

La philosophie morale expérimentale peut-elle nous dire ce qu'il faut faire et comment vivre ?

Ruwen Ogien

(Centre de Recherche Sens, Ethique, Société, CNRS)

I. Un peu d'histoire pour commencer...

Il y a quelque chose d'assez ironique dans le fait qu'une bonne partie du rayonnement de la philosophie analytique aujourd'hui soit dû à sa branche morale et politique.¹ En effet, cette branche a longtemps été délaissée par les philosophes de style analytique, durant toute la période, en particulier, où ils se trouvaient sous l'influence du positivisme logique. Pour les positivistes, le philosophe ne peut se prévaloir d'aucune expertise particulière dans le domaine politique ou moral du fait qu'aucune vérité ne peut y être découverte, qu'aucun accord rationnel ne peut y être envisagé. Ils estiment que, contrairement à ce que proclamaient pompeusement les anciens, la philosophie ne peut pas nous dire ce qu'il faut faire et comment vivre : prétendre qu'elle a ce pouvoir serait une pure imposture intellectuelle.

Cette mise au ban philosophique de la réflexion morale et politique par les positivistes logiques n'a jamais porté, bien sûr, que sur sa partie axiologique ou normative, celle qui est supposée établir ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. Car ils ne se sont jamais interdit de procéder à l'analyse de la signification des termes moraux et politiques centraux, « bien », « mal », « juste », « injuste », « pouvoir », « autorité », « légitimité », etc. ou à l'examen des présupposés métaphysiques des différentes doctrines morales et politiques. Ils n'ont pas contesté non plus (pas tous, du moins) l'intérêt des sciences humaines et sociales et la possibilité de faire des progrès dans le domaine de la connaissance des systèmes politiques et moraux actuels ou possibles. Ils se sont intéressés à l'épistémologie des disciplines visant à cette connaissance.

¹ Elle s'est développée, dans les années 1980, à partir de l'œuvre magistrale de John Rawls, autour de penseurs comme Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, Judith Jarvis Thomson, Philippa Foot, Philip Pettit, ou Peter Singer.

Cependant, d'après eux, l'une des conditions du progrès était la « neutralité axiologique », le refus de se prononcer sur la *valeur* de ces systèmes. Ce sont des engagements étroitement empiristes qui justifiaient ce culte de la neutralité axiologique et l'idée qu'il était absurde d'essayer de soumettre les croyances ou les propositions axiologiques et normatives à des procédures de vérification.² La fin du règne de l'empirisme et du vérificationnisme, consécutive, entre autres, aux critiques dévastatrices de Quine, diffusées une vingtaine d'années plus tard, s'est exprimée par l'abandon ou, au moins, par la remise en question profonde des oppositions catégoriques entre le synthétique et l'analytique, les faits et les théories et de l'épistémologie vérificationniste, dérivée de ces divisions.³

À la suite de Quine, ce sont les méthodes de justification « holistes » qui sont devenues dominantes. Ces méthodes ne semblent pas exclure, a priori, les croyances ou les propositions normatives ou axiologiques de l'ensemble de celles qui pourraient être justifiées.

La fameuse méthode de John Rawls, dite de l'« équilibre réfléchi », sert précisément à justifier certaines de ces croyances ou propositions.⁴ Elle n'a pu, je crois, être jugée acceptable parmi les philosophes analytiques qu'en raison de leur rejet à peu près général du vérificationnisme. On peut donc dire que c'est, en grande partie, l'épistémologie inspirée par Quine qui a permis de ramener la discussion axiologique et normative dans la sphère du débat rationnel.

II. « Naturaliser » la morale

Cependant, les thèses substantielles de Quine sont loin de valoriser cette discussion. Sa philosophie est à l'origine de vastes programmes de *naturalisation* des normes, qu'elles soient cognitives ou morales. D'après eux, la philosophie des sciences, par exemple devrait abandonner ses prétentions normatives traditionnelles, fondées sur des échanges de *raisons*. Même lorsqu'elle veut établir si nos croyances sont justifiées, tout ce que la philosophie des sciences peut faire, raisonnablement, c'est *décrire* le processus de formation des croyances et les *causes* hétéroclites de la survie de certaines d'entre elles dans les communautés scientifiques.

