

## Peter Singer et les intuitions morales

Pierre Sigler

### I. Introduction

Dans *La libération animale*, Peter Singer écrit :

La philosophie devrait mettre en discussion les présupposés fondamentaux de son époque. Examiner de part en part, avec soin et esprit critique, ce que la plupart d'entre nous prenons pour acquis constitue, je le crois, sa principale tâche, celle qui donne sa valeur à cette activité<sup>249</sup>.

C'est effectivement avec une grande constance qu'il s'est démarqué des présupposés de son époque, parmi lesquels les intuitions communes. Au point qu'il est parfois décrit comme le philosophe vivant le plus controversé.

Une intuition est une réponse rapide de notre esprit à un problème que nous nous posons et dont nous ignorons le processus de formation : nous n'avons pas d'introspection sur les processus cognitifs produisant nos intuitions. Une intuition morale est une intuition à propos d'une question morale.

La défiance de Singer vis-à-vis des intuitions vient, fondamentalement, du fait qu'il est utilitariste. Car d'un côté, l'utilitarisme est l'une des théories morales faisant le moins appel à l'intuition. De l'autre, le principal reproche qu'on fait à l'utilitarisme est ses conclusions contre-intuitives. Par exemple que nous avons l'obligation morale de sacrifier une personne si c'est le seul moyen d'en sauver cinq. Ou encore que, si l'on doit augmenter le bonheur sur Terre, alors nous avons l'obligation morale d'augmenter la population des êtres sensibles (à condition de pouvoir offrir au nouveau-né une vie décente et que sa naissance ne réduise pas *in fine* la quantité totale de bonheur – pour cause de surpopulation, notamment)<sup>250</sup>. Autrement dit, pour un utilitariste pur sucre, les intuitions sont rarement un outil de travail et très souvent une nuisance.

---

<sup>249</sup> P. Singer, *La libération animale*, tr. fr. L. Rouselle et D. Olivier, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012, p. 411-412.

<sup>250</sup> Cf. <http://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion>.

Une deuxième raison de sa méfiance provient de l'étude scientifique de l'éthique : son origine, son développement, son fonctionnement chez les humains. Singer a contribué à ce programme de recherche, principalement à travers son livre *The Expanding Circle*, publié pour la première fois en 1981<sup>251</sup>.

Une troisième raison est que ses réflexions (notamment celles sur le statut moral des animaux), ainsi que les travaux d'autres chercheurs, lui ont fait prendre conscience que beaucoup de nos intuitions communes sont tout simplement des préjugés sans fondement.

Nous verrons ensuite qu'en pratique, la position de Singer est plus pragmatique qu'un rejet catégorique de toutes les intuitions morales. D'ailleurs, il n'hésite pas y recourir au besoin.

## **II. Les origines des intuitions morales**

Dans *The Expanding Circle*, Singer reprend les travaux de la sociobiologie sur l'altruisme afin de comprendre les origines de l'éthique.

L'altruisme pose un problème aux biologistes. Une conduite altruiste est une conduite qui bénéficie aux autres mais qui a un coût pour l'individu altruiste (et réduit donc ses chances de reproduction). Comment, dès lors, expliquer que des gènes favorisant l'altruisme perdurent, s'ils ne favorisent pas la survie de l'individu altruiste ?

Premièrement, via *l'altruisme de parentèle*. La sélection naturelle opère au niveau des gènes. Or, les proches d'un individu partagent avec cet individu des gènes. Les aider favorise indirectement la propagation des gènes de l'individu altruiste.

Deuxièmement, via *l'altruisme réciproque*. Un individu A fait preuve d'altruisme envers un individu B (en l'épouillant, par exemple) à condition que B, en retour, fasse preuve d'altruisme envers A. Un « passager clandestin » profitant de la générosité des autres sans contrepartie sera rapidement repéré et personne ne voudra coopérer avec lui.

Si la coopération est profitable aux deux parties, en quoi est-ce de l'altruisme ? Dans le chapitre 2 de *The Expanding Circle*, Singer montre que les individus coopérant par calcul égoïste s'en tirent moins bien dans certaines situations (notamment des situations du type « dilemme du prisonnier ») que des individus coopérant par altruisme authentique, pour peu que ces situations se répètent. Précisons aussi qu'il faut distinguer l'origine évolutive d'un comportement et ses motivations chez l'individu.

---

<sup>251</sup> P. Singer, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution, and Moral Progress*, 2e éd., Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2011.

Le fait que l'altruisme favorise *in fine* la survie de l'individu et/ou de ses gènes n'enlève rien à la sincérité du sentiment de sollicitude de l'individu.

Singer conjecture aussi l'existence d'un *altruisme de groupe*, associé à une méfiance spontanée vis-à-vis des étrangers. Il part de l'idée que les premiers groupes d'humains étaient relativement isolés d'un point de vue reproductif et entraient en compétition pour l'accès aux ressources (l'éthologie nous a depuis appris que la xénophobie n'est pas l'apanage des humains). Cet altruisme protège le groupe contre l'intrusion d'éventuels tricheurs ; comme on ne connaît pas la réputation des étrangers, des passagers clandestins peuvent bénéficier pour un temps de la générosité des autres sans contrepartie. Pour étayer la thèse selon laquelle l'altruisme de groupe a une composante biologique, Singer souligne qu'on l'observe dans toutes les sociétés.

(D'autres chercheurs ont depuis renforcé cette hypothèse. En se fondant sur des modèles mathématiques et des simulations informatiques, l'économiste Samuel Bowles estime que l'altruisme n'a pas pu émerger sans un certain degré d'hostilité entre les groupes. Il va même jusqu'à écrire que l'altruisme à l'intérieur du groupe et l'hostilité envers les autres groupes sont les deux faces d'une même médaille<sup>252</sup>.)

Voici donc expliquées certaines intuitions que l'on observe chez les animaux sociaux en général<sup>253</sup> et les humains en particulier : la préférence pour les proches, le principe de réciprocité, et la préférence pour le groupe.

Avec la raison et le langage survient la nécessité de justifier sa conduite auprès de ses pairs. L'individu est alors obligé, s'il veut convaincre autrui, d'adopter un point de vue impartial. S'il dit « J'ai mangé toutes les noisettes car j'ai le droit de manger toutes les noisettes », il ne convaincra personne. Il est donc obligé de dire quelque chose comme « J'ai mangé beaucoup de noisettes, car j'ai beaucoup travaillé aujourd'hui, et ceux qui travaillent ont le droit à une plus grande ration ».

Avec l'adoption du point de vue impartial, on passe du stade proto-moral à la morale proprement dite. S'ensuit alors, grâce à la raison, une réflexion éthique qui suit sa logique propre indépendamment de la sélection naturelle. Notamment, adopter le point de vue impartial débouche sur le principe d'égalité de considération – des intérêts dans le cas de l'utilitarisme : deux cas semblables doivent être traités semblablement<sup>254</sup>.

---

252 S. Bowles, « Group competition, reproductive leveling, and the evolution of human altruism », *Science*, 314, 2006 et S. Bowles, « Did warfare among ancestral hunter-gatherers affect the evolution of human social behaviors ? », *Science*, 324, 2009.

253 Cf. Mark Bekoff & Jessica Pierce, *Wild Justice : The Moral Lives of Animals*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

<sup>254</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., chap. 4.

La culture aussi est grande pourvoyeuse d'intuitions morales. Pondérant le rôle de la délibération morale dans les sociétés primitives, Singer écrit :

Le débat autour des noisettes est, bien sûr, un exemple artificiel. Il transpose l'empressement moderne à mettre les choses en question dans un contexte tribal. Les premiers systèmes éthiques, comme les systèmes éthiques de beaucoup de cultures contemporaines, étaient probablement moins marqués par le débat argumenté que par l'acceptation des habitudes. L'intermédiaire entre l'altruisme des animaux et l'éthique moderne était un système de coutumes sociales<sup>255</sup>.

