

Éditorial

Florian Cova

(Centre Interfacultaire en Sciences Affectives, Université de Genève)

Ce nouveau numéro de la revue *Klesis* est consacré à la Philosophie Expérimentale. Contrairement à des expressions comme « Philosophie du Droit », « Philosophie de l'Esprit » ou « Philosophie de la Connaissance », le label « Philosophie Expérimentale » ne délimite pas un champ de la philosophie qui se distinguerait par son objet d'étude (le droit, l'esprit ou la connaissance) mais, en amont de l'objet, caractérise une certaine méthode philosophique, une certaine façon d'étudier un objet philosophiquement intéressant. Il peut donc y avoir une philosophie expérimentale du droit, de l'esprit, ou de la connaissance. Pour le dire simplement, la philosophie expérimentale est une option méthodologique consistant à introduire *l'usage de la méthode expérimentale* dans la boîte à outils du philosophe.

Avant de rentrer plus en avant dans les détails, il convient d'écarter deux malentendus. Tout d'abord, la boîte à outils du philosophe est vaste, et la méthode expérimentale n'a pas la prétention de prendre toute la place : la philosophie expérimentale n'entend donc pas supplanter les autres méthodes philosophiques (comme, par exemple, l'analyse conceptuelle, le recours à la logique modale ou la description phénoménologique) mais cohabiter avec elles (ce qui n'exclue pas que, sur certaines questions particulières, ses résultats puissent entrer en tension avec ceux des autres méthodes). Il serait donc injuste d'accuser *a priori* le tenant de la philosophie expérimentale de vouloir rejeter comme nul et non avvenu tout ce qui a été fait avant elle, et comme inutile et incertain tout ce que proposeraient ses collègues non-expérimentaux. Certes, comme nous le verrons, certains philosophes expérimentaux ont pu sembler proposer une telle révolution, mais cette vision révolutionnaire n'est en rien consubstantielle à la pratique de la philosophie expérimentale et l'article de Joshua Knobe et Shaun Nichols dont vous trouverez la traduction dans ce volume (« Un manifeste pour la philosophie expérimentale ») en constitue une preuve empirique.

Le second malentendu qu'il convient d'écarter revient à comprendre la philosophie expérimentale comme proposant simplement de prêter attention aux données scientifiques et expérimentales et de les intégrer dans la réflexion philosophique. Si tel était le cas, la philosophie expérimentale ne serait rien de plus qu'un pétard mouillé : cela fait belle lurette que les philosophes alimentent leur réflexion par une connaissance approfondie des résultats des sciences empiriques. Le philosophe français Georges Canguilhem allait même jusqu'à écrire que "la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère"¹, justifiant ainsi son intérêt pour la médecine. Mais ce n'est pas ce que prône la philosophie expérimentale : la philosophie expérimentale propose au philosophe de produire lui-même les résultats empiriques qui lui semblent pertinents et pourront l'aider à avancer dans son projet philosophique. Il convient donc, à la suite de Jesse Prinz², de distinguer la *philosophie expérimentale* proprement dite, qui produit ses propres résultats, de la *philosophie empirique*, c'est-à-dire de la philosophie qui fait fond sur les résultats empiriques d'autres sciences pour avancer. L'article de Jérôme Ravat que vous pourrez trouver en fin de ce numéro (« Le mal est-il si banal ? Une critique du situationnisme ») constitue ainsi un exemple paradigmatique de philosophie empirique (ce qui n'en diminue en rien la valeur). Bien entendu, les deux méthodes ne sont pas exclusives, et il est rare de trouver un philosophe expérimental qui ne soit pas aussi un philosophe empirique.

Ces nécessaires précisions étant faites, je conviens que l'idée de philosophie expérimentale puisse rester quelque peu abstraite pour ceux qui n'ont jamais lu un article ou un ouvrage de philosophie expérimentale et n'en ont ainsi jamais fait l'expérience. C'est pourquoi la suite de cet éditorial sera consacrée à introduire la philosophie expérimentale par un certain nombre d'exemples concrets. L'auteur du présent éditorial a déjà à de nombreuses reprises tenté l'exercice d'introduire son public à la philosophie expérimentale³, et craint quelque peu de devoir se répéter. Il espère cependant avoir introduit assez de matériel original dans ce qui suit pour ne pas lasser

¹ G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

² J. Prinz, « Empirical philosophy and experimental philosophy », in *Experimental Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2008.

³ Voir : F. Cova, *Qu'en pensez-vous ? Une introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011 ; F. Cova; J. Dutant, E. Machery, J. Knobe, S. Nichols, E. Nahmias, *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012.

ceux qui auraient déjà lu ses autres écrits, et donner envie à ses nouveaux lecteurs d'aller approfondir leur connaissance de la philosophie expérimentale en les consultant.

I. Un exemple concret de philosophie expérimentale : la normativité du jugement esthétique

Comment et pourquoi en vient-on à faire des expériences pour progresser une question philosophique ? Le mieux pour répondre à cette question est de donner un exemple autobiographique qui me semble bien illustrer le sens de la démarche expérimentale en philosophie.

Soit la question suivante : la beauté est-elle une propriété objective qui se trouve dans les choses, ou n'est-elle que dans l'œil du spectateur ? Celui qui opte pour la première réponse est ce que l'on appelle en esthétique (le champ de la philosophie qui traite, entre autres, du beau et de l'art) un *réaliste*. Celui qui opte pour la seconde option est, pour simplifier, un *anti-réaliste* (les anti-réalistes peuvent se diviser en plusieurs catégories, mais ce n'est pas ici le lieu pour entrer dans les détails). J'avoue pencher plutôt en faveur de l'anti-réalisme : j'éprouve un certain nombre de réticences à penser que la beauté est une propriété présente dans les choses, que certains parviendraient à percevoir et pas d'autres, et en vertu de laquelle certains de nos jugements esthétiques seraient vrais et d'autres faux.

Le réaliste esthétique, cependant, avance un certain nombre d'arguments en faveur de cette thèse qui me paraît si peu attractive. L'un d'eux, que j'ai d'ailleurs découvert en lisant *Klesis*, est que le réalisme esthétique serait en accord avec le sens commun et notre façon ordinaire de concevoir la beauté, alors que l'anti-réalisme irait à l'encontre de nos pratiques ordinaires. Ainsi, Sébastien Réhault⁴ écrit :

« il ne sera pas inutile de faire quelques remarques sur ce qui motive la défense du réalisme esthétique. C'est une conception qui appartient à la famille des métaphysiques du sens commun : il ne s'agit pas d'imposer un nouveau découpage ontologique, jugé plus clair, plus précis ou plus pratique, à notre manière de conceptualiser la réalité, mais au contraire d'expliquer une

⁴ S. Réhault, "Réalisme esthétique, éthique et environnement", in *Klesis*, 13, 2009, pp. 123-146.

ontologie implicite dans nos attributions esthétiques ordinaires et dans notre pratique esthétique la plus courante. »⁵

Et :

« le réalisme esthétique reste la position commune. Nous sommes spontanément réalistes quand nous choisissons une peinture pour repeindre notre salon ou quand nous nous arrêtons pour écouter le chant d'un oiseau. Le critique d'art est réaliste quand il justifie son jugement esthétique à propos d'une œuvre d'art et cherche à nous faire voir ses propriétés réelles. »⁶

Autrement dit, on trouve dans la littérature philosophique une défense du réalisme esthétique fondée sur l'idée que le réalisme esthétique est la position qu'adopte (implicitement ou explicitement) le « sens commun ».

