

Expériences morales : à vous de juger !
Atelier philosophique

Nicolas Delon
nd.delon@gmail.com
Un Été à l'ENS, Paris
15 juillet - 7 août 2011

Programme (provisoire) du cours

Séance 1 : Présentation du cadre théorique

- Principales théories morales ; la question des correspondances
- Enjeux méta-éthiques ; imagination, intuitions, raisons
- Expérience physique, expérience morale
- Qu'est-ce qu'un dilemme ?
- Universalisme et variations culturelles

Séance 2 : Introduction méthodologique

- Procédure d'enquête
- Introduction méthodologique (questionnaires, analyse des données)
- Premier exercice : enquête improvisée auprès des étudiants
- Présentation de quelques cas ; discussion des enjeux
- Répartition des enquêtes entre groupes
- Désignation d'un scribe pour chaque séance

Séance 3 : expériences morales I

- Discussion en classe entière de sujets d'éthique appliquée (et correspondances) ; les trolleys
- Débat sur le rôle de la science en éthique

Séance 4 : expériences morales II

- Exposé des arguments *pro et contra* préparés pendant le weekend
- Correspondances structurelles entre domaines ; correspondances entre proche et lointain
- Discussions (machine à expérience de Nozick; éthique animale)

Séance 5 : interlude expérimental

- Mise au point sur la préparation des enquêtes (difficultés rencontrées, hypothèses, protocoles)
- Organisation du travail qui sera présenté à la fin de la session

Séance 6 : exercice d'imagination

- Imagination de dilemmes, d'expériences par des étudiants
- Lecture de textes littéraires ; Amour vs. devoir

Séance 7 : prédictions

- Prédiction des intuitions communes ; présentation de résultats expérimentaux
- Prédiction des intuitions locales (Un Été à l'ENS)
- Rôles des facteurs (genre, âge, culture, religion, etc.)

Séance 8 et 9 : analyse des enquêtes réalisées

- Analyse des résultats (surprenants ou pas, comment les expliquer, etc.)
- Mise en forme et préparation du rapport

Conseils de lecture

La participation à l'atelier suppose :

- 1) d'avoir lu les textes présents dans cette brochure
- 2) un peu de travail entre certaines séances, pour la plupart en petits groupes
- 3) de consentir à a) répondre à des enquêtes; b) mener une enquête pendant la session

D'autres supports seront distribués en cours ou présentés par vidéo-projecteur (illustrations), et resteront disponibles en ligne sur mon site (ndelon.chez.com).

Pour aller plus loin, voici quelques pistes de lecture (pour la plupart en anglais). La plupart sont des articles librement disponibles sur Internet, soit en passant par Google Scholar¹, soit en les cherchant sur le site *Experimental Philosophy Page*².

Précédés de # : à lire en priorité.

Sur la philosophie expérimentale :

- COVA, F., *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2011
- # EDMONDS, D., « Matters of life and death », *Prospect*, 7 octobre 2010, <http://www.prospectmagazine.co.uk/2010/10/ethics-trolley-problem>
- GREENE, J., « The secret joke of Kant's soul », in W. Sinnott-Armstrong (dir.), *Moral Psychology*, Vol. 3, Cambridge, MIT Press, 2008
- # KNOBE, J., « What is experimental philosophy ? », *The Philosopher's Magazine* (28/50), <http://www.unc.edu/~knobe/ExperimentalPhilosophy.pdf>
- KNOBE, J. et NICHOLS, S., « An experimental philosophy manifesto », in J. Knobe et S. Nichols (dir.), *Experimental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008
- KNOBE, J., « Person as scientist, person as moralist », *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 33, 2010, pp.315-329
- # OGIEN, R., à propos de *L'Éthique, mode d'emploi* (à paraître), émission radio *Questions d'éthique* (par M. Canto-Sperber) sur France Culture, 20 décembre 2010, à écouter en ligne <http://www.franceculture.com/emission-questions-d-ethique-l%E2%80%99ethique-mode-d%E2%80%99emploi-2010-12-20.html>

Sur les correspondances entre différents domaines en philosophie morale :

- NUSSBAUM, M., *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA, Harvard-Belknap Press, 2006 ; compte-rendu par B. Gagnon sur *Raison publique*, <http://www.raison-publique.fr/article212.html>
- SINGER, P., *Practical Ethics*, 3^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (1^{ère} édition 1979; 2^e édition 1993)

Sommaire des documents

Un conflit insoluble, J.-P. Sartre, <i>L'existentialisme est un humanisme</i>	3
L'anneau de Gygès, Platon, <i>La République</i>	5
Devoirs d'assistance (Singer et Unger)	6
Trolleys, dilemmes moraux et psychologie (Florian Cova)	7
Un dilemme cornélien, P. Corneille, <i>Le Cid</i>	13
La machine à expérience, R. Nozick, <i>Anarchie, Etat et Utopie</i>	15

¹ <http://scholar.google.fr/>

² <http://pantheon.yale.edu/~jk762/ExperimentalPhilosophy.html>

Le dilemme, un conflit insoluble ?

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1957)

L'existentialiste ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera ; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme. Ponge a dit, dans un très bel article : "L'homme est l'avenir de l'homme." C'est parfaitement exact. Seulement, si on entend par là que cet avenir est inscrit au ciel, que Dieu le voit, alors c'est faux, car ce ne serait même plus un avenir. Si l'on entend que, quel que soit l'homme qui apparaît, il y a un avenir à faire, un avenir vierge qui l'attend, alors ce mot est juste. Mais alors, on est délaissé. Pour vous donner un exemple qui permette de mieux comprendre le délaissement, je citerai le cas d'un de mes élèves qui est venu me trouver dans les circonstances suivantes : son père était brouillé avec sa mère, et d'ailleurs inclinait à collaborer, son frère aîné avait été tué dans l'offensive allemande de 1940, et ce jeune homme, avec des sentiments un peu primitifs, mais généreux, désirait le venger. Sa mère vivait seule avec lui, très affligée par la demi-trahison de son père et par la mort de son fils aîné, et ne trouvait de consolation qu'en lui. Ce jeune homme avait le choix, à ce moment-là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres - c'est-à-dire abandonner sa mère - ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. Il se rendait bien compte que cette femme ne vivait que par lui et que sa disparition - et peut-être sa mort - la plongerait dans le désespoir. Il se rendait aussi compte qu'au fond, concrètement, chaque acte qu'il faisait à l'égard de sa mère avait son répondant, dans ce sens qu'il l'aidait à vivre, au lieu que chaque acte qu'il ferait pour partir et combattre était un acte ambigu qui pouvait se perdre dans les sables, ne servir à rien : par exemple, partant pour l'Angleterre, il pouvait rester indéfiniment dans un camp espagnol, en passant par l'Espagne ; il pouvait arriver en Angleterre ou à Alger et être mis dans un bureau pour faire des écritures. Par conséquent, il se trouvait en face de deux types d'action très différents : une concrète, immédiate, mais ne s'adressant qu'à un individu ; ou bien une action qui s'adressait à un ensemble infiniment plus vaste, une collectivité nationale, mais qui était par là-même ambiguë, et qui pouvait être interrompue en route. Et, en même temps, il hésitait entre deux types de morale. D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Il fallait choisir entre les deux. Qui pouvait l'aider à choisir ? La doctrine chrétienne ? Non. La doctrine chrétienne dit : soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc. Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère ? Quelle est l'utilité la plus grande, celle, vague, de combattre dans un ensemble, ou celle, précise, d'aider un être précis à vivre ? Qui peut en décider *a priori* ? Personne. Aucune morale inscrite ne peut le dire. La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin. Très bien ; si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi ; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin, et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.

Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts. C'est ce que ce jeune homme a essayé de faire ; et quand je l'ai vu, il disait : au fond, ce qui compte, c'est le sentiment ; je devrais choisir ce qui me pousse vraiment dans une certaine direction. Si je sens que j'aime assez ma mère pour lui sacrifier tout le reste - mon désir de vengeance, mon désir d'action, mon désir d'aventures - je reste auprès d'elle. Si, au contraire, je sens que mon amour pour ma mère n'est pas suffisant, je pars. Mais comment déterminer la valeur d'un sentiment ? Qu'est-ce qui faisait la valeur de son sentiment pour sa mère ? Précisément le fait qu'il restait pour elle. Je puis dire : j'aime assez tel ami pour lui sacrifier telle somme d'argent ; je ne puis le dire que si je l'ai fait. Je puis dire : j'aime assez ma mère pour rester auprès d'elle, si je suis resté auprès d'elle. Je ne puis déterminer la valeur de cette affection que si, précisément, j'ai fait un acte qui l'entérine et qui la définit. Or, comme je demande à cette affection de justifier mon acte, je me trouve entraîné dans un cercle vicieux.

D'autre part, Gide a fort bien dit qu'un sentiment qui se joue ou un sentiment qui se vit sont deux choses presque indiscernables : décider que j'aime ma mère en restant auprès d'elle, ou jouer une comédie

qui fera que je reste pour ma mère, c'est un peu la même chose. Autrement dit, le sentiment se construit par les actes qu'on fait ; je ne puis donc pas le consulter pour me guider sur lui. Ce qui veut dire que je ne puis ni chercher en moi l'état authentique qui me poussera à agir, ni demander à une morale les concepts qui me permettront d'agir. Au moins, direz-vous, est-il allé voir un professeur pour lui demander conseil. Mais, si vous cherchez un conseil auprès d'un prêtre, par exemple, vous avez choisi ce prêtre, vous saviez déjà au fond, plus ou moins, ce qu'il allait vous conseiller. Autrement dit, choisir le conseiller, c'est encore s'engager soi-même. La preuve en est que, si vous êtes chrétien, vous direz : consultez un prêtre. Mais il y a des prêtres collaborationnistes, des prêtres attentistes, des prêtres résistants. Lequel choisir ? Et si le jeune homme choisit un prêtre résistant, ou un prêtre collaborationniste, il a déjà décidé du genre de conseil qu'il recevra. Ainsi, en venant me trouver, il savait la réponse que j'allais lui faire, et je n'avais qu'une réponse à faire : vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde. Les catholiques répondront : mais il y a des signes. Admettons-le ; c'est moi-même en tout cas qui choisis le sens qu'ils ont. J'ai connu, pendant que j'étais captif, un homme assez remarquable qui était jésuite ; il était entré dans l'ordre des Jésuites de la façon suivante : il avait subi un certain nombre d'échecs assez cuisants ; enfant, son père était mort en le laissant pauvre, et il avait été boursier dans une institution religieuse où on lui faisait constamment sentir qu'il était accepté par charité ; par la suite, il a manqué un certain nombre de distinctions honorifiques qui plaisent aux enfants ; puis, vers dix-huit ans, il a raté une aventure sentimentale ; enfin à vingt-deux ans, chose assez puérile, mais qui fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase, il a manqué sa préparation militaire. Ce jeune homme pouvait donc considérer qu'il avait tout raté ; c'était un signe, mais un signe de quoi ? Il pouvait se réfugier dans l'amertume ou dans le désespoir. Mais il a jugé, très habilement pour lui, que c'était le signe qu'il n'était pas fait pour des triomphes séculiers, et que seuls les triomphes de la religion, de la sainteté, de la foi, lui étaient accessibles. Il a donc vu là une parole de Dieu, et il est entré dans les ordres. Qui ne voit que la décision du sens du signe a été prise par lui tout seul ? On aurait pu conclure autre chose de cette série d'échecs : par exemple qu'il valait mieux qu'il fût charpentier ou révolutionnaire. Il porte donc l'entière responsabilité du déchiffrement. Le délaissement implique que nous choisissons nous-mêmes notre être. Le délaissement va avec l'angoisse. Quant au désespoir, cette expression a un sens extrêmement simple. Elle veut dire que nous nous bornerons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible.

Une expérience de pensée : l'anneau de Gygès
Platon, *République*, II, 359b6-360b2
Traduction de Bernard Suzanne, © 1999

L'histoire de Gygès le Lydien fait partie du discours initial de Glaucon au livre II de la *République*. Glaucon intervient après que Thrasymaque a été réduit au silence par Socrate, pour soutenir l'opinion selon laquelle les gens ne pratiquent pas la justice pour elle-même, mais simplement par peur de ce qui leur arriverait s'ils ne le faisaient pas. Voici l'histoire.

« [359b] *Et que ceux qui la pratiquent [la justice], la pratiquent contraints par impuissance à agir injustement, nous le percevrons mieux si nous faisons ce que voici [359c] par la pensée : donnant à chacun le pouvoir de faire ce qu'il veut, au juste aussi bien qu'à l'injuste, suivons-les ensuite attentivement pour voir où son désir (hè epithumia) conduira chacun. Nous prendrions sans doute le juste en flagrant-délit de suivre la même voie que l'injuste, du fait du besoin d'avoir plus que les autres que toute nature est par nature poussée à rechercher comme un bien, mais qui, par la loi et la force, est détourné vers la vénération de l'égalité. La licence dont je parle serait telle au plus haut point si leur était donné un pouvoir tel que celui qui jadis, [359d] dit-on, fut donné à l'ancêtre de Gygès le Lydien.*