Il s'ensuit que beaucoup de nos intuitions morales sont des habitudes intériorisées. Dans ce contexte, le progrès moral se fait grâce à la raison et contre la tradition. Singer donne l'exemple de Socrate comme initiateur de la lutte contre la tradition par l'usage de la raison.

Au sein de la culture, la religion joue un rôle important dans la formation des règles morales d'une société. Par exemple, en Occident, le christianisme a apporté l'idée de sacralité de la vie humaine, qui a été reprise par la suite par les penseurs non religieux<sup>256</sup>. Notons que souvent les intuitions culturelles s'appuient elles-mêmes sur des intuitions biologiques : on peut raisonnablement supposer que l'intuition des Blancs (ou des citoyens romains, des Ottomans, etc.) que l'esclavage des Noirs (ou des Barbares, ou des Infidèles, etc.) est moralement acceptable repose en partie sur la préférence pour le groupe, qui a une composante biologique selon Singer<sup>257</sup>.

### **III. Saper les intuitions morales**

Si notre sens moral n'était fait que d'intuitions, il n'y aurait aucun moyen de se mettre d'accord. L'éthique ne serait alors que l'expression de préférences personnelles. Si les propositions éthiques peuvent prétendre à l'universalité, c'est parce qu'il existe un élément rationnel dans l'éthique<sup>258</sup>. Cet élément rationnel peut se retourner contre certaines intuitions et les contester.

---

<sup>255</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 94.

<sup>256</sup> Cf. P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997, chap. 4 et 6.

<sup>257</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage collectif *Cotton is King and the Pro-Slavery Arguments* (éd. E. N. Elliott, 1860) publié par les États du sud des États-Unis à la veille de la guerre civile, qui détaille tous les arguments en faveur de l'esclavage. Certains font appel au « sens commun » de l'époque.

<sup>258</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 84-86.

### **A. L'équilibre réfléchi**

Singer distingue deux sortes de théories morales : les théories systématiques et celles qui cherchent à justifier nos intuitions communes.

Parmi les théories systématiques se trouvent les théories conséquentialistes, notamment l'utilitarisme. Elles procèdent de manière axiomatico-déductive : à partir de quelques principes et règles de base, on en déduit des prescriptions pratiques.

La seconde approche consiste plutôt à partir des jugements intuitifs pour en inférer les règles de la théorie morale. Florian Cova décrit cette approche de la façon suivante :

Dans ce cadre, fonder une théorie morale va ainsi consister à rendre compte du plus grand nombre d'intuitions possibles, c'est-à-dire à former des règles desquelles nous pouvons déduire le plus grand nombre possible de nos intuitions. Bien sûr, il est possible qu'il soit impossible de capturer et de rendre cohérentes toutes nos intuitions. Dans ce cas, il conviendra de rejeter les intuitions qui vont à l'encontre de la théorie qui permet d'intégrer le plus d'intuitions, de la même façon que l'on rejettera les données des sens isolées qui ne s'accordent pas avec les autres données des sens (par exemple : une hallucination). Cette méthode a été théorisée par John Rawls sous le nom *d'équilibre réfléchi* et ressemble dans une certaine mesure à celle décrite par Popper pour les sciences descriptives : partant d'un certain nombre de faits (d'intuitions), il s'agit de formuler des théories rendant compte de ces intuitions et puis de mettre ces théories à l'épreuve de cas particuliers susceptibles de les falsifier<sup>259</sup>.

Il va sans dire que Singer est fort critique vis-à-vis de cette méthode, en premier lieu pour des raisons épistémologiques :

Le modèle de l'équilibre réfléchi m'a toujours paru fort douteux. L'analogie entre le rôle d'une théorie éthique normative et d'une théorie scientifique est fondamentalement erronée. Une théorie scientifique cherche à expliquer l'existence de données se rapportant à un monde qui existe sous nos yeux et que nous essayons d'expliquer. Certes, les données peuvent avoir été affectées par des erreurs de mesure ou d'interprétation, mais à moins d'avoir des raisons de penser

---

<sup>259</sup> F. Cova, « La psychologie de l'utilitarisme et le problème du sens commun », in M. Bozzo-Rey et E. Dardenne (éd.), *Deux Siècles d'Utilitarisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp.101-116.

que des erreurs ont été commises, ce n'est pas à nous de choisir ou rejeter les données. En revanche, une théorie éthique normative ne cherche pas à expliquer nos intuitions morales ordinaires. Elle peut les rejeter toutes, tout en étant supérieure à d'autres théories normatives qui correspondent plus à nos jugements moraux. Car une théorie morale normative n'est pas une tentative de répondre à la question « Pourquoi pensons-nous ainsi sur les questions morales ? ». Même sans un éclairage évolutionniste de l'éthique, il est évident que la question « Pourquoi pensons-nous ainsi sur les questions morales ? » nécessite une enquête historique plutôt que philosophique. [...] Une théorie morale normative est une tentative de répondre à la question « Que devons-nous faire ? ». Il est parfaitement possible d'apporter la réponse suivante à cette question : « Ignorer tous nos jugements moraux ordinaires et faire ce qui produit les meilleures conséquences »<sup>260</sup>.

Autre problème, l'équilibre réfléchi part du principe que le sens commun est, sinon tout à fait juste, du moins plutôt juste, et que la tâche du philosophe consiste à produire des justifications au consensus social. Outre que cette attitude va à l'encontre de la tâche critique qui incombe, selon Singer, au philosophe, elle mène tout droit au relativisme. Car enfin, le consensus social, les évidences intuitives, varient selon les lieux et les époques, et même selon les individus.

Aussi les intuitionnistes cherchent-ils à séparer le bon grain de l'ivraie, à isoler parmi toutes les intuitions morales celles qui ne sont pas des biais culturels ou des préjugés. Voici comment :

Mais quelles sont les conditions qui font d'une intuition une intuition valable ? Il faut, bien sûr, qu'elle soit formée dans des conditions épistémiques satisfaisantes, mais aussi qu'elle soit largement partagée. Une intuition qui ne serait pas largement partagée et qui serait minoritaire ne constitue pas une base solide pour une théorie morale qui se voudrait universelle. C'est ainsi que la fondation de la morale sur les intuitions rend d'une certaine façon la théorie morale tributaire du sens commun<sup>261</sup>.

Or, il se trouve que beaucoup d'intuitions satisfont à ces critères tout en demeurant fragiles.

---

<sup>260</sup> P. Singer, « Ethics and intuitions », *Journal of Ethics* 9 (3-4), 2005, p. 345-346. Voir la traduction française par M. Gaborit, dans ce volume : « Éthique et intuitions », p. xx.

<sup>261</sup> F. Cova, « La psychologie de l'utilitarisme et le problème du sens commun », op. cit.

### **B. Fragilité et incohérence des intuitions morales**

Depuis son essai « *Famine, Affluence and Morality* » (1972), jusqu'à son livre *Sauver une vie* (2009), Peter Singer défend que nous avons l'obligation morale d'aider les populations du Tiers-Monde<sup>262</sup>. Il nous propose l'expérience de pensée suivante :

Situation 1 : *Imaginez que vous passez à proximité d'un étang. Vous voyez un enfant, apparemment seul, en train de se débattre dans l'eau. Si vous n'allez pas le tirer de là, il va se noyer. Vous êtes un excellent nageur, mais vos chaussures neuves à 100 € seront fichues et vous allez salir votre costume. Le temps de ramener l'enfant à ses parents et de vous changer, vous arriverez en retard au travail. Que faire ?*

Situation 2 : *Un chèque de 100 € permettrait à une bonne ONG de sauver au moins un enfant dans le Tiers-monde. Que faire ?*

Dans les deux cas, nous avons le choix entre perdre 100 € et un peu de temps et sauver un enfant, ou bien garder 100 € et laisser mourir un enfant. Or nous pensons qu'intervenir est obligatoire dans le premier cas mais seulement surrogatoire dans le second. C'est incohérent. Nous devrions intervenir dans les deux cas<sup>263</sup>.