Cette idée peut être rapprochée d'un autre débat en esthétique : celui de la normativité du jugement esthétique. Depuis Kant, c'est devenu une platitude que nos jugements sur le beau (« c'est un beau tableau ») se distinguent des simples jugements d'agrément (« ce jambon est délicieux ») par le fait que nous tenons les premiers comme étant valables pour tous (et universellement valides) alors que nous pensons que les seconds ne valent que pour nous (et sont subjectifs). Ainsi, Kant écrit :

« Dans tous les jugements par lesquels nous déclarons que quelque chose est beau, nous ne permettons à personne d'être d'un autre avis, sans toutefois fonder notre jugement sur des concepts, mais en n'y mettant pour fondement que notre sentiment, non pas donc en tant que sentiment personnel et privé, mais en tant que sentiment commun. Or ledit sens commun ne peut, à cet effet, être fondé sur l'expérience ; car il prétend autoriser des jugements contenant une obligation ; il ne nous dit pas que chacun *sera* d'accord avec notre jugement, mais *doit* en être d'accord. »⁷

De façon plus concrète, il écrit aussi que :

⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, trad. fr dirigée par F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, §22, p. 175.

« [Il serait] ridicule que quelqu'un qui se pique d'avoir du goût songeât à s'en justifier en disant : cet objet (l'édifice que nous avons devant les yeux, le vêtement que qui se trouve soumis à notre appréciation) est beau pour moi. Car il n'a pas lieu de l'appeler beau, si ce dernier ne fait que lui plaire, à lui. Il y a beaucoup de choses qui peuvent avoir pour lui de l'attrait et de l'agrément, mais, de cela, personne ne s'en soucie ; en revanche, s'il affirme que quelque chose est beau, c'est qu'il attend des autres qu'ils éprouvent la même satisfaction ; il ne juge pas pour lui seulement, mais pour tout le monde, et il parle alors de la beauté comme si c'était une propriété des choses. C'est pourquoi il dit : cette chose est belle ; et ce, en comptant sur l'adhésion des autres à son jugement exprimant la satisfaction qui est la sienne, non pas parce qu'il aurait maintes fois constaté que leur jugement concordait avec le sien ; mais, bien plutôt, il exige d'eux cette adhésion. S'ils jugent autrement, il les en blâme et leur dénie ce goût dont, par ailleurs, il affirme qu'ils doivent l'avoir [...] »⁸

Kant n'était certes pas un réaliste (il ne pensait pas que la beauté était *dans les choses*), mais il partage avec le réaliste cette certitude que le sens commun⁹ traite le beau d'une façon normative, en faisant comme si certains jugements esthétiques étaient plus corrects et valides que d'autres, et en suggérant que cette dimension particulière du jugement esthétique doit être prise en compte dans la compréhension philosophique du jugement esthétique. La différence entre Kant et le réaliste, c'est que le réaliste y voit une raison en faveur du réalisme esthétique.

Arrivé à ce point, on peut suivre Kant et le réaliste dans leurs observations anthropologiques, ou on peut poser son livre de philosophie quelques minutes pour se demander : « est-il vrai que le sens commun pense de cette façon ? » Autrement dit : Kant et le réaliste proposent-ils une description fidèle de la façon dont nous vivons nos jugements esthétiques au jour le jour, ou leur description est-elle au contraire partielle et biaisée ? C'est ici que la méthode expérimentale peut avoir une pertinence, dans la mesure où il s'agit en fait ici de questions *empiriques*.

⁸ *Ibid.*, §7, pp. 140-141.

⁹ Avant qu'on me fasse la remarque : je sais bien que ce Kant appelle « sens commun » dans la citation précédente est une faculté et ne correspond pas au « sens commun » dans le sens où j'utilise le mot ici. Mais cela ne change rien.

C'est donc pour répondre à ces questions qu'avec Nicolas Pain, nous nous sommes tournés vers la méthode expérimentale¹⁰. La philosophie expérimentale offrait déjà des méthodes éprouvées pour tester dans quelle mesure les participants considèrent certains jugements comme susceptibles d'être vrais ou faux (ou corrects ou incorrects)¹¹ et il nous a suffi d'adopter ces méthodes au cas du jugement esthétique. Tout simplement, la méthode consiste à présenter un désaccord entre deux personnes et à demander s'il est possible que l'un des participants au désaccord a raison tandis que l'autre a tort. Soit le scénario suivant, qui met en scène un désaccord esthétique :

Agathe et Ulrich sont en vacances dans une maison à la campagne. Alors qu'ils se promènent dans le jardin, ils entendent le chant d'un rossignol. Agathe dit : « Ce chant est très beau. » Ulrich répond : « Non. Ce n'est pas beau. »

Après lecture, on pose aux participants la question suivante :

D'après vous :

- *L'un des deux a raison et l'autre a tort.*
- *Ils ont tous les deux raison.*
- *Ils ont tous les deux tort.*
- *Aucun d'entre eux n'a tort ou raison. Il est absurde de parler en termes « d'avoir tort » ou « d'avoir raison » sur de tels sujets. C'est à chacun son avis.*

Si le participant pense que les jugements esthétiques sont susceptibles d'être corrects ou incorrects (voire décrivent des propriétés objectives du monde), alors sa réponse sera nécessairement la réponse (1) : l'un des participants doit avoir raison et l'autre tort. Les trois autres réponses, à l'inverse, reflètent des conceptions selon lesquelles les jugements esthétiques n'ont aucune validité universelle. Selon la réponse (4), les énoncés portant sur « beau » n'ont aucune

¹⁰ F. Cova, N. Pain, « Can folk aesthetics ground aesthetic realism? », *The Monist*, 95, 2012, pp. 243-263.

¹¹ Pour un exemple en français, voir : F. Cova, J. Ravat, « Sens commun et objectivisme moral : objectivisme "global" ou objectivisme "local" ? Une introduction par l'exemple à la philosophie expérimentale », in *Klesis*, 9, 2008, pp. 180-202.

valeur de vérité : ni Agathe ni Ulrich n'a raison, et personne n'a tort non plus. Les réponses (2) et (3), qui peuvent sembler contradictoire, reflètent elles une conception relativiste : la vérité des jugements esthétiques ne dépend pas d'une propriété objective de l'objet jugé, mais bien de qui énonce le jugement, de telle sorte qu'un même énoncé peut être vrai pour un des participants et faux pour l'autre.

C'est cette méthode que nous avons utilisée pour tester si le « sens commun » est véritablement normativiste quant aux valeurs esthétiques. Pour cela, sur le modèle du scénario précédent, nous avons mis au point :

- 3 scénarios portant sur le prédicat « beau » appliqué à des œuvres artistiques (la Joconde de Léonard de Vinci, la Lettre à Elise de Beethoven, les châteaux de la Loire) ;
- 3 scénarios portant sur le prédicat « beau » appliqué à des objets naturels (les chutes du Niagara, le chant d'un rossignol, les cristaux de neige) ;
- 3 scénarios portant sur la beauté humaine, accompagnés d'une photo (un homme, une femme, un bébé).
- 3 scénarios portant sur des prédicats paradigmatiquement « objectifs », au sujet desquels on peut s'attendre que le sens commun soit réaliste ou au moins normativiste (Proust est-il vraiment l'auteur de *A la Recherche du Temps Perdu* ?, les gravures de Dürer sont-elles colorées ?, le portrait de Clemenceau par Manet représente-t-il Clemenceau ?) ;
- 3 scénarios portant sur des prédicats paradigmatiquement « subjectifs », au sujet desquels on peut s'attendre que le sens commun ne soit ni réaliste ni normativiste (les pâtes au ketchup sont-elles bonnes ?, les choux de Bruxelles sont-ils bons ?, la soie est-elle agréable au toucher ?).

Le tout pour un total de 15 scénarios. Chaque participant devait répondre aux 15 scénarios à la suite, les scénarios étant disposés en ordre aléatoire. Avant de remplir les questionnaires, les participants recevaient la consigne suivante :

Vous allez devoir lire un certain nombre de petites histoires. Toutes ces histoires traitent de deux personnages nommés Agathe et Ulrich qui

viennent de deux cultures différentes. Agathe et Ulrich sont deux amis qui ont pour habitude de faire du tourisme ensemble.

Après la lecture de chaque histoire, vous devrez répondre à une question. Répondez-y puis passez à l'histoire suivante.

