

## **L'impartialité et le point de vue moral**

Bernard Baertschi

(iEH2 et Département de philosophie, Université de Genève)

### **I. Introduction**

Peter Singer adopte et promeut une approche utilitariste de l'éthique. Comme il le souligne dans le premier chapitre de ses *Questions d'éthique pratique*, la raison principale à cela vient de l'exigence d'universalité qui est au cœur de la morale :

L'aspect universel de l'éthique fournit des raisons persuasives [...] pour adopter une position éthique utilitariste<sup>113</sup>.

Par cette exigence, il estime se placer dans le courant de la tradition – « depuis les temps anciens, philosophes et moralistes ont émis l'idée que la conduite éthique est acceptable d'un point de vue en quelque manière universel »<sup>114</sup> –, et il comprend cet universalisme comme une exigence d'impartialité :

En acceptant que les jugements éthiques doivent être faits d'un point de vue universel, j'accepte que mes propres intérêts ne puissent compter davantage que les intérêts de n'importe qui d'autre, simplement parce qu'ils sont miens<sup>115</sup>.

Cela fait écho à ce qu'affirmait Jeremy Bentham : « Chacun vaut pour un et personne pour plus d'un »<sup>116</sup>, mais pour bien comprendre la thèse qu'il soutient, il faut surtout souligner la dernière partie de l'affirmation : « *simplement* parce qu'ils sont miens ». En effet, je peux à bon droit préférer mes intérêts à ceux d'autrui, si mes intérêts sont moralement plus importants que les siens. L'utilitarisme en général et Singer en particulier ne considèrent pas que le point de vue moral est altruiste, mais qu'il est impartial.

---

<sup>113</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, tr.fr M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, p. 23.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>116</sup> Cf. J. S. Mill, *L'Utilitarisme*, Paris, PUF-Quadrige, 1998, p. 139.

L'utilitarisme est aussi connu pour ses conséquences *prima facie* contre-intuitives : il ordonnerait de sacrifier la vie d'un individu si cela permettait d'en sauver plusieurs, de condamner un innocent pour éviter des émeutes, de sacrifier un donneur d'organes pour transplanter plusieurs malades, etc., conséquences qu'il est possible soit d'assumer, soit de rejeter au nom d'autres considérations utilitaristes<sup>117</sup>. Dans cette étude, j'aimerais examiner une autre conséquence contre-intuitive sur laquelle Singer insiste. Tout comme celles que je viens de mentionner, elle dépend de l'impartialité et de l'interprétation maximisante que l'utilitarisme en fait, mais concerne un point sur lequel nos intuitions sont encore plus réfractaires, celui de la manière dont nous devons traiter nos proches, et avant tout, nos enfants. En effet, quand on demande dans une enquête qui est d'accord de sacrifier un individu pour en sauver cinq autres – par exemple dans le *dilemme du wagon fou*, dont il sera question plus bas – une très grande majorité de personnes y consent ; par contre, si la personne vers laquelle il faut diriger le wagon est un proche, le pourcentage de personnes favorables chute dramatiquement. Toutefois, Singer estime que cela ne justifie aucune entorse au principe d'impartialité, car la préférence pour les proches est basée sur nos émotions et celles-ci ne doivent pas avoir la main en éthique :

L'éthique n'impose pas que l'on élimine les relations personnelles ni le caractère partial de l'affection, mais elle exige que, lorsque nous agissons, nous évaluions les revendications morales de ceux qui sont affectés par nos actions avec une certaine indépendance par rapport aux sentiments que nous éprouvons pour elles<sup>118</sup>.

En effet, puisqu'il est dit juste auparavant :

Certains humains sont plus proches de leur chat que de leur voisin. Est-ce que ceux qui lient la moralité à l'affectivité trouveraient justifié qu'ils sauvent leur chat avant leur voisin dans un incendie ?

Singer met en lumière un conflit dans nos intuitions : nous tendons à penser que nous devrions sauver d'un incendie notre enfant plutôt que les cinq du voisins, mais non notre chat plutôt que le voisin (ou ses enfants). Il laisse entendre que l'attitude que nous adoptons dans le second cas est moralement correcte, mais non celle que nous adoptons dans le premier, car l'impartialité est selon lui au cœur du point de vue moral ; c'est quelque

---

<sup>117</sup> Cf. sur ce point mon article « Ombres et lumières de l'utilitarisme », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1998, vol. 130/4, pp. 357-380.

<sup>118</sup> *Questions d'éthique pratique*, pp. 82-83.

chose comme un axiome, ainsi que le souligne Dale Dorsey<sup>119</sup>. Comment le justifie-t-il et que penser de cette justification ? Voilà les questions dont je vais m'occuper.

Une remarque préliminaire est encore nécessaire. Dans cet article, je discute la position de Peter Singer, et non l'impartialisme en général, qui est une position très répandue, y compris dans le camp qu'on oppose souvent à l'utilitarisme, à savoir le déontologisme ou le kantisme – Richard Double note qu'on la trouve même dans « une prescription déontologique aussi simple que la Règle d'Or »<sup>120</sup>. Il sera donc question de l'impartialisme utilitariste et seulement de lui, que Singer partage par exemple avec William Godwin, et qu'on peut caractériser en ces termes, à l'instar de Marcia Baron :

Les conceptions de Godwin ne sont pas basées d'abord sur une conception de l'impartialité ou sur les notions morales qui la motivent, telles l'équité ou l'égalité. Elles sont basées, plutôt, sur sa croyance que nous avons un devoir de faire tout ce qui est possible pour promouvoir le bien général<sup>121</sup>.

L'impartialité défendue par un Thomas Nagel est motivée par l'égalité libérale ; celle défendue par Godwin et Singer l'est bien différemment, et c'est cette dernière seule qui m'intéresse ici.

## **II. La signification de l'impartialité**

Avant de discuter la position de Singer sur l'impartialité, il faut la bien comprendre. L'impartialité est l'un des ingrédients fondamentaux de l'utilitarisme, mais cette approche ne s'articule pas seulement autour de cette notion, comme on vient d'ailleurs de le voir. L'utilitarisme est encore caractérisé par le conséquentialisme, l'hédonisme, la conception additive et commensurable des valeurs, l'exigence de leur maximisation et le critère de la sensibilité. En une formule raccourcie, l'utilitarisme soutient qu'une action est bonne si et seulement si elle maximise en résultat le bonheur de tous les êtres doués de sensibilité concernés :

---

<sup>119</sup> Cf. D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », in *Philosophical Studies*, 2009, vol. 146/1, p. 151.

<sup>120</sup> R. Double, « Morality, Impartiality, and What We Can Ask of Persons », in *American Philosophical Quarterly*, 1999, vol. 36/2, p. 150.

<sup>121</sup> M. Baron, « Impartiality and Friendship », in *Ethics*, vol. 101, 1991, p. 842.

Pour être éthique, une décision doit donner un poids égal aux intérêts de tous ceux qui sont affectés par elle<sup>122</sup>.

Singer, à l'instar de bien des utilitaristes contemporains, substitue la satisfaction des préférences au bonheur (il est préférentialiste) – il parle plutôt d'intérêts, mais comme il les conçoit de manière subjectiviste, cela revient au même –, se démarquant de l'hédonisme classique, mais pour mon propos, cela n'a pas grande importance.

L'impartialité est liée à la partie de la formule stipulant « tous les êtres doués de sensibilité ». Aucun ne doit être laissé sur la touche, mais si chacun compte, ce n'est pas tant comme individu que comme porteur de préférences ou d'intérêts. D'un point de vue libéral, Amartya Sen l'avait reproché à l'utilitarisme :

L'utilitarisme n'est pas réellement intéressé par les personnes comme telles ; [...] une personne n'est considérée par un utilitariste comme rien d'autre que la *place* dans laquelle cette chose de valeur nommée bonheur se trouve<sup>123</sup>.

et Bernard Williams avait commenté :

Les personnes ne comptent pas plus en tant qu'individus que ne le font des réservoirs dans une analyse de la consommation nationale de pétrole<sup>124</sup>.

Les conséquences contre-intuitives dont j'ai parlé dans mon introduction peuvent s'y ancrer facilement : si c'est la quantité de bonheur ou de satisfaction des préférences qui compte, alors on peut très bien sacrifier des individus à d'autres. Toutefois, comme ce n'est pas cet aspect de l'impartialité utilitariste qui m'intéresse ici, je ferai l'hypothèse que chaque individu est le lieu de la même quantité de bonheur, et donc que seul le nombre d'individus impliqués compte : faut-il sauver  $x$  vies ou  $y$  vies ?<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 100.

<sup>123</sup> A. Sen, « Rights and Capabilities », in T. Honderich (dir.), *Morality and Objectivity*, Londres, RKP, 1985, p. 131.

<sup>124</sup> A. Sen & B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 4. Cet argument se rencontre fréquemment, même si c'est parfois sous des formes un peu différentes ; cf. par exemple M. Stocker, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », in R. Crisp & M. Slote (éd.), *Virtue Ethics*, Oxford, OUP, 1997, p. 67-73.

<sup>125</sup> Singer d'ailleurs n'accepte pas absolument la thèse utilitariste sur ce point, car il distingue les êtres qui sont remplaçables et ceux qui ne le sont pas, la thèse ne valant pas pour les seconds, ceux qui sont conscients d'eux-mêmes (cf. P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 95 sq.).

Passer de la quantité de bonheur à la quantité d'individus ne supprime pas les conséquences contre-intuitives de l'utilitarisme – on peut toujours sacrifier la vie d'un individu pour sauver celle de plusieurs<sup>126</sup> – ; elle les affaiblit toutefois quelque peu en donnant une importance plus grande à l'impartialité conçue comme l'affirmation de l'égalité de valeur de tout individu, indépendamment de la quantité de bonheur qu'il est capable d'éprouver. Mais il reste qu'il est contre-intuitif de m'enjoindre de sauver les cinq enfants de mon voisin plutôt que le mien.

L'impartialité en morale demande donc une égale considération des personnes impliquées. Dans la suite de ce texte, je vais distinguer l'impartialité ainsi comprise de l'universalité, qui concerne les agents, et de la généralité, qui concerne les raisons d'agir, même si Singer ne le fait pas. En traçant des distinctions inspirées par Jonathan Dancy<sup>127</sup>, je dirai :

[I] L'*impartialisme* : Si X est une raison d'agir *envers telle personne*, alors X en est une envers toutes les personnes<sup>128</sup>.