Dans *Living High and Letting Die*<sup>264</sup>, Peter Unger met à l'épreuve nos intuitions morales à l'aide d'expériences de pensée soumises à des étudiants et des proches (il est en cela précurseur de la philosophie expérimentale) et relève un certain nombre de contradictions entre nos intuitions ordinaires. Il propose une expérience de pensée inspirée de Singer :

---

<sup>262</sup> P. Singer, « *Famine, Affluence, and Morality* », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1 ; P. Singer, *Sauver une vie : agir maintenant pour éradiquer la pauvreté*, tr. fr. P. Loubet, Paris, Michel Lafon, 2009.

<sup>263</sup> « L'argument de base » en faveur de l'intervention est le suivant : (1) Les souffrances et les morts causées par la faim, l'absence de logement et de soins médicaux sont déplorables. (2) Si nous sommes en mesure d'empêcher que se produise une tragédie, sans rien sacrifier de presque aussi important pour soi, il est déplorable de ne pas agir. (3) En donnant aux organisations caritatives, on peut empêcher les souffrances et les morts causées par la faim, l'absence de logement et de soins médicaux sans rien sacrifier de presque aussi important. Conclusion : En conséquence, le fait de ne pas donner aux organisations caritatives est tout à fait condamnable (*Sauver une vie*, op. cit., p. 29-30).

<sup>264</sup> P. Unger, *Living High and Letting Die*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Situation 1. *Vous roulez sur une route de campagne. Vous apercevez un homme blessé dans le fossé. Il n'est pas en danger de mort (il s'est fait un bandage), mais sans soins rapides, il risque de perdre la jambe. Vous pouvez le conduire à l'hôpital. Cela vous fera perdre du temps et, pour nettoyer les taches de sang sur vos sièges tout neufs, il vous faudra payer 5000 \$.*

Situation 2 : *Une ONG sérieuse et efficace vous écrit dans le cadre d'un appel de fonds : un chèque de 100 \$ permettrait de sauver une trentaine d'enfants dans le Tiers-monde.*

Les sujets répondent que nous avons l'obligation morale de secourir l'homme blessé mais que nous n'avons aucune obligation morale d'envoyer le chèque (bien que ce serait une bonne chose). L'incohérence est encore plus criante que dans les scénarios de Singer : dans un cas, on ne pourrait pas laisser *une* personne perdre *une jambe* pour économiser 5000 \$ ; dans l'autre on pourrait laisser *trente* enfants perdre *la vie* pour économiser 100 \$. Unger en déduit que nos intuitions sont sensibles à la position géographique (plus les personnes sont éloignées, moins nous nous soucions d'elles) et au « sentiment de futilité » (le désir d'aider est, paradoxalement, inversement proportionnel au nombre de nécessiteux), deux biais sans pertinence morale apparente.

Unger a aussi testé le « problème du tramway », qui fournit une autre série d'incohérences apparentes. Il s'agit là encore de comparer des scénarios :

Cas « dévier ». *Un tramway vide en perdition se dirige vers cinq personnes coincées sur la voie. Vous êtes au poste d'aiguillage. Vous pouvez dévier le tram sur une voie secondaire sur laquelle se trouve coincée une seule personne. Si vous ne faites rien, les cinq personnes seront tuées, si vous déviez le tram, une seule personne sera tuée.*

Cas « pousser ». *Un tramway vide en perdition se dirige vers cinq personnes coincées sur la voie. Vous êtes sur un pont qui passe au-dessus de la voie. À côté de vous se trouve un gros homme. Si vous le poussez sur la voie, il sera assez lourd pour stopper le tram avant qu'il n'atteigne les cinq personnes, mais il sera tué.*



Environ neuf personnes sur dix pensent qu'il faut agir dans le cas « dévier », environ neuf sur dix pensent qu'il ne faut pas agir dans le cas « pousser ». Pourquoi une telle différence, alors que dans les deux cas il s'agit de sacrifier une personne pour en sauver cinq ?

Comme le constate Singer, les philosophes ont eu beaucoup de peine à justifier nos réponses intuitives à ce problème. Pour chaque principe éthique avancé (doctrine du double effet<sup>265</sup>, impératif catégorique kantien, etc.), il s'est trouvé une variante du problème dans lequel nos intuitions vont à l'encontre du principe en question. Des facteurs psychologiques (comme la proximité avec la victime) sont déterminants dans la formation de nos intuitions sur ce problème. Des facteurs épistémiques aussi. Unger a montré que le simple fait de connaître la variante de base du problème (le cas « dévier ») du tramway influençait les réponses aux autres variantes.

Autre exemple, tiré d'un compte rendu de Singer du livre d'Unger :

Dans la plupart des versions du problème du tramway, l'agent n'a que deux options. Dans l'une, l'agent est actif, modifiant le cours des événements, alors que dans l'autre, l'agent ne fait rien. Unger introduit des options intermédiaires et montre que cela affecte la façon dont les gens jugent les options extrêmes. En d'autres termes, quand on leur présente un choix entre A et E (où A, par exemple, consiste à ne rien faire, et E consiste à jeter le gros homme sur la voie), les gens répondent que l'option E est la pire. Quand on leur propose de choisir entre A, B, C, D et E (où B, C, D, puis E permettent de sauver de plus en plus de vies par des interventions de plus en plus actives), les gens diront que l'option E est la meilleure. La raison de ce résultat surprenant est que les gens se rendent compte que B est meilleur que A, C meilleur que B, D meilleur que C, et E meilleur que D<sup>266</sup>.

Pourquoi le fait d'ajouter ou de supprimer des options intermédiaires devraient affecter nos jugements des options préexistantes ? Un défenseur de nos intuitions pourrait arguer que les options intermédiaires d'Unger ont pour effet de biaiser nos intuitions morales, mais alors il nous faudrait savoir pourquoi ce serait le cas<sup>267</sup>.

---

265 La doctrine du double effet, que l'on doit à Thomas d'Aquin, énonce que l'on peut causer un mal pour faire un bien si et seulement si ce mal est un effet secondaire de l'acte visant à obtenir le bien et non pas le moyen d'obtenir ce bien.

266 Cependant le surcroît d'intervention ne saute pas aux yeux. Par exemple entre dévier le tram pour sauver 6 personnes en en sacrifiant 3 et lancer un 2<sup>e</sup> tram contenant 2 personnes pour percuter le 1<sup>er</sup> tram (les deux passagers meurent dans le processus, le tram est stoppé), le moindre mal est évident (2 morts au lieu de 3), la différence de degré d'intervention l'est moins.

<sup>267</sup> P. Singer, « Living High and Letting Die », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59-1, 1999.

Ainsi donc, la simple façon dont on pose la question inverse le jugement.

Singer conclut des travaux de Peter Unger, on s'en sera douté, qu'il est vain de tester nos théories morales en faisant appel à nos intuitions sur des cas pratiques.

### ***C. Formation et biais des intuitions morales***

Dans « Éthique et intuitions », Singer rend compte de travaux récents en psychologie<sup>268</sup>.

Ceux de Jonathan Haidt, qui montrent qu'aux questions morales, la plupart des sujets produisent « des réponses intuitives, rapides, presque automatiques ». Ils ne les justifient pas toutes par des arguments, et quand ils le font, il s'agit de rationalisation *a posteriori*.