² Le « manifeste » d'Alfred Ayer, *Langage, vérité, logique*, publié en 1936, a donné un caractère systématique à ces idées.

³ W. V. Quine, *Theories and Things*, Harvard University Press, 1981.

⁴ J. Rawls, *Théorie de la justice* (1979), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

Ce programme s'applique de la même façon à nos croyances morales : on ne peut raisonnablement rien faire d'autre que *décrire* le processus de leur formation et les causes de leur survie dans les communautés humaines en général.

Finalement, la situation présente est assez paradoxale. D'un côté, la discussion normative traditionnelle fondée sur les échanges de *raisons* est réhabilitée grâce aux méthodes de justification holistes inspirées par Quine. D'un autre côté, elle est profondément remise en cause dans l'esprit du naturalisme de Quine.

III. Entrée en scène de la philosophie morale expérimentale

À première vue, la philosophie morale expérimentale d'aujourd'hui s'inscrit dans le vaste mouvement de naturalisation des disciplines normatives, et renonce, comme ses grands ancêtres positivistes, à tout jugement de valeur sur les valeurs.⁵

En réalité, les choses ne sont pas si simples : la philosophie morale expérimentale permet aussi d'enrichir la réflexion normative. Elle montre, en effet, qu'une réflexion normative indifférente aux travaux des disciplines empiriques qui s'occupent aussi d'éthique, (sciences humaines et neurosciences) aboutit généralement à des conclusions irréalistes, pauvres ou inutiles.

1) Ces conclusions sont irréalistes du fait qu'elles ne tiennent pas compte de certaines données empiriques relatives à l'architecture mentale ou à l'organisation sociale.

2) Elles sont pauvres étant donné qu'elles consistent à rappeler certains principes vagues et généraux comme celui de la dignité humaine, et ignorent les maximes particulières suivies par les personnes dans l'exercice de leurs activités.

3) Elles sont, enfin, d'un intérêt très limité pour l'orientation des agents concernés, car elles ne tiennent pas compte de leurs opinions et de leurs soucis concrets.

⁵ T. Nagel, « The Taste for Being Moral », in *The New York Review of Books*, 6 décembre 2012, (critique de J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon, 2012).

Mais ce que la philosophie morale expérimentale nous permet de comprendre surtout, c'est qu'une réflexion normative indépendante, détachée de la recherche scientifique, produit assez systématiquement des théories morales fausses ou bancales, comme l'éthique des vertus,⁶ ou propose des options épistémologiques trompeuses, comme celle qui donne aux intuitions un rôle crucial dans la confirmation ou la réfutation des théories morales.

C'est sur ce dernier point que je vais insister.

IV. La X Philo n'a pas que des amis !

La philosophie morale expérimentale propose cinq classes de données empiriques susceptibles de contribuer au progrès de la réflexion morale.⁷

- 1) Enquêtes sur les intuitions morales communes.
- 2) Enquêtes sur les raisonnements moraux communs.
- 3) Expériences de laboratoire sur la générosité ou la cruauté humaines.
- 4) Recherches psychologiques sur le développement moral des enfants.
- 5) Rapports anthropologiques sur la diversité présumée des systèmes moraux.

Les réactions des philosophes moraux à l'émergence de ce projet sont extrêmement variables. Elles vont de l'enthousiasme immodéré au rejet le plus véhément, en passant par toutes les formes de scepticisme.

Pour les pessimistes, le programme de la philosophie morale expérimentale (dite aussi « X philo ») n'est rien d'autre qu'un projet d'enterrer la réflexion normative au profit de l'étude dite « scientifique » de la formation des croyances et des comportements.

Elle nous détournerait de l'analyse des *raisons* de nos croyances et de nos actions pour nous orienter vers l'étude exclusive de leurs *causes* psychologiques ou sociales. Elle ne pourrait donc aboutir qu'à des formes de relativisme et de naturalisme vulgaires.⁸

⁶ J. Alexander, *Experimental Philosophy. An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2012.