Il était en effet berger au service du roi de Lydie d'alors ; or, au cours d'un violent orage accompagné d'un séisme, la terre se fendit en quelque sorte et une ouverture béante apparut près de l'endroit où il faisait paître ses troupeaux. Voyant cela et s'émerveillant, il descendit et la fable raconte qu'il vit alors, parmi bien d'autres merveilles, un cheval d'airain, creux, avec des ouvertures, à travers lesquelles, en se penchant, il vit qu'il y avait à l'intérieur un cadavre, qui paraissait plus grand que celui d'un homme, et qui ne portait rien d'autre que, à [359e] la main, un anneau d'or, qu'il retira en sortant. Lorsque arriva le jour de l'assemblée habituelle des bergers, en vue d'aller faire au roi le rapport mensuel sur l'état des troupeaux, il y vint aussi, portant cet anneau. Lors donc qu'il était assis au milieu des autres, il lui arriva par hasard de tourner le chaton de la bague vers lui à l'intérieur de sa main, ce qu'ayant fait, il devint [360a] invisible à ceux qui étaient assis avec lui, et ils parlaient de lui comme s'il était parti. Et lui de s'émerveiller et, manipulant à nouveau à tâtons l'anneau, il tourna le chaton vers l'extérieur et, en le tournant, redevint visible. Réfléchissant à tout cela, il refit l'expérience avec l'anneau pour voir s'il avait bien ce pouvoir et en arriva à la conclusion qu'en tournant le chaton vers l'intérieur, il devenait invisible, vers l'extérieur, visible. Ayant perçu cela, il fit aussitôt en sorte de devenir l'un des messagers auprès du roi et, sitôt arrivé, [360b] ayant séduit sa femme, il s'appliqua avec elle à tuer le roi et prit ainsi le pouvoir. »

Devoirs d'assistance : « loin des yeux, loin du cœur »

Un jour vous recevez par la poste un courrier de l'UNICEF dans lequel il est écrit qu'en envoyant un chèque de 10 euros, vous sauverez la vie de plusieurs enfants du tiers-monde qui sinon mourront faute de soins médicaux. Une enveloppe pré-timbrée est jointe, il vous est donc facile et gratuit (outre le montant du chèque), d'envoyer les 10 euros. Mais vous jetez l'enveloppe à la poubelle. Avez-vous enfreint un devoir ? Avez-vous l'obligation morale d'envoyer 10 euros ?

Un exemple de Peter Singer³

Imaginez que, alors que vous vous promenez, vous passez près d'une mare peu profonde dans laquelle un enfant est en train de se noyer. Vous pouvez le secourir sans risque mais vous salirez vos vêtements et abîmerez vos nouvelles chaussures en cuir (d'une valeur d'environ 200 euros). Nous jugerions très mal celui qui refuserait d'aller sauver l'enfant pour cette seule raison. Mais quelle est la différence avec le cas précédent ? Si nous avons le devoir de sacrifier l'équivalent de 200 euros pour sauver une vie, pourquoi n'aurait-on pas le devoir d'envoyer 10 euros en Afrique pour en sauver plusieurs ? La seule différence semble être la *distance*. Mais s'agit-il d'une différence moralement pertinente ? Pourquoi nos jugements diffèrent-ils d'un cas à l'autre ? Est-il justifié qu'ils changent ainsi ?

Un exemple de Peter Unger⁴

Peut-on « voler » de l'argent aux plus riches sans leur autorisation pour le reverser aux associations humanitaires qui sauvent la vie des plus pauvres ? La question n'est plus l'existence d'un *devoir* d'assistance, mais celle de la *permission* de commettre un acte normalement interdit pour accomplir une action bonne. Ici, certains diront que le vol n'est pas permis parce que la propriété privée est un droit fondamental. Mais imaginez que vous travaillez pour un milliardaire. Votre travail consiste à surveiller son yacht en son absence. C'est un jour de tempête. Soudain, vous apercevez un petit bateau ayant fait naufrage et un des membres de l'équipage en train de se noyer. Vous pouvez conduire le yacht jusqu'à lui pour aller le sauver mais alors la tempête causera de graves dommages au yacht. Avez-vous la permission de le faire ? Il semble que oui, comme dans le cas de l'enfant. Mais si vous pouvez sacrifier un yacht qui ne vous appartient pas pour sauver une personne, alors pourquoi ne pourriez-vous pas prélever de l'argent qui appartient à quelqu'un de riche pour sauver plusieurs vies ?

3 SINGER, P., « Famine, affluence, and morality », *Philosophy & Public Affairs*, 1 (3), pp. 229–243, 1972.

4 UNGER, P., *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

La psychologie des dilemmes moraux

Extrait du livre de Florian Cova, Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale, Paris, Germina, 2011, pp. 31-34

Nous allons commencer notre exploration du champ de la philosophie expérimentale en parlant d'éthique et de psychologie morale. Si j'ai choisi de commencer par là, c'est que ce champ offre la preuve la plus saisissante de l'existence de ce que j'ai appelé jusqu'ici *intuitions*. Mais il faut d'abord que je vous parle de psychologie morale.

La psychologie morale peut être (grossièrement) définie comme la branche de la psychologie qui s'intéresse aux processus mentaux qui sont à la source de nos jugements et de nos comportements moraux. Je ne parlerai ici que des jugements moraux. En ce qui concerne les jugements moraux, la question que se pose la psychologie morale peut être formulée de la façon suivante : quels sont les mécanismes psychologiques et les processus mentaux mis en jeu lorsque nous portons un jugement moral sur une situation, une action, un trait de caractère ou encore une personne ?

On peut opposer deux grands types de processus mentaux : tandis que certains processus mentaux sont (i) contrôlés par le sujet, volontaires, conscients et demandent beaucoup d'efforts et de ressources intellectuelles, d'autres sont (ii) automatiques, involontaires, inconscients et tels que le sujet ne perçoit d'eux que leur résultat. Prenons par exemple la multiplication suivante : « 17×31 » – pour faire cette multiplication, vous devez volontairement « vous y mettre », faire des efforts, et vous êtes conscients des diverses étapes nécessaires pour réaliser l'opération (du moins de certaines d'entre elles). C'est un exemple du premier type de processus mental. Prenez maintenant le mot suivant : « Philosophie ». Une fois que celui-ci est entré dans votre champ visuel, vous ne pouvez pas vous empêcher de le lire, et vous n'avez pas eu conscience de toutes les étapes qui ont été nécessaires pour le décoder. Il s'agit là d'un processus mental du second type.

En psychologie morale, la distinction entre ces deux grands types de processus mentaux est au cœur d'un débat entre deux conceptions rivales de la façon dont nous formons des jugements moraux. En effet, posons-nous la question suivante : *les jugements moraux sont-ils la plupart du temps des jugements produits par le premier ou le second type de processus mentaux ?* Selon ce qu'on appelle en psychologie morale la thèse rationaliste, défendue par le psychologue Piaget et représentée en particulier par son élève Kohlberg, les jugements moraux appartiennent au premier type de processus mentaux : nous avons directement accès aux règles morales que nous suivons et nous parvenons à une conclusion morale en appliquant consciemment ces règles aux cas particuliers par un raisonnement. Par exemple, ce qui me conduit à juger que Jean Valjean fait quelque chose de mal en volant Monseigneur Bienvenu, c'est que (i) que je constate que Jean Valjean prend des couverts qui appartiennent à Monseigneur Bienvenu sans son autorisation, (ii) que j'adhère consciemment à une règle selon laquelle il est mal de prendre les possessions de quelqu'un sans son autorisation et (iii) que j'applique volontairement cette règle au cas de Jean Valjean. Suivant cette idée, Piaget et surtout Kohlberg se sont principalement intéressés, dans leurs études, aux justifications données par les sujets à leurs jugements, en partant de l'hypothèse que ces justifications reflétaient véritablement les principes guidant les jugements des gens, puisque ceux-ci avaient consciemment accès à leurs propres croyances morales.