Et surtout ceux de Joshua Greene. Greene et ses collaborateurs ont soumis à des sujets le problème du tramway, tout en observant leur cerveau par IRM<sup>269</sup>. Ils ont constaté qu'au scénario « pousser », les sujets voient s'activer les régions de leur cerveau responsables des émotions. Les sujets qui donnent une réponse utilitariste mettent plus de temps à répondre, suggérant qu'ils ont une réflexion consciente (plus lente qu'une réponse intuitive). Leur IRM montre qu'ils ont une réaction émotionnelle initiale mais la surmontent pour fournir une réponse rationnelle. Quand, en plus de répondre au problème, les sujets doivent effectuer une seconde tâche, les réponses utilitaristes prennent plus de temps, mais pas les réponses non-utilitaristes, indiquant que les réponses utilitaristes mobilisent des ressources cognitives et les réponses non-utilitaristes des ressources émotionnelles<sup>270</sup>. Quant aux sujets souffrant d'un déficit d'émotions, ils donnent massivement des réponses utilitaristes<sup>271</sup>.

Singer, à la suite de Greene, en tire une conclusion (provisoire, dans l'attente de futures études) favorable à l'approche rationnelle de l'éthique. Car les réponses intuitives se fondent sur des émotions qui ne sont pas forcément pertinentes moralement. D'une part, parce que nos émotions sont

---

<sup>268</sup> P. Singer, « Éthique et intuitions », op. cit.

<sup>269</sup> J. Greene et al., « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, 293, 2001.

<sup>270</sup> J. Greene et al., « Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment », *Cognition* 107(3), 2008.

<sup>271</sup> J. Greene et al., « Why are VMPFC patients more utilitarian? A dual-process theory of moral judgment explains », *Trend in Cognitive Sciences*, 11(8), 2007 ; M. Koenigs et al. « Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements », *Nature*, 446 , 908-911, 2007.

le fruit de la sélection naturelle ; or celle-ci sélectionne des traits de manière amoral. D'autre part, parce que ces émotions ne sont pas toujours adaptées au monde moderne.

Durant l'essentiel de leur histoire évolutive, les humains ont vécu en petits groupes, ainsi certainement que leurs ancêtres primates et mammifères. Dans ces groupes, la violence ne pouvait s'exercer que de manière personnelle et proche : en frappant, poussant, étranglant, ou avec un bâton ou une pierre en guise d'arme. Pour faire face à de telles situations, nous avons développé des réactions émotionnelles immédiates à tout ce qui concerne les interactions personnelles et proches avec les autres. L'idée de pousser le gros homme sur la voie déclenche ces réactions émotionnelles. Appuyer sur un bouton qui dévie un train ne ressemble à rien qui ait pu se produire dans les circonstances dans lesquelles nos ancêtres ont vécu. Donc l'idée de le faire ne produit pas la même réponse émotionnelle que pousser quelqu'un d'un pont. [...] Mais quelles sont les différences moralement saillantes entre le fait de tuer quelqu'un d'une façon qui était possible il y a un million d'années plutôt que d'une façon qui n'est devenue possible qu'il y a 200 ans ? Je répondrais : aucune<sup>272</sup>.

On pourrait lui rétorquer malicieusement que, si l'évolution a sélectionné des individus répugnant à tuer quelqu'un avec les méthodes disponibles dans leur environnement (y compris pour en sauver cinq autres), alors si nous avons évolué dans un environnement riche en boutons électriques et en trains en perdition, peut-être aurions-nous développé des intuitions déontologistes également dans la variante « dévier ». On peut conjecturer plusieurs hypothèses expliquant ces intuitions déontologiques<sup>273</sup>. Du fait de l'incertitude des conséquences et de l'impossibilité, durant l'essentiel de notre histoire évolutive, de justifier nos actions par le langage, il était peut-être nécessaire de ne pas intervenir pour préserver notre réputation de bonne personne. Ou alors cette répugnance est un effet secondaire de sentiments moraux positifs qui nous protègent de la violence et du cynisme.

Notre histoire évolutive en petits groupes se méfiant des autres groupes explique probablement le biais géographique relevé par Unger. On peut expliquer de la même manière le sentiment de futilité : les petits groupes n'avaient pas les ressources suffisantes pour s'occuper d'un grand nombre de nécessiteux ; alors mieux valait peut-être les abandonner que de

---

<sup>272</sup> « Éthique et intuitions », op. cit.

<sup>273</sup> Jusqu'à la fin du paragraphe, les hypothèses sont de moi.

s'épuiser en vain à leur venir en aide. Mais désormais nous vivons dans des sociétés dont les ressources sont, comparativement, immenses, et dont la population dépasse très largement notre environnement immédiat : ces biais sont désormais obsolètes.

#### ***D. Quid des intuitions très générales ?***

Un intuitionniste pourrait répondre que les expériences de pensée ne portent que sur des cas particuliers, et font ressortir des biais particuliers. Ne pourrait-on pas se fier à des idées intuitives plus générales, des principes plus généraux ?

Dans *La libération animale*, Singer fait un bref résumé (plus long dans les premières éditions) « de ce qu'avaient dit quelques-uns des philosophes les plus en vue des années 1960 et du début des années 1970 à propos du statut moral des animaux non-humains ». Le constat est assez accablant :

Ils n'avaient remis en question aucune des idées préconçues concernant nos relations avec les autres espèces. La plupart des philosophes qui avaient traité de problèmes touchant à cette question montraient pas leur écrits qu'ils faisaient les mêmes présuppositions incontestées que la plupart des autres êtres humains ; et ce qu'ils disaient tendait à confirmer leurs lecteurs dans leurs confortables habitudes spécistes<sup>274</sup>.

Ces intuitions spécistes étaient largement partagées dans de nombreuses sociétés, depuis des millénaires, et elles étaient probablement plus consensuelles encore que l'intuition qu'il est mal de tuer une personne de ses propres mains pour en sauver cinq. Comme elles étaient soutenues et comprises par les philosophes spécialistes d'éthique, on peut raisonnablement supposer qu'elles étaient formées dans des conditions épistémiques satisfaisantes. Il s'agit de surcroît d'une intuition générale qui ne porte pas spécialement sur un cas en particulier. Et pourtant, depuis quarante ans, nous dit Singer :

L'échec persistant des philosophes à produire une théorie plausible de l'importance morale de l'appartenance à l'espèce montre, avec une probabilité croissante, qu'une telle théorie est impossible<sup>275</sup>.

---

<sup>274</sup> P. Singer, *La libération animale*, op. cit., p. 412.

<sup>275</sup> P. Singer, *Comment vivre avec les animaux ?*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004, p. 110.

Il existe bien des critères corrélés à l'espèce (la raison, le langage, la conscience de soi) mais aucun n'est coextensif à l'espèce humaine : soit le critère exclut des humains, soit il inclut des animaux non-humains (il peut bien sûr faire les deux à la fois).

Cette quasi-unanimité autour des intuitions spécistes pourrait être due au fait qu'elles ont une base biologique : ce serait un avatar de l'altruisme de groupe. Cette possibilité n'émeut évidemment pas Singer :

J'ai rencontré un seul argument qui ressemble à une défense du spécisme lui-même : c'est l'idée que tout comme les parents doivent accorder une attention préférentielle à leurs propres enfants face aux enfants d'étrangers, de même nous avons une obligation particulière et préférentielle envers les membres de notre propre espèce, face à ceux des autres espèces.