⁷ Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, 2008.

⁸ Nagel, « The Taste for Being Moral », *op. cit.*

Pour les optimistes, c'est seulement dans une alliance renouvelée entre la réflexion normative traditionnelle et les sciences naturelles que la philosophie morale pourra trouver des ressources pour cesser de répéter éternellement les mêmes choses, et de mettre en scène les mêmes désaccords insolubles.⁹

Ce qui est jeu au fond, dans ce débat, c'est le statut de l'autonomie de l'éthique, et la valeur de l'une des règles de raisonnement moral jugée intouchable depuis Hume et Kant: « Il est illégitime de dériver des conclusions normatives (c'est bien, mal, obligatoire, interdit) à partir de prémisses descriptives (c'est vrai, faux, probable, improbable, fréquent, peu fréquent) ». La révérence absolue envers cette règle pourrait expliquer un certain nombre de crispations autour de tous les projets de « naturaliser l'éthique ».

Mais de nombreux philosophes, l'opposition entre la recherche scientifique et la réflexion morale n'est plus défendable. C'est un dogme qui est mort.¹⁰

Sans aller jusque-là, on peut s'interroger sur sa signification exacte et veiller à ce qu'elle reste ouverte à l'examen critique. Il serait absurde, à mon avis, *de décider d'avance* que ces travaux ne pourront absolument pas servir à clarifier des questions de philosophie morale, qu'ils ne pourront contribuer en rien à la réflexion normative sous le prétexte qu'ils portent sur des faits et non sur des valeurs ou des normes, et qu'il existe un abîme infranchissable entre les deux genres d'enquête.

L'examen des travaux existants pourrait montrer que cette attitude d'ouverture n'est pas injustifiée.¹¹ Ainsi, la philosophie morale expérimentale nous a déjà aidé à comprendre que :

- 1) l'éthique des vertus repose sur une notion confuse, celle de « personnalité morale ».
- 2) l'existence d'un instinct moral est loin d'avoir été démontrée.
- 3) les limites entre le moral, le social et le religieux ne sont pas évidentes.

⁹ Appiah, *Experiments in Ethics*, *op. cit.*

¹⁰ H. Putnam, *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad., Marjorie Caverivière et Jean-Pierre Cometti, Éditions de l'éclat, 2004.

¹¹ C'est du moins ce que j'ai essayé de montrer dans mon *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Grasset, 2011. C'est aussi la conclusion que je me permets de tirer des recherches de Florian Cova dans le domaine moral : voir, entre autres, son *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Germina, 2011.

- 4) la méthode standard de justification des grandes théories morales par l'appel aux intuitions morales n'est pas fiable.

La dernière proposition est, je crois, la plus riche de conséquences pour l'épistémologie morale, pour la conception générale que nous pouvons nous faire des tâches de la philosophie morale, et pour la place que pourrait occuper sa branche expérimentale.¹²

V. À quoi servent les intuitions morales ?

En première approximation, on peut caractériser les intuitions morales par les trois critères suivants.

1) Il s'agit de réactions spontanées d'approbation ou de désapprobation, qui peuvent s'exprimer de façon très élémentaire par des expressions évaluatives simples comme « bon », « mauvais », par des exclamations ou des interjections comme « pouah » ou « super », ou de façon encore plus élémentaire, par un mouvement du corps d'attraction ou de répulsion, ou par l'expression d'une émotion de joie ou de dégoût entre autres. En d'autres mots, les intuitions morales sont des réactions évaluatives immédiates qui n'ont pas nécessairement une forme verbale, ou un format conceptuel ou propositionnel.

2) Elles ne sont pas dérivées d'autres croyances morales par une chaîne de raisonnements. En d'autres mots, elles ne sont pas inférentielles, et c'est ce qui pourrait expliquer la rapidité de réaction qui les caractérise.