Pour chaque scénario, un participant donnant la réponse (1) recevait 1 point. Toute autre réponse, (2), (3) ou (4), valait 0 points. Avec 3 scénarios dans chaque condition (Objectif / Subjectif / Art / Nature / Physique), chaque participants recevait ainsi une note sur 3 pour chaque condition. En faisant la moyenne des notes des participants, on peut ainsi mesurer, pour chaque condition, le degré de normativisme des participants. Les résultats sont exposés dans la Figure 1.

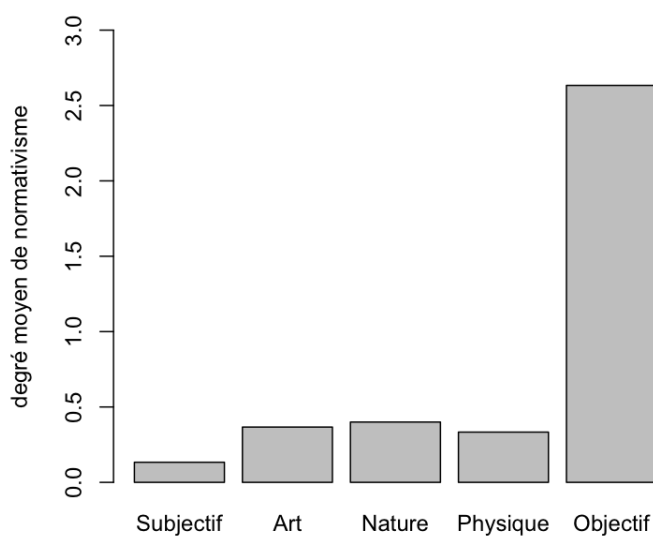


Figure 1. Degrés de normativisme esthétique pour chaque condition

Un simple coup d'oeil à la Figure 1 nous permet de constater que le degré de normativisme pour les trois conditions esthétiques (Art / Nature / Physique) est non seulement plus proche du degré de normativisme observé pour des jugements portant sur des prédicats subjectifs que de celui observé dans le cas

de jugements portant sur des prédicats objectifs, mais aussi très en dessous du milieu de l'échelle. Autrement dit : les participants sont moins normativistes vis-à-vis des propriétés esthétiques que des propriétés « objectives », mais pas plus que vis-à-vis des propriétés « subjectives ».

Les résultats de cette expérience suggèrent que, si l'on prend le prédicat « beau » comme représentatif des valeurs esthétiques, alors il semble que le sens commun est loin d'être réaliste quant aux propriétés esthétiques, que celles-ci soient attribuées à des œuvres d'art, des objets naturels ou des corps humains. De plus, contrairement aux affirmations de Kant, il semble que le « sens commun » semble plutôt traiter les jugements portant sur des propriétés esthétiques de la même façon que les jugements que nous portons sur le plaisir que nous procure tel ou tel plat, sans prêter de validité universelle à ces jugements. De ce fait, les résultats expérimentaux obtenus ici ont une portée philosophique claire : (i) ils remettent en cause l'argument du réaliste esthétique selon lequel le réalisme esthétique serait une théorie plus proche du sens commun que l'anti-réalisme et (ii) ils remettent en doute le présupposé, largement partagé à la suite de Kant, selon lequel les jugements esthétiques se distinguent des jugements d'agrément par leur normativité.

Bien entendu, comme tout argument philosophique, ces conséquences de nos résultats expérimentaux ne sont pas irréfutables. On peut tout d'abord remettre en doute la méthode que nous utilisons pour mesurer le « normativisme » du sens commun, tout comme on peut douter de la représentativité de notre échantillon (principalement des étudiants du Quartier Latin)¹². Même si l'on accepte sans arrière-pensée nos résultats, il est toujours possible de les rejeter comme non pertinents parce que « ce que pensent vraiment les gens » leur serait en fait caché (et donc non déductible à partir de leurs réponses) et devrait plutôt être déduit de leurs actions. L'expérience ne prétend donc pas clore la discussion. Mais il ne fait aucun doute, dans le cas présent, qu'elle la nourrit, et qu'il était pertinent et utile (voire nécessaire) d'aller confronter les thèses des philosophes sur le « sens commun » à l'expérience.

¹² Pour une discussion détaillée des résultats de cette étude et des interprétations qu'on peut leur donner, voir : S. Réhault, *La Beauté des Choses : Esthétique, Métaphysique, Ethique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

II. Philosophie expérimentale et intuitions

L'étude décrite dans la section précédente avait pour but de donner un exemple concret et convaincant de philosophie expérimentale. Cependant, elle ne saurait prétendre donner une idée de la totalité de la philosophie expérimentale. Il convient donc maintenant de donner au novice un bref aperçu de ce qu'a fait la philosophie expérimentale jusqu'ici. Là encore, j'ai déjà tenté ailleurs de dresser un panorama de la philosophie expérimentale. Cependant, j'ai eu à chaque reprise un livre entier pour développer ce panorama. Ici, je vais tenter de faire cela en quelques pages.

Commençons donc par nous demander de quoi s'est occupé la philosophie expérimentale jusqu'ici. La réponse à cette question est assez simple : *de nos intuitions*. Mais qu'est-ce qu'une intuition ? C'est une (i) une certaine tendance à juger que quelque chose est le cas, (ii) immédiate et (iii) ne découlant d'aucun raisonnement explicite. Pour illustrer la notion, prenons un exemple philosophique célèbre¹³ : le dialogue entre Socrate et Céphale au premier livre de *La République* de Platon. Socrate et Céphale (deux personnages du récit) sont engagés dans un dialogue au sujet de la nature de la justice, et Céphale vient de suggérer que la justice consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu. Sur ce, Socrate réplique :

– Tu parles bien, Céphale. Mais en ce qui concerne cette chose-là elle-même, la justice, dirons-nous qu'il s'agit simplement de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu ? Ces deux actes mêmes, ne les faisons-nous pas tantôt de manière juste, tantôt de manière injuste ? Je propose le cas suivant : si quelqu'un recevait des armes de la part d'un ami tout à fait raisonnable, mais que celui-ci étant devenu fou les lui redemande, tout le monde serait d'accord pour dire qu'il ne faut pas les lui rendre et que celui qui les rendrait ne ferait pas un acte juste, pas plus que celui qui se proposerait de dire la vérité à un homme dans un tel état.

– Tu as raison.

– Ce n'est donc pas une définition de la justice que de la définir comme étant le fait de dire la vérité et de rendre ce qu'on a reçu.¹⁴

¹³ Oui, c'est toujours le même que je prends, mais je le trouve particulièrement éclairant.

¹⁴ Platon, *La République*, traduction française par G. Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.

Décrivons le mouvement argumentatif de cette scène : Céphale commence par proposer ce qui pourrait passer pour une théorie philosophique (une certaine définition de ce qu'est la justice) selon laquelle la justice consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu. Socrate discute ensuite cette théorie en fournissant un contre-exemple, c'est-à-dire un cas qui remplit tous les critères de la définition de Céphale, mais qui n'est pas un exemple de justice. La thèse de Céphale est ainsi réfutée.

Mais comment Socrate sait-il que son contre-exemple ne constitue pas un cas d'action juste, si lui n'a pas de théorie de ce qu'est la justice ? Et, surtout, qu'est-ce qui pousse Céphale à considérer qu'il ne s'agit pas là d'un acte juste, alors qu'il a proposé quelques minutes plus tôt une théorie selon laquelle cet acte devrait être considéré comme juste ? Il semble ici que Socrate et Céphale partagent une certaine connaissance (ou du moins une certaine croyance) au sujet de la justice qui ne provient d'aucune théorie préalable : en examinant le cas proposé par Socrate, ils « savent » immédiatement qu'il ne s'agit pas là d'un acte juste, même si ce « savoir » ne provient d'aucune théorie et d'aucun raisonnement. Ce « savoir » est en fait le fruit d'une intuition (ou une intuition même, le terme « intuition » étant utilisé tour à tour dans la philosophie pour la tendance à accepter pré-théoriquement une certaine proposition et cette proposition même).