Ceux qui défendent cette position passent généralement sous silence un gros problème : la différence entre famille et espèce. Lewis Petrinovich, professeur émérite à l'université de Californie, qui fait autorité dans les domaines de l'ornithologie et de la théorie de l'évolution, prétend que notre système biologique transforme certaines frontières en impératifs moraux – et de décliner « enfants, parents, voisins, et espèce »<sup>276</sup>. Si l'argument fonctionne à la fois pour le cercle rapproché – famille et amis –, et le cercle plus large – espèce –, il devrait aussi fonctionner pour la case intermédiaire : race<sup>277</sup>.

Or, continue-t-il en substance, personne n'a pu démontrer la pertinence morale ni de la race, ni de l'espèce<sup>278</sup>.

### ***E. Que reste-t-il des intuitions ?***

Rejeter les intuitions d'origine culturelle, les préjugés et autres biais idéologiques, n'a rien d'original. Mettre en doute aussi les intuitions d'origine biologique l'est plus. Même des chercheurs issus du programme de recherche visant à « naturaliser la morale » ont tendance à commettre l'erreur dénoncée par Hume : déduire directement des prescriptions à partir de faits ; en l'occurrence de faits concernant nos intuitions morales innées.

---

<sup>276</sup> L. Petrinovich, *Darwinian Dominion*, p. 29.

<sup>277</sup> P. Singer, *Comment vivre avec les animaux ?*, op. cit. p. 108-109.

<sup>278</sup> Ni d'aucun groupe d'appartenance de manière générale. Voir Rachels, 1998.

Dans *The Expanding Circle*, Singer critique ce sophisme et l'usage qu'en fait Edward Wilson dans *Sociobiology : The New Synthesis* (1975)<sup>279</sup>. La science aura beau nous éclairer sur les conséquences de nos actions ou sur les mécanismes cognitifs présidant à nos choix, nous aurons toujours à choisir que faire<sup>280</sup>.

Il en conclut que :

Ni la théorie de l'évolution, ni la biologie, ni la science dans son ensemble ne peuvent nous fournir les prémisses ultimes de l'éthique<sup>281</sup>. L'explication biologique de l'éthique ne peut que tenir le rôle négatif de nous faire reconsidérer les intuitions morales que nous tenons pour des vérités morales allant de soi mais qui peuvent s'expliquer en termes évolutifs<sup>282</sup>.

Il explique, dans le chapitre suivant du même ouvrage, comment la raison nous permet de faire des choix qui ne soient pas arbitraires. Mais la raison elle-même ne doit-elle pas partir de prémisses ? Et surtout, les humains sont-ils capables de laisser de côté leurs intuitions pour adopter le point de vue de Sirius ? Singer, sur ce point, adopte une position très pragmatique.

#### **IV. Une position pragmatique**

Singer part du constat que l'on ne peut évacuer totalement les intuitions morales de l'éthique normative, et ce pour des raisons à la fois théoriques et pratiques.

##### **A. En éthique normative théorique**

Même au niveau théorique, il semble improbable de pouvoir se passer totalement des intuitions :

---

<sup>279</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 72-83.

<sup>280</sup> Même si, dans une situation donnée, nous pourrions prédire avec certitude que nous ferons un choix *x*, nous pourrions encore faire le choix *y* de ne pas faire *x* par bravade. Même si nous pouvions prédire *y*, nous pourrions encore faire le choix *z* de ne pas faire *y*, et ainsi de suite à l'infini.

<sup>281</sup> Dans la postface de 2011, il pondère cette assertion. Il explique dans la préface à la troisième édition de *Questions d'éthique pratique* qu'il considère désormais comme plausible l'idée de vérités morales objectives indépendantes des désirs des êtres sentients, et ce grâce à la lecture de *On What Matters* de Derek Parfit.

<sup>282</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 84.

À chaque fois que l'on suggère que l'éthique normative ne devrait pas tenir compte de nos intuitions morales ordinaires, on objecte que sans les intuitions, nous ne pouvons aller nulle part. Il y a eu beaucoup de tentatives, pendant des siècles, de trouver les preuves de principes premiers en éthique, mais la plupart des philosophes considèrent qu'elles ont toutes échouées. Même une théorie éthique radicale comme l'utilitarisme doit s'appuyer sur une intuition fondamentale sur ce qu'est le bien. Il semble donc qu'il ne nous reste que nos intuitions et rien d'autre. Si nous les rejetons toutes, nous devons devenir sceptiques ou nihilistes en éthique<sup>283</sup>.

Il propose donc de faire le tri entre les intuitions que nous avons héritées de notre histoire culturelle et évolutive d'une part, et les intuitions rationnelles d'autre part. Ces dernières sont des intuitions très générales ne pouvant pas avoir de base évolutive<sup>284</sup>, telle que les axiomes proposés par Sidgwick dans *The Methods of Ethics* (1911) :

- L'axiome d'équité : « Si un type de conduite qui est bien (ou mal) pour moi n'est pas bien (ou mal) pour quelqu'un d'autre, ce doit être sur la base d'une différence entre les deux cas, plutôt que sur le fait que lui et moi sommes deux personnes différentes ».
- L'axiome de prudence : « Nous devons nous préoccuper impartialement de tous les instants de notre vie consciente. [...] Ce qui se produira plus tard n'est, *en tant que tel*, ni plus ni moins important que ce qui se passe maintenant ».
- L'axiome du bien universel : « Chacun a l'obligation morale d'avoir la même considération morale pour son bien propre et le bien de n'importe quel autre individu, sauf dans la mesure où, impartialement considéré, le bien d'autrui est moindre ou moins certainement connaissable ou atteignable que le nôtre »<sup>285</sup>.

Sidgwick considérait que ces axiomes avaient la même force que les axiomes mathématiques. Or, nous dit Singer dans la postface de l'édition 2011 de *The Expanding Circle*, nous avons hérité du positivisme logique l'idée que les vérités sont soit tautologiques (comme les vérités mathématiques), soit empiriques. Il convoque Derek Parfit pour défendre l'idée de vérités normatives<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 196.

<sup>284</sup> Car elles n'augmentent pas la *fitness* de l'individu.

<sup>285</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 200-201.

<sup>286</sup> Cf. D. Parfit, *On What Matters*, Vol. 1 et 2, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Dans *On What Matters* – une contribution majeure à la philosophie morale qui, par son étendue, la minutie de son argumentation et la portée de ses conclusions, est un digne successeur de *The Methods of Ethics* – [Parfit] explique qu'à moins de sombrer dans le scepticisme à la fois en ce qui concerne la connaissance et l'éthique, nous devons accepter qu'il existe des vérités normatives sur ce que nous avons des raisons de croire, également sur ce que nous avons des raisons de vouloir, et sur ce que nous avons des raisons de faire. Prenons, par exemple, cette affirmation : « Quand nous savons qu'un argument est valide, qu'il a des prémisses vraies, nous avons de solides raisons d'en accepter les conclusions » (*On What Matters*, Vol. 2, p. 492). Cette affirmation, explique Parfit, n'est ni une tautologie ni une vérité empirique. C'est une affirmation normative vraie sur ce que nous avons des raisons de croire<sup>287</sup>.

Reste à savoir concrètement comment discerner les intuitions rationnelles. Singer convient que la tâche est ambitieuse et loin d'être évidente. Mais il pense qu'elle vaut la peine d'être entreprise. Pourquoi ? Sur la base... d'une intuition : « C'est le seul moyen d'éviter le scepticisme moral », nous dit-il dans « Éthique et intuitions », scepticisme moral qu'il « était réticent à adopter [...] en 1981, et cette réticence ne s'est pas atténuée au fil des ans »<sup>288</sup>.

### ***B. En éthique normative concrète***

Une théorie normative, nous l'avons vu, a pour but de déterminer ce que nous devons faire. Étant posé ce qu'il faudrait faire idéalement, que pouvons-nous faire concrètement, nous autres agents moraux imparfaits ?

Alors que l'utilitarisme a des qualités théoriques certaines (sa logique et sa parcimonie), il souffre de sérieux handicaps pratiques.