3) Elles peuvent avoir subi l'épreuve de ce qu'on appelle des « défaites » psychologiques ou culturels (« Est-ce que le sujet avait trop bu ? » ; « Est-ce que la réponse est standard dans une certaine population et pas dans une autre ? »), mais il faut bien les distinguer des justifications réflexives qui les accompagnent parfois ou bien spontanément ou bien parce qu'elles ont été demandées.

La question du rôle épistémologique des intuitions dans la philosophie morale se pose de façon plus évidente en éthique normative qu'en métaéthique.

En métaéthique, les philosophes s'intéressent à des questions sémantiques et ontologiques fondamentales comme celle de savoir si les jugements moraux expriment seulement des réactions d'approbation ou de désapprobation primaires sans aucune valeur cognitive (« Beurk ! »,

¹² Alexander, *Experimental Philosophy*, op. cit.

« Bravo! »), ou des propositions qui peuvent être jugées vraies ou fausses. Pour trancher, ils font appel à des considérations logiques ultra spécialisées, plus souvent qu'aux intuitions de chacun et de tout le monde.¹³

Mais en éthique normative, c'est-à-dire dans la confrontation rationnelle des différentes théories qui nous disent ce qui est bien ou ce qu'il faut faire, la place des intuitions dans les procédures de justification est devenue centrale.

David Copp a trouvé les mots justes pour l'exprimer. Il fait observer que les philosophes politiques et moraux font couramment appel aux intuitions morales dans leurs raisonnements. Ils considèrent que les théories morales et les principes moraux sont douteux s'ils contredisent leurs intuitions. Et ils ont tendance à mobiliser des intuitions dans l'élaboration et la défense de leurs propres théories.¹⁴

Les utilitaristes ont souvent défendu l'idée qu'en cas de conflit entre leurs principes et les intuitions, ce sont les intuitions qui doivent céder. Mais il ne faut pas en conclure que les utilitaristes se moquent des intuitions. En réalité, ils rejettent seulement les intuitions qui les desservent. Ou, plus exactement, ils essaient de proposer des interprétations de ces intuitions qui ne contredisent pas leurs théories. Les déontologistes procèdent exactement de la même façon.

Certains philosophes supposent que la place centrale des intuitions dans la justification des théories morales sera de plus en plus contestée à l'avenir. D'après eux, nous perdrons confiance dans la *fiabilité* des intuitions morales au fur et à mesure que nous prendrons conscience des implications de certaines recherches en psychologie cognitive.

Ces dernières montrent en effet à quel point nos intuitions sont peu *fiables*, en raison de ce qu'on appelle des « effets de cadrage. »¹⁵

Nous pouvons préférer une proposition à une autre alors qu'elles ont exactement le même sens, tout simplement parce qu'elles ne sont pas présentées de la même manière.

¹³ M. Brady, *New Waves in Metaethics*, Palgrave Macmillan, 2011 ; J. Dreier, *Contemporary Debates in Moral Theory*, Blackwell Publishing, 2006 ; D. Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2005.

¹⁴ D. Copp, « Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory », texte présenté au *Molyneux's Spring Seminar on Intuitions* at University of California, Davis, 2010

¹⁵ W. Sinnott-Armstrong, « Framing Moral Intuitions », in *Moral Psychology*, Vol. 2, Cambridge, Mass., MIT Press, 2008 ; E. Machery, « The Bleak Implications of Moral Psychology », in *Neuroethics*, vol. 3, n°3, 2010, p. 223-231.

Les meilleurs exemples dans la littérature ne font pas référence à des intuitions morales, mais leur leçon peut être étendue à ces dernières.¹⁶

Supposons qu'on nous propose plusieurs politiques pour faire face à une grave épidémie. Si on ne fait rien, 600 personnes vont mourir. Mais on peut mettre en œuvre plusieurs politiques pour en sauver un certain nombre. Si on nous dit que l'une des politiques permet de sauver 200 personnes, alors qu'une autre en laissera mourir 400, nous aurons tendance à préférer la première alors qu'elles sont strictement les mêmes, en raison d'une aversion psychologique à l'égard de la perte.