Une dernière chose que montre l'exemple de la *République*, c'est que Socrate et Céphale considèrent les intuitions comme une source de justification et de connaissance: c'est parce que Socrate et Céphale ont l'intuition que le cas décrit par Socrate n'est pas un exemple d'action juste qu'ils sont *justifiés* à rejeter la théorie de Céphale et *savent* que la justice ne consiste pas seulement à rendre à chacun ce qu'on en a reçu. Cet usage des intuitions comme source de justification et de connaissance a largement subsisté après Platon et se retrouve fréquemment dans la philosophie du XX^e siècle (notamment analytique, mais pas seulement).

Pour le montrer, prenons donc un exemple plus contemporain, mais toujours en lien avec un débat éternel de la philosophie : celui de la compatibilité entre déterminisme et responsabilité morale. Un agent peut-il être moralement responsable de ses actes s'il vit dans un monde déterministe (c'est-à-dire un monde dans lequel la description de l'état de ce monde à un moment t est logiquement impliqué par la conjonction de la description de l'état de ce monde à n'importe quel moment antérieur $t-x$ et celle des lois gouvernant ce

monde, et dans lequel, étant donné ce qui est arrivé par le passé et les lois de la nature, ce qui arrive ne pouvait pas et ne peut pas ne pas arriver) ? Ceux qui le pensent sont appelés *compatibilistes*, tandis que ceux qui le nient sont appelés *incompatibilistes* et se divisent entre *libertariens* (qui pensent que nous sommes tout de même responsables parce que certaines actions humaines échappent au déterminisme) et *déterministes* « durs » (qui pensent que le monde est soumis au déterminisme et donc que nous ne sommes ni libres ni moralement responsables de nos actes). Le débat entre compatibilistes et incompatibilistes est un débat récurrent en philosophie et ne semble pas près d'être tranché.

Un argument incompatibiliste classique est le suivant :

1. Si le déterminisme est vrai, alors personne ne peut agir autrement qu'il agit;
2. Si un agent ne peut agir autrement qu'il agit, alors cet agent n'est pas moralement responsable de ses actes ;
3. Donc : si le déterminisme est vrai, nous ne sommes jamais moralement responsables de nos actes.

La prémisse 2, selon laquelle quelqu'un ne peut être moralement responsable de ses actes qu'à condition d'*avoir pu faire autrement* est connue sous le nom de Principes des Possibilités Alternatives (PPA). Pendant longtemps, le PPA a été considéré comme une vérité évidente, un principe intuitif servant de base à la discussion entre compatibilistes et incompatibilistes.

Puis, un beau jour de 1969, le philosophe Harry Frankfurt a publié dans le *Journal of Philosophy* un article devenu depuis célèbre¹⁵ dans lequel il proposait une formule pour créer des expériences de pensée suscitant des intuitions allant à l'encontre du PPA. En voici un exemple :

Le docteur Black veut tuer la femme de Jones. Pour parvenir à ses fins, il a implanté à son insu dans le cerveau de Jones un dispositif capable de prendre le contrôle de Jones et de le pousser à tuer sa femme. Mais le docteur Black sait que Jones a prévu de se débarrasser de sa femme. Le dispositif dans le cerveau de Jones est ainsi programmé pour ne

¹⁵ H. G. Frankfurt, « Alternate possibilities and moral responsibility », in *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, pp.829-839. Traduction française par votre serviteur : H. G. Frankfurt, « Possibilités alternatives et responsabilité morale », in *REPHA*, 5, pp. 93-105.

s'activer que si Jones renonce à tuer sa femme. Jones tue sa femme de son propre chef et le dispositif n'est jamais activé.

Selon Frankfurt (et ceux qui le suivent), il est clair que, dans ce cas, Jones ne pouvait pas faire autrement que tuer sa femme. Cependant, parce que Jones tue sa femme de son propre chef, nous avons l'intuition que Jones est moralement responsable du meurtre de sa femme. Ce cas (qu'on appellera un « cas Frankfurt ») constitue ainsi à première vue un contre-exemple au PPA, et c'est ainsi que Frankfurt a profondément changé le cours des débats sur le déterminisme et la responsabilité morale, juste en faisant appel à nos intuitions¹⁶.

Les intuitions jouent donc un rôle important dans la pratique philosophique. Or, elles constituent aussi un phénomène psychologique empirique et donc étudiable expérimentalement. Il n'est donc pas surprenant qu'elles aient constitué le sujet premier de la philosophie expérimentale. Cependant, la pertinence de l'étude empirique des intuitions n'est pas évidente. Il existe en effet une différence importante entre l'argument en faveur du réalisme esthétique présenté dans la section précédente et l'argument contre le PPA présenté ci-dessus. L'argument contre le réalisme esthétique peut (grossièrement) être présenté de la manière suivante :

1. La meilleure théorie esthétique *ceteris paribus* est celle qui respecte le sens commun.
2. Le sens commun est réaliste en matière d'esthétique.
3. Donc le réalisme esthétique est *ceteris paribus* la meilleure théorie esthétique.

L'étude décrite dans la première section testait directement la prémisse 2 : en effet, il s'agit d'une prémisse mentionnant explicitement ce que pensent la plupart des gens, et donc d'une description du sens commun. Mais si l'on prend maintenant l'argument contre le PPA, on obtient la chose suivante :

¹⁶ Je précise « à première vue » parce qu'un certain nombre de personnes pensent que les cas Frankfurt prêtent le flanc à de nombreuses objections. Pour un rapide survol du débat et de l'importance des cas Frankfurt, voir : F. Cova, « "Je ne pouvais pas faire autrement" : Une brève introduction au débat sur le principe des possibilités alternatives », in *REPHA*, 5, pp.81-90. On consultera aussi avec profit un point de vue incompatibiliste sur la question : C. Michon, *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, Paris, Vrin, 2011.

1. Selon le PPA, un agent ne peut pas être moralement responsable de son acte s'il ne pouvait pas faire autrement
2. Dans un cas Frankfurt, l'agent peut être moralement responsable de son acte même s'il ne pouvait pas faire autrement.
3. Donc le PPA est faux.

La prémisses 2 énonce le contenu de l'intuition censée être suscitée par les cas Frankfurt. Cependant, elle est un énoncé au sujet des agents dans les cas Frankfurt, et pas du tout un énoncé descriptif sur les intuitions des gens. Autrement dit il n'existe pas de contradiction logique entre cette prémisses et l'énoncé suivant :

Personne ne pense que, dans un cas Frankfurt, l'agent peut être moralement responsable de son acte même s'il ne pouvait pas faire autrement.

Ainsi, il est impossible de falsifier la prémisses 2 par la méthode expérimentale, ou par une quelconque étude empirique de nos intuitions à ce sujet.

Pourtant, cela ne signifie pas qu'une étude empirique de nos intuitions au sujet des cas Frankfurt ne puisse pas être philosophiquement pertinente. En effet, même si la prémisses 2 ne porte pas sur les intuitions, nous sommes tout de même censé l'accepter *parce qu'elle est intuitive* (c'est d'ailleurs aussi le cas du PPA dans l'argument incompatibiliste). Or, s'il se trouvait que personne (à part Frankfurt) ne partageait cette intuition, cela donnerait une raison de douter de la prémisses 2, tout comme cela réduirait à néant l'intérêt d'un argument basé sur une prémisses que personne ne partage.