C'est précisément cette idée que rejettent les défenseurs de la thèse *intuitionniste*. Selon les intuitionnistes, la plupart de nos jugements moraux sont le fruit de processus mentaux du second type : nous sommes conscients du produit final de ces processus, c'est-à-dire de nos jugements moraux, mais pas des différentes étapes franchies par le processus et encore moins des principes moraux et des règles qui guident nos jugements (si tant est que de telles règles existent). Dans ces conditions, les justifications qu'offrent les gens de leurs jugements moraux sont la plupart du temps des constructions *a posteriori* qui ont peu de chances de refléter leurs véritables principes moraux.

Le problème du tramway

À l'appui de leur thèse, qui peut sembler quelque peu radicale, les intuitionnistes citent souvent un phénomène psychologique déroutant : *l'ahurissement moral*.⁵ Il y a « ahurissement moral » quand les gens prennent conscience qu'ils ne connaissent pas les raisons qui les ont poussés (voire les causes qui les ont menés) à formuler tel ou tel jugement. Prenons un exemple : le célèbre « problème du tramway ». Le fameux « problème » en question apparaît lorsqu'on compare deux dilemmes. Soit le premier dilemme :

DÉTOURNER – *Un tramway vide, sans passager ni conducteur, roule à vive allure le long d'une voie de chemin de fer. Cinq personnes se trouvent sur cette voie. Sur une voie secondaire se trouve une sixième personne. Si rien n'est fait, le tramway poursuivra sa trajectoire sur la voie principale et causera la mort des cinq personnes.*

Un homme nommé Jean se trouve près des voies et comprend ce qui est en train de se passer. Il se trouve près d'un levier qui peut orienter le tramway vers la voie secondaire. Jean voit qu'il peut éviter la mort des cinq personnes en actionnant le levier, ce qui orientera le tramway vers la voie secondaire. Mais, ce faisant, le tramway ira percuter la sixième personne, ce qui causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de détourner le tramway sur la voie secondaire ?

- OUI
- NON

Ce dilemme est le résultat du travail conjoint de deux philosophes : Philippa Foot et Judith Jarvis Thomson.⁶ Selon elles, vous devriez avoir l'intuition que Jean a moralement le droit de détourner le tramway (mais pas qu'il y est obligé, ni forcément que vous détourneriez le tramway si vous étiez à sa place, ce qui constitue des questions différentes de celle qui était posée ici). Comparons maintenant ce cas avec le second dilemme :

POUSSER – *Un tramway vide, sans passager ni conducteur, roule à vive allure le long d'une voie de chemin de fer. Cinq personnes se trouvent sur cette voie. Si rien n'est fait, le tramway poursuivra sa trajectoire sur la voie principale et causera la mort des cinq personnes.*

Il est possible d'éviter ces cinq morts. Un homme nommé Jean se trouve sur un pont au-dessus de la voie de chemin de fer et comprend qu'il peut éviter la mort des cinq personnes en freinant le tramway avec un objet très lourd. Un homme énorme se trouve sur le pont à côté de Jean. La seule façon de freiner le tramway consiste à pousser cet homme sur la voie, sous les roues du tramway. Mais, ce faisant, le tramway le percutera et causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de pousser l'homme énorme depuis le pont ?

- OUI
- NON

Dans ce cas, les mêmes philosophes font la prédiction que vous devriez avoir l'intuition qu'il n'est pas moralement acceptable de pousser l'homme énorme depuis le pont. À première vue, cela semble étonnant, étant donné que les deux situations semblent (grossoyément) similaires. Mais, surtout, si cette prédiction s'avère exacte, cela semble constituer un intéressant cas d'ahurissement moral.

Le biologiste Marc Hauser et ses collègues ont présenté cette paire de scénarios à des participants issus de pays différents.⁷ Les résultats qu'ils ont obtenus correspondent aux prédictions des philosophes :

⁵ Ma traduction personnelle de l'anglais *moral dumbfounding*. Cette expression a été forgée par le psychologue intuitionniste Jonathan Haidt. Voir l'article « manifeste » de l'approche intuitionniste : HAIDT, J., « The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment », *Psychological Review*, Vol. 180, N° 4, 2001, pp.814-384. [Notes de l'auteur]

⁶ FOOT, P., « The problem of abortion and the doctrine of double effect », *Oxford Review*, Vol. 5, 1967, pp.5-15. THOMSON, J.J., The trolley problem, *Yale Law Journal*, Vol. 94, N° 6, 1985, pp.1395-1415.

⁷ HAUSER, M, CUSHMAN, F, YOUNG, L, JIN, R. ET MIKHAIL, J., « A dissociation between moral judgments and justifications », *Mind and Language*, Vol. 22, N.°1, 2007, pp.1-21.

dans le cas de DÉTOURNER, 85% des participants ont répondu qu'il était moralement acceptable de détourner le tramway sur la personne seule. Dans le cas de POUSSER, en revanche, 12% seulement ont répondu qu'il était moralement acceptable de pousser la personne se trouvant sur le pont. Il est intéressant de noter que (dans le cadre de cette étude) cette asymétrie a été observée quels que soient le niveau d'éducation, la situation socio-économique, le sexe, l'âge et la religion des participants. Ces résultats semblent donc robustes et cette asymétrie largement partagée.⁸

Mais le plus important (pour notre propos) est que les participants en question n'étaient pas capables de justifier le fait d'avoir donné des réponses différentes à ces deux scénarios. Hauser et ses collègues ont en effet demandé aux participants qui avaient donné des réponses différentes dans les deux cas de justifier cette différence. Or, 70% d'entre eux ont donné en réponse des « justifications insuffisantes ».

On est en droit de se demander quels sont les critères utilisés pour juger une justification « insuffisante » ? Si la psychologie est une science descriptive, quel étalon peut-elle utiliser pour juger de la valeur d'une justification ? Est-ce que porter de tels jugements n'oblige pas le psychologue à outrepasser ses droits en imposant sa propre morale aux participants de l'expérience ? En fait non. Dans le cadre de cette expérience, une justification était estimée « insuffisante » si elle ne permettait pas d'expliquer pourquoi le sujet avait jugé un cas (DÉTOURNER) plus acceptable que l'autre (POUSSER). Par exemple, dire « j'ai trouvé que détourner le tramway était acceptable parce qu'il suffisait de tuer une personne pour en sauver cinq » était considéré comme un cas de justification insuffisante : en effet, cette justification n'explique pas pourquoi l'autre cas n'avait pas été acceptable (dans les deux cas, il suffisait de pousser une personne pour en sauver cinq).