Ce genre d'expérience montre que nos réactions spontanées ne sont pas robustes. Elles sont influencées par leur présentation. Cette conclusion pourrait s'appliquer à des intuitions morales comme celle qui semble nous interdire de considérer qu'il est juste de sacrifier une personne innocente même si c'est pour en sauver cinq ou six autres tout aussi innocentes. Si on présentait le problème autrement qu'on le fait habituellement (avec des quantités différentes par exemple : une personne pour en sauver un million) il se pourrait que nous n'aurions aucun mal à accepter ce genre de sacrifice.

C'est *l'objection standard* contre l'appel aux intuitions dans la justification des théories morales.

De mon côté, j'estime que si les intuitions ne peuvent pas servir à justifier les théories morales ce n'est pas seulement parce qu'elles ne sont pas *fiables*. C'est aussi parce qu'elles ne sont pas suffisamment *indépendantes* de ces théories.

VI. Le tramway qui tue

Soit la paire de jugements spontanés portés par la plupart des gens dans la fameuse expérience de pensée dite du « trolley » ou du « tramway ».¹⁷

1) « Il est moralement permis à un conducteur de tramway qui est sur le point d'écraser cinq traminots de le détourner vers une voie d'évitement où travaille un seul traminot »

¹⁶ A. Tversky et D. Kahneman, « The framing of decisions and the psychology of choice », in *Science*, 211, 1981, pp. 453-458.

¹⁶ Sinnott-Armstrong, « Framing Moral Intuitions », *op. cit.*, p. 59.

¹⁷ Judith Jarvis Thomson, « Le problème du tramway » (1985), trad. Fabien Cayla, in *La responsabilité, Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, pp. 171-194.

2) « Il n'est pas permis moralement de pousser sur la voie un gros homme qui se trouvait à l'abri sur une passerelle piétonnière dans le but de bloquer le tramway et de sauver la vie des cinq traminots ».

Ce qui frappe tous les chercheurs qui ont travaillé sur ces expériences, c'est *la convergence spectaculaire des réactions spontanées*.

Quels que soient l'âge, le sexe l'origine sociale, ou ethnique, il sont près de 90% à juger qu'il est moralement permis de détourner le tramway, et pas plus de 10% pour approuver le fait de pousser le gros homme sur la voie.¹⁸ Les philosophes donnent plusieurs interprétations concurrentes à cette paire de jugements spontanés ou intuitifs massivement convergents.

En voici trois, qui correspondent, en gros, aux trois grandes théories morales en compétition : déontologisme, conséquentialisme, éthique des vertus.¹⁹

1) Les gens appliquent spontanément le principe déontologiste de ne pas traiter une personne comme un simple moyen. C'est pourquoi ils jugent moralement permmissible de détourner le tramway sur une voie d'évitement, et moralement inadmissible de pousser quelqu'un sur une voie ferrée pour arrêter le tram. Dans le premier cas, en effet, on ne sert pas du traminot qui se trouve bloqué sur la voie d'évitement comme d'un simple moyen d'arrêter le tram. Sa mort est un effet collatéral non nécessaire pour atteindre le but recherché, et non voulu. Dans le deuxième cas on sert intentionnellement d'une personne, du gros homme en l'occurrence, comme d'un simple moyen pour stopper le tram.

2) Les gens ont des intuitions conséquentialistes, et ne font aucune différence rationnelle entre les deux cas qui sont identiques, puisqu'ils consistent tous les deux à sacrifier une personne pour en sauver cinq. Mais ils ont des réactions émotionnelles irrationnelles à l'idée du contact physique violent, d'où la différence de jugement dans les deux cas.

3) Les gens ont des intuitions que l'éthique des vertus a mise en forme. Ils jugent qu'il faut être une personne particulièrement horrible pour jeter un inconnu sur une voie ferrée où il va se faire écraser. On n'aimerait pas dîner avec elle. Alors que n'importe qui peut, sans être particulièrement monstrueux, actionner un levier d'aiguillage même en sachant qu'il causera

¹⁸ Marc Hauser, Fiery Cushman, Liane Young, R. Kang-Sing Jin, John Mikhail, « A dissociation between moral judgments and justifications », in *Mind & Language*, 22, Février 2007, pp. 1-21.

