire et l'imagination, projetant le passé sur l'avenir et sur d'autres corps d'individus qui nous ressemblent, nous savons ou croyons savoir qu'un bien présent peut produire un mal à venir, soit pour nous soit pour d'autres; et qu'inversement un mal présent peut produire un bien plus grand pour nous-mêmes ou pour d'autres.

Notre expérience subjective et immédiate devient alors plus abstraite. Elle est notamment projetée par l'imagination et le langage sur d'autres individus à qui nous attribuons les mêmes expériences. Nous avons ainsi l'idée d'un bien et d'un mal éventuellement partagés. À l'articulation entre ces premier et deuxième niveaux, nous rencontrons aussi Spinoza quand il utilise cette identification du bien et du mal avec le plaisir et la douleur comme fondement de sa théorie des affects: « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de Joie ou de Tristesse, en tant que nous en sommes conscients <sup>2</sup>. »

---

<sup>2</sup> Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1994, IV, 8.

La deuxième partie de la proposition, « en tant que nous en sommes conscients », est évidemment très importante. Ce sont nos capacités cognitives humaines, conduisant à notre conscience de ce qui nous procure joie et tristesse, qui créent ce deuxième niveau où les sensations immédiates de plaisir et de douleur, telles que nous pouvons les partager avec d'autres espèces animales, sont transformées en bien et mal, objets de jugement moral. À partir de là, nous ne pouvons plus nous contenter de satisfaire simplement et immédiatement notre désir de jouir de tout plaisir qui s'offre et d'éviter toute peine. Nous sommes forcés de développer des stratégies pour *différer* la satisfaction immédiate du désir, en vue d'un bien plus grand, ou pour éviter un mal encore plus grand. C'est ce qu'avait d'ailleurs bien vu Épicure lui-même quand il écrivait que « c'est par une sage considération de l'avantage et du désagrément qu'il procure que chaque plaisir doit être apprécié. Car, dans certains cas, nous traitons le bien comme un mal et en d'autres le mal comme un bien <sup>3</sup> ». La question est bien sûr : d'où vient cette « sage considération » qui est censée nous guider dans nos choix ? Pour le philosophe, c'est la définition même de la sagesse qui tient compte, d'une façon ou d'une autre, d'une certaine ontologie et d'une conception de la nature humaine. Mais dans la plupart des cas, nos comportements individuels et sociaux sont faits de stratégies visant à satisfaire ou différer nos désirs, stratégies qui sont très largement le produit de notre éducation. Ces normes de comportement nous disent, pour différentes sortes de désirs, comment et de combien leur satisfaction doit être différée. Car, d'un côté, chaque désir ne peut pas être satisfait instantanément, à la façon qui semble être celle des animaux et des bébés ; mais, d'un autre côté, il n'est pas possible de différer indéfiniment et en toute circonstance, même à travers des processus de répression et de sublimation. Comme le disent les *Proverbes de Salomon* : « Un souhait différé est une

---

<sup>3</sup> *Lettre à Ménécée*, d'après Diogène Laërce, *Vie, Doctrines et Sentences des philosophes illustres*, Paris, Flammarion, 1965, t. II, p. 261.

maladie du cœur, un désir qui vient est un arbre de vie <sup>4</sup>. » . Mais à cette question de *quand, comment et de combien différer la satisfaction d'un désir*, les réponses sont différentes dans différentes sociétés et différentes traditions. Et ces réponses sont précisément ce qui *définit pratiquement dans chaque société* les notions de bien et de mal, telles qu'elles ont été produites par son histoire en relation avec les individus qui la composent.

Mais la situation est encore plus compliquée, car, en plus de la mémoire et de l'imagination de nos états de conscience habituels, nous faisons aussi, à des degrés divers, l'expérience de certains états, dits « états modifiés de conscience », comme dans les rêves et dans des expériences de passions extrêmes telles que la joie et l'amour, ou la crainte extrême comme par exemple dans des expériences de mort imminente. Il semble bien que ces expériences, qu'elles soient spontanées ou provoquées, par des plantes hallucinogènes par exemple, comme dans les rituels d'anciennes civilisations, aient été à l'origine de la notion de *sacré*. Dans les religions occidentales, certains de ces états modifiés de conscience ont été décrits comme étant ceux de prophètes et de mystiques.