Que montre cette expérience ? Elle montre que la plupart des participants ne savent pas pourquoi ils portent tels ou tels jugements : ils n'ont pas accès aux principes moraux qu'ils utilisent. Même dans le cas des 30% de participants qui restent et qui ont donné une justification suffisante, il est impossible de savoir si cette justification a été produite *post hoc* (après coup) ou si elle reflète vraiment les principes moraux qui ont motivé les jugements de chaque participant. Ainsi, ces expériences semblent porter un véritable au coup à la théorie selon laquelle les jugements moraux seraient le produit d'un raisonnement conscient à partir de principes moraux explicites.

Encore un peu d'ahurissement moral

Cette dernière conclusion peut néanmoins paraître hâtive. Les expériences menées sur le problème du tramway montrent effectivement que, dans ces cas précis, nous ignorons les principes moraux qui guident nos jugements – mais il s'agit peut-être d'une *exception*, et même de l'exception qui vient confirmer la règle. Les cas mis en jeu dans le problème du tramway sont en effet des cas hautement artificiels mettant en jeu des situations complexes. Rien ne prouve que les choses se passent de la même manière lorsque nous jugeons de cas plus ordinaires.

Comme le suggère cette sage objection, tournons-nous vers des jugements plus « simples » dont les principes semblent immédiatement évidents. Nous apprenons au journal de 20 heures qu'un homme en a tué un autre d'un coup de feu dans le but de lui dérober son portefeuille. Immédiatement, nous condamnons moralement le tueur. Quel est le principe dont découle ce jugement ? La réponse qui vous vient en premier à l'esprit est probablement : « tu ne tueras point », ou encore : « il est interdit de tuer ». Mais adoptons-nous réellement ce principe ? Imaginons que la victime, au lieu de se laisser abattre, ait lutté contre son agresseur et soit parvenu à retourner son arme contre lui, le tuant dans l'opération. Est-ce toujours inacceptable ? Probablement pas. Le principe serait donc : « il est interdit de tuer, sauf en cas de légitime défense ». Ou encore : « il est interdit de tuer une personne innocente. » Mais revient alors le cas DÉTOURNER : si tels sont les principes que nous utilisons, pourquoi jugeons-nous moralement acceptable de détourner le tramway (et de tuer une personne innocente) dans ce cas ?

Les cas d'homicide sont peut-être des cas encore trop exceptionnels. Prenons donc une infraction moins grave : le vol. Imaginez qu'un ami se soit fait cambrioler et voler sa toute nouvelle télé à écran plat. Vous condamnez moralement le voleur (sauf si vous avez quelque chose contre les télé à écran plat). Quel

⁸ Certains résultats montrent même qu'elle peut être observée chez des enfants de l'âge de 3/4 ans.

est le principe sous-jacent? Est-ce : « il est interdit de voler » ? Mais que faire du cas suivant : un homme a enfermé des enfants dans un entrepôt pour les utiliser comme main d'œuvre gratuite et corvéable à souhait. Vous savez où cet homme cache la clé de son entrepôt. Vous pouvez entrer chez lui, lui voler la clé et aller sauver les enfants. Est-il mal de lui voler la clé ? Il semble que non. Le principe serait-il alors qu'il est interdit de voler, sauf si cela peut permettre de sauver des gens ? Mais alors que penser du cas suivant : je travaille dans une banque et j'en profite pour détourner beaucoup d'argent depuis le compte de particuliers très riches sur celui d'une association humanitaire. Est-ce acceptable? Beaucoup de personnes considèrent que non. Et pourtant il s'agit d'un cas dans lequel nous volons de l'argent pour sauver des vies.⁹

⁹ Cf. l'exemple de Peter Unger plus haut.

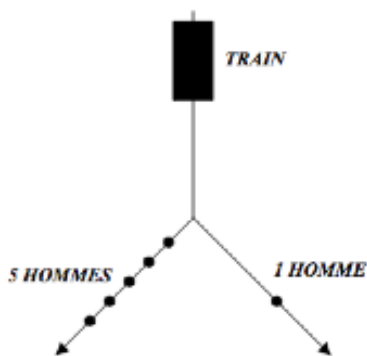


FIGURE 1.6: Le cas Détourner

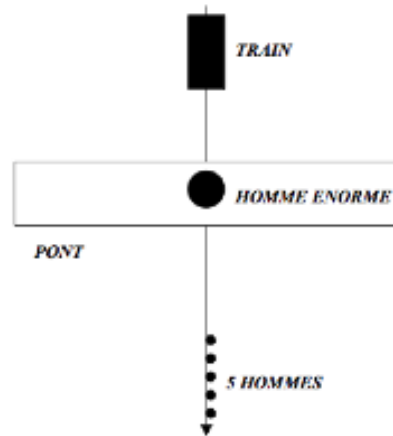


FIGURE 1.7: Le cas Pousser

Détourner – Un train vide, sans passager ni conducteur, roule à vive allure le long d'une voie de chemin de fer. Cinq personnes se trouvent sur cette voie. Sur une voie secondaire se trouve une sixième personne. Si rien n'est fait, le train poursuivra sa trajectoire sur la voie principale et causera la mort des cinq personnes.

Un homme nommé Jean se trouve près des voies et comprend ce qui est en train de se passer. Il se trouve près d'un levier qui peut orienter le train vers la voie secondaire. Jean voit qu'il peut éviter la mort des cinq personnes en actionnant le levier, ce qui orientera le train vers la voie secondaire. Mais, ce faisant, le train ira percuter la sixième personne, ce qui causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de détourner le train sur la voie secondaire ?

Ce dilemme est le résultat du travail conjoint de deux philosophes : Philippa Foot [Foot, 1967] et Judith Jarvis Thomson [Thomson, 1976, Thomson, 1985]. Selon elles, vous devriez avoir l'intuition que Jean a moralement le droit de détourner le train. Comparons maintenant ce cas avec un autre dilemme :

Pousser – Un train vide, sans passager ni conducteur, roule à vive allure le long d'une voie de chemin de fer. Cinq personnes se trouvent sur cette voie. Si rien n'est fait, le train poursuivra sa trajectoire sur la voie principale et causera la mort des cinq personnes.

Il est possible d'éviter ces cinq morts. Un homme nommé Jean se trouve sur un pont au-dessus de la voie de chemin de fer et comprend qu'il peut éviter la mort des cinq personnes en freinant le train avec un objet très lourd. Un homme énorme se trouve sur le pont à côté de Jean. La seule façon de freiner le train consiste à pousser cet homme sur la voie, sous les roues du train. Mais, ce faisant, le train le percutera et causera sa mort.

Jean a-t-il moralement le droit de pousser l'homme énorme depuis le pont ?

10 FOOT, P., « The problem of abortion and the doctrine of double effect », *Oxford Review*, 5, pp. 5-15, 1967 ; THOMSON, J., « Killing, letting die, and the trolley problem », *The Monist*, 59 (2), p. 204, 1976.