[U] L'*universalisme* : Si X est une raison d'agir *pour telle personne*, alors X en est une pour toutes les personnes<sup>129</sup>.

[G] Le *généralisme* : Si X est une *raison d'agir* dans un cas/contexte, alors X en est une dans tous les cas/contextes.

L'utilitarisme – de même d'ailleurs que le kantisme – soutient simultanément les trois thèses : les raisons d'agir sont insensibles au contexte [G], elles ont le même poids pour tous les agents [U] et excluent toute acception de personne [I]. L'utilitarisme adopte donc la position suivante :

[IUG] Si X est une raison d'agir dans un cas pour telle personne envers telle autre, alors X en est une dans tous les cas pour toute personne

---

<sup>126</sup> Sur cette question, voir aussi D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 143.

<sup>127</sup> Cf. en particulier J. Dancy, « Moral Particularism », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/> (consulté le 19 décembre 2013) et « The Particularist's Progress », in B. Hooker & M. Little (éd.), *Moral Particularism*, Oxford, Clarendon, 2000, p. 130-156 ; d'autres auteurs ont utilisé ces vocables dans un sens partiellement différent ; cf. par exemple A. Piper, « Moral Theory and Moral Alienation », in *The Journal of Philosophy*, vol. 84/2, 1987, p. 102.

<sup>128</sup> Friedman parle de *globalisme* ; cf. « The Practice of Partiality », in *Ethics*, vol. 101, 1991, p. 833.

<sup>129</sup> Frankena parle de *généralisme* dans ce cas (cf. W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall Ins., 1963, pp. 37-38) ; comme on voit, la terminologie n'est pas fixée. L'important est que la thèse le soit. Je souligne encore que cette exigence n'a rien à voir avec la forme des énoncés moraux qui doivent tous être préfixés par un quantificateur universel ; comme le souligne John Cottingham, « le principe d'action du partialiste est, bien sûr, universalisable dans le sens où il peut tout à fait être prêt à prescrire que tout parent dans une situation semblable doit favoriser son propre enfant. » (J. Cottingham, « Partiality, Favouritism, and Morality », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 36/144, 1986, p. 359).

envers toute autre personne.

Toutefois, il est possible de séparer ces thèses. Le particularisme défendu par Dancy rejette les trois, mais tous les cas intermédiaires sont possibles. Ainsi, on peut nier l'universalité :

[non-U] Si X est une raison d'agir dans un cas pour telle personne *p*, alors X en est une dans tous les cas pour cette personne *p*, mais pas pour toutes les personnes.

ou l'impartialité :

[non-I] Si X est une raison d'agir dans un cas envers telle personne *p*, alors X en est une dans tous les cas envers cette personne *p*, mais pas envers toutes les personnes.

Singer soutient [G] dans le sens où il affirme que la satisfaction des préférences est une raison d'agir qui vaut pour tous les cas et contextes – il admet toutefois que les contextes modifient le calcul des préférences. Cela indique que les trois thèses mises en lumière par Dancy mériteraient un examen minutieux, mais cela me ferait sortir du cadre de mon problème. Pour mon propos, on voit que la thèse de Singer peut être formulée dans le cadre de [IUG] : le fait que la personne à sauver soit mon enfant ou non n'est pas pertinent [I], le fait que je sois le père de la personne à sauver ou non n'est pas pertinent [U] et le fait que la vie d'un plus grand nombre de personnes soit en danger est une raison d'agir valable dans tous les cas [G]. Par rapport à cela, celui qui estime qu'il doit de préférence sauver son enfant n'est pas obligé de nier les trois thèses, mais peut se borner à l'une d'entre elles et affirmer [non-I], [non-U] ou [non-G]. Ainsi, la position de Singer sera renversée s'il existe des devoirs particuliers envers les proches [non-I], si les différents rôles joués par les agents comptent [non-U] ou s'il existe des raisons d'agir qui ne valent que dans certains contextes [non-G]. Ces trois thèses ont bien sûr des relations entre elles et on peut les formuler de manière interdépendante : le fait que je sauve de préférence mon enfant vient de ce que c'est *mon* enfant [non-I], que je suis son *père* [non-U] et qu'il s'agit là de raisons valables seulement dans ce genre de situations [non-G]. Autrement dit, celui qui nie l'impartialité et/ou l'universalité doit affirmer le pluralisme des raisons d'agir. J'y reviendra dans la section V.

À l'origine de la partialité et de la non-universalité, il y a le fait, ainsi que le philosophe australien le reconnaît, que nous éprouvons des émotions particulières vis-à-vis de nos proches. Il conteste cependant qu'elles doivent servir de base à nos jugements moraux et à nos actions. Il existe donc un certain hiatus entre ce qui est naturel et ce qui est moral :

Quels parents pourraient faire don à un étranger de leur dernier bol de riz si leur enfant est en train de mourir de faim ? Une telle action semblerait contre nature, contraire à notre état d'êtres biologiquement évolués, mais serait-elle coupable ? C'est une toute autre question<sup>130</sup>.

Je reviendrai dans la section suivante sur notre statut « d'êtres biologiquement évolués », car il joue un rôle important pour notre question ; pour l'instant j'aimerais souligner, à la suite de Singer, qu'il existe une raison utilitariste de donner une priorité à ses proches, mais une raison indirecte, qui ne remet donc pas en cause [IUG] :

La part de vrai dans le point de vue selon lequel nous devrions d'abord prendre soin de nos proches tient aux avantages réels d'un système de responsabilités reconnu et universellement admis<sup>131</sup>.

Autrement dit, étant donné les êtres que nous sommes et les sociétés dans lesquelles nous vivons, la priorité donnée aux proches est le meilleur moyen de maximiser la satisfaction des préférences de tous, c'est-à-dire de satisfaire à l'impartialité, puisque chacun est le mieux à même de connaître les besoins et intérêts de ceux avec qui il vit. Richard Hare l'affirme aussi en ce qui concerne l'amour maternel : « Si les mères avaient tendance à se soucier également de tous les enfants du monde, il est peu probable que les enfants s'en sortiraient aussi bien qu'actuellement »<sup>132</sup>, et il mentionne *The Expanding Circle* de Singer peu après. Il s'agit ici de la version utilitariste des devoirs indirects : nous avons un devoir moral direct envers le bonheur *tous* nos semblables, mais celui-ci est mieux atteint si l'on s'occupe d'abord de ses proches. Cela indique que l'utilitarisme de Singer n'est pas une théorie de la motivation : les agents doivent concourir à la maximisation de la satisfaction des intérêts, mais il n'est pas nécessaire qu'ils soient motivés par ce but<sup>133</sup> – il faut reconnaître toutefois qu'il paraît souvent l'oublier ou ne pas en tenir compte<sup>134</sup>, comme on va le voir sous peu, ce qui n'est pas très étonnant vu qu'il accorde une place très importante à la réflexion dans la décision éthique, c'est-à-dire aux raisons conscientes d'agir.

L'argument indirect ne vaut que si, effectivement, les intérêts de tous sont ainsi mieux servis. Or ce n'est pas du tout le cas dans l'exemple de l'incendie : les intérêts de tous seront mieux servis si je sauve les cinq

---

<sup>130</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 221.

<sup>131</sup> *Loc. cit.*

<sup>132</sup> R. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon, 1981, p. 137.

<sup>133</sup> Hare l'avait formulé en distinguant le niveau intuitif et le niveau critique de la morale ; cf. *Moral Thinking*, p. 25.

<sup>134</sup> C'est ce que lui reproche Baron, « Impartiality and Friendship », p. 842.

enfants de mon voisin, car je suis justement celui qui est le mieux placé pour le faire. Jack Smart avait déjà dirigé la même objection contre l'utilitarisme de la règle, dans son dialogue avec Bernard Williams :

Il est vraisemblable qu'ultimement, l'utilitarisme de la règle défend son principe parce qu'il s'intéresse au bonheur humain : pourquoi alors devrait-il en appeler à se conformer à une règle lorsqu'il sait que, dans le cas présent, cette attitude ne sera pas la plus bénéfique<sup>135</sup>.

Je peux donc, dans mon propos, laisser l'argument des devoirs indirects de côté, du moins pour l'instant. Toutefois, cette thèse prend aussi une autre forme chez Singer, dans le sens d'un certain affaiblissement de [IUG]. À l'objection qu'« une éthique impartiale et impersonnelle du genre de celle que l'on prône ici rendrait impossible les relations personnelles fondées sur l'amour et l'amitié, qui sont partiales par nature »<sup>136</sup>, notre philosophe répond qu'une « légère préférence accordée au cercle des proches »<sup>137</sup> est légitime, qualifiée de « légère entorse à l'équité absolue » faite au nom de l'efficacité indirecte – il aurait aussi pu présenter l'argument du point de vue universaliste : *chacun* peut ou doit privilégier les intérêts de ses proches dans une certaine mesure (reste à savoir quelle est cette mesure).

Cela n'est toutefois pas convaincant : comme le montre l'exemple de l'incendie, même s'il peut être indirectement efficace, [IUG] est destructeur de l'amour paternel – ce qui vaut *mutatis mutandis* pour l'amour romantique et l'amitié –, car ces attitudes n'exigent pas une certaine mesure de partialité, mais une posture fondamentalement partielle, tant dans leurs résultats que dans leurs raisons. Si je dis à mon enfant que je l'ai sauvé par philanthropie, ainsi que s'exprimait Bentham, et non simplement parce qu'il est mon fils – ou même si je me le dis à moi-même –, il s'agit, comme le soulignait Bernard Williams, d'une pensée de trop<sup>138</sup>. Le problème n'est pas ici que ce que je fais est conforme à une exigence morale – agir conformément à une telle exigence est au contraire quelque chose de désirable –, mais que je suis

---

<sup>135</sup> J. Smart et B. Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997, p. 15. Derek Parfit s'est aussi occupé de ce qu'il appelle le *Dilemme des parents* (sur le modèle du *Dilemme du prisonnier*) : D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1984, § 36.

<sup>136</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 232.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>138</sup> Cf. B. Williams, *La fortune morale*, Paris, PUF, 1994, p. 250, où « parce qu'on en a le droit » remplace « par philanthropie » : « On aurait pu espérer ([son enfant], par exemple, l'aurait pu) que sa motivation totalement explicitée eût été la pensée que c'était [son enfant], et non la pensée que c'était [son enfant] et que dans de telles situations on a le droit de sauver [son enfant] ».