Autrement dit : les études empiriques sur les intuitions sont philosophiquement pertinentes non pas parce qu'elles testent directement la proposition qui est intuitive, mais parce qu'elles permettent de découvrir au sujet de ces intuitions certaines choses qui nous permettront ensuite de déterminer si ces intuitions sont fiables et peuvent raisonnablement constituer un point de départ pour un argument philosophique. On peut d'ailleurs distinguer plusieurs types de questions philosophiquement pertinentes :

- i. *L'intuition est-elle véritablement partagée ?* Quand un argument philosophique prend comme prémisse une proposition supposée « évidente » parce que « intuitive », on peut commencer par se demander si tel est bien le cas et voir quelle proportion de participants trouve effectivement cette proposition « évidente ». Un argument qui annonce comme « évidente » une proposition que 80% des gens rejettent intuitivement mérite d'être mis en doute. Par exemple, certains philosophes présentent comme évident que la douleur ne puisse exister sans que le sujet en ait conscience (y voyant un argument contre les théories représentationalistes de la conscience), mais des études semblent indiquer que cette évidence est loin d'être partagée¹⁷.
- ii. *L'intuition dépend-elle de caractéristiques démographiques ?* Parfois, il peut sembler que l'intuition à la base d'un argument philosophique soit partagée, mais qu'il ne s'agisse que d'une illusion due au fait que les sujets interrogés appartiennent à la même culture que les philosophes qui ont avancé cette intuition. En effet, certaines études suggèrent que des intuitions clés en philosophie de la connaissance (comme celles au sujet des cas Gettier) et en philosophie du langage (comme celles au sujet du cas de Gödel présenté par Kripke) diffèrent de façon importante d'une culture à l'autre, voire d'un milieu socio-économique à l'autre¹⁸. Si tel est le cas, on peut mettre en doute la capacité de ces intuitions à « traquer » la vérité au sujet de leur objet.
- iii. *L'intuition est-elle sensible à des facteurs philosophiquement non pertinents ?* Les deux premières questions étaient purement descriptives et visaient à déterminer quelles sont les intuitions des gens. Mais la philosophie expérimentale, loin de se limiter à ce niveau « descriptif » peut aussi poser des questions « généalogiques », c'est-à-dire s'interroger sur la source de nos intuitions et les facteurs qui les

¹⁷ Voir : J. Sytsma, « Dennett's theory of the folk theory of consciousness », in *Journal of Consciousness Studies*, 17, 3-4, 2010, pp.107-130; et le chapitre 5 de mon *Qu'en pensez-vous ? Une introduction à la philosophie expérimentale*.

¹⁸ Voir : J. Weinberg, S. Nichols, S. Stich, « La normativité et les intuitions épistémiques », traduction française par Julien Dutant, in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp.41-72 ; E. Machery, R. Mallon, S. Nichols, S. Stich, « La sémantique à la mode interculturelle », traduction française par Michaël Murez, in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp.73-86 ; F. Cova, « Variation dans les intuitions », in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp.31-40.

engendrent. Au niveau le plus superficiel, cette enquête généalogique peut consister à se demander si certaines de nos intuitions peuvent être influencées par des facteurs que nous considérerions comme non pertinents, tel l'ordre dans lequel sont présentées des expériences de pensée, les mots choisis pour les décrire, la police dans laquelle elles sont présentées, ou des facteurs environnementaux comme la présence d'une mauvaise odeur¹⁹. Dans tous ces cas, apprendre dans quelle mesure nos intuitions sont susceptibles d'être influencées par des facteurs non pertinents permet d'évaluer leur fiabilité.

- iv. *Quelles sont les sources profondes de nos intuitions ?* A un niveau moins superficiel, la philosophie expérimentale vise à développer une théorie psychologique des mécanismes psychologiques à la source de nos intuitions. Selon certains, une telle connaissance nous permettrait de distinguer les intuitions provenant de processus fiables de celles provenant de processus non fiables, et d'ainsi séparer le bon grain de l'ivraie. Ainsi, poursuivant une tradition bien établie, certains philosophes se sont appuyés sur des données comportementales et en imagerie cérébrale pour discréditer les intuitions allant à l'encontre de l'utilitarisme, les traitant comme des biais émotionnels produits par des mécanismes psychologiques évolutionnairement obsolètes²⁰. De même, Joshua Knobe et Shaun Nichols ont tenté de jeter le doute sur les intuitions compatibilistes, au profit des intuitions incompatibilistes, en essayant de montrer que les intuitions compatibilistes n'étaient là aussi que des biais émotionnels²¹.

¹⁹ Pour une rapide revue de la littérature sur le sujet, voir le chapitre 4 mon *Qu'en pensez-vous ? Une introduction à la philosophie expérimentale* et F. Cova, « Variation dans les intuitions », in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp. 31-40.

²⁰ J. Greene, « The secret joke of Kant's soul », in *Moral Psychology, Vol. 3, The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, Cambridge, MIT Press, 2007 ; pour une revue : F. Cova, « La psychologie de l'utilitarisme et le problème du sens commun », in *Deux siècles d'utilitarisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

²¹ S. Nichols, J. Knobe, « Responsabilité morale et déterminisme : l'étude cognitive des intuitions ordinaires », traduction française par Jean-Rémy Martin, in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp. 233-261. Pour une réfutation montrant que des patients avec des déficits émotionnels ont exactement les mêmes intuitions compatibilistes que les participants « normaux », voir : F. Cova, M. Bertoux, S. Bourgeois-Gironde, B. Dubois, « Judgments about moral responsibility and determinism in patients with behavioural variant of frontotemporal dementia: still compatibilists », in *Consciousness and Cognition*, 21, pp.851-864.

Il est donc philosophiquement pertinent d'étudier empiriquement nos intuitions au sujet de problèmes philosophiques, surtout quand ces intuitions sont utilisées comme prémisses dans des arguments philosophiques. Bien entendu, les buts des philosophes expérimentaux sont divers et tous n'ont pas le même objectif en tête quand ils étudient les intuitions. Pour dresser un bref tableau de ce qui se fait en philosophie expérimentale, on peut distinguer trois grandes tendances :

1. La première grande tendance peut recevoir le nom de *projet psychologique*. Du point de vue de ce projet, l'étude des intuitions et (surtout) des mécanismes psychologiques qui les sous-tendent est une fin en soi. Il se pourrait que ces découvertes servent aux fins philosophiques des projets 2 et 3 ci-dessous, mais il ne s'agit là que d'une simple retombée positive. Le but est clairement de déboucher sur une théorie psychologique expliquant les réponses des participants à une certaine classe de stimuli. On peut ranger dans cette branche la plupart des travaux empiriques autour du concept « d'action intentionnelle », qui ont pour but de déterminer les mécanismes psychologiques à la source de nos jugements sur le caractère intentionnel ou non d'une action. Dans la plupart de ces travaux, les conséquences « philosophiques » ne sont pas immédiatement claires, et l'énigme psychologique semble exercer une fascination propre²². Un autre exemple de cette démarche dans laquelle l'enquête psychologique est devenu un but en soi peut être trouvé au début de l'article de Joshua Knobe et de Jesse Prinz qui introduit la première fois la méthode expérimentale en philosophie de l'esprit et annonce explicitement que : « notre but ici est donc d'étudier directement les intuitions des gens au sujet de la conscience. En suivant cette ligne de recherche, nous n'avons réellement aucune autre motivation sous-jacente. Nous ne sommes pas en train d'essayer de présenter une théorie exposant la vraie nature de la conscience, que nous aurions choisi de défendre de manière détournée.

²² Voir : J. Knobe, « Le concept d'action intentionnelle : une étude de cas sur les usages de la psychologie ordinaire », traduction française par Hichem Naar, in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, 2012, pp. 137-160 ; pour une revue : F. Cova, « Le statut intentionnel d'une action dépend-il de sa valeur morale ? Une énigme encore à résoudre », in *Vox Philosophiae*, 2, pp. 100-128.

Au contraire, nous sommes sincèrement intrigués par les intuitions elles-mêmes, et nous cherchons à mieux comprendre les mécanismes psychologiques qui les engendrent.²³ » Il s'agit donc de la branche de la philosophie expérimentale qui s'identifie le plus avec la psychologie, ce qui ne signifie pas que les questions qu'elle pose ne soit pas authentiquement philosophiques, comme le montrent Joshua Knobe et Shaun Nichols dans leur « manifeste » que vous pourrez trouver dans ce numéro.