Il est probable que les rituels inspirés par la mémoire et l'imagination de ces deux mondes, ou deux réalités de conscience, profane et sacré, furent à l'origine des systèmes normatifs dont nous avons hérité.

C'est là que les représentations d'une vie après la mort étendent le champ de notre mémoire et de notre imagination dans un temps, passé et futur, qui excède celui de l'existence de notre corps. Ces représentations diverses, mythologiques et théologiques, depuis le royaume des morts, ou l'Hadès des anciens, jusqu'à l'idée d'une âme immortelle, quittant le corps et lui survivant, soit en se réincarnant dans d'autres corps, soit dans d'autres mondes imaginés à cet effet, soit même en attente d'une résurrection, permettent de se convaincre que non seulement le corps ne retourne pas

---

<sup>4</sup> *Proverbes de Salomon*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 13, 12.

au néant mais qu'une existence personnelle pourrait continuer après la mort de l'individu.

Nous avons été témoins ces dernières années d'un renouvellement laïcisé et pseudo-scientifique de ces représentations. Les perspectives de clonage reproductif, associées aux discours sur les ADN des gènes où résiderait l'essence de la vie, et notamment l'essence de l'homme en général et de chaque individu en particulier, ont conduit assez facilement à projeter sur ces pauvres molécules d'ADN, chimiquement inertes, des propriétés traditionnellement attribuées à l'âme immortelle.

Ceci témoigne de la force de l'imagination au service du désir ancestral de croire en telle ou telle forme d'immortalité personnelle et de vie éternelle.

En fait, nous sommes sans cesse renvoyés d'une conception matérielle qui tend à réduire la réalité d'une personne à celle de son corps, à une conception idéaliste et même spiritualiste où cette réalité est étendue aux expériences de conscience de soi et des autres, éventuellement projetées sur un temps éternel.

Une façon intéressante de dépasser cette dualité consiste à remettre en question la notion même d'un temps, à l'intérieur duquel seraient datés le commencement et la fin de l'existence de la personne, comme sont datées la naissance et la mort du corps.

"Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels", écrit Spinoza.

Cela ne veut pas dire évidemment que nous faisons l'expérience de notre existence avant notre naissance ou après notre mort. C'est la connaissance intellectuelle dont nous pouvons être capables qui nous fait faire l'expérience, ici et maintenant, d'une réalité hors du temps, celle des vérités éternelles au sens d'intemporelles, dont les vérités mathématiques servent de modèles.

L'esprit, uni au corps, qui pense et qui connaît, participe de l'éternité de la pensée. "Et pourtant, explique Spinoza, il ne peut se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y en avoir de traces dans le Corps, et puisque l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucun rapport au temps. Et néanmoins nous sentons et savons d'expérience que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en

mémoire. En effet, les yeux de l'Esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes. Quoique donc nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le Corps, nous sentons pourtant que notre Esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du Corps sous une espèce d'éternité, est éternel, et que cette existence qui est la sienne ne peut se définir par le temps, autrement dit s'expliquer par la durée. Notre Esprit ne peut donc être dit durer, et son existence ne peut se définir par un temps précis, qu'en tant qu'il enveloppe l'existence actuelle du Corps, et ce n'est qu'en cela qu'il a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses, et de les concevoir sous la durée" (*Ethique*, V, 23, scolie).

On peut voir si l'on veut dans ces expériences celles d'une vie de l'Esprit qui échappe à la mort non pas en ce qu'elle continuerait après la mort, mais tout simplement en ce qu'elle nous fait percevoir le caractère relatif du temps et nous fait expérimenter des réalités intemporelles non définies par une existence dans une durée déterminée mais par la connaissance des choses et de nous mêmes « sous une espèce d'éternité ». Une conséquence de cette vision des choses est la valorisation suprême de l'activité de comprendre, comme chemin privilégié du salut dans la vie, ici et maintenant.