*motivé par cette conformité*<sup>139</sup>.

Il faut entendre ma dernière remarque comme une critique interne, qui souligne une incohérence de Singer, plutôt que comme une critique externe contre [IUG]. Pour y répondre, il pourrait soutenir en effet que [IUG] ne laisse pas de place pour l'amour et l'amitié, et donc que ces deux attitudes ne font pas partie de ce qu'on appelle le point de vue moral, qu'elles appartiennent aux raisons d'agir non-morales dont il s'agit d'apprécier le poids lorsqu'elles entrent en conflit avec les raisons morales<sup>140</sup>. On retrouve ici l'opposition entre la rationalité (la moralité) et la nature (l'émotivité), ce qui m'amène à présenter et discuter l'arrière-plan anthropologique de la position de Singer, l'impact moral de notre statut « d'êtres biologiquement évolués ».

### **III. La psychologie morale au secours de l'utilitarisme**

Singer accorde depuis longtemps une attention aiguë aux données évolutionnaires concernant l'être humain et aux bases biologiques de l'éthique. En 1981, il consacre déjà un livre à la sociobiologie (*The Expanding Circle*) et, plus récemment, un important article concernant l'impact des connaissances expérimentales sur l'éthique (« Éthique et intuitions »)<sup>141</sup>. Dans les deux textes, il affirme que l'éthique est un phénomène naturel, c'est-à-dire un phénomène qui est né de nos interactions avec nos semblables et avec la nature. Dans le difficile combat pour la survie de notre espèce, la préférence donnée à ceux qui nous sont proches, aux membres de notre tribu, a joué un rôle essentiel, particulièrement dans la mesure où cette préférence s'accompagnait de réciprocité et d'entraide :

Bien des aspects de la morale humaine ont pu naître de pratiques réciproques simples telles qu'enlever des parasites de parties du corps difficilement accessibles<sup>142</sup>.

On se rappellera cette illustration proposée par Richard Dawkins. Considérant une population d'oiseaux parasités par de dangereuses tiques, ainsi placées qu'un oiseau peut enlever celles qui se trouvent sur lui, sauf si elles sont au sommet de sa tête, il décrit trois types de comportement

---

<sup>139</sup> Cf. A. Piper, « Moral Theory and Moral Alienation », p. 118.

<sup>140</sup> Cette réponse n'est cependant probablement pas disponible pour Singer et l'utilitarisme, vu leur conception moniste, contributive et additive des valeurs, ainsi qu'on verra dans la section VI.

<sup>141</sup> *The Journal of Ethics*, 2005, vol. 9, p. 331-352, repris in M. Ruse (éd.), *Philosophy After Darwin*, Princeton UP, 2009, p. 476-488.

<sup>142</sup> « Éthique et intuitions », p. 336. Voir la traduction française dans ce numéro.

possibles : 1° un oiseau soigne quiconque en a besoin (Dawkins nomme ceux qui l'adoptent *Suckers – jobards*), 2° un oiseau accepte des soins de quiconque, mais ne soigne jamais un autre (*Cheaters – tricheur*), 3° un oiseau soigne ceux qui lui ont donné des soins, mais seulement ceux-là (*Grudgers – rancuniers*), puis il montre que seul le dernier type de comportement assure à cette population une survie à long terme indéfiniment florissante, et qu'un *tricheur* n'est dangereux que pour une population qui comprend des *jobards*. John Mackie commente :

Il existe quelque chose qui ressemble beaucoup à la stratégie [des *rancuniers*], c'est l'altruisme réciproque, tendance bien connue et établie depuis longtemps parmi les humains. [...] Les *jobards* sont des saints, comme les *rancuniers* sont des altruistes réciproques, tandis que les *tricheurs* sont à cent pour cent égoïstes<sup>143</sup>.

Mais l'altruisme réciproque ne représente pas du tout [IUG] et Singer souligne que si l'évolution peut expliquer notre morale commune et les devoirs qui y sont attachés, elle ne saurait les justifier. Dans une phrase rappelant la dénonciation du sophisme naturaliste, il affirme « l'impossibilité de déduire des conclusions éthiques des faits de l'évolution »<sup>144</sup> – dans *The Expanding Circle*, il l'avait illustré ainsi :

La préférence pour « les nôtres » est compréhensible en termes d'évolution [...]. Cela ne signifie pas qu'une société doive encourager ses membres à agir en accord avec cette préférence<sup>145</sup>.

Toutefois, ajoute-t-il, les avancées récentes dans notre compréhension de l'éthique ont un impact normatif – par « avancées récentes », il pense d'abord aux études menées par les neuropsychologues Jonathan Haidt et Joshua Greene sur notre fonctionnement moral. Quel est cet impact ? Il ne peut être direct, vu qu'« une théorie éthique normative n'est pas en train d'essayer d'expliquer nos intuitions morales communes. Elle peut même les rejeter toutes, tout en restant supérieure aux autres théories normatives qui sont plus en accord avec nos jugements moraux. »<sup>146</sup> C'est d'ailleurs pour cette raison que Singer s'est opposé à la méthode d'équilibre réflexif de Rawls, qui fait la part trop belle à nos intuitions : une théorie morale n'est pas « supposée s'adapter aux jugements moraux bien considérés d'un

---

<sup>143</sup> J. Mackie, *Persons and Values*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 199.

<sup>144</sup> « Éthique et intuitions », p. 343 ; même thèse dans *The Expanding Circle*, p. 53.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>146</sup> « Éthique et intuitions », p. 345.

individu ou de quelque groupe plus large comme une société »<sup>147</sup>. Si néanmoins on allie les données évolutionnaires et les études de Greene sur l'impact émotionnel de nos décisions morales, on se rend justement compte que bien des réactions morales spontanées – nos intuitions morales – sont devenues éthiquement inappropriées car elles sont le reflet d'une réalité qui n'existe plus depuis longtemps.

Greene a étudié les réponses faites aux diverses variantes du *dilemme du wagon fou*<sup>148</sup>. Dans une première variante, *l'aiguillage*, un wagon dévale une pente à vive allure car ses freins sont hors-d'usage. Plus bas sur la voie travaillent cinq ouvriers qui vont être écrasés, d'autant qu'il n'y a aucun moyen de les prévenir. Toutefois, un aiguillage permettrait de faire aller le wagon sur une autre voie où un seul ouvrier travaille. Quelqu'un a la possibilité d'actionner cet aiguillage. A-t-il le droit de le faire ? 85% des personnes interrogées affirment qu'il en a le droit. On change maintenant le scénario (*le gros homme* ou *la passerelle*). Le wagon dévale la pente, mais il n'y a aucun aiguillage. Toutefois, un individu se trouve sur une passerelle qui enjambe la voie, à côté d'un homme suffisamment gros pour que, s'il le pousse et qu'il tombe sur la voie, son corps arrête le wagon et l'empêche de poursuivre sa route meurtrière. A-t-il le droit (moral) de le faire ? Cette fois, 88% des mêmes personnes interrogées nient qu'il en ait le droit, alors même qu'ainsi une seule personne mourrait plutôt que cinq, tout comme dans le cas précédent.

Cette histoire est déroutante, car les mêmes personnes répondent différemment alors que la situation paraît moralement analogue et que le résultat est identique : un mort au lieu de cinq. Comment expliquer cette différence ? Greene a placé des sujets dans un scanner (IRMf) pour voir ce qui se passait dans leur cerveau lorsqu'on leur présentait le dilemme. Il a constaté que ce ne sont pas les mêmes zones du cerveau qui sont activées dans les deux cas. Plus précisément, plus la question morale qui se pose à nous est personnelle, c'est-à-dire plus nous sommes impliqués activement dans ce qu'il faut faire, et plus nous pouvons le faire directement et simplement en étendant le bras, plus les zones émotionnelles de notre cerveau sont actives ; or dans le *gros homme*, nous sommes bien plus impliqués personnellement et plus proches de l'action. Bref, nos décisions morales sont influencées par la place que nous avons dans l'action, et plus nous sommes concernés, plus nos émotions sont vives, inhibant l'action lorsqu'elle implique un dommage sérieux fait à autrui.

---

<sup>147</sup> « Sidgwick and Reflective Equilibrium », in *The Monist*, vol. 58/3, 1974, p. 495.

<sup>148</sup> Pour ce point, voir aussi mon article « Neurosciences et éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou », in *Igitur*, 2011, vol. 3/3, p. 1-17, et surtout mon livre, *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, Paris, Les Belles-Lettres, 2013, ch. 1.

Ces résultats sont corroborés par une étude menée par Nadelhoffer et Feltz en 2008, qui ont présenté le dilemme à des sujets et leur ont demandé ce qu'il était permis à l'agent de faire, l'agent étant soit eux-mêmes, soit quelqu'un d'autre. Les résultats obtenus dans les deux cas sont bien différents : en position d'observateur – position qui est celle de l'exposé du dilemme testé par Greene –, 90% des sujets disent qu'il serait permis à l'acteur d'actionner l'aiguillage, alors qu'en position d'acteur, il ne sont plus que 65% à le penser. On voit clairement en quoi ce résultat corrobore l'interprétation de Greene : l'implication du sujet dans l'action, source d'émotions, change sa perception du caractère permis de l'acte<sup>149</sup>.

Singer comprend ces résultats ainsi : si nous éprouvons des émotions qui inhibent l'action dans le cas du *gros homme*, c'est que, pendant la plus longue partie de notre histoire – y compris celle de nos ancêtres hominidés –, nous avons vécu en petits groupes où la seule violence possible était celle que nous pouvions infliger personnellement et à très courte distance ; ainsi, « pour gérer de telles situations, nous avons développé des réponses immédiates, basées sur les émotions pour les questions impliquant des interactions proches et personnelles avec autrui »<sup>150</sup>. D'où notre répugnance à pousser le gros homme, absente lorsqu'il s'agit d'actionner un aiguillage concernant une victime peut-être hors du champ de notre vision et illustrant une situation dans laquelle nos ancêtres ne se sont jamais trouvés et donc pour laquelle ils n'ont pu développer de réaction émotionnelle. Greene souligne d'ailleurs le même point, lorsqu'il commente l'argument de Singer en faveur d'une aide renforcée au Tiers-Monde ; il explique ainsi notre relative indifférence aux malheurs de personnes vivant au loin, alors que nous sommes bien plus sensibles à ceux qui sont proches (nous aidons immédiatement, et même si cela a un coût élevé pour nous, un enfant qui risque de se noyer) : « L'interaction dans le cas de l'enfant qui risque la noyade est "proche et personnelle", c'est le genre de situation qui aurait pu être rencontrée par nos ancêtres primates »<sup>151</sup> au contraire de l'aide au Tiers-Monde. L'enfant qui se noie et le gros homme nous mettent face au même genre de situation, dit encore Greene, qui « presse nos boutons émotionnels », soit pour nous faire agir, soit pour inhiber l'action.

