

Un Manifeste pour la Philosophie Expérimentale¹

Joshua Knobe
(Yale University)

&

Shaun Nichols
(University of Arizona)

Traduit de l'anglais par Florian Cova et Nicolas Pain

Il fut un temps où tout le monde s'accordait pour dire que parmi les principaux objets de la discipline appelée Philosophie se trouvaient un certain nombre de questions au sujet de la nature humaine. Les philosophes réfléchissaient aux êtres humains et à la façon dont leurs esprits fonctionnaient. Ils s'intéressaient à la raison et aux passions, à la culture et aux idées innées, ainsi qu'aux sources de nos croyances morales et religieuses. Dans cette conception traditionnelle, il n'était pas particulièrement crucial de distinguer clairement la philosophie de la psychologie, de l'histoire, ou des sciences politiques. Le but des philosophes était alors de proposer un point de vue général intégrant ensemble tous ces éléments.

Le nouveau mouvement du nom de *Philosophie Expérimentale* cherche à revenir à cette conception traditionnelle. Comme les philosophes des siècles passés, nous prenons pour objet des questions ayant trait à la nature des êtres humains tels qu'on les trouve. Nous avons conscience du fait que ce type de recherches nous forcera à étudier des phénomènes complexes, contingents, et dont la nature varie énormément selon le temps et le lieu, mais nous ne voyons pas en quoi cela rendrait notre enquête moins authentiquement philosophique. Tout au contraire, nous pensons que de nombreuses questions parmi les plus fondamentales de la philosophie sont telles qu'il est impossible d'y apporter une réponse satisfaisante sans se plonger dans des réalités complexes, contingentes, et énormément variables au sujet de la nature des êtres humains tels qu'on les trouve.

¹ *Experimental Philosophy*, edited by S. Nichols & J. Knobe (2008), 5700w from Chap. "An experimental philosophy Manifesto" by J. Knobe & S. Nichols © Oxford. By permission of Oxford University Press. USA.

Il y a cependant un point crucial sur lequel les philosophes expérimentaux se distinguent de cette vénérable tradition philosophique. Contrairement aux philosophes des siècles passés, nous pensons qu'une méthode décisive pour la compréhension de la pensée humaine consiste à aller sur le terrain pour mener de façon systématique des études empiriques. C'est pourquoi les philosophes expérimentaux ont pour habitude d'étudier expérimentalement les processus psychologiques qui sous-tendent les intuitions que peuvent avoir les gens au sujet de questions philosophiques majeures. A de multiples reprises, ces études ont remis en cause des présupposés répandus en montrant que, sur ces questions, les gens n'ont pas les pensées que les philosophes leur avaient prêtées.

Les réactions suscitées par ce mouvement se situent pour la plupart aux extrêmes. Nombreux sont ceux qui y voient une façon nouvelle et prometteuse d'approcher les questionnements philosophiques fondamentaux qui les avaient fait se tourner vers la philosophie en premier lieu. Mais nombreux sont aussi ceux qui considèrent ce mouvement comme un mal insidieux – un spectre qui hanterait la philosophie contemporaine. Nous soupçonnons les appels à l'exorcisme qui s'en sont suivis d'être pour la plupart basés sur une certaine (voire totale) incompréhension des buts et ambitions de la philosophie expérimentale. Dans ce bref manifeste, notre but est de clarifier la nature de la philosophie expérimentale et de mettre en lumière sa continuité avec la tradition philosophique.

I. La philosophie expérimentale et l'analyse conceptuelle

Les philosophes expérimentaux ne sont certainement pas les premiers à considérer que les philosophes peuvent tirer d'importantes leçons de l'étude scrupuleuse des intuitions qu'ont les gens face à certains cas. Cette approche méthodologique a une longue histoire au sein du programme de recherche parfois connu sous le nom 'd'analyse conceptuelle'. Il peut donc être utile, dans un premier temps, de discuter la manière dont la philosophie expérimentale se distingue de ce vénérable programme de recherche.