FIGURE 6.9: La Pierre sur la Boucle

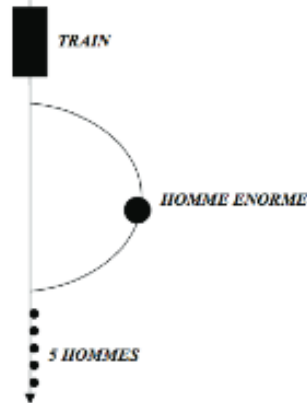


FIGURE 6.10: L'Homme sur la Boucle

Pierre sur la Boucle – Oscar se promène le long d'une voie ferrée lorsqu'il s'aperçoit qu'un wagon qui s'est détaché d'un train fonce sur la voie. Plus loin sur la voie, sur la trajectoire du wagon, se trouvent 5 personnes. Oscar se trouve près d'un levier qu'il peut activer pour rediriger le wagon sur une voie secondaire. Sur cette voie secondaire se trouve un objet très lourd. Si le wagon heurte cet objet, il ralentira, ce qui permettra aux hommes de s'échapper. Un homme se trouve sur la voie secondaire, juste devant l'objet très lourd. Oscar peut activer le levier, ce qui sauvera les 5 hommes mais en tuera 1. Ou bien il peut s'en abstenir et laisser les 5 hommes mourir.

Oscar décide finalement de tirer le levier. Le wagon heurte l'homme sur la voie secondaire, qui meurt, et les cinq personnes sur la voie principale ont le temps de s'échapper.

Est-ce que ce qu'a fait Oscar était moralement acceptable? (voir Figure 6.9)

Homme sur la Boucle – Ned se promène le long d'une voie ferrée lorsqu'il s'aperçoit qu'un wagon qui s'est détaché d'un train fonce sur la voie. Plus loin sur la voie, sur la trajectoire du wagon, se trouvent 5 personnes. Ned se trouve près d'un levier qu'il peut activer pour rediriger le wagon sur une voie secondaire. Sur cette voie secondaire se trouve un objet très lourd. Si le wagon heurte cet objet, il ralentira, ce qui permettra aux hommes de s'échapper. *L'objet en question est un homme énorme qui se tient sur la voie secondaire.* Ned peut activer le levier, ce qui sauvera les 5 hommes mais en tuera 1. Ou bien il peut s'en abstenir et laisser les 5 hommes mourir.

Ned décide finalement de tirer le levier. Le wagon heurte l'homme sur la voie secondaire, qui meurt, et les cinq personnes sur la voie principale ont le temps de s'échapper.

Est-ce que ce qu'a fait Ned était moralement acceptable? (voir Figure 6.10)

Dans la **Pierre sur la Boucle**, la mort de l'homme sur la voie secondaire constitue un *effet secondaire* : le véritable moyen consiste à envoyer le train sécraser sur l'objet très lourd qui se trouve sur la voie secondaire, et ce n'est vraiment pas de chance si un homme se trouvait là au même moment. Dans l'**Homme sur la Boucle**, en revanche, la mort de l'homme constitue un *moyen* : c'est l'homme lui-même qui est utilisé pour stopper le train. Cette paire constitue une paire plus minimale pour tester la doctrine du double effet que celle constituée par **Détourner** et **Pousser** car un certain nombre de différences y ont disparu : ce coup-ci, il n'y a pas de contact entre l'agent et la victime dans les deux cas, dans les deux cas l'action consiste à activer un levier et dans les deux cas la victime se trouve sur la voie secondaire.

Amour vs. Honneur :
Corneille, *Le Cid* (1637)

Don Diègue et le comte de Gomès ont décidé d'unir leurs enfants Rodrigue et Chimène. Ces derniers s'aiment, mais le comte, jaloux de don Diègue, qui lui a été préféré pour devenir précepteur du prince, offense ce dernier en lui donnant un soufflet¹¹. Don Diègue, trop vieux pour le faire par lui-même, charge son fils Rodrigue de le venger. Rodrigue, déchiré entre son amour et son devoir, finit par accomplir celui-ci et tue le père de Chimène en duel. Chimène tente de renier son amour et le cache au roi, à qui elle demande la tête de Rodrigue. Mais l'attaque du royaume par les Maures donne à Rodrigue l'occasion de prouver sa valeur et d'obtenir le pardon du roi. Plus encore amoureuse de Rodrigue qu'avant, Chimène ne change pourtant pas d'avis et obtient du roi un duel entre don Sanche, qui l'aime aussi, et Rodrigue. Elle promet d'épouser le vainqueur. Rodrigue victorieux reçoit du roi la main de Chimène.

Le dilemme de Rodrigue

Acte I, Scène 6

DON RODRIGUE

Percé jusques au fond du cœur
D'une atteinte imprévue aussi bien que mortelle,
Misérable vengeur d'une juste querelle,
Et malheureux objet d'une injuste rigueur,
Je demeure immobile, et mon âme abattue
Cède au coup qui me tue.
Si près de voir mon feu récompensé,
ô Dieu, l'étrange peine !
En cet affront mon père est l'offensé,
Et l'offenseur le père de Chimène !
Que je sens de rudes combats !
Contre mon propre honneur mon amour s'intéresse :
Il faut venger un père, et perdre une maîtresse.
L'un m'anime le cœur l'autre retient mon bras.
Réduit au triste choix ou de trahir ma flamme,
Ou de vivre en infâme,
Des deux côtés mon mal est infini.
Ô Dieu, l'étrange peine !
Faut-il laisser un affront impuni ?
Faut-il punir le père de Chimène ?
Père, maîtresse, honneur, amour
Noble et dure contrainte, aimable tyrannie,
Tous mes plaisirs sont morts, ou ma gloire ternie.
L'un me rend malheureux, l'autre indigne du jour.
Cher et cruel espoir d'une âme généreuse,

¹¹ Coup du plat de la main ou du revers de la main sur la joue.

Mais ensemble amoureuse,
Digne ennemi de mon plus grand bonheur
Fer qui causes ma peine,
M'es-tu donné pour venger mon honneur ?
M'es-tu donné pour perdre ma Chimène ?
Il vaut mieux courir au trépas.
Je dois à ma maîtresse aussi bien qu'à mon père ;
J'attire en me vengeant sa haine et sa colère ;
J'attire ses mépris en ne me vengeant pas.
À mon plus doux espoir l'un me rend infidèle,
Et l'autre indigne d'elle.
Mon mal augmente à le vouloir guérir ;
Tout redouble ma peine.
Allons, mon âme ; et puisqu'il faut mourir,
Mourons du moins sans offenser Chimène.
Mourir sans tirer ma raison !
Rechercher un trépas si mortel à ma gloire !
Endurer que l'Espagne impute à ma mémoire
D'avoir mal soutenu l'honneur de ma maison !
Respecter un amour dont mon âme égarée
Voit la perte assurée !
N'écoutons plus ce penser suborneur,
Qui ne sert qu'à ma peine.
Allons, mon bon, sauvons du moins l'honneur
Puisqu'après tout il faut perdre Chimène.
Oui, mon esprit s'était déçu.
Je dois tout à mon père avant qu'à ma maîtresse :
Que je meure au combat, ou meure de tristesse,
Je rendrai mon sang pur comme je l'ai reçu.
Je m'accuse déjà de trop de négligence ;
Courons à la vengeance ;
Et tout honteux d'avoir tant balancé,
Ne soyons plus en peine,
Puisqu'aujourd'hui mon père est l'offensé,
Si l'offenseur est père de Chimène.