Pour Singer, cela illustre l'inadéquation actuelle de notre réaction spontanée : le fait que quelqu'un soit tué d'une manière connue de nos ancêtres ou d'une manière entièrement nouvelle du point de vue de

---

<sup>149</sup> « The Actor-Observer Bias and Moral Intuitions : Adding Fuel to Sinnott-Armstrong's Fire », in *Neuroethics*, 2008, vol. 1, p. 133-144.

<sup>150</sup> « Ethics and Intuitions », p. 348.

<sup>151</sup> « The Secret Joke of Kant's Soul », in W. Sinnott-Armstrong, dir., *Moral Psychology*, Cambridge Mass., MIT Press, vol. 3, 2008, p. 47.

l'évolution n'a aucune pertinence morale, et les deux cas doivent être traités de la même manière d'un point de vue normatif. Là réside l'impact moral des avancées scientifiques concernant notre histoire et l'anthropologie qui y est liée ; comme il le disait déjà dans *The Expanding Circle* :

Une explication biologique est souvent un moyen de démystifier le statut de ce qui semblait une loi morale sui-évidente<sup>152</sup>.

Soit, les deux situations que présentent les scénarios du *wagon fou* sont moralement équivalentes. Mais laquelle des deux nous donne la bonne réponse à appliquer dans l'autre cas ? Car on peut aller dans les deux directions : actionner l'aiguillage et pousser le gros homme, ou ne pas actionner l'aiguillage et ne pas pousser le gros homme. Concernant cette alternative, les données évolutionnaires sont muettes. Sans doute, mais pas les données neuropsychologiques, estime Singer :

Les recherches de Greene suggèrent que chez certaines personnes, le raisonnement peut l'emporter sur la réponse intuitive initiale<sup>153</sup>.

En effet, ceux qui concluent qu'il faut pousser le gros homme le font après réflexion – leur temps de réponse est plus long – parce qu'il leur faut surmonter leur réponse inhibitrice émotionnelle immédiate. Les données neuroscientifiques vont dans cette direction, mais aussi la simple rationalité : « En outre, la réponse que ces sujets ont donnée est, pour sûr, la réponse rationnelle »<sup>154</sup>, vu que la mort d'une personne est moins grave que la mort de cinq<sup>155</sup>.

Greene arrive à la même conclusion. Il voit aussi dans les réactions spontanées au *gros homme* un archaïsme reposant sur des éléments qui ne sont plus moralement pertinents ; toutefois, il ne pense pas que la rationalité manifestée dans *l'aiguillage* soit dissociée des émotions. En effet, si les interdits absolus – comme celui de pousser le gros homme – ressortissent à une structure cérébrale archaïque, émotionnellement très chargée, par opposition à la pesée rationnelle des intérêts dépendant de structures plus évoluées et donc plus récentes, cette pesée n'est pas dissociée de notre vie émotionnelle : dans les deux cas, des émotions sont à l'œuvre, car toutes nos décisions authentiquement morales sont empreintes d'émotions :

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>153</sup> « Éthique et intuitions », p. 350.

<sup>154</sup> *Loc. cit.*

<sup>155</sup> Elle le serait d'ailleurs aussi si j'étais le gros homme : j'aurais alors le devoir moral de me jeter sur la voie (Singer reste toutefois muet sur ce volet).

Je n'affirme pas que le jugement conséquentialiste est dépourvu d'émotion. Au contraire, j'incline à être d'accord avec Hume que tout jugement moral doit posséder quelque composante affective, et je suspecte que la pesée conséquentialiste des dommages et des bénéfices est un processus émotionnel<sup>156</sup>.

Greene nie cependant que ce processus soit de même nature que dans le scénario du gros homme, car « il s'agit d'un processus de pesée et non d'un processus d'«alarme». » Bref, il y a des émotions moralement appropriées, celles qui sont accompagnées par un processus rationnel de pesée et qui nous motivent à agir dans le sens du résultat de la pesée, et des émotions moralement inappropriées, séparées d'un tel processus et qui jouent le rôle de simples « alarmes ».

Greene et Singer sont des utilitaristes et, selon eux, ce que nous apprenons du fonctionnement moral de l'être humain va dans le sens de leur théorie. Est-ce vraiment le cas ? Comme on va voir, il existe un certain nombre de raisons d'en douter. Toutefois, il faut bien se souvenir que Singer n'affirme jamais que les données neuroscientifiques prouvent la vérité de l'utilitarisme, mais seulement qu'elles nous inclinent vers lui. Dès lors, les doutes que je vais élever ne sont pas non plus susceptibles de réfuter sa position et l'impartialisme [IUG] qu'elle implique.

#### **IV. La double leçon de la neuropsychologie morale**

On a vu que Singer appuie sa thèse que la réaction morale qui s'impose dans le cas du *dilemme du wagon fou* est de sacrifier un individu pour en sauver cinq sur deux arguments, l'un conceptuel – minimiser le nombre de victimes est ce qui est le plus rationnel – et l'autre empirique : le temps de réponse de ceux qui acceptent de pousser le gros homme est plus long, ce qui dénote l'intervention de la réflexion qui prime ainsi sur la réaction émotionnelle immédiate. C'est ce second argument qui m'intéresse dans cette section. Le fait que les personnes qui acceptent de pousser mettent plus de temps avant de répondre est bien documenté, mais l'interprétation de Singer est-elle la plus plausible ? Elle est en tout cas appuyée par d'autres études, menées notamment par Greene, qui a soumis les personnes à qui il présentait le dilemme du *gros homme* à une charge cognitive, c'est-à-dire qu'il leur a demandé d'effectuer une seconde tâche cognitive en même temps – il s'agissait d'observer une suite de chiffres sur un écran et de

---

<sup>156</sup> « The Secret Joke of Kant's Soul », p. 64.

repérer l'un d'entre eux. Une telle charge a pour effet de ralentir les processus rationnels, mais non ceux qui sont émotionnels. Or seules les réponses utilitaristes, celles qui proposaient de pousser le gros homme, ont été ralenties, ce qui, commente Florian Cova, « suggère que les réponses “utilitaristes” sont effectivement les produits du raisonnement et qu’elles doivent lutter contre une force opposée dans ce type de cas. »<sup>157</sup> Pousse-t-on le gros homme parce qu'on a une pensée de trop ? Pour Singer et Greene, ne pas le faire c'est plutôt avoir une pensée de pas assez.

Il existe toutefois d'autres études qui fournissent des raisons d'en douter. Dans l'idée de mieux comprendre nos réactions aux dilemmes moraux, Guy Kahane et ses collègues ont proposé deux groupes de scénarios<sup>158</sup>. Le premier comprenait des dilemmes dont la solution soit intuitive soit contre-intuitive était « émotionnelle » (« déontologiste » disent les auteurs, car objet d'une interdiction absolue et produisant une activation particulièrement grande dans les zones émotionnelles du cerveau)<sup>159</sup>, le second des dilemmes dont la solution soit intuitive soit contre-intuitive était utilitariste. Dans le cas du *gros homme*, la solution utilitariste est contre-intuitive, mais il existe d'autres dilemmes dans lesquels c'est la solution déontologiste/émotionnelle qui est contre-intuitive, par exemple en ce qui concerne l'interdit absolu du mensonge – on se rappellera la controverse entre Kant et Benjamin Constant. Les résultats auxquels sont arrivés ces auteurs vont dans le sens inverse de ceux de Greene, sur lesquels s'appuie Singer : d'abord, les temps de réponse mesurés n'ont pas été différents pour les solutions utilitaristes et émotionnelles, et ensuite les solutions qui ont mobilisé les aires cérébrale dévolues à la rationalité n'ont pas été celles de nature utilitariste, mais toutes celles qui étaient contre-intuitives, déontologistes/émotionnels comme utilitaristes :

Nos analyses montrent, disent les auteurs, que les différences neurales observées entre les jugements utilitaristes et déontologistes dans les dilemmes [...] étaient dues presque entièrement aux différences de caractère intuitif plutôt que de contenu<sup>160</sup>.

La question du temps de réponse reste donc pendante, puisque les deux études donnent des résultats contradictoires. Cela affaiblit l'argument de

---

<sup>157</sup> *Qu'en pensez-vous ? Introduction à la philosophie expérimentale*, Paris, Germina, 2010, p. 54.

<sup>158</sup> Cf. « The Neural Basis of Intuitive and Counterintuitive Moral Judgment », in *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2012, vol. 7/4, p. 393-402.

<sup>159</sup> Kant aurait bien entendu été horrifié par cet amalgame, dont le premier responsable – et conscient de l'être – est Greene ; cf. son article « The Secret Joke of Kant's Soul ».

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 400.

Singer, mais pas plus ; par contre, la mise en valeur de la pertinence du caractère intuitif ou non du jugement comme déclencheur de la réflexion prive son argument de toute pertinence : en fait, la réflexion est mobilisée chaque fois que notre réponse (émotionnelle) immédiate nous pose un problème et que nous envisageons de la renverser. La rationalité n'est pas liée de manière privilégiée avec l'utilitarisme.

Il reste toutefois vrai qu'un temps de réponse allongé dénote l'intervention de la réflexion, et donc le travail de la raison. N'est-ce pas ce qu'il faut exiger de toute décision morale, surtout dans une situation de dilemme où, justement, la réponse à donner n'est pas immédiatement claire ? C'est une constante de notre tradition philosophique de prôner la nécessité d'une maîtrise de la raison sur les émotions (les passions de l'âge classique), voire même de l'éradication de ces dernières. Les Stoïciens sont bien connus pour avoir adopté ce dernier point de vue, repris par Kant lorsqu'il affirme :

Les inclinations mêmes [...] ont si peu une valeur absolue qui leur donne le droit d'être désirées pour elles-mêmes, que, bien plutôt, en être pleinement affranchi doit être le souhait universel de tout être raisonnable<sup>161</sup>.