Bien entendu, la différence la plus évidente est tout simplement le fait que les philosophes expérimentaux mènent des expériences, tandis que ce n'est pas le cas des tenants de l'analyse conceptuelle. Ainsi, là où un tenant de l'analyse conceptuelle écrirait : « Dans ce cas, nous dirions sans doute que... », le philosophe expérimental écrit : « Dans ce cas, 79% des participants ont dit que... » Mais il s'agit là de la plus superficielle des

différences. Avec le temps, les philosophes expérimentaux en sont venus à développer une façon d'aborder ces problèmes qui se distingue en plusieurs points et de façon substantielle des approches répandues en provenance de l'analyse conceptuelle.

Il n'existe pas une façon unique de pratiquer l'analyse conceptuelle, mais une analyse conceptuelle vise à généralement à déterminer de façon précise le sens d'un concept en le découpant en ses composants essentiels, lesquels font généralement eux-mêmes appel à d'autres concepts. Quand on essaie de déterminer le sens d'un concept philosophiquement important, on se demande souvent s'il s'applique à un certain nombre de cas possibles.

Le but de ce projet est d'atteindre un plus haut degré de précision. Généralement, on débute avec une façon assez floue de distinguer la propriété en question, comme :

Savoir quelque chose semble impliquer une certaine forme de relation contrefactuelle entre les croyances d'un individu et les faits réels.

Mais, avec le temps, on espère arriver à une analyse plus précise, comme:

S sait que p si et seulement si

1. p
2. S croit que p
3. $\text{non-}p \rightarrow \text{S ne croit pas que } p$
4. $p \rightarrow \text{S croit que } p$

De l'avis général, ce programme de recherche est incroyablement compliqué. Le philosophe s'escrime à rassembler un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes délimitant le concept en question – par exemple : CRAYON. Mais inéluctablement, alors qu'il présente ses résultats, un type au fond de la salle prend la parole et lui donne un exemple d'objet qui satisfait toutes ces conditions mais n'est pas un crayon. Et voilà notre philosophe renvoyé à son bureau, à chercher quels ajustements apporter à sa définition.

Le programme d'analyse conceptuelle fait l'objet de nombreuses controverses. Certains croient qu'il fait de grands progrès et aboutira un jour ou l'autre à des analyses correctes de quelques concepts importants; d'autres ont le sentiment que personne n'est jamais parvenu à analyser quoique ce soit en termes de quoi que ce soit d'autre, et que cet échec met en lumière

des problèmes inhérents aux présupposés de ce programme de recherche même. Mais quelle que soit l'opinion de chacun sur cette controverse, il est important de comprendre en quoi le but de la philosophie expérimentale diffère de l'analyse conceptuelle.

Autant que nous le sachions, aucun philosophe expérimental n'a à ce jour proposé d'analyser un concept en termes d'autres concepts. Le but des philosophes expérimentaux est plutôt de proposer un tableau des facteurs qui influencent l'application d'un certain concept, et en particulier des *processus psychologiques internes* qui sous-tendent cette application. Ici, le progrès n'est pas évalué à l'aune de la précision avec laquelle il est possible de décrire les intuitions des gens et la façon dont elles se distribuent, mais se mesure à la profondeur explicative atteinte. Généralement, on débute avec une description superficielle de certaines tendances dans les intuitions des gens, peut-être quelque chose comme :

Les gens ont plus tendance à considérer un agent moralement responsable quand la situation est décrite de façon concrète et détaillée que lorsqu'elle est décrite de façon plus abstraite.

Le but, cependant, est de fournir une explication plus profonde de ces tendances, comme par exemple :

Les gens ont plus tendance à considérer un agent moralement responsable quand une transgression commise par cet agent suscite une forte réaction émotionnelle.

Et l'espoir est de parvenir, au bout du compte, à une compréhension encore plus fondamentale de la façon dont les gens pensent au sujet du domaine concerné. Peut-être quelque chose comme ça :

Les intuitions des gens au sujet de la responsabilité morale dépendent de l'interaction de deux systèmes - un qui fait usage d'une théorie abstraite, l'autre qui se base plus sur des réactions émotionnelles immédiates.