Le dilemme de Chimène

Acte III, Scène 3

CHIMÈNE

Enfin je me vois libre, et je puis, sans contrainte,
De mes vives douleurs te faire voir l'atteinte ;
Je puis donner passage à mes tristes soupirs ;
Je puis t'ouvrir mon âme et tous mes déplaisirs.
Mon père est mort, Elvire ; et la première épée
Dont s'est armé Rodrigue, a sa trame coupée.
Pleurez, pleurez, mes yeux, et fondez-vous en eau !
La moitié de ma vie a mis l'autre au tombeau,
Et m'oblige à venger après ce coup funeste,
Celle que je n'ai plus sur celle qui me reste.

ELVIRE

Reposez-vous, madame.

CHIMÈNE

Ah ! que mal à propos
Dans un malheur si grand tu parles de repos !
Par où sera jamais ma douleur apaisée,

Si je ne puis haïr la main qui l'a causée ?
Et que dois-je espérer qu'un tourment éternel,
Si je poursuis un crime, aimant le criminel !

ELVIRE
Il vous prive d'un père, et vous l'aimez encore !

CHIMENE
C'est peu de dire aimer Elvire, je l'adore ;
Ma passion s'oppose à mon ressentiment ;
Dedans mon ennemi je trouve mon amant ;
Je sens qu'en dépit de toute ma colère,
Rodrigue dans mon cœur combat encore mon père.
Il l'attaque, il le presse, il cède, il se défend,
Tantôt fort, tantôt faible, et tantôt triomphant :
Mais en ce dur combat de colère et de flamme,
Il déchire mon cœur sans partager mon âme ;
Et quoi que mon amour ait sur moi de pouvoir
Je ne consulte point pour suivre mon devoir ;
Je cours sans balancer où mon honneur m'oblige.
Rodrigue m'est bien cher, son intérêt m'afflige ;
Mon cœur prend son parti ; mais, malgré son effort,
Je sais ce que je suis, et que mon père est mort.

ELVIRE
Pensez-vous le poursuivre ?

CHIMENE
Ah ! cruelle pensée !
Et cruelle poursuite où je me vois forcée !
Je demande sa tête, et crains de l'obtenir :
Ma mort suivra la sienne, et je le veux punir !

ELVIRE
Quittez, quittez, madame, un dessein si tragique ;
Ne vous imposez point de loi si tyrannique.

CHIMENE
Quoi ! mon père étant mort et presque entre mes bras,
Son sang criera vengeance, et je ne l'orraï¹² pas !
Mon cœur, honteusement surpris par d'autres charmes,
Croira ne lui devoir que d'impuissantes larmes !
Et je pourrai souffrir qu'un amour suborneur
Sous un lâche silence étouffe mon honneur !

ELVIRE
Madame, croyez-moi, vous serez excusable
D'avoir moins de chaleur contre un objet aimable ;
Contre un amant si cher vous avez assez fait,
Vous avez vu le roi ; n'en pressez point l'effet,
Ne vous obstinez point en cette humeur étrange.

CHIMENE
Il y va de ma gloire, il faut que je me venge ;
Et de quoi que nous flatte un désir amoureux,
Toute excuse est honteuse aux esprits généreux.

12 Futur du verbe *ouïr* (= entendre).

ELVIRE
Mais vous aimez Rodrigue, il ne peut vous déplaire.

CHIMENE
Je l'avoue.

ELVIRE
Après tout que pensez-vous donc faire ?

CHIMENE
Pour conserver ma gloire et finir mon ennui,
Le poursuivre, le perdre, et mourir après lui.

La machine à expérience

Des questions embarrassantes non négligeables se posent aussi lorsque nous demandons ce qui compte en dehors de la façon dont les gens ressentent « de l'intérieur » leur propre expérience. Supposez qu'il existe une machine à expérience qui soit en mesure de vous faire vivre n'importe quelle expérience que vous souhaitez. Des neuro-psychologues excellent dans la duperie pourraient stimuler votre cerveau de telle sorte que vous croiriez et sentiriez que vous êtes en train d'écrire un grand roman, de vous lier d'amitié, ou de lire un livre intéressant. Tout ce temps-là, vous seriez en train de flotter dans un réservoir, des électrodes fixées à votre crâne. Faudrait-il que vous branchiez cette machine à vie, établissant d'avance un programme des expériences de votre existence ? Si vous craignez de manquer quelque expérience désirable, on peut supposer que des entreprises commerciales ont fait des recherches approfondies sur la vie de nombreuses autres personnes. Vous pouvez faire votre choix dans leur grande bibliothèque ou dans leur menu d'expériences, choisissant les expériences de votre vie pour les deux ans à venir par exemple. Après l'écoulement de ces deux années, vous aurez dix minutes, ou dix heures, en dehors du réservoir pour choisir les expériences de vos deux prochaines années. Bien sûr, une fois dans le réservoir vous ne saurez pas que vous y êtes ; vous penserez que tout arrive véritablement. D'autres peuvent aussi se brancher pour connaître les expériences qu'ils désirent, aussi n'est-il pas besoin de rester débranché pour les servir. (Ne vous arrêtez pas à des problèmes comme celui de savoir qui fera marcher les machines si tout le monde se branche.) Vous brancheriez-vous ? *Que peut-il y avoir d'autre qui nous préoccupe si ce n'est la façon dont nous ressentons nos existences de l'intérieur ?* Vous ne devriez pas non plus vous abstenir à cause des quelques instants de désarroi qui sépareraient le moment de votre choix et le moment où vous êtes branché. Qu'est-ce qu'un moment de désarroi en comparaison d'une vie de bonheur (si c'est ce que vous avez choisi), et pourquoi sentir le moindre désarroi si votre décision est la meilleure ?

Qu'est-ce qui nous intéresse en plus de nos expériences personnelles ? Tout d'abord, nous voulons faire certaines choses, et non nous contenter d'avoir l'expérience de les faire. Dans le cas de cer-

taines expériences, c'est seulement parce que nous voulons d'abord accomplir les actions que nous désirons connaître l'expérience de les avoir faites ou de penser que nous les avons faites. (Mais pourquoi donc désirons-nous accomplir ces actes plutôt que de nous contenter d'en faire l'expérience ?) Une deuxième raison de ne pas nous brancher est que nous voulons être d'une certaine façon, être tel ou tel genre de personne. Quelqu'un en train de flotter dans un réservoir est un point indéterminé. Il n'existe pas de réponse à la question « à quoi ressemble une personne qui est restée longtemps dans un réservoir ? » Cette personne est-elle courageuse, bonne, intelligente, brillante, affectueuse ? Ce n'est pas simplement qu'il est difficile d'y répondre : il n'est en aucune façon. Se brancher sur la machine est une manière de se suicider. Il peut sembler à certains, piégés par une image, que rien de ce à quoi nous ressemblons ne peut compter si ce n'est dans la mesure où cela se reflète dans nos expériences. Mais devrait-on s'étonner que ce que nous sommes nous importe ? Pourquoi nous préoccuperions-nous seulement de la façon dont notre temps est rempli, non pas de ce que nous sommes ?