Si Singer n'a jamais rêvé d'une telle éradication, il se place cependant résolument dans la tradition de la maîtrise et de la priorité de la raison, qu'il ne limite pas, loin de là, à la pesée des avantages et des inconvénients d'une décision du point de vue de la satisfaction des préférences, bref à la *Zweckrationalität* de Max Weber. En effet, il attribue encore et surtout à la raison les capacités « de nous distancer nous-mêmes de notre propre point de vue et d'adopter à la place une perspective plus large, et même à la fin le point de vue de l'univers »<sup>162</sup>, selon l'expression de Sidgwick, ainsi que de s'élever au-dessus des émotions, la réflexion permettant seule de justifier nos choix, jugements et actions : « Il existe une alternative à la conception de l'éthique comme épanchement de nos émotions. Les jugements éthiques peuvent comporter un élément rationnel »<sup>163</sup>, comme on le dit depuis Socrate. L'éthique comme rationalité s'oppose à la nature comme émotions, on l'a vu, thème cher à Kant encore qui oppose la raison à « ce qui est dérivé de la disposition naturelle propre de l'humanité », c'est-à-dire à « ce qui est dérivé de certains sentiments et de certains penchants »<sup>164</sup>. Toutefois,

---

<sup>161</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 104.

<sup>162</sup> *How Are We to Live*, New York, Amherst, Prometheus Books, 1995, p. 229.

<sup>163</sup> *The Expanding Circle*, p. 85.

<sup>164</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 101.

Singer souligne que la raison aussi est une faculté que la nature nous a octroyée. Ainsi,

la nature humaine n'est pas totalement dirigeable, mais son cours n'est pas fixé pour l'éternité. Si nous ne pouvons renverser son cours, sa direction peut toutefois être changée si nous utilisons ses aspects intrinsèques plutôt que de les combattre<sup>165</sup>.

Cela dit à l'encontre des auteurs qui estiment que notre nature nous rend incapables d'une stricte impartialité, comme si cette dernière n'avait pas aussi un fondement naturel.

Un kantien aura sans doute bien des choses à objecter à Singer, mais ne pourra que l'approuver de mettre la raison au-dessus des émotions. Pourtant, il se pourrait que leur accord soit l'effet d'une erreur commune ; c'est du moins ce que certaines découvertes neuroscientifiques laissent penser.

Lorsqu'on a proposé le *dilemme du wagon fou* à des personnes souffrant d'une lésion du lobe frontal ventromédian (en abrégé : les patients VMPC), un grand nombre d'entre elles ont déclaré qu'elles n'hésiteraient pas plus à pousser le gros homme qu'à actionner l'aiguillage<sup>166</sup>. Or on considère que ces personnes souffrent d'une sorte de déconnexion des zones cérébrales liées à la rationalité d'avec celles liées aux émotions, zones qui coopèrent lorsque l'intégrité du cerveau est préservée, mais ne le peuvent plus suite à la lésion. En fait, leur réponse émotionnelle est diminuée, particulièrement en ce qui concerne les émotions morales comme la compassion ou l'empathie ; elles ne peuvent donc la mobiliser correctement et n'arrivent pas à intégrer l'élément émotionnel dans leur décision. En conséquence, elles adoptent une approche beaucoup plus rationnelle. Faudrait-il alors dire qu'elles prennent des décisions plus morales, la lésion ayant en quelque sorte affaibli, voire déconnecté des zones préjudiciables à un comportement éthique ? Le problème avec cette interprétation, c'est que ces patients ont manifestement des problèmes avec la morale – du moins la morale commune – ; on parle d'ailleurs à leur propos de *sociopathie* acquise, terme qui souligne l'inadéquation de leurs attitudes, puisque ces patients n'ont que peu le souci des autres, qu'ils se laissent aller à des commentaires brutaux sur le comportement d'autrui et n'éprouvent pas vraiment de honte et de culpabilité lorsqu'ils causent des dommages injustifiés<sup>167</sup>. Dans une

---

<sup>165</sup> *The Expanding Circle*, p. 156.

<sup>166</sup> Cf. M. Koenigs & al., « Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgements », in *Nature*, vol. 446, 2007, pp. 908-911.

<sup>167</sup> B. Thomas & al., « Harming Kin to Save Strangers : Further Evidence for Abnormally

autre étude, Liane Young et ses collègues ont montré que ces sociopathes ont en outre un problème dans la perception et dans l'évaluation des intentions morales : lorsqu'on leur demande de comparer deux situations, l'une qui débouche sur un malheur accidentel (une personne est empoisonnée suite à une confusion entre deux produits), et une autre qui, par bonheur, ne débouche sur aucun malheur malgré une intention malveillante (une personne veut empoisonner une autre mais se trompe de produit), les patients VMPC considèrent que l'action de l'agent malveillant pose moins de problème moral que celle de l'agent qui s'est trompé, contrairement aux participants à l'étude qui ne souffrent pas de cette lésion cérébrale<sup>168</sup>. C'est comme si, pour ces patients, seul le résultat comptait – reproche que l'on entend parfois en ce qui concerne justement les utilitaristes.

Il apparaît donc difficile de penser que ces sociopathes sont des individus plus moraux que nous, et si on peut considérer que leur déficit moral est global, alors on aura de bonnes raisons de douter du caractère moralement désirable de pousser le gros homme. Il existerait ainsi des situations où la minimisation du nombre de victimes ne serait pas un but à poursuivre, où par conséquent la rationalité ne serait pas la faculté garantissant une conduite éthiquement appropriée, du moins quand elle est découplée des émotions. Kant et l'utilitarisme seraient en conséquence renvoyés dos à dos<sup>169</sup>. Il faut toutefois relever que la situation est plus complexe qu'il n'y paraît, car d'autres études montrent que les sociopathes mobilisent aussi parfois leurs émotions quand ils portent un jugement d'allure « utilitariste ». Ainsi en va-t-il, comme Bradley Thomas et ses collègues l'ont souligné, quand les dilemmes auxquels ils sont confrontés sont personnels et très conflictuels (c'est-à-dire qu'ils comprennent un conflit de conscience grave sur la conduite à tenir), comme dans le cas du *gros homme* justement<sup>170</sup>.

Une autre étude menée par Michael Koenigs et ses collègues, examinée par Richard Dean<sup>171</sup>, montre que dans le jeu de l'ultimatum, les

---

Utilitarian Moral Judgments after Ventromedial Prefrontal Damage », in *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 23/9, 2011, p. 2186. On pourrait objecter que ce n'est pas parce que les sociopathes agissent moralement mal qu'ils sont incapables d'évaluer correctement la moralité des actions ; toutefois, rien dans ce qu'on connaît d'eux ne paraît étayer cette hypothèse.

<sup>168</sup> L. Young & al., « Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent », in *Neuron*, 2010, vol. 65, p. 845-851.

<sup>169</sup> C'est la thèse que j'ai soutenue dans mon livre *La Neuroéthique*, Paris, La Découverte, 2009, ch. 1.

<sup>170</sup> *Art. cit.*, p. 2187.

<sup>171</sup> « Does Neuroscience Undermine Deontological Theory ? », *Neuroethics*, 2010, vol. 3/1, pp. 43-60.

patients VMPC rejettent plus facilement les offres inéquitables, ce qui paraît être fonction des émotions qu'ils éprouvent. Dans ce jeu, une personne (A) reçoit une somme d'argent, mais ne peut la conserver que si elle la partage avec une autre personne (B) qui doit accepter la somme offerte. Si cette dernière refuse, aucune des deux personnes ne touche quoi que ce soit. Les résultats montrent que les offres très inégales (moins de 30% de la somme) sont régulièrement refusées, mais les patients VMPC refusent même des offres plus « généreuses », causant par là un dommage à celui qui fait l'offre, puisqu'il ne pourra rien garder. Dean commente :

Cela suscite des questions concernant le rôle exact des émotions sociales [...] qui pourraient suggérer que le cortex préfrontal ventromédian est impliqué dans les émotions pro-sociales générales, de telle manière qu'une lésion à ce cortex rendrait le sujet moins réticent à infliger un dommage<sup>172</sup>.

La lésion pourrait donc libérer d'autres émotions.

Ce que ces études indiquent, c'est qu'il est empiriquement loin d'être clair qu'un jugement moral se doive d'être rationnel au sens où Greene et Singer l'entendent et que le rôle des émotions doit encore être investigué. Le fait qu'une réponse tarde indique la perplexité, mais il ne s'agit pas là d'une caractéristique essentielle à toute décision morale.

Si l'on ne peut conclure que c'est notre attitude dans *l'aiguillage* qui est la bonne, faut-il adopter la thèse inverse, que c'est notre attitude dans le cas du *gros homme* qui est la bonne, si bien que nous devrions en conséquence condamner moralement ceux qui trouvent acceptable d'actionner *l'aiguillage* ? Les données expérimentales ne penchent pas plus de ce côté. Une troisième voie est encore possible, qui est de penser que la majorité a chaque fois raison – il faut actionner *l'aiguillage* et ne pas pousser le gros homme –, parce qu'il existe en fait et contrairement aux apparences une différence proprement morale entre les deux cas. C'est la position que j'ai défendue ailleurs en proposant une version modifiée de ce qu'on appelle le *Principe des actions à double effet*, basé sur la distinction entre le mal voulu et le mal prévu mais non voulu<sup>173</sup>. Je ne vais pas reprendre cela ici, mais, après avoir conclu cette section en soulignant que l'évidence neuroscientifique ne favorise pas la thèse de Singer, je vais examiner l'argument conceptuel qu'il propose disant, on s'en souvient, que c'est une exigence de la rationalité de pousser le gros homme – et donc de sauver les cinq enfants de mon voisin plutôt que le mien.

---

<sup>172</sup> *Art. cit.*, p. 58.

<sup>173</sup> Cf. mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, ch. 2.

## V. La complexité des valeurs

À cet effet, je vais partir de l'hypothèse neuropsychologique avancée par Thomas et ces collègues dans l'article déjà cité, qui s'appuie sur la distinction entre les dilemmes hautement conflictuels et ceux qui ne le sont que faiblement. Dans le cas de *l'aiguillage*, le degré de conflit est plutôt faible et un jugement utilitariste s'ensuit généralement, contrairement à ce qui a lieu dans le cas du *gros homme*. On modifie maintenant le premier dilemme de la manière suivante :

Imaginez une version du dilemme de *l'aiguillage* dans laquelle la personne qui se trouve sur la voie annexe est votre fille. Il est probable qu'un haut degré de conflit soit introduit lorsqu'on vous demandera de choisir entre la mort de votre fille et celle des cinq ouvriers (tous des inconnus)<sup>174</sup>.