2. Situé à l'opposé du spectre comparé au projet psychologique, et loin d'ignorer les questions philosophiques, le *programme négatif* ne vise rien de moins qu'une réforme méthodologique de la philosophie. Comme son nom l'indique, le programme négatif a un but négatif (en opposition à constructif) : montrer les limites de la méthode philosophique (qui est une méthode parmi d'autres) consistant à faire appel aux intuitions pour supporter telle ou telle thèse. Pour cela, les tenants du programme négatif font appel à des données censées montrer que certaines intuitions (pas forcément toutes) ne sont pas fiables, et donc soit que la méthode de l'appel aux intuitions devrait être abandonnée (dans la version forte du programme) soit qu'elle devrait être pratiquée avec plus de modération et de circonspection (dans sa version modeste)²⁴. Par son aspect provocateur, le programme négatif a suscité de nombreux débats métaphilosophiques sur le rôle des intuitions en philosophie, sur lesquels je reviendrai brièvement.
3. Un troisième type d'usage possible de la philosophie expérimentale (entendue comme méthode), à mi-chemin entre les visées révolutionnaires du programme négatif et l'agnosticisme philosophique du projet psychologique, est celui de la philosophie expérimentale comme *outil philosophique*. Pour comprendre de quoi il s'agit, on peut faire un parallèle avec la logique modale. La logique modale, bien que

²³ J. Knobe, J. Prinz, « Les intuitions sur la conscience : études expérimentales », traduction française par Benoît Conti, in *La Philosophie Expérimentale*, Paris, Vuibert, p. 269.

²⁴ Pour la version forte, on consultera : J. Alexander, R. Mallon, J.M. Weinberg, « Accentuate the negative », in *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 2010, pp.297-314. Pour la version modeste, on écouterait avec profits les « Gottlob Frege Lectures in Theoretical Philosophy » données par Stephen Stich en 2010 (<http://www.cohnitz.net/Frege/Stich2010/>). A ma connaissance, il n'existe pas de défense ou présentation approfondie du programme négatif en français. Avis aux amateurs !

son développement soit étroitement lié à la pratique philosophique, n'est pas à proprement parler de la philosophie. On peut faire de la logique modale sans être philosophe, et être philosophe sans être versé dans la logique modale. Il n'empêche que la logique modale peut être utilisée par les philosophes pour clarifier certaines thèses et défendre certains arguments (par exemple pour prouver l'existence de Dieu²⁵). Il se trouve qu'il y a un usage de la philosophie expérimentale qui est équivalent : les méthodes de la philosophie expérimentale ne sont pas proprement philosophiques, et nul philosophe n'est forcé de faire de la philosophie expérimentale, mais la philosophie expérimentale peut être utilisée dans le cadre d'arguments particuliers pour évaluer la force d'un argument qui repose sur des prémisses empiriques *ou* un appel aux intuitions. Un bel exemple d'une telle utilisation de la philosophie expérimentale est un récent article de Strandberg et Björklund sur l'internalisme moral²⁶ (la thèse selon laquelle quelqu'un ne peut pas juger que X est mal sans être motivé à ne pas faire X). Dans cet article, les auteurs (dont un est à la base un philosophe moral tout ce qu'il y a de plus classique) examinent certains arguments utilisés par les défenseurs de l'internalisme moral et reposant principalement sur l'appel aux intuitions. Ils rejettent ces arguments en arguant qu'ils prennent comme prémisses des intuitions finalement peu partagées. Leur but ici (comme dans nombre des articles non-expérimentaux des mêmes auteurs) est simplement de déterminer quelle est la meilleure position de l'internalisme ou de l'externalisme moral. Il n'y a pas de visée psychologique plus large, ni de prétention à donner des leçons méthodologiques à toute la communauté philosophique. Il s'agit juste d'utiliser un outil argumentatif dans un débat afin de défendre une vue. Un objectif somme toute très philosophique.

Mon sentiment est que la philosophie expérimentale n'est pas qu'une mode, et qu'elle est destinée à s'intégrer peu à peu dans le paysage philosophique pour devenir un outil philosophique comme un autre, et dont l'usage ne choquera pas plus que celui de la logique modale ou de la logique bayésienne. J'ai

²⁵ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

²⁶ C. Strandberg, F. Björklund, « Is moral internalism supported by folk intuitions? », in *Philosophical Psychology*, 26, 2013, pp. 319-335.

récemment été confirmé dans ce sentiment alors que, ayant soumis un article non expérimental à une respectable revue philosophique, j'ai eu la surprise de voir l'un des relecteurs mettre en doute une de mes affirmations au sujet de nos intuitions et suggérer de réaliser une expérience à ce sujet²⁷. Malgré les épouvantails agités par certains, la philosophie expérimentale n'est donc pas nécessairement une menace à la philosophie classique. Bien évidemment, elle lui demande un effort supplémentaire, et remet en question certaines de ses certitudes, mais ce sont là des choses qu'un philosophe devrait trouver épistémiquement désirable.

Voilà donc pour une présentation rapide de la philosophie expérimentale. Avant de quitter la question des intuitions et d'entrer dans le vif de ce numéro, il me reste néanmoins deux questions à aborder : celles des objections à la philosophie expérimentale, et celle de la philosophie expérimentale sans intuitions.

Commençons donc par les objections qui ont été faites à la pratique de la philosophie expérimentale, ou à son intérêt pour la réflexion philosophique. La philosophie expérimentale s'étant concentré jusqu'ici sur l'étude de nos intuitions, ces objections portent bien évidemment sur le rôle des intuitions en philosophie. Une première famille d'objections se concentre sur le fait que les philosophes expérimentaux étudient les intuitions « communes », celles de tout un chacun, alors que les intuitions qui comptent sont en fait celles des experts, c'est-à-dire des philosophes. Les données de la philosophie expérimentale seraient donc dépourvues d'intérêt philosophique. C'est ce qu'on appelle la *défense par l'expertise*, et je ne m'y étendrai pas plus longuement, non seulement parce que j'ai déjà abordé la question ailleurs²⁸, mais aussi et surtout parce qu'un article du présent numéro y est consacré, celui de Julie Fontaine (« Intuitions naïves et l'argument de l'expertise »). Je me contenterai donc d'indiquer que les philosophes expérimentaux répondent habituellement à cette objection que déterminer si les intuitions des « experts » sont plus fiables que celles du commun des mortels est une question empirique qui ne saurait être

²⁷ Le karma, somme toute.

²⁸ Principalement dans mon *Qu'en pensez-vous ? Une introduction à la philosophie expérimentale*, dans l'introduction et dans l'interlude 4.

tranchée *a priori* et que, pour le moment, les résultats empiriques disponibles ne sont pas très favorables à la défense par l'expertise²⁹.

Une autre objection, plus récente, consiste à soutenir que la philosophie expérimentale n'a aucun intérêt parce qu'elle se concentre sur les intuitions alors que *les intuitions ne jouent aucun rôle en philosophie*³⁰. J'avoue trouver cette position pour le moins paradoxale. Tout d'abord, j'admets qu'il y a des domaines de la philosophie dans lesquels les intuitions ne jouent aucun rôle : c'est le cas, par exemple, de la philosophie des sciences. Quand un philosophe des sciences cherche à soutenir une thèse sur la façon dont les révolutions scientifiques se produisent, il est évident qu'il ne fera pas appel à ses intuitions *a priori* sur le sujet, mais qu'il se basera sur des données empiriques, tirées de l'histoire des sciences. De même, j'admets qu'il y a des domaines philosophiques dans lesquels le rôle des intuitions est au mieux marginal : c'est le cas du débat sur l'existence de Dieu, par exemple. Certes, Swinburne utilise comme indice le fait empirique que la plupart des êtres humains croient en un (ou plusieurs) dieu(x)³¹, et Plantinga suppose l'existence d'un *sensus divinitatis*³², mais il s'agit là de points mineurs comparés aux arguments basés sur l'existence du mal ou l'existence d'un univers ordonné. Donc, j'admets que des pans entiers de la philosophie ne dépendent pas de façon cruciale de l'usage de nos intuitions.

Pendant, je pense aussi que certains domaines reposent de façon tellement fondamentale sur l'appel aux intuitions qu'interdire ou nier l'usage des intuitions en philosophie reviendrait *de facto* à amputer des parties importantes du champ philosophique. Et je le démontrerai en partant d'un exemple que nous avons déjà abordé : la question de la compatibilité entre déterminisme et responsabilité morale. En effet, la quasi-totalité des arguments dans ce domaine reposent à un moment ou un autre sur un appel aux

²⁹ Voir par exemple : E. Schwitzgebel, F. Cushman, « Expertise in moral reasoning? Order effects on moral judgment in professional philosophers and non-philosophers », in *Mind & Language*, 27, 2012, pp. 135-153.