Troisièmement, le fait de nous brancher sur la machine à expérience nous limite à une réalité artificielle, à un monde qui n'est ni plus profond ni plus important que celui que les gens peuvent construire¹⁰. Il n'y a pas de contact véritable avec une réalité plus profonde, quoique l'expérience puisse en être simulée. Bien des personnes désirent rester ouvertes à de tels contacts et pouvoir sonder des significations plus profondes*. Ceci rend plus claire l'intensité du conflit concernant les drogues psychoactives, que certains considèrent comme de simples machines à expériences partielles, et d'autres comme des ouvertures sur une réalité plus profonde ; ce qui, aux yeux de certains, équivaut

* Les visions religieuses traditionnelles diffèrent sur le point de contact avec la réalité transcendante. Certaines disent que le contact produit un bonheur éternel ou Nirvana, mais elles n'ont pas établi une différence suffisante entre ce bonheur et une simple utilisation très longue de la machine à expérience. D'autres pensent qu'il est intrinsèquement désirable d'accomplir la volonté d'un être plus élevé qui nous a tous créés, quoiqu'il soit fort probable qu'aucun de nous ne penserait cela, si nous découvrions que nous avons été créés comme objet d'amusement par un enfant extrêmement puissant vivant dans une autre galaxie ou une autre dimension. D'autres encore imaginent qu'il est possible de se fondre avec une réalité plus haute, laissant dans l'ombre le degré de désirabilité d'une telle opération, ou la question de savoir où nous mènerait cette fusion.

à s'abandonner à la machine à expérience apparaît à d'autres comme la conséquence d'une des raisons de ne pas s'y abandonner !

Nous apprenons que quelque chose a de l'importance pour nous en plus de l'expérience en imaginant une machine à expérience, puis en nous rendant compte que nous ne l'utiliserions pas. Nous pouvons continuer à imaginer une suite de machines, chacune destinée à combler un vide suggéré par les premières machines. Par exemple, puisque la machine à expérience ne répond pas à notre désir d'être d'une certaine façon, imaginons une machine à transformation qui nous transforme en toute personne que nous voudrions être (à condition que nous puissions rester nous-même). Il est sûr que nous n'utiliserions pas la machine à transformation pour devenir ce que nous désirons être, pour ensuite nous brancher sur la machine à expérience* ! Aussi quelque chose a de l'importance outre sa propre expérience et ce à quoi l'on ressemble. Et la raison n'en est pas simplement que nos expériences ne sont pas liées à ce à quoi on ressemble. Car la machine à expérience pourrait se borner à faire vivre des expériences possibles pour le genre de personne qui s'y branche. Souhaitons-nous changer quelque chose dans le monde ? Considérons alors la machine à résultat, qui produit dans le monde n'importe quel résultat que vous désirez produire et introduit votre intrant vectoriel dans n'importe quelle activité conjointe. Nous n'entrerons pas ici dans les détails fascinants de ces machines ou d'autres. Le plus troublant, en ce qui les concerne, est qu'elles puissent vivre nos vies pour nous. Est-ce une erreur que de chercher des fonctions supplémentaires particulières au-delà de ce que les machines peuvent faire pour nous ? Peut-être notre désir

* D'aucuns n'utiliseraient pas du tout la machine à transformation : cela ressemble trop à une tricherie. Mais l'utilisation, une seule fois, de la machine à transformation ne supprimerait pas tous les défis ; il y aurait encore des obstacles que notre nouveau moi devrait surmonter, un nouveau plateau à partir duquel il faudrait lutter pour aller plus haut encore. Et ce plateau est-il un tant soit peu moins gagné ou mérité que celui que nous donnons notre patrimoine génétique et l'environnement de notre petite enfance ? Cependant, si la machine à transformation pouvait être utilisée indéfiniment, de telle façon que nous puissions accomplir n'importe quoi en appuyant sur un bouton grâce à quoi nous serions transformés en quelqu'un en mesure de le faire aisément, il ne resterait alors aucune limite contre laquelle nous devrions lutter ou que nous devrions essayer de transcender. Resterait-il quoi que ce soit à faire ? Certaines conceptions théologiques placent-elles Dieu hors du temps parce qu'un être omniscient ou omnipotent ne parviendrait pas à occuper son temps ?

est-il de vivre (verbe actif) nous-mêmes, en contact avec la réalité. (Et ceci, la machine ne peut le faire pour nous.) Sans approfondir les implications de ceci, qui, à mon sens, est lié de façon surprenante aux problèmes du libre arbitre et des explications causales de la connaissance, il nous suffira de noter la complexité de la question de ce qui importe aux gens en dehors de leurs expériences. A moins que l'on ne trouve une réponse satisfaisante, et que l'on décide que cette réponse ne s'applique pas également aux animaux, on ne peut raisonnablement prétendre que seules les expériences ressenties par les animaux limitent ce que nous sommes en droit de leur faire.

Sous-détermination de la théorie morale

Qu'est-ce qui, dans les personnes, les distingue des animaux, de sorte que des contraintes strictes s'appliquent à la manière dont on peut les traiter, mais pas au traitement réservé aux animaux¹¹ ? Se pourrait-il que des êtres en provenance d'une autre galaxie soient par rapport à nous dans la position que nous croyons généralement la nôtre vis-à-vis des animaux, et si cela était, seraient-ils en droit de nous traiter comme moyens à la façon de l'utilitarisme ? Les organismes sont-ils rangés sur une échelle ascendante, de sorte que n'importe lequel d'entre eux peut être sacrifié ou peut souffrir en vue d'apporter un bénéfice total plus grand à ceux qui ne se trouvent pas plus bas sur l'échelle* ? Une telle vision hiérarchisée et élitiste distinguerait trois positions morales (formant autant de sections sur l'échelle) :

Position 1 : L'être ne peut être sacrifié, on ne peut lui faire de mal, etc., pour le bien-être d'un autre organisme quel qu'il soit.

* Nous passons sous silence les difficultés qu'il y a à décider où placer un organisme sur l'échelle et à procéder à des comparaisons particulières entre espèces. Comment décider où doit se situer une espèce sur l'échelle ? Un organisme défectueux doit-il être placé au niveau de son espèce ? Est-ce une anomalie qu'il ne soit pas tolérable de traiter de la même façon deux organismes actuellement identiques (ils pourraient même être identiques par leurs facultés passées et futures également), parce que l'un est un membre normal d'une espèce et l'autre un membre sous-normal d'une espèce placée plus haut sur l'échelle ? Et les problèmes des comparaisons interpersonnelles à l'intérieur d'une même espèce ne sont rien de côté des comparaisons entre les espèces.