Mais notez que même si nous parvenions à construire une théorie de ce genre, cela ne nous permettrait pas nécessairement de prédire les intuitions des gens dans tous les cas possibles. En effet, si notre théorie est que les intuitions des gens sont influencées par leurs réactions émotionnelles au cas

qui leur est présenté, alors il nous est impossible de décrire parfaitement la façon dont se distribuent les intuitions des gens, à moins de développer une théorie complète de la nature des réactions émotionnelles des gens.

En un sens, il semble donc que la tâche de la philosophie expérimentale est beaucoup moins exigeante que celle de l'analyse conceptuelle. Tant qu'il nous est possible de proposer un tableau des processus psychologiques internes qui sous-tendent nos jugements, nous n'avons pas besoin en plus de trouver des conditions nécessaires et suffisantes à l'application d'un concept dans des cas particuliers. Certains philosophes y voient une raison d'être optimistes. Ils pensent que cela revient à abandonner une tâche impossible pour une autre dans laquelle la recherche fait réellement des progrès substantiels.

En un autre sens, cependant, la tâche de la philosophie expérimentale est considérablement plus exigeante que celle de l'analyse conceptuelle telle qu'elle est traditionnellement pratiquée. Les philosophes expérimentaux ne se satisfont pas de comprendre de manière superficielle la façon dont se distribuent les intuitions. En effet, même si nous avons un tableau complètement et parfaitement exact de ces distributions, nous pourrions cependant encore avoir le sentiment que les questions vraiment fondamentales n'ont pas encore trouvé leurs réponses. Ce que nous voulons savoir, c'est *pourquoi* les gens ont les intuitions qu'ils ont.

II. La philosophie expérimentale et sa portée philosophique

Fort des considérations développées dans la section précédente, nous pouvons maintenant nous attaquer à un problème qui pourra au premier abord paraître déroutant. Ce problème découle de l'écart entre le type de *données* que les philosophes expérimentaux collectent et les *théories* que ces données sont censées soutenir. Dans un article de philosophie expérimentale type, les données collectées concernent les pourcentages de gens qui ont certains types d'intuitions, mais les théories discutées ne portent pas sur les intuitions des gens, mais sur des questions philosophiques substantielles provenant tant de l'épistémologie et de la métaphysique que de l'éthique. Il peut donc sembler, au moins à première vue, qu'il y a là quelque tour de passe-passe. Comment diable des données sur la distribution statistique de certaines intuitions pourraient-elles nous donner une raison d'accepter ou de rejeter une certaine position philosophique ?

Le problème devient encore plus pressant lorsque l'on se demande comment une telle approche devrait être implémentée en pratique. Imaginez, par exemple, qu'un philosophe a longuement médité sur un cas particulier et, après longue réflexion, a conclu que, dans le cas présent, l'agent était moralement responsable. Et supposez maintenant qu'une étude expérimentale révèle qu'une majorité de sujets (disons 63%) soutient l'opinion opposée. En quoi un tel résultat pourrait-il avoir quelque impact sur le travail de ce philosophe ? Est-il censé changer d'avis juste parce qu'il fait partie de la minorité ?

Bien sûr que non. L'enquête philosophique n'a jamais été un concours de popularité, et la philosophie expérimentale ne vise pas à en faire un. Si les résultats expérimentaux sont susceptibles d'avoir un impact significatif, ce ne peut être que de manière plus indirecte. Le simple fait qu'un certain pourcentage de sujets soutienne une certaine position ne peut en aucun cas avoir de lui-même un quelconque effet sur notre travail philosophique. Il est bien plus probable que cette information statistique nous permette plutôt d'avoir accès à un certain fait et que cet autre fait – quel qu'il soit – est ce qui joue vraiment un rôle dans l'enquête philosophique.

Dans cette section, notre but est de vous montrer comment fonctionne de ce tour. Notre présentation est rendue un peu plus ardue par le fait que des approches fondamentalement différentes ont été utilisées par divers projets de philosophie expérimentale. De ce fait, il nous est impossible de pointer du doigt quelque position essentielle dont nous pourrions dire : « Cette position est présumée par tous les travaux actuels en philosophie expérimentale. » La seule façon de présenter tout ce matériel est donc d'examiner séparément un certain nombre de tendances différentes au sein du mouvement. Bien que la philosophie expérimentale soit un jeune mouvement, il y a déjà trop de tendances pour que nous puissions raisonnablement toutes les passer en revue. Par exemple, il y a eu des travaux intéressants sur le sens des mots et les universaux culturels que nous ne sommes pas en mesure d'aborder ici. A la place, nous nous concentrerons sur trois tendances qui se sont révélées particulièrement influentes.