³⁰ Cette thèse est notamment défendue dans : H. Cappelen, *Philosophy Without Intuitions*, Oxford, Oxford University Press. D'après moi, Cappelen réussit à montrer que les intuitions ne jouent aucun rôle en philosophie uniquement parce qu'il part d'une définition tellement forte et restrictive du terme « intuition » que rien d'existant ne peut y correspondre.

³¹ R. Swinburne, *Y a-t-il un Dieu ?*, traduction française par Paul Clavier, Paris, Editions d'Ithaque, 2009.

³² A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.

intuitions³³. Pour le montrer, je me contenterai de passer en revue les principaux arguments en faveur de l'incompatibilité du déterminisme avec la responsabilité morale.

(i) *L'argument classique*, que j'ai développé plus haut, consiste à conclure que la responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme, parce que la responsabilité morale suppose la capacité à agir autrement, et que le déterminisme est incompatible avec cette capacité. Comme on l'a vu, cet argument présuppose le PPA, qui est posé comme intuitif et évident, et donc ne peut être utilisé sans faire appel aux intuitions. Certes, certains ont tenté de déduire le PPA, plutôt que de simplement le poser comme intuitif, mais la déduction part toujours d'un autre principe, là aussi posé comme intuitif, qu'il s'agisse du principe selon lequel « devoir implique pouvoir »³⁴ ou du principe selon lequel il est injuste de blâmer quelqu'un si on ne peut pas lui dire ce qu'il aurait pu faire d'autre³⁵. Donc l'argument classique est inutilisable sans appel aux intuitions.

(ii) *L'argument direct* est un argument qui cherche à se passer du PPA, mais qui à la place fait appel à un autre principe, celui du « transfert de non-responsabilité » (aussi connu sous le nom de 'Règle B'), selon lequel « si personne n'est responsable de 'p' ni de 'p → q', alors personne n'est responsable de 'q' ». C'est Van Inwagen³⁶ qui propose ce principe, et la seule raison qu'il nous donne de l'adopter et de le présenter comme intuitif (avec présentation de cas particuliers à l'appui). Là encore, un des principaux arguments du débat contemporain s'écroule si on refuse l'utilisation des intuitions en philosophie.

(iii) *L'argument de la source ultime*, présenté par Galen Strawson, consiste simplement à partir de la prémisse « intuitive » selon laquelle on ne

³³ Alors que j'avais cette thèse pour la première fois dans une discussion par blogs interposés, je me suis vu répondre qu'elle était évidemment fautive, parce que le très connu Argument Dominateur ne repose sur aucun appel aux intuitions. Cependant, cette objection revient à confondre deux questions : celle de la vérité du déterminisme, et celle de sa compatibilité avec la responsabilité morale. L'Argument Dominateur de Diodore Cronos porte sur la première question, mais ne dit rien de la responsabilité morale.

³⁴ D. Widerker, « Frankfurt on 'Ought implies Can' and alternative possibilities », in *Analysis*, 51, 1991, pp. 222-224.

³⁵ D. Widerker, « Blameworthiness and Frankfurt's argument against the principle of alternate possibilities », in *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Aldershot, Ashgate, 2003.

³⁶ P. van Inwagen, « The incompatibility of responsibility and determinism », in *Bowling Green Studies in Applied Philosophy*, 2, 1978, pp. 30-37.

peut être moralement responsable de ses actes que si l'on est la source ultime de ceux-ci, ce qui est impossible dans un monde déterministe (mais aussi, selon Strawson, dans un monde indéterministe)³⁷. Là encore, sans appel aux intuitions, l'argument s'évapore.

(iv) *L'argument de la manipulation*, enfin, consiste à partir de l'intuition selon laquelle un agent manipulé (par exemple : contrôlé à distance par un diabolique savant fou) n'est pas moralement responsable, puis à argumenter qu'il n'existe aucune différence significative entre cet agent et une personne normale vivant dans un monde déterministe³⁸. Là encore, sans appel aux intuitions, l'argument ne peut même pas démarrer.

Je pense avoir passé en revue les quatre principaux arguments en faveur de la thèse incompatibiliste : sans appel aux intuitions, l'incompatibiliste n'a donc aucun moyen de faire valoir sa thèse, et le débat se clôt par une victoire par défaut du compatibiliste (puisque la position par défaut et que deux choses logiquement compatibles sont compatibles). Soutenir que les intuitions ne jouent aucun rôle en philosophie revient donc à soutenir que tout le débat sur le libre-arbitre (i) est inutile, (ii) n'aurait jamais dû avoir lieu, et (iii) n'est de toute façon pas de la philosophie. Plutôt que d'accepter une si étrange conclusion, il me semble plus raisonnable d'ouvrir les yeux et de réaliser qu'il existe des champs de philosophie dans lesquels les intuitions jouent un rôle crucial, ce qui justifie l'intérêt philosophique de la philosophie expérimentale.

Mais n'existe-t-il aucun moyen d'aborder la question des rapports entre responsabilité morale et déterminisme qui ne fasse pas appel aux intuitions ? En fait si : dans un célèbre article intitulé « Freedom and Resentment »³⁹, le philosophe Peter Strawson propose un argument en faveur du compatibilisme qui ne doit rien à nos intuitions au sujet de la responsabilité morale : au lieu de partir de nos intuitions, Strawson part de ce qu'il nomme nos « attitudes réactives », c'est-à-dire les attitudes que nous adoptons vis-à-vis des autres en fonction de leurs attitudes et de leurs comportements envers nous (comme exemples d'attitudes réactives, on trouvera : la gratitude, l'amour, le pardon et, comme l'indique le titre de l'article, le ressentiment). Strawson affirme que ces

³⁷ G. Strawson, « The impossibility of moral responsibility », in *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.

³⁸ Pour un exemple : D. Pereboom, « Determinism *al dente* », in *Noûs*, 29, 1995, pp. 21-45.

³⁹ P. Strawson, « Freedom and resentment », in *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962, pp. 187-211.

attitudes ne changeraient pas si nous en venions à considérer le monde comme déterministe. Arguant que la responsabilité morale des agents dépend entièrement de nos attitudes réactives, il en conclut que la vérité du déterminisme *ne devrait pas* constituer une menace pour la responsabilité morale.

Hélas, comme tout argument philosophique, l'argument de Strawson a été largement critiqué. Certains incompatibilistes ont notamment soutenu que Strawson avait tort parce que nos attitudes réactives étaient bel et bien sensibles à la question du déterminisme. Comme preuve, ils ont soutenu que nos attitudes réactives (hostiles) vis-à-vis d'un meurtrier tendaient à diminuer lorsque nous apprenions l'enfance malheureuse de celui-ci, et que cette fluctuation dans nos attitudes réactives était causée par le fait qu'apprendre l'enfance de ce meurtrier nous conduisait à percevoir son acte comme déterminé⁴⁰.

Ce débat philosophique se heurte donc à un désaccord descriptif sur nos attitudes et les facteurs auxquelles elles sont sensibles : autrement dit, à un désaccord sur la psychologie humaine. Dans ce cas, la meilleure façon de faire progresser le débat est probablement d'aller étudier empiriquement nos attitudes pour mieux trancher le débat. C'est d'ailleurs ce qu'a fait tout récemment Aurélien Nioche, dans une série d'études non encore publiées⁴¹ : il a pu observer qu'apprendre l'enfance malheureuse d'un tueur sadique modifie effectivement nos attitudes réactives à son encontre, mais que ce changement ne semble pas lié à la perception de son acte comme déterminé. La cause exacte de ce changement reste à déterminer, mais nul doute que de telles expériences sont pertinentes pour progresser sur le débat philosophique concerné, et montrent que l'incompatibiliste ne saurait se passer des intuitions dans la défense de sa thèse.