¹⁹ Marcia W. Baron, Philip Pettit, Michael Slote, *Three Methods of Ethics. A Debate*, Blackwell, 1997 ; Charles Larmore, *Modernité et morale*, PUF, 1993.

la mort de quelqu'un. On pourrait dîner avec elle. Autrement dit, ce ne sont pas les mêmes caractères qui s'expriment, et c'est pourquoi les jugements des gens sont différents.

Nous avons donc trois interprétations différentes de la même intuition par les psychologues et les philosophes. On pourrait dire, dans un langage plus compliqué, que ces interprétations sont *sous déterminées* par les intuitions. Ce qui me paraît important, du point de vue épistémologique, c'est de ne jamais confondre l'*intuition*, la *justification de l'intuition* et l'*interprétation* des deux précédents par les psychologues et les philosophes.

VII. Intuitions, justifications, interprétations

Respecter la distinction entre l'intuition, la justification de l'intuition et l'interprétation des deux précédents par les psychologues et les philosophes, peut poser, toutefois, un sérieux problème à ceux qui voudraient démontrer la validité de leurs conceptions morales ou réfuter une conception morale rivale en faisant appel aux intuitions. C'est du moins ce que tendrait à montrer le raisonnement suivant.

1) Pour que les intuitions morales puissent acquérir une fonction de réfutation ou de validation des théories morales, il faut les interpréter.

2) Comme on peut les interpréter de plusieurs façons différentes, conséquentialiste, déontologiste ou selon l'éthique des vertus, par exemple, il n'est pas étonnant qu'elles puissent venir à l'appui de chacune de ces théories différentes.

3) Par ailleurs, une fois interprétées, les intuitions morales perdent leur *indépendance* à l'égard des théories morales qui ont servi à les interpréter. Or les intuitions morales ne peuvent jouer un rôle de falsification ou de confirmation des théories morales que si elles sont suffisamment indépendantes de ces dernières, de la même façon que les faits doivent être suffisants indépendants des théories scientifiques pour être en mesure de les confirmer ou de les réfuter.

4) Étant donné que les intuitions brutes peuvent venir au secours de n'importe quelle théorie morale, et qu'une fois interprétées, elles perdent toute indépendance à l'égard des théories morales, elles ne peuvent pas servir à les départager.

VIII. La philosophie morale expérimentale et l'« angoisse des fondements »

Les intuitions morales ne sont ni suffisamment fiables ni suffisamment indépendantes des théories pour être en mesure de les départager. Ces difficultés ne doivent pas nécessairement conduire au scepticisme à l'égard des constructions théoriques en morale. Elles pourraient, d'abord, nous inciter à chercher *d'autres moyens que l'appel aux intuitions* pour savoir quelle est la meilleure. Mais elles pourraient aussi nous persuader qu'il n'est pas philosophiquement déshonorant d'admettre une certaine forme de pluralisme théorique dans le domaine éthique.

Tout ce qu'il faudrait espérer, c'est que chacune des grandes théories morales devienne progressivement plus complexe, plus subtile, plus consciente de ses propres limites, et de son domaine d'intervention légitime. Évidemment, on aura du mal à accepter gaiement cette perspective, si on a soif de « fonder » la morale, c'est-à-dire de proposer une théorie unique, inébranlable et inaltérable, sur lequel l'ensemble disparate de nos croyances morales pourrait reposer en toute sécurité intellectuelle. Mais pourquoi faudrait-il chercher à « fonder » ainsi la morale ?

IX. Conclusion

Par son attitude irrévérencieuse, ouverte, critique à l'égard de tous les prétendus acquis de la pensée politique et morale traditionnelle, la philosophie morale expérimentale peut nous aider, je crois, à nous débarrasser de cette angoisse des fondements, ce qui n'est vraiment pas une mauvaise chose. Au-delà de sa contribution à la remise en cause du rôle des intuitions dans la justification des théories morales, elle peut nous aider à comprendre que rien, dans ces théories, n'est à l'abri de la contestation et de la révision, ce qui n'est pas une mauvaise chose non plus.