II. 1. Sources et Légitimité

Le fait que parfois les gens forment des croyances sur la base de sources peu fiables est un lieu commun. Certaines sources d'ordre culturel –

certains livres, certains médias d'information, certaines personnes – sont tels qu'il est clair qu'on ne peut s'y fier. Si la source de votre croyance en l'existence d'une vie extra-terrestre est le *National Enquirer*, alors votre croyance manque d'une justification appropriée.

Mais ces doutes au sujet des sources de nos croyances ne sont pas limités aux processus qui se déroulent à l'extérieur de nous : ils peuvent aussi s'étendre aux processus qui se déroulent au sein de la psyché humaine. Tout comme nous pourrions apprendre qu'une de nos croyances provient d'une source *extérieure* non fiable (par exemple : un journal non fiable), nous pouvons apprendre qu'une de nos croyances est le produit d'une source non fiable ou trompeuse *interne* (par exemple : un processus cognitif non fiable). Cela nous mène au premier grand but de la philosophie expérimentale : déterminer ce qui fait que nous avons les intuitions qui sont les nôtres au sujet du libre-arbitre, de la responsabilité morale, ou encore de la vie après la mort. Notre espoir est que ces informations nous permettront au bout du compte de déterminer si les sources psychologiques de ces croyances compromettent leur légitimité.

L'idée de base de cette approche n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie. Il suffit de jeter un coup d'œil à la philosophie de la religion du XIX^e siècle : à cette époque, le débat faisait rage sur la question de savoir si les croyances religieuses des gens étaient légitimes, et un certain nombre de philosophes (Marx, Nietzsche, Feuerbach, etc.) ont contribué à ce débat en avançant des hypothèses spécifiques sur les sources psychologiques de la foi religieuse. Ces hypothèses ont à leur tour engendré un nombre explosif de discussions qui se sont révélées d'une valeur inestimable pour une grande variété de problèmes philosophiques.

Jusqu'à ce que se produise quelque chose d'étrange: bien que les arguments de ce type aient traditionnellement été considérés comme de grande importance, ils en vinrent à jouer un rôle bien moindre dans la nouvelle forme dominante de philosophie qui émergea au XX^e siècle. Le développement de la philosophie analytique conduisit à une perte d'intérêt pour un certain nombre de questions, comme par exemple celle des sources fondamentales de la foi religieuse, au profit de questions plus techniques pouvant être étudiées depuis un fauteuil. Ce brusque changement est curieux à plus d'un titre. Ce n'est pas comme si quelqu'un avait avancé un argument contre l'idée qu'il était intéressant d'étudier les sources cachées de nos croyances – cette forme d'investigation semble tout simplement avoir été soudainement passée de mode. De notre point de vue, il s'agit d'une évolution regrettable. Il nous semble que des questions comme celle des

sources de nos croyances religieuses, morales et métaphysiques sont profondément importantes et qu'il n'y a jamais eu de bonnes raisons pour cesser de s'y intéresser. Notre but maintenant est de revenir à ces questions, armés cette fois des méthodes contemporaines des sciences cognitives.

Quand on envisage l'investigation expérimentale à la lumière de ce contexte plus large, il est facile de voir en quoi ses résultats peuvent avoir d'importantes implications philosophiques. L'idée n'est pas que les pourcentages eux-mêmes sont censés avoir directement un impact sur nos investigations philosophiques, mais plutôt que ces résultats expérimentaux peuvent avoir une sorte d'impact indirect. Tout d'abord nous utilisons les résultats expérimentaux pour développer une théorie sur les processus psychologiques sous-jacents qui sont à la source des intuitions des gens, puis nous utilisons ces théories au sujet des processus psychologiques pour déterminer lesquelles de ces intuitions sont légitimes ou pas.