En principe, il nécessite de calculer les conséquences prévisibles de chacune de nos actions, ou du moins leur probabilité, ce qui n'est pas possible du fait de nos connaissances et capacités cognitives limitées.

Du fait du principe de maximisation, l'utilitarisme est la plus altruiste des théories morales : il ne s'agit pas seulement de bien agir, mais de faire en permanence la meilleure action possible. Ainsi, étant donné la misère qui règne dans le monde, un agent moral utilitariste devrait se contenter du minimum vital et consacrer le reste de ses ressources (en temps et en argent) à venir en aide aux plus nécessiteux. Peu d'entre nous sont capables d'une

---

<sup>287</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 201-202.

<sup>288</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 200.



telle abnégation.

Enfin, notre sens moral souffre d'un certain nombre de biais biologiques et culturels qu'il n'est pas toujours facile de contrecarrer.

C'est pourquoi on ne peut baser une éthique pratique sur la seule raison abstraite :

Un code rationnel doit faire usage des tendances existantes dans la nature humaine. Nous pouvons nous efforcer de cultiver les tendances qui sont désirables d'un point de vue impartial et limiter les effets de celles qui ne le sont pas ; mais nous ne pouvons prétendre que la nature humaine est si malléable que les moralistes peuvent lui donner à leur guise n'importe quelle forme<sup>289</sup>.

### ***C. Le besoin de règles***

Donc, « bien que dans l'abstrait, une seule injonction semble préférable », une éthique pratique à l'usage des humains

doit les prendre comme ils sont ou tels qu'il est possible qu'ils deviennent. [...] L'objectif de maximiser le bien-être de tous peut être mieux atteint par un code moral qui tienne compte de nos inclinations et les exploite de sorte que, dans l'ensemble, le système fonctionne à l'avantage de tous<sup>290</sup>.

Il donne plusieurs raisons pour lesquelles il faut, en pratique, amender le point de vue impartial et ne pas se contenter de l'égale considération des intérêts comme seul principe :

- La morale gagne en efficacité quand elle se préoccupe d'individus en particulier. Il donne l'exemple des émotions qui rendent plus efficace et plus chaleureux le soin (aux enfants, aux malades), ou encore de la réciprocité qui incite à bien agir envers les autres.
- Notre altruisme est limité, donc suivre un ensemble de règles limite nos obligations, rendant le code moral plus facile à suivre. Les prohibitions sont plus faciles à suivre qu'une injonction positive large (donc exigeante).
- Le principe d'égale considération des intérêts est trop général pour guider les gens ordinaires dans des situations particulières. Inversement des règles simples sont plus faciles à apprendre et à maîtriser.

---

<sup>289</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 155.

<sup>290</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 157-158.

- Nous n'avons ni le temps, ni l'information, ni les capacités de calculer toutes les conséquences prévisibles de nos actions.
- Notre état émotionnel peut biaiser le calcul des conséquences.
- Les règles peuvent rassurer. Elles peuvent donc, bien que leur application stricte donne des résultats sous-optimaux dans des cas particuliers, créer de la confiance. Singer donne l'exemple de la règle qui défend de mentir : si vous savez qu'en bon utilitariste, je vais vous mentir si je peux vous éviter une peine inutile, vous douterez systématiquement de ma parole.

–

On remarque qu'il donne non seulement des raisons négatives – on ne peut hélas pas faire autrement –, mais aussi des raisons positives : tout bien considéré, certaines règles ou émotions préférentielles (envers ses enfants, par exemple) produisent de bonnes conséquences.

#### ***D. L'utilitarisme à deux niveaux***

En fin de compte, Peter Singer fait sien l'utilitarisme à deux niveaux de Richard Hare.

Pour la vie de tous les jours, nous devons suivre l'utilitarisme de la règle. Il s'agit d'un ensemble de règles morales conçues pour produire, dans le cas général, le plus grand bien possible. C'est le niveau dit « intuitif ».

Dans certains cas, quand suivre les règles produira manifestement de mauvaises conséquences, nous devons les transgresser et nous fonder sur l'utilitarisme de l'acte. C'est le niveau dit de « l'archange » (cette métaphore signifie que seul un être surhumain pourrait demeurer à ce niveau en permanence). Ce niveau critique est aussi celui de la réflexion morale.

En cas de transgression, il faut que l'avantage de la transgression soit net. Mais comment éviter la mauvaise foi et les abus de la part d'agents moraux qui ne sont pas des archanges ? En rendant le transgresseur vulnérable au blâme, y compris au blâme hypocrite :

Dans quelques cas particuliers ne devrions enfreindre les règles morales ; mais nous le ferons à nos risques et périls. Les règles morales fondamentales doivent être défendues publiquement, et condamner ceux qui les enfreignent est un moyen important de les soutenir. Un médecin qui ment à son patient pour lui épargner une détresse inutile a peut-être raison de mentir ; et pourtant ses collègues auront peut-être raison de le condamner publiquement, afin de

préserver les standards de probité<sup>291</sup>.

Singer fait ici, à la suite de Sidgwick, la distinction entre l'utilité d'une action et l'utilité de louer ou blâmer une action. L'exemple du mensonge altruiste montre que la transgression ne peut être bonne que lorsqu'elle reste exceptionnelle : trop de mensonges détruit la confiance ; et plus généralement trop de transgressions sapent les règles.

### ***E. Améliorer la morale humaine***

Proposer le « niveau intuitif » de raisonnement moral pour la vie de tous les jours ne signifie pas avaliser les intuitions communes. Au contraire, le but de Singer est de réformer, progressivement, le sens commun. Il a montré que le progrès moral est possible, en dépit des origines biologiques de l'éthique, grâce à la raison. Ce progrès peut se faire non seulement sans l'appui des intuitions mais contre elles. Il reprend un exemple donné par Paul Bloom<sup>292</sup> :

Bloom note que dès trois mois, les bébés préfèrent le visage de la race qui leur est la plus familière. C'est un préjugé, au sens littéral du terme puisqu'il existe avant que l'enfant soit capable de former un jugement. Il perdure fortement chez les enfants plus âgés. Or, partout aujourd'hui les gens admettent que la discrimination raciale, telle qu'elle existait en Afrique du Sud pendant l'apartheid, ou au sud des États-Unis avant le mouvement pour les droits civiques, est mal. Cela ne signifie pas que ce préjugé racial ait disparu, mais cela signifie que les gens choisissent consciemment de ne pas le suivre, et de soutenir les lois qui le prohibent<sup>293</sup>.

Singer tente de réformer le sens commun principalement par la raison, mais il n'hésite pas s'appuyer sur des intuitions à l'occasion.

## **V. L'usage par Singer des intuitions morales**

### ***A. Sur le papier : l'exemple de la question du meurtre***

Le chapitre 4 de *Questions d'éthique pratique* aborde la question « Est-il mal de tuer? ». Or, il est difficile, dans une optique utilitariste,

---

<sup>291</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 167.

<sup>292</sup> P. Bloom, « How do morals change », *Nature*, N° 464, 2010.

<sup>293</sup> P. Singer, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 190-191.

d'expliquer en quoi tuer quelqu'un est mal *en soi*. Car la conséquence du meurtre est la mort de la victime, et il n'est pas facile d'expliquer en quoi mourir cause du tort au défunt. Comme l'a notablement affirmé Épicure dans la *Lettre à Ménécée* :

La mort, ne nous est rien, disais-je : quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, c'est nous qui ne sommes pas. Elle ne concerne donc ni les vivants ni les trépassés, étant donné que pour les uns, elle n'est point, et que les autres ne sont plus.