Il n'est pas besoin ici de faire l'expérience : pratiquement personne (du moins parmi ceux qui ont des enfants) n'hésitera un seul instant à laisser le wagon fou écraser les cinq ouvriers – la promptitude de la réponse fait d'ailleurs douter qu'il y ait un véritable conflit ici, mais peu importe pour mon argument, d'autant que les auteurs parlent de conflit lorsqu'il existe « une anticipation de conséquences socio-morales sérieuses de l'action proposée »<sup>175</sup>, ce qui est bien sûr le cas ici. La question que je veux poser est la suivante : le refus d'actionner l'aiguillage est-il seulement le fruit de la psychologie que nous avons héritée de nos ancêtres, ou existe-t-il de véritables raisons morales de ne pas agir liées au fait qu'il s'agisse d'un de nos proches ? Si c'est le cas, alors [IUG] devrait être rejeté.

L'utilitarisme de Singer est une forme de conséquentialisme, approche qui se démarque du déontologisme, kantien ou autre, par l'affirmation de la primauté des fins :

Les conséquentialistes [...] commencent non pas par les règles morales, mais par les fins. Ils évaluent les actions en fonction de la manière dont elles favorisent leur réalisation<sup>176</sup>.

C'est pourquoi on parle aussi de *téléologisme* pour cette approche. Au sens strict, c'est un peu trompeur, car les conséquences ou les effets et les fins de nos actions ne sont pas toujours alignées. Comme le dit le personnage d'un

---

<sup>174</sup> *Art. cit.*, p. 2188.

<sup>175</sup> *Art. cit.*, p. 2194.

<sup>176</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 15.

roman de Henry James :

Je ne vous ai absolument pas dit que [ce voyage] avait un but de ce genre ! Je ne vous ai pas dit qu'il avait un but quelconque. Je vous ai dit, affirma-t-elle, ce qu'il avait pour effet... Ce qui est tout autre chose<sup>177</sup>.

Mais laissons ce point de côté. William Frankena, présente l'utilitarisme de cette manière, comme une forme de téléologisme, précisant qu'une théorie est téléologique si elle soutient que ce qui a une valeur morale est simplement fonction de ce qui a une valeur au sens non moral, c'est-à-dire ce qui est l'objet de désirs comme le plaisir ou le bien-être (de tous)<sup>178</sup>. Chandran Kukathas et Philipp Pettit font le même constat :

Les théories téléologiques maintiennent que ce qui est moralement bon dépend de ce qui est bon<sup>179</sup>.

C'est dans ce cadre téléologique que je vais discuter la position de Singer ; je ne dirai donc rien des arguments déontologistes mettant en question [IUG], à l'instar de ceux proposés par Alan Gewirth<sup>180</sup>.

Dans une conception téléologique de l'action morale, la fin est le but visé, et s'il l'est, c'est qu'il apparaît à l'agent comme un bien, c'est-à-dire comme quelque chose qui est porteur de valeur. Pour l'utilitarisme, ce qui est porteur de valeur est l'état de chose résultant, qui doit maximiser la satisfaction des intérêts de tous les êtres sensibles en présence. L'intérêt d'un parent de préserver la vie de son enfant ainsi que l'intérêt de l'enfant à vivre comptent évidemment, mais ils ne sauraient l'emporter sur l'intérêt des cinq autres enfants et de leurs parents.

Une manière de le contester est d'affirmer [non-G], cette thèse pouvant être formulée autant pour les valeurs que pour les raisons d'agir (les valeurs faisant partie des raisons d'agir). Pour les valeurs, cela donne :

[Gv] Si X a telle *valeur* dans un cas/contexte, alors X a la même dans tous les cas/contextes

Ainsi, il serait possible d'affirmer que la valeur de la vie d'une personne – qu'on la conçoive comme la quantité de satisfaction qu'elle contient ou autrement – peut varier en fonction du fait qu'elle est ma fille ou

---

<sup>177</sup> *La Source sacrée*, Paris, Folio, p. 337.

<sup>178</sup> *Ethics*, p. 14.

<sup>179</sup> Rawls, Oxford, Polity Press, 1990, p. 549.

<sup>180</sup> Cf. « Ethical Universalism and Particularism », in *Journal of Philosophy*, vol. 85/6, 1988, pp. 83-302.

non. La thèse est forte, Dancy la soutient, mais peu le suivent. Une thèse moins forte, inspirée de G. E. Moore, dit que la valeur d'un tout n'est pas nécessairement identique avec la somme des valeurs de ses parties<sup>181</sup>. Cela permet de dire que la valeur de la vie-de-ma-fille l'emporte sur la valeur de la vie-d'un-inconnu, parce que sa partie ma-fille fait pencher la balance, même si en soi la valeur de la vie de tout être humain est identique. Toutefois, les questions d'ontologie des valeurs mises à part, il s'agit-là simplement d'une autre manière de poser le même problème, dont la réponse reste pendante. Ce que cette approche permet néanmoins, c'est d'attirer l'attention sur le fait que les valeurs sont des propriétés complexes, qui peuvent s'additionner ou non, qui sont commensurables ou non<sup>182</sup>. Il y a là un angle d'attaque qui va nous permettre d'avancer. À cet effet, je vais d'abord dire quelques mots sur la complexité axiologique, ce qui, à mon sens, permet d'esquisser un argument qui pourrait ne pas être favorable à [IUG] ; puis, dans la section suivante, je tâcherai de montrer que l'impartialité propre à [IUG] méconnaît le poids moral de certaines valeurs bien particulières, celles qui sont liées à la proximité.

Je commence donc par un peu d'ontologie. Tout être possède deux types de propriétés, des propriétés intrinsèques (ou internes) et des propriétés extrinsèques. On les définira ainsi :

- La propriété que possède un être est *intrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en lui-même, indépendamment de ce qui l'environne
- La propriété que possède un être est *extrinsèque* lorsqu'elle le caractérise en fonction de ce qui l'environne

Les deux types les plus importants de propriétés extrinsèques sont les propriétés *relationnelles* et les propriétés *instrumentales*. Ainsi, l'utilité qu'un animal a pour l'être humain est une propriété instrumentale de l'animal, alors que l'amour que porte un père à son enfant est une propriété relationnelle de l'enfant (il est aimé). La conscience de soi ou la rationalité sont par contre des propriétés intrinsèques : un être humain continue à les posséder, même s'il est abandonné sur une île déserte et que personne ne l'aime. Comme on le voit, ces propriétés sont parfois porteuses de valeur : l'animal a une valeur utilitaire pour son maître, l'enfant une valeur relationnelle (affective) pour son père, la conscience de soi et la rationalité une valeur intrinsèque pour l'être humain. Ainsi, on dira, en suivant G. E.

---

<sup>181</sup> Cf. J. Dancy, « The Particularist's Progress », p. 139.

<sup>182</sup> Cf. sur cette question M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon, 1990.

Moore encore<sup>183</sup> :

- La valeur intrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés intrinsèques
- La valeur extrinsèque d'un être est la valeur que possède cet être en vertu de ses propriétés extrinsèques

Dans les propriétés extrinsèques, on trouve notamment les relations familiales. Il est évident que ces relations sont la source de certaines valeurs, ainsi que l'exemple du père et de son enfant le montrent : c'est pour cela qu'il le sauve plutôt que les cinq enfants de son voisin<sup>184</sup>. Ce type de valeurs s'étend à bien d'autres domaines que ceux des relations familiales ; je les appellerai « valeurs-de-proximité » (valeurs<sub>px</sub>), car elles sont attribuées par une personne ou un groupe de personnes à des êtres – personnes ou vivants – en fonction de relations particulièrement serrées qu'elles entretiennent avec eux, qui les leur rendent, justement, *proches*. Ces relations peuvent être naturelles ou non – elles sont aussi créées par les rôles sociaux que nous endossons –, la seule chose qui importe étant qu'elles délimitent un ensemble dont les membres possèdent ces relations symétriquement les uns vis-à-vis des autres. Ainsi, toute tradition, tout groupement, de l'humanité jusqu'à la famille et au couple suscite des valeurs<sub>px</sub><sup>185</sup>. En fonction de ces valeurs<sub>px</sub>, il s'ensuit notamment que :

1° Un être humain, qu'il soit ou non une personne, un adulte compétent, un handicapé mental léger ou profond, un vieillard sénile, un nouveau-né ou un fœtus, possède une valeur<sub>px</sub> en fonction de son appartenance à l'espèce humaine.

2° Un enfant possède une valeur<sub>px</sub> dans sa famille, valeur que ne possèdent pas d'autres enfants, fussent-ils ceux d'amis.

3° Un vieillard dément n'a pas pour quelqu'un la même valeur s'il est un étranger ou son grand-père.

Et ainsi en va-t-il encore des valorisations qui concernent les compagnons, les collègues ou les compatriotes.

Ces valeurs<sub>px</sub> ont leur source dans les personnes *en tant que membres*

---

<sup>183</sup> Cf. W. Rabinowicz & T. Rønnow-Rasmussen, «A Distinction in Value : Intrinsic and For Its Own Sake», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2000, vol. 100, p. 34-35.

<sup>184</sup> La question de savoir si ces relations confèrent une valeur *morale* (et non seulement, comme on dit parfois, *descriptive*, c'est-à-dire manifestant un attachement existant) sera le sujet de la section suivante, comme je l'ai dit.

<sup>185</sup> Ces traditions et groupes ont généralement encore une valeur intrinsèque, fonction de leurs caractéristiques essentielles : mais ce qui m'intéresse, ce n'est pas la valeur de ces entités, mais celle de leurs membres, car c'est à leur niveau que se joue le sort de l'impartialité.

de groupes. Mais il en existe aussi qui dépendent des personnes en tant qu'individus ; par exemple celles que l'amitié suscite. Ce sont là, en termes de proximité, des valeurs particulièrement éminentes, créatrices de l'intimité. On se rend compte en outre que ces valeurs<sub>px</sub> se structurent aisément selon le degré de proximité, tellement que plus quelque chose nous est proche, plus en principe il a de valeur pour nous<sup>186</sup>. Il y a là comme des sphères concentriques dont le centre est occupé par les valeurs-d'intimité et l'extérieur par les valeurs d'appartenance à l'humanité, voire à la nature, justifiant par là l'adage bien connu « loin des yeux, loin du cœur ».