Bien entendu, ce type de question est encore plus impératif dans les domaines où les philosophes se servent des intuitions comme de données en faveur d'une certaine position philosophique. Revenons ainsi à notre hypothétique philosophe et à ses interrogations au sujet de la responsabilité morale. Il examine un certain cas et ressent une certaine inclination à juger que l'agent dans ce cas est moralement responsable. Mais maintenant on a envie de poser une question supplémentaire : peut-on se *fier* à cette intuition ? Il est clair qu'une intuition formée lors d'une crise de jalousie est moins digne de confiance qu'une intuition formée après un examen calme et attentif. Ainsi, si notre hypothétique philosophe découvre que son intuition au sujet de ce cas est le produit de réactions émotionnelles tout aussi trompeuses, cela affectera, à juste titre, la confiance qu'il place en cette intuition.

Non seulement pensons-nous que des considérations d'ordre empirique sont pertinentes dans un tel cas, mais nous pensons aussi qu'il est *évident* que ces considérations sont pertinentes. Sans aucun doute, le degré de légitimité d'une intuition dépend en partie du processus qui l'a engendré, et, toujours sans aucun doute, la meilleure façon de déterminer quel processus est à la source d'une intuition est d'aller sur le terrain et de collecter des données empiriques, non ? Comment diable faire autrement ?

Mais, malheureusement, ce qui semble évident à un philosophe semble souvent une erreur à l'autre. Plutôt que d'accueillir ces remarques méthodologiques comme purement triviales (ce que, d'après nous, elles sont), de nombreux philosophes ont réagi en avançant un certain nombre d'objections. Ici, nous nous concentrons sur les quatre plus importantes.

L'objection de l'expertise, version 1

« Partout dans le champ académique, nous nous appuyons sur des experts pour faire avancer la recherche. Il serait absurde que des physiciens ou des biologistes fassent des questionnaires sur les intuitions naïves au sujet de la physique ou de la biologie. Les physiciens et les biologistes se spécialisent plutôt dans leur domaine et font avancer leur secteur en exploitant leur connaissance de spécialiste. Cela va de même pour la philosophie. Tout comme les physiciens ne prennent pas en compte l'avis de la physique naïve, les philosophes n'ont pas à prendre en compte l'avis de la philosophie naïve. »

Réponse : Cette conception de la spécialisation académique nous frappe comme étant tout à fait appropriée à certains problèmes philosophiques. Dans certains secteurs de la philosophie, le débat flotte libre de toute attache du sens commun. Si on veut savoir si la théorie représentationnelle de l'esprit est supérieure à l'alternative connexionniste, il serait ridicule de penser qu'on devrait dilapider nos ressources à ruminer ce que les gens pensent du connexionnisme. Le débat tourne autour de faits au sujet de l'architecture cognitive, non autour de faits au sujet de ce que les gens pensent de l'architecture cognitive. Mais dans beaucoup d'autres domaines de la philosophie, il est beaucoup plus difficile de soutenir que les débats sont aussi déconnectés des intuitions du sens commun. En effet, pour beaucoup de problèmes philosophiques – par exemple, les problèmes qui concernent la liberté de la volonté, l'identité personnelle, la connaissance et la moralité –, s'il n'y avait pas eu d'intuitions du sens commun, on ne se serait pas aperçu qu'il y avait un problème philosophique. Le problème de la responsabilité morale, par exemple, ne peut pas être déchiffré à partir de faits biologiques ou psychologiques. Il surgit parce que les gens pensent qu'ils sont moralement responsables, et parce que cela semble entrer en contradiction avec d'autres conceptions du monde importantes et plausibles. Remarquez à quel point dire la chose suivante reviendrait à se couper du monde : « Nous philosophes avons beaucoup écrit sur quelque chose que nous appelons "la responsabilité morale", bien que notre notion soit complètement dénuée de tout rapport avec ce que les gens ordinaires entendent quand ils utilisent le terme homonyme de "responsabilité morale" ». Les discussions philosophiques sur la responsabilité morale sont captivantes précisément parce qu'elles engagent notre conception ordinaire de nous-mêmes, et menacent ou soutiennent ces conceptions, voire en

exposent les problèmes. Comme beaucoup d'autres notions philosophiques cruciales, la responsabilité morale n'est pas réservée aux experts.