Singer ne manque pas de le remarquer :

On pourra dire que, si l'on tue une personne, son désir ne sera pas contrarié de la même manière que lorsque je voyage dans un pays désertique et que, voulant étancher ma soif, je découvre qu'il y a un trou dans ma gourde. Dans ce dernier cas, j'ai un désir que je ne peux satisfaire, je ressens de la frustration à cause de cette envie de boire qui perdure, insatisfaite. En revanche, lorsqu'on me tue, mes désirs pour le futur ne continuent pas après ma mort et je ne souffre pas du fait qu'ils ne soient pas réalisés. Mais cela veut-il dire qu'il est sans importance d'empêcher que les désirs se réalisent ?<sup>294</sup>

Selon l'utilitarisme classique (hédoniste), tuer quelqu'un est mal indirectement : l'acte de tuer peut provoquer douleur et angoisse chez la victime agonisante ; si le défunt menait une vie heureuse, cela diminue la quantité de bonheur dans le monde ; si le défunt était un bon agent moral cela nuit aux bénéficiaires de ses actions ; ses proches éprouvent de la peine ; le fait qu'on puisse tuer des gens est susceptible d'angoisser les survivants ; etc. Cette conclusion ne satisfait pas Singer :

Il peut bien sûr sembler bizarre de s'opposer au meurtre non pas en raison du tort commis envers la victime, mais à cause de l'effet que le meurtre aura sur d'autres personnes. Il faut être un utilitariste classique à l'esprit obtus pour ne pas être troublé par cette bizarrerie<sup>295</sup>.

Face au caractère contre-intuitif des conclusions de l'utilitarisme classique, et face à la possibilité de meurtres sans dommages collatéraux (assassiner en secret un ermite dépressif, par exemple) il fait appel, toujours dans le cadre de l'utilitarisme hédoniste, à l'utilitarisme à deux niveaux.

---

<sup>294</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique* (1993), tr. fr. M. Marcuzzi, Paris, Michel Lafon, 1997, p. 95.

<sup>295</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 96.

Comme, dans la quasi-totalité des cas, tuer quelqu'un aura des conséquences indirectes négatives, mieux vaut interdire le meurtre.

Il passe ensuite à sa propre version de l'utilitarisme :

Selon l'utilitarisme des préférences, une action contraire à la préférence d'un être est mauvaise, sauf si cette préférence est compensée par une préférence opposée. Ainsi, tuer une personne qui préfère continuer à vivre est mal, toutes choses égales par ailleurs. Que les victimes ne soient plus là après l'acte pour se plaindre de ce que leurs préférences n'aient pas été prises en compte est sans importance. Le mal est fait lorsque la préférence est contrariée<sup>296</sup>.

Dans la première édition des *Questions d'éthique pratique* (1993), Singer propose d'appliquer l'utilitarisme hédoniste aux êtres sentients, mais non conscients de leur existence (donc n'ayant pas de préférences pour l'avenir), et l'utilitarisme des préférences pour les êtres sentients et conscients de leur existence, qu'il appelle des personnes. Ainsi, dans un cas théorique où il n'y aurait aucun effet indirect au meurtre (mettons que l'individu en question vit seul sur une île déserte et est tué dans son sommeil), il n'est pas mal de tuer une non-personne à condition de la remplacer par un individu également heureux, par contre il est mal de tuer une personne même si on la remplace (car ses préférences pour l'avenir ont été contrariées).

Hélas, dans un compte rendu du livre, H.L.A. Hart a objecté que l'argument du remplacement pouvait s'appliquer aussi aux personnes. Une personne ayant des préférences pour l'avenir peut être remplacée par une autre personne ayant des préférences pour l'avenir. Après tout, en acceptant de sacrifier une personne voulant continuer de vivre pour en sauver vingt qui veulent continuer de vivre, l'utilitariste admet que les préférences des uns peuvent compenser celles des autres.

Singer a d'abord répondu par la métaphore de la dette : créer une préférence est comme contracter une dette, la satisfaire est comme la rembourser, donc le solde d'une création-satisfaction est nul et ne compense donc pas la perte de préférences existantes. Le corollaire de cette doctrine est malheureusement très contre-intuitif : il serait mal de mettre au monde un enfant dont on sait qu'au moins une de ses préférences ne sera pas satisfaite.

---

<sup>296</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 99.

Il a donc proposé la théorie de la vie comme « voyage plein d'aléas ». Pour résumer au maximum, il constate que nous avons des préférences à long terme et que nous fournissons des efforts pour atteindre ces objectifs à long terme. Si on tue une personne, certains des efforts qu'elle a entrepris n'ont pas encore été compensés par la satisfaction des préférences qui ont justifiées ces efforts. Quand bien même on la remplacerait par un enfant ayant les mêmes préférences, au final les efforts auront été accomplis deux fois (par le mort et par la personne de remplacement), et le fruit des efforts récoltés une seule fois (par la personne de remplacement).

Dans la troisième édition des *Questions d'éthique pratique* (2011), Singer formalise cette idée sous la forme de « la conception des préférences comme un débit » (*debit view preferences*). En tuant des personnes, on accumule plus de préférences non satisfaites (et corrélativement moins de préférences satisfaites) que si elles meurent à un âge avancé.

Puis, dans cette même 3<sup>e</sup> édition, il prend en compte l'objection antinataliste de certains philosophes, dont Schopenhauer et David Benatar, qu'il est préférable de ne pas naître, et qu'en conséquence il est mal de créer de nouveaux êtres sensibles. Benatar se fonde sur une sorte de conception des préférences comme un débit. Avoir des désirs inaccomplis nous met dans un état d'insatisfaction chronique, ce qui est une mauvaise chose. Or nous passons notre vie avec des désirs inaccomplis, et les satisfactions occasionnelles ne peuvent compenser cet état négatif prolongé. Singer analyse aussi, dans le chapitre consacré au réchauffement climatique, l'option « *party & go* » : ne rien faire contre la pollution, mais stériliser toute la population pour qu'aucune génération future n'en souffre (en supposant que les humains soient d'accord et qu'on puisse stériliser les animaux sauvages). Pour savoir s'il est préférable qu'il existe des êtres conscients, il nous propose de comparer deux univers :

Dans l'univers non sentient, il n'existe aucune vie sentiente d'aucune sorte. Dans l'univers peuplé de gens, il y a plusieurs milliards d'être conscients et conscients de leur existence. Ils mènent des vies riches et remplies, font l'expérience des joies de l'amour et de l'amitié, d'un travail épanouissant et significatif, et d'élever des enfants. Ils recherchent la connaissance, et développent leur connaissance d'eux-mêmes et de l'univers qu'ils habitent. Ils sont sensibles à la beauté de la nature, chérissent les forêts et les animaux qui sont apparus avant eux, et composent des œuvres littéraires et musicales qui égalent celles de Shakespeare et de Mozart. Ils arrivent à empêcher ou à soulager de nombreuses formes de souffrance. L'univers peuplé est-il

préférable à l'univers non sentient ?<sup>297</sup>

L'utilitarisme des préférences ne peut pas répondre de manière satisfaisante à cette question. En effet, il nous donne une raison de donner de l'eau à quelqu'un qui a soif, mais il ne nous donne aucune raison de créer la soif chez les gens dès lors que nous avons de l'eau pour les désaltérer. Par conséquent, il ne nous donne pas une raison de créer des enfants sous prétexte qu'ils auront une vie satisfaisante.

Face à ce problème, Singer enrichit son axiologie. Il propose d'ajouter à la valeur résidant dans la satisfaction des préférences, qui dépend de l'existence d'êtres ayant des préférences et est assujettie aux préférences de ces êtres là, une nouvelle valeur indépendante des préférences. Il faut préférer l'univers peuplé au nom de cette valeur indépendante des préférences. Celle-ci comporte toutes sortes d'états de conscience auxquels nous accordons de la valeur :

Nous pouvons défendre une conception pluraliste de la valeur et considérer que l'amour, l'amitié, la connaissance, l'appréciation de la beauté, aussi bien que le plaisir et le bonheur sont tous des valeurs. Mon problème ici n'est pas de déterminer la nature des valeurs indépendantes des préférences mais de montrer que ce concept fournit des bases pour répondre<sup>298</sup>.