Ceci me permet d'aborder mon tout dernier point : tout comme l'expérience sur les jugements esthétiques présentée dans la première section, l'expérience d'Aurélien Nioche présentée ci-dessus est pertinente pour les débats philosophiques sans pour autant porter sur nos intuitions. Ainsi, même si

⁴⁰ Pour l'illustration la plus connue de ce phénomène, voir le cas de Robert Harris dans : G. Watson, "Responsibility and the limits of evil", in *Agency and Responsibility: Selected Essays*, Clarendon Press, 2004.

⁴¹ A. Nioche, *Déterminisme et Responsabilité morale : les attitudes réactives sont-elles sensibles à la question du déterminisme ?*, Mémoire de Master, Institut Jean Nicod, 2013.

les intuitions constituent un thème de choix pour la philosophie expérimentale, il faut cesser d'identifier la philosophie expérimentale à l'étude empirique des intuitions philosophiques (la philosophie expérimentale *au sens restreint*) et ne pas hésiter à porter la méthode expérimentale sur de nouveaux territoires. Un certain nombre d'articles composant ce numéro ne portent d'ailleurs pas sur les intuitions et annoncent le développement d'une philosophie expérimentale non centrée sur les intuitions, une philosophie expérimentale *au sens large*.

III. Présentation des articles

Il est maintenant temps de céder la parole à tous les auteurs qui ont contribué à ce numéro. Mais je ne le ferai pas sans brièvement présenter leur contribution, ainsi que la logique qui organise le numéro.

Le numéro s'ouvre sur deux contributions aux questions métaphilosophiques posées par la philosophie expérimentale. Tout d'abord, nous vous proposons une traduction française du « Manifeste pour la philosophie expérimentale » de Joshua Knobe et Shaun Nichols. Dans ce « Manifeste », les auteurs présentent la nature et les buts de la philosophie expérimentale, et insiste sur le fait que, plus qu'une révolution ou une rupture, la philosophie expérimentale constitue en fait un retour à la grande tradition philosophique.

Vient ensuite le texte de Julie Fontaine sur « Intuitions naïves et l'argument de l'expertise », qui aborde l'épineuse question des différences entre les intuitions « naïves » du tout-venant et les intuitions « expertes » des philosophes. Après avoir développé ce qui distingue les deux sortes d'intuition, Julie Fontaine conclue en faveur de l'argument de l'expertise que les intuitions naïves ne sauraient constituer une source de données pertinentes pour juger de la fiabilité de l'appel aux intuitions en philosophie.

Après ce passage dans la métaphilosophie, nous passons à la philosophie expérimentale « appliquée » avec la philosophie de la connaissance. Dans son article « Etude expérimentale sur la formation des jugements épistémiques », David Margand s'intéresse aux intuitions communes sur la connaissance et à ce qui les distingue des intuitions des philosophes professionnels. Plus précisément, il s'intéresse à savoir si les intuitions naïves diffèrent des intuitions expertes dans la façon dont elles sont sensibles à la nature des chaînes causales menant à la formation d'une croyance.

Vient ensuite un thème qui concentrera la plupart des contributions à ce numéro : celui de la philosophie morale. C'est Ruwen Ogien qui ouvre le bal avec son article « La philosophie morale expérimentale peut-elle nous dire ce qu'il faut faire et comment vivre ? », dans lequel il replace l'émergence de la philosophie morale expérimentale au sein de l'histoire de la philosophie morale analytique, et présente quel est selon lui le rôle, essentiellement critique et déstabilisateur, que peut jouer la philosophie expérimentale en morale.

Toujours en morale, Nicolas Delon présente la première étude expérimentale publiée à ce jour en éthique animale dans son article « Pour une éthique animale descriptive ». Désireux de défendre une éthique animale contextuelle, dans laquelle nos devoirs envers les animaux dépendent des relations que nous entretenons avec eux, Nicolas Delon montre que nos intuitions à ce sujet sont bel et bien sensibles au contexte, et pas seulement aux propriétés intrinsèques des animaux. Il propose alors un modèle dual de la façon dont nous jugeons un être digne de considération morale, selon lequel nous attribuons un tel statut à la fois sur la base des propriétés intrinsèques aux êtres, et sur la base du contexte relationnel qui nous lie à eux.

Quittant l'éthique normative pour la méta-éthique, nous arrivons ensuite à l'article de Marcus Arvan, « Groundwork for a new moral epistemology », qui vise à réformer l'épistémologie morale à la lumière des données empiriques. Notant que les philosophes ne considèrent pas comme un point de départ valide n'importe quelle certitude morale, mais uniquement les certitudes morales des êtres moralement décents, Marcus Arvan propose de pousser cette logique jusqu'à ces dernières conséquences en suggérant de ne prendre en compte que les prémisses jugées intuitives par ceux qui ont prouvé par leur comportement qu'ils étaient des êtres doués d'un bon sens moral. S'appuyant sur des données empiriques liant certaines positions politiques et morales à certains traits de caractère moralement déplorables, il entend distinguer les bonnes intuitions morales des mauvaises.

Cristine Clavien, elle, se penche sur la question de l'internalisme moral. Dans son article « Philosophie expérimentale : illustration par l'exemple de la punition morale », elle montre comment les débats philosophiques sur l'internalisme sont liés à des débats en psychologie sur l'altruisme et la motivation et en économie sur l'existence de la punition altruiste. Liant la vérité de la thèse internaliste à l'existence d'actes de punition purement altruistes, elle

propose une expérience ingénieuse pour tester l'existence de tels actes, et en discute les résultats.

Finalement, dans leur article « The moral universalism-relativism debate », Katinka Quintelier, Delphine De Smet et Daniel Fessler montrent comment de nombreux philosophes et psychologues ont supposé comme « évident » que la morale devait être universelle, en s'appuyant sur l'autorité du sens commun. Rejetant ces (fausses ?) évidences, les trois auteurs montrent par une revue de la littérature et une série d'expériences inédites que le sens commun n'est pas aussi réfractaire au relativisme moral qu'on pourrait le croire.

Puis nous quittons la morale pour aborder le problème de l'identité personnelle. Dans son article « La notion de perte d'identité dans la représentation sociale de la maladie d'Alzheimer », Marie-Christine Nizzi aborde cette question par le biais des représentations communes de la maladie d'Alzheimer. En montrant que certaines représentations insistent plus sur la perte d'autonomie tandis que d'autres insistent plus sur la perte de mémoire, Marie-Christine Nizzi distingue au sein du sens commun deux conceptions distinctes de l'identité personnelle.

Pour finir, ce numéro se clôt sur un article un peu à part, puisqu'il ne s'agit pas de philosophie expérimentale au sens où je l'ai définie dans cette introduction. Cependant, l'article de Jérôme Ravat intitulé « Le mal est-il si banal ? Une analyse critique du situationnisme » illustre parfaitement la façon dont la réflexion philosophique peut être alimentée par des données expérimentales issues de la psychologie. Dans cet article, Jérôme Ravat montre tour à tour comment certaines données expérimentales peuvent être utilisées pour construire un défi « situationniste » à l'idée que nous sommes la source de la plupart de nos actions, et comment d'autres données peuvent permettre d'y répondre.

Il ne me reste donc plus qu'à vous souhaiter une bonne lecture. Avant de quitter définitivement la scène, je voudrais néanmoins remercier tous ceux qui ont contribué de manière significative à l'élaboration de ce numéro de *Klesis*. Tout d'abord, Patrick Ducray, qui en a eu l'idée, et n'a pas perdu espoir, même dans les moments où les résultats de notre expérience étaient incertains. Ensuite, Nicolas Pain, pour m'avoir (grandement) assisté sur la traduction du *Manifeste*. Puis tous les relecteurs qui ont prodigué conseils et remarques à nos auteurs. Et enfin les auteurs eux-mêmes. La philosophie expérimentale est un

champ neuf en France, et cela se reflète dans le fait que nombre de nos auteurs sont des jeunes chercheurs qui ont pris le risque de tenter l'aventure de la philosophie expérimentale, voire parfois de nous soumettre leur tout premier article. Bravo à eux !