L'existence de ces valeurs<sub>px</sub> signifie-t-elle que [IUG] méconnaît la complexité du monde axiologique ? Peut-être, mais la complexité que je viens de mettre en lumière, qui fait que la valeur d'un être est fonction de la composition de différentes valeurs d'ordre différent ne met pas Singer vraiment en péril. En effet, il pourra répondre que, ce qui compte, ce sont les valeurs qui ont un poids moral (les valeurs morales) et non les valeurs que nous reconnaissons et qui, parfois, sont d'une moralité plutôt douteuse. Valoriser un être humain parce qu'il appartient à la même espèce que nous, n'est-ce pas justement ce qu'il dénonce comme de l'espécisme ? Par ailleurs, pour paraphraser l'un de ses passages célèbres, le racisme et le nationalisme sont aussi des attitudes qui se fondent sur des valeurs<sub>px</sub> ; mais où est leur moralité ?<sup>187</sup> Dans le cas de l'aide au Tiers-Monde, si important et exigeant pour Singer, ces valeurs ne vont-elles pas permettre de préférer acheter des biens superflus à ceux qui me sont proches plutôt que d'aider ceux qui me sont lointains en leur achetant des biens qui leur sont nécessaires ?<sup>188</sup> Si [IUG] doit être contré, il faut donc montrer que, contrairement aux apparences, les valeurs<sub>px</sub> ou du moins certaines d'entre elles comptent moralement.

## **VI. Les valeurs de proximité et leur rôle pour le point de vue moral**

Peter Singer lie ainsi la psychologie et la morale, en se référant expressément à la proximité :

---

<sup>186</sup> On dit parfois que c'est de nous-même que nous sommes le plus proche. C'est souvent une manière de parler, car, à moins d'entretenir une conception relationnelle du moi lui-même (le moi serait une entité constituée par des relations, comme un Hegel l'a peut-être pensé), on quitte ici le domaine des propriétés relationnelles. Il existe toutefois des propriétés intrinsèques qui sont relationnelles, comme « être identique à soi-même » ou « s'aimer soi-même ». Ce sont des propriétés réflexives, qui posent des questions ontologiques intéressantes, mais que je peux ignorer dans le cadre de mon propos.

<sup>187</sup> Cf. *Questions d'éthique pratique*, p. 66.

<sup>188</sup> Cf. D. Dorsey, « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 152.

Il est hors de doute que nous préférons instinctivement aider ceux qui nous sont proches. [...] La question n'est cependant pas ce que nous faisons d'ordinaire, mais elle est de savoir ce que nous devrions faire, et il est difficile de trouver une justification valide à ce que la distance, ou l'appartenance à une même communauté, induise une différence majeure dans nos devoirs<sup>189</sup>.

Est-ce vrai ?

Pour tenter de le savoir, je vais me pencher un instant sur la théorie des sentiments moraux d'Adam Smith, car il s'est justement heurté à la même difficulté, celle de placer de manière appropriée les affections personnelles dans le paysage moral. Il a hérité ce problème des Stoïciens, qui déjà avaient tenté de définir quel était le cercle moral adéquat – Singer aussi parle de cercle, on l'a vu, jusque dans le titre de son livre *The Expanding Circle*. Dans le *De Officiis*, Cicéron relevait :

Il y a plusieurs degrés de société entre les hommes : à partir de celle qui s'étend sans limite à tous les hommes, il y a une société qui nous touche de plus près, celle des hommes de même famille, de même nation, de même langue, et c'est ce qui rapproche le plus les hommes ; plus intime encore est la société des gens d'une même cité [...]. Mais le lien le plus étroit est entre les proches : loin de cette société sans borne qui s'étend au genre humain, elle s'enferme dans un cercle étroit<sup>190</sup>.

Nous vivons à l'intérieur de cercles, caractérisés par des relations de proximité plus ou moins serrées et qu'on peut même ranger de manière concentrique, du plus grand au plus petit : l'humanité, la nation, la famille – à l'inverse et d'un point de vue génétique Singer parle du « cercle de l'altruisme qui s'est élargi de la famille et de la tribu à la nation et à la race »<sup>191</sup>. Si les Stoïciens promeuvent, comme Singer, un certain cosmopolitisme – le cercle moral le plus adéquat est celui de l'humanité tout entière –, Cicéron insiste ici sur le fait que l'appartenance à ces cercles plus étroits crée des relations serrées, émotionnellement chaudes et qui s'expriment positivement dans l'entraide, la solidarité ou les idéaux communs.

Adam Smith ne pense pas différemment et il est en outre fort conscient des conflits d'intérêt que ces appartenances multiples peuvent engendrer. Il

---

<sup>189</sup> *Questions d'éthique pratique*, p. 220.

<sup>190</sup> In *Les Stoïciens*, Paris, La Pléiade, 1962, pp. 513-514.

<sup>191</sup> *The Expanding Circle*, p. 120.

rappelle pour commencer la thèse stoïcienne à laquelle il lie ce que j'ai appelé la version utilitariste des devoirs indirects :

Chaque homme, disaient les Stoïciens, est d'abord et principalement recommandé à son propre soin. Et chaque homme est certainement, sous tous les aspects, plus susceptible et plus capable de prendre soin de lui-même que de toute personne<sup>192</sup>.

Le ton n'est pas normatif, mais descriptif, Smith passant toutefois très souvent subrepticement de l'un à l'autre. Pour mon propos, je donnerai à ces thèses un sens normatif, considérant ce qu'il décrit comme l'expression de devoirs moraux, ainsi qu'il le fait d'ailleurs dans les pages qui suivent. Là, Smith élargit le cercle à la famille proche et éloignée, à la tribu, aux nations et aux États dont nous sommes membres, et il affirme :

La règle générale est établie selon laquelle des personnes liées les unes aux autres à un certain degré doivent toujours être affectées les unes par les autres d'une certaine manière, et nous considérons qu'il y a la plus grande inconvenance, et parfois même une sorte d'impiété, à ce qu'elles soient affectées de manière différente<sup>193</sup>.

Ainsi, un père qui n'aimerait pas ses enfants serait un objet de désapprobation et même d'horreur. D'un autre côté, Smith affirme constamment que nous ressentons une bienveillance et une sympathie naturelles envers tous nos semblables, quand du moins nos intérêts ne sont pas sérieusement menacés, ce qui peut et doit mener à « une bienveillance universelle »<sup>194</sup>. D'où l'existence de conflits : « L'amour de notre pays ne semble pas être dérivé de l'amour du genre humain »<sup>195</sup> et ces deux amours nous dirigent parfois dans des directions contraires.

Comment choisir alors ? Smith estime qu'une réponse univoque n'est pas possible et, à propos de l'affection que nous devons aux différents individus, note :

Lorsque ces différentes affections bienfaitantes nous conduisent dans des directions différentes, il est peut-être impossible de déterminer à l'aide de règles précises dans quels cas nous devons obéir à l'une plutôt qu'à l'autre<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999, p. 305.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 314.

Il souligne néanmoins que nous avons par-dessus tout un devoir de bienveillance universelle, justifié par des raisons théologiques, car Dieu veut maintenir dans la nature « à tous moments, la plus grande quantité possible de bonheur »<sup>197</sup>. Le Chef de l'univers peut nous demander de nous sacrifier pour le bien général, tout comme un général d'armée le peut à ses soldats. Smith conclut toutefois que nous ne sommes pas Dieu et, de manière peut-être un peu surprenante, que notre tâche se limite dans les faits à nous soucier de nos proches et de nos compatriotes.

L'argumentation du philosophe écossais est intéressante en ce qu'il essaye de rendre justice à toutes les affections, comme il dit, c'est-à-dire à toutes les valeurs présentes dans les situations où nos allégeances sont en conflit. Et vu la complexité rencontrée, il conclut à l'absence de règle générale. Contrairement à l'utilitarisme – le point de vue divin pour Smith –, la difficulté ne vient pas de l'agrégation elle-même (comment agréger et compter dans le calcul félicitaire la valeur de tous les intérêts en présence), mais du caractère non-agrégatif de ces valeurs et intérêts.

Ainsi, à la question : pourquoi faudrait-il réserver entraide et solidarité aux personnes qui nous sont proches, aux membres de notre famille, à nos amis et à nos compatriotes ? Pourquoi ne pas les répandre sur toute la Terre et compter chaque personne comme une d'un point de vue moral, à l'instar du Dieu tout-bienveillant ? Smith répondrait qu'il ne s'agit pas de limiter ainsi entraide et solidarité, mais de les diriger avec une certaine priorité vers les proches – ce n'est que dans les dilemmes dramatiques, où je ne peux sauver qu'une partie des personnes en danger, que la priorité implique l'exclusion. À défaut de cela, nous mettrions entre parenthèses ou en dehors de la morale toute une série de valeurs et de biens importants, ceux que les communautés de proximité sont seules capables de mettre à notre disposition. Ces biens, je les appellerai des *biens essentiellement particularisés*. Un exemple typique d'un tel bien est l'amitié : tout être humain a besoin d'amis, mais le cercle de nos amis est ainsi nécessairement constitué qu'il est restreint à un petit nombre, à qui nous réservons notre préférence. L'amitié, ainsi que les autres biens qui en dépendent, ne peut être « produite » que par et dans un groupe limité et qui se veut tel<sup>198</sup>. Les biens essentiellement particularisés demandent donc que les communautés

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>198</sup> Les biens peuvent être particularisés ou non, et l'être essentiellement ou non. La paix mondiale est un bien essentiellement non-particularisé, la sécurité sociale un bien non-essentiellement particularisé (elle pourrait être distribuée par un gouvernement mondial). Sur ces biens, cf. mon article « *Muss man sich gleichen, um sich gesellen zu dürfen?* » in S. Zurbuchen, dir., *Bürgerschaft und Migration*, Berlin, Lit Verlag, 2007, p. 233 sq.

qui les dispensent soient préservées si on veut continuer à en profiter, ce qui est la source de devoirs particuliers de la part de leurs membres [non-U] envers eux [non-I]. Cela passe nécessairement par une certaine priorité donnée aux membres du groupe et à leurs intérêts, priorité qui devient alors la condition nécessaire et constitutive de l'existence de ces groupes. Bref, à la valeur intrinsèque des membres des groupes en tant que personnes humaines s'ajoute une certaine valeur<sub>px</sub> conférée par l'appartenance à la communauté. Cela, bien sûr, n'exclut pas qu'il existe des devoirs envers les non-membres ou que l'altruisme étendu ne soit pas une vertu – Singer tend à décrire toute préférence pour les proches et tout départ de [IUG] sur le modèle du racisme, du chauvinisme, voire de la haine d'autrui<sup>199</sup>, mais c'est complètement unilatéral.