Ce faisant, Singer se rapproche de l'utilitarisme dit « idéal » de Moore, qui se fonde, en plus du plaisir de l'utilitarisme classique, sur une pluralité de valeurs. Demeure une différence importante : alors que Moore incluait des valeurs objectives (comme la beauté), Singer n'inclut que des valeurs subjectives (comme l'appréciation de la beauté). Mais en plus de tenir compte de la valence des expériences subjectives (les *qualia*), cette version de l'utilitarisme attribue une valeur à leur existence même.

L'utilitarisme hédoniste fournit une réponse plus simple : l'univers peuplé de gens est préférable à l'univers vide, car il contient plus de bonheur. Pour la même raison, un univers peuplé de moutons heureux est préférable à un univers vide.

Singer conclut :

Il me semble évident qu'à la fois les univers peuplés de gens et de moutons heureux sont meilleurs que l'univers non sentient, mais à ce stade nous avons affaire à des valeurs tellement basiques qu'il est

---

<sup>297</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 115-116.

<sup>298</sup> P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, op. cit., p. 117.

difficile de trouver un argument pour persuader quelqu'un qui nierait cela<sup>299</sup>.

Il admet bien volontiers que notre monde est loin d'être aussi idyllique que ces mondes idéaux. Simplement, qu'un monde idyllique soit préférable à un monde vide implique qu'il faut réformer notre monde pour le rapprocher du monde idyllique et non stériliser toutes les créatures sensibles. Sauf à penser que notre monde est irréformable, ce qui n'est pas son cas.

Résumons-nous. Singer ne fait (quasiment) pas appel aux intuitions morales dans son argumentation, mais parfois une intuition aiguille son investigation, comme le montre ce trop bref panorama. Sur la question du meurtre, il semble qu'il ait toujours tenu pour vraie l'intuition que tuer quelqu'un est mal en soi. Nous avons vu qu'il a proposé une succession de justifications à cette intuition, à mesure qu'il apercevait les problèmes soulevés par la justification précédente. Faut-il y voir une concession à l'une des plus prégnantes des intuitions morales ? Il me semble plutôt que Singer fait usage d'intuitions en éthique normative uniquement *en situation d'incertitude*, quand il n'existe pas présentement de réponse rationnelle complètement satisfaisante. Les questions suivantes :

- Faire naître un nouvel être sentient peut-il compenser la mort d'un être similaire qui a été tué ?
- Quelle est la taille optimale de la population ?
- Est-ce que faire naître de nouveaux êtres sentients ayant une vie agréable est une bonne chose ?

l'ont « laissé dans la plus grande incertitude philosophique », écrit-il dans la préface de la troisième édition des *Questions d'éthique pratique*. Il avoue qu'il est incapable d'affirmer avec certitude « que la position [qu'il a] défendue dans les précédentes éditions, basée seulement sur l'utilitarisme des préférences, offre une réponse satisfaisante ».

### ***B. Sur le terrain***

Singer n'est pas seulement un philosophe universitaire ; il cherche à agir sur le monde, que ce soit par des conseils personnels (donner aux ONG qui sauvent des vies, acheter « bio » et « équitable » si on en a les moyens sans privations excessives, devenir végétalien, etc.) ou par des propositions politiques (accroître les aides étatiques au développement, renforcer la législation écologique et sociale, changer les lois concernant les animaux ou la bioéthique). Du reste, il a résumé ses principes politiques dans *Une*

---

<sup>299</sup> *Ibidem*.



*gauche darwinienne* (la « gauche darwinienne » est une gauche qui tient compte de nos connaissances sur les bases biologiques du sens moral afin d’agir plus efficacement)<sup>300</sup>.

Il reconnaît qu’une croyance morale abstraite n’est pas suffisante pour nous motiver à agir<sup>301</sup>. À ce propos, dans son livre *L’hypothèse du bonheur*, Haidt raconte qu’après la lecture des *Questions d’éthique pratique*, il fut convaincu par les arguments concernant les animaux. Mais cela n’a pas suffi à changer ses pratiques : « J’aime le goût de la viande, et la seule chose qui a changé après avoir lu Singer est que je songe à mon hypocrisie à chaque fois que je commande un hamburger »<sup>302</sup>.

C’est pourquoi nombreux sont les cas où Singer s’appuie sur nos intuitions communes pour nous motiver à agir. Il s’est livré à une enquête minutieuse sur les pratiques des laboratoires et des élevages industriels, dont il nous livre un compte rendu glaçant dans *La libération animale*. Nous avons vu qu’il s’appuie sur notre intuition qu’il est mal de laisser se noyer un enfant près de nous pour argumenter en faveur du don aux ONG. Il s’appuie sur notre empathie à l’égard des grands singes (car ce sont les animaux qui nous ressemblent le plus) dans *Le projet grands singes*, écrit avec Paola Cavalieri (une philosophe qui se fonde plutôt sur la théorie des droits).

Singer fait entièrement sienne la méthode de son ami militant Henry Spira<sup>303</sup>. Celui-ci partait, la plupart du temps, de ce que pensaient déjà les gens, des intuitions communes, pour faire avancer les choses pas à pas. C’est pourquoi, pour initier le mouvement de libération animale, il s’est attaqué prioritairement au pire de l’expérimentation animale, même si celle-ci, comparativement à d’autres formes d’exploitation, ne cause pas le plus grand nombre de victimes.

## **VI. Conclusion**

Peter Singer offre une vision de l’éthique qui réconcilie son origine biologique avec le progrès moral et politique. Notre sens moral a pour origine notre nature d’animaux sociaux. Il s’est développé grâce au langage et à la raison. La raison nous a permis d’étendre le cercle de la considération morale au-delà de notre famille et de notre groupe d’appartenance. Elle doit

---

<sup>300</sup> P. Singer, *Une gauche darwinienne* (1999), tr. fr. M. Benguigui, Paris, Cassini, 2002.

<sup>301</sup> Cf. le dernier chapitre de *Questions d’éthique pratique*, op. cit.

<sup>302</sup> J. Haidt, *L’hypothèse du bonheur*, Mardaga.

<sup>303</sup> Voir la biographie qu’il lui a consacrée : *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Rowman & Littlefield, 1999 ; le 6<sup>e</sup> chapitre résumant sa méthode a été traduit en français : Peter Singer, « Henry Spira : faire avancer le schmilblick », in *Les Cahiers antisépécistes*, 24, 2005.

nous permettre d'avoir un regard critique sur nos intuitions, y compris celles d'origine biologique, car rien ne nous assure qu'une intuition issue de la sélection naturelle soit moralement bonne. Et surtout rien ne nous garantit qu'une intuition qui a été sélectionnée il y a des centaines de milliers d'années soit encore valable dans le monde moderne.

Comme il n'est pas possible de se passer totalement des intuitions en éthique normative, Singer appelle de ses vœux un programme de recherche distinguant nos intuitions rationnelles de nos intuitions culturelles et biologiques.

Conscient que les humains ne peuvent mettre en pratique une éthique trop abstraite comme l'utilitarisme, il nous enjoint plutôt à partir de la morale ordinaire et à la réformer pas à pas, en s'appuyant sur les intuitions bénéfiques et en combattant celles qui sont néfastes par l'argumentation, la législation, les réformes politiques et sociales, afin de la rapprocher autant que faire se peut de l'éthique idéale.