Des réflexions similaires se trouvent chez d'autres philosophes, dont le matérialisme n'empêche pas de concevoir une vie qu'ils qualifient de "divine" pendant leur existence même. Ainsi de ces méditations épicuriennes <sup>5</sup>: "Nous sommes nés une fois pour toutes, il n'est pas possible de naître deux fois: mais toi qui n'es pas maître du lendemain, tu diffères la joie; or la vie se consume dans les délais, et chacun de nous meurt à mesure qu'il omet de prendre du bon temps" (Métrodore); "Il n'est pas possible de vivre dans le plaisir sans vivre selon le bon sens, le bien et la justice; ni de vivre selon le bon sens, le bien et la justice sans le plaisir" (Epicure).

Quoi qu'il en soit, ce deuxième niveau de l'éthique, comme stratégie visant à

---

<sup>5</sup> In Renée Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Epicure*, Belin, Paris, 2005

différer le désir, est déjà celui du jugement réflexif où le bien et le mal ne sont plus immédiatement perçus comme le bon et le douloureux. La pulsion instinctive de l'animal et du bébé est transformée, par des contenus divers de connaissance à la fois rationnelle et imaginative. Ainsi, à partir de l'expérience universelle du plaisir et de la douleur, nous nous retrouvons avec différents systèmes de normes, qui sont autant de façons différentes de nous représenter nos expériences du bien et du mal à travers notre mémoire, notre imagination et nos expériences du sacré, individuelles et collectives.

Mais à ce stade, nous devons considérer maintenant un *troisième niveau*, où la question de l'universel se pose à nouveau.

Devant la diversité des systèmes de normes que différentes sociétés et différentes cultures ont développés, la question se pose: « Existe-t-il un critère universel qui nous dirait si un système de valeurs et de normes est moralement meilleur ou pire qu'un autre? » Autrement dit, nous voulons maintenant porter des jugements moraux sur les jugements moraux. Mais la difficulté avec cette question d'un critère universel, parfois appelé méta-éthique, est que même si quelques penseurs se mettaient d'accord sur un tel critère, il est peu probable qu'il serait accepté volontiers par toutes les sociétés existantes, et notamment par celles qui seraient jugées moralement inférieures sur la base de ce critère. Un tel critère devrait être imposé par la force, comme ce fut souvent le cas dans le passé. Mais il serait alors autodestructeur, puisqu'un système moral imposé par la force peut difficilement être considéré comme moral, et certainement pas reconnu comme tel universellement. C'est pourquoi, à ce troisième niveau, où différentes cultures se confrontent, avec des valeurs et des normes différentes, la seule façon d'atteindre une universalité réelle ne peut pas être imposée d'en haut, mais construite pas à pas par l'argumentation, à propos de situations pratiques. Dans chaque cas particulier, telle ou telle pratique doit-elle être permise, et dans quelles conditions?

Il n'y a aucune garantie, bien entendu, que l'on puisse

toujours se mettre d'accord et c'est pourquoi la guerre ne peut pas toujours être évitée. Une source d'optimisme relatif se trouve d'une part dans ce que Rawls appelle un consensus par recouvrement (*overlapping consensus*), où des visions du monde différentes convergent vers des principes moraux identiques, et d'autre part dans ce que j'ai appelé, à partir de la sous-détermination de la théorie par les faits, une sous-détermination des modèles par les observations<sup>6</sup>, qui se traduit dans la logique argumentative par le fait qu'il est souvent plus facile de s'accorder sur une conclusion que sur les principes, raisons et motivations qui nous y conduisent.

---

<sup>6</sup> H. Atlan, « Les niveaux de l'éthique », in *Les Etincelles de hasard*, tome 2, *Athéisme de l'Écriture*, Paris, Seuil, 2003, chapitre 2.