Ces remarques valent dans le cas de l'amitié et de la famille ; elles conservent leur valeur dans le cadre de la communauté politique, celle qui intéressait particulièrement Smith. Voici quelques-uns des biens essentiellement particularisés que cette communauté offre à ses membres<sup>200</sup> :

a) Mener une vie bonne ou heureuse implique que les personnes réalisent les projets qui leur tiennent à cœur. Les diverses communautés politiques sont le milieu où cela est possible, car ce sont elles qui fournissent le cadre des projets possibles et nombre de biens qui en permettent la réalisation.

b) Certains projets n'exigent pas seulement un groupe comme moyen de réalisation, mais en dépendent quant à leur existence : il y a des projets qui ne peuvent naître – et non seulement être réalisés – que lorsque des communautés sont constituées. Certains sont des projets collectifs, qui s'organisent et s'institutionnalisent peu à peu, créant un style de vie particulier au groupe, bref, une culture. Pensons à la lutte contre certaines maladies ou à la sécurité sociale.

c) Il y a les projets que les personnes choisissent, mais il y a aussi les fardeaux que la vie leur impose : vivre et survivre dépassent souvent les capacités de l'individu et demandent la constitution de groupes qui, chacun à sa manière, inventent des solutions.

d) La mise à disposition des biens que nous venons de mentionner

---

<sup>199</sup> Cf. par exemple *The Expanding Circle*, p. 111-117. La plupart des racistes ne nient toutefois pas l'existence de devoirs envers les êtres humains appartenant à d'autres races ou groupes ethniques ; ce qui est en fait en question, c'est le fondement et l'ampleur de la préférence.

<sup>200</sup> Voir aussi sur cette question mon texte « Le charme secret du patriotisme », in B. Baertschi & K. Mulligan (dir.), *Les Nationalismes*, Paris, PUF, 2002.

se développe dans le temps, au cours des générations. Elle modèle peu à peu une histoire et une culture, constitutives du milieu dans lequel les personnes sont éduquées. L'ensemble des valeurs partagées par les membres du groupe induit chez eux un sentiment de sécurité et d'intimité qui fait qu'ils se sentent bien « chez eux », dans ce que justement ils appellent leur patrie (*homeland*, dit-on en anglais).

Un partisan de [IUG] comme Singer doit affirmer que ces biens ne comptent qu'en tant qu'ils sont une contribution à la somme de la satisfactions des intérêts de chacun, et donc que la valeur dont ils sont les supports ne constitue pas une raison particulière de conférer un poids moral différent et indépendant du calcul félicitaire aux membres de ces groupes. Il ajoutera encore que les communautés sont aussi la source de bien des maux qui eux aussi sont essentiellement particularisés et dont il faut tenir compte dans le calcul – Adam Smith le note aussi lorsqu'il relève que « l'indigne principe du préjugé national est souvent fondé sur le noble principe de l'amour de notre pays »<sup>201</sup>. Mais si ce que j'ai dit de la complexité axiologique est vrai, il n'en va pas ainsi : ne donner aucune place spéciale aux valeurs<sub>px</sub>, n'introduire aucune complexité dans le réseau des valeurs, est un sûr moyen de rendre la vie de chacun moins bonne.

Autrement dit, ce qui est au cœur de la question de l'impartialité, c'est la conception des valeurs. L'utilitarisme considère que toutes, hormis le bonheur ou la satisfaction des préférences, n'ont qu'une valence extrinsèque, et plus précisément contributive. En un certain sens, il est vrai pour tous les philosophes que la valeur de la partialité est seulement contributive : Marilyn Friedman le souligne pour Bernard Williams, puisque sa défense de la partialité « en appelle à son rôle favorable pour l'intégrité et l'épanouissement. » Ainsi « la partialité n'a pas de valeur intrinsèque, mais sa valeur provient largement du fait qu'elle est nécessaire aux relations » de proximité elles-mêmes nécessaires à notre épanouissement<sup>202</sup>. Ce qui caractérise l'utilitarisme toutefois, c'est le caractère totalement moniste de sa conception des valeurs intrinsèques : il n'en existe qu'une, toutes les autres sont contributives sur le mode additif. C'est pourquoi impartialité, proximité et partialité peuvent se conjuguer et se fondre, au contraire des auteurs qui estiment que la proximité exige une partialité qui soit exclusive de l'impartialité. Ici comme souvent, l'axiologie est fondatrice ; c'est d'ailleurs elle qui, depuis la section précédente, nous fait nous demander quelles sont les valeurs qui comptent en éthique, ce qui est à mon sens plus

---

<sup>201</sup> *Op. cit.*, p. 318. Cf. aussi ce que souligne Marilyn Friedman : « Les relations personnelles peuvent être désastreuses ; elle peuvent manifester l'exploitation, l'abus ou l'oppression » (« The Practice of Partiality », p. 820).

<sup>202</sup> « The Practice of Partiality », p. 829.

fructueux que de demander si ce sont les impartialistes ou les partialistes qui ont raison.

La conception utilitariste des valeurs est à mon sens difficilement tenable. On l'a souvent souligné pour l'amitié ; mais il faut bien voir que l'amitié n'est qu'un cas particulier, et que si on accepte la critique, il faut l'étendre à tous les biens essentiellement particularisés. Or, dans la mesure où ce qui importe moralement, c'est de rendre la vie humaine la meilleure possible – ce qui est aussi le but que l'utilitarisme attribue à l'éthique –, il faut abandonner [IUG]. Ainsi, si Singer a raison d'affirmer que l'égoïsme moral, s'il est certes une position éthique possible, doit toutefois être rejeté car « il est potentiellement désastreux »<sup>203</sup>, alors on doit le dire aussi de [IUG], même si c'est pour des raisons bien différentes.

## **VII. Conclusion**

L'universalisme impartial [IUG] que défend l'utilitarisme en général et Singer en particulier se heurte, ai-je dit dans mon introduction, à des objections concernant le caractère contre-intuitif des jugements qu'il fait porter, particulièrement en ce qu'ils paraissent commander le sacrifice de l'individu au profit de la somme totale de la valeur agrégée visée. Le cas de l'impartialité que j'ai examiné a à voir avec ces jugements contre-intuitifs, non pas toutefois seulement en ce qu'ils violent l'interdit libéral du sacrifice de l'individu à des objectifs collectifs, mais en ce qu'ils commanderaient de ne pas donner un poids particuliers, ou une valeur particulière, aux intérêts de nos proches. Après avoir clarifié la signification de l'exigence d'impartialité, j'ai tenté de montrer que l'argumentation de Singer n'était pas décisive tant sur le plan empirique que sur le plan normatif. Sur le premier plan, les expériences de neuropsychologie qu'il invoque sont en fait non-concluantes ; elles me paraissent même pencher contre sa position en ce que les jugements utilitaristes observés sont dominants chez des personnes dont le comportement moral n'est pas optimal. Cette première conclusion permet de soutenir l'importance des émotions dans le jugement moral ainsi que l'interdit libéral du sacrifice, mais ne va pas très loin dans la question de la valeur particulière des proches (d'autant que le libéralisme est aussi impartialiste, comme je l'ai mentionné). L'argumentation développée sur le second plan, le plan normatif, y a pourvu dans l'esprit du téléologisme. L'existence des valeurs<sub>px</sub> et des biens essentiellement particularisés, ainsi que la structure complexe du monde axiologique montrent à mon sens que, dans la mesure où on donne à l'éthique la tâche de rendre notre vie

---

<sup>203</sup> *The Expanding Circle*, p. 104.

meilleure, en terme de satisfaction des intérêts, on doit accorder un poids particulier aux relations de proximité, et donc valoriser certaines formes de partialité – ce qui bien entendu n’interdit pas que l’on prenne en compte les intérêts de personnes éloignées, ni qu’on soit impartiaux dans bien des domaines de sa vie.

Que penser alors de cette affirmation de Singer que « l’éthique adopte un point de vue universel »<sup>204</sup> ? Tout dépend bien sûr de ce qu’on entend par « universel ». Mais si ce que j’ai dit est vrai, alors il ne faut pas le comprendre à la lumière de l’impartialité ainsi que l’utilitarisme l’entend. Dans ses *Carnets inédits*, Alphonse Daudet notait :

Égoïste ? Non, personnel... Il y a une grande différence. L’égoïste ne pense qu’à lui, n’a de tendresse que pour lui. Le personnel pense à lui et aux siens, à tout ce qui a rapport à lui. C’est un égoïsme plus humain<sup>205</sup>.

Cet égoïsme plus humain pourrait, tout simplement, être partie intégrante d’une éthique appropriée pour les primates que nous sommes restés et resterons encore bien longtemps, si nous survivons en tant qu’« êtres biologiquement évolués ». En définitive, il n’est même pas du tout égoïste, puisque, moyennant l’existence d’une certaine commensurabilité entre les valeurs, il peut même accepter ce principe singerien appelé par Dale Dorsey *Principe fort de bienfaisance*, en interprétant cependant très différemment de lui le dernier mot :

Les personnes riches doivent donner à ceux qui n’ont pas des moyens suffisants pour subsister tant qu’elles ne sont pas contraintes à abandonner quelque chose ayant une importance morale comparable<sup>206</sup>.

En effet, l’évaluation de ce qui a une importance morale (comparable) sera souvent bien différente, même si on reste dans le cadre du téléologisme<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> *Questions d’éthique pratique*, p. 22.

<sup>205</sup> *Carnets inédits*, Lausanne, Éd. Rencontre, 1966, p. 132.

<sup>206</sup> « Aggregation, Partiality, and the Strong Beneficence Principle », p. 139.

<sup>207</sup> Je remercie François Jaquet qui a accepté de lire une première version de ce texte. Ses commentaires m’ont été très utiles. J’ai aussi tiré bénéfice des remarques que m’ont faites deux lecteurs anonymes.