L'objection de l'expertise, version 2

« Il est vrai que nous nous intéressons aux concepts du sens commun et à certaines questions qu'ils soulèvent. Le fait est seulement que les philosophes peuvent utiliser ces mêmes concepts – les concepts ordinaires du sens commun que les gens utilisent tous les jours – avec une précision et une subtilité que les gens ordinaires ne peuvent pas atteindre, parce que les philosophes sont spécialement entraînés à faire des distinctions fines et à penser avec attention, et qu'ils mettent ces compétences au service de la découverte de la vraie nature des intuitions du sens commun. Au final, les philosophes ont une capacité bien plus finement aiguisée que celle des gens ordinaires à parvenir à des intuitions dépourvues d'impureté à propos des cas. »

Réponse : Cette version de l'argument de l'objection de l'expertise soulève un bon nombre de questions passionnantes, mais nous ne voyons pas comment elle peut même apporter l'ombre d'une objection à la pratique de la philosophie expérimentale. Au contraire, nous aimerions vraiment savoir de quelles façons les philosophes sont différents des gens ordinaires, et il nous semble que la meilleure façon de le savoir serait de mener quelques expériences. Il serait possible de mettre au point quelques questions et ensuite de les soumettre aux philosophes et aux non-philosophes, dans le but de déterminer dans quelle mesure les intuitions diffèrent entre les deux groupes. Bien que ces expériences n'aient pas encore été menées, nous avons quelques idées sur ce que leurs résultats pourraient révéler. Plus particulièrement, nous avons le sentiment que les résultats seront en général bien plus complexes – et beaucoup plus intéressants – que ce que d'aucuns auraient pu prédire depuis leurs fauteuils.

De plus, même si nous découvriions des différences importantes entre les philosophes et les gens, on ne pourrait cependant vraiment pas en conclure que les données collectées sur des gens ordinaires ne sont pas pertinentes. Bien plutôt, les tendances générales des données nous diraient peut-être quelque chose d'important sur la source ultime des problèmes philosophiques. D'un côté, les philosophes ont moins tendance à faire certaines erreurs quand ils examinent des expériences de pensées. De l'autre, les gens ont moins de chance d'avoir eu leurs intuitions biaisées par une éducation philosophique poussée et des affiliations théoriques. Au final,

si les problèmes comme la liberté de la volonté, la responsabilité morale et l'identité personnelle dérivent du sens commun, alors, pour comprendre ces problèmes, ce serait être myope que de regarder seulement les réponses des philosophes. Au contraire, pour comprendre les intuitions qui sont au cœur des problèmes philosophiques, on aurait certainement plutôt envie de regarder les différents groupes pour voir si ceux-ci tendent à différer ou à se ressembler de manière intéressante. Les travaux déjà menés en philosophie expérimentale suggèrent déjà qu'une telle recherche révélerait bel et bien des tendances très intéressantes.

L'objection du « Mais vous avez raté l'essentiel »

« Vous passez tout simplement à côté du but principal de la philosophie. La philosophie ne consiste pas juste en une étude des intuitions des gens et en une tentative de comprendre comment les gens pensent. Quand on fait vraiment de la philosophie, on soumet plutôt les intuitions à la critique, en cherchant des arguments qui pourraient montrer que les intuitions des gens sont en fait erronées dans certains cas. »

Réponse. Encore une fois, ce point est bien clair, mais nous ne voyons pas comment il est supposé être une objection à la philosophie expérimentale. Personne ne suggère de chasser à coup de pieds tous ceux qui font de la philosophie morale et de les remplacer par des philosophes expérimentaux, personne ne suggère non plus que nous fassions disparaître quelque'une des méthodes qui ont été traditionnellement utilisées pour déterminer si les intuitions des gens sont authentiquement vraies ou fausses. Ce que nous suggérons est seulement d'ajouter un nouvel instrument à la boîte à outils du philosophe. C'est-à-dire que nous proposons une autre méthode (en sus de toutes celles qui existent déjà) pour mener certaines enquêtes philosophiques. Clairement, rien dans cette proposition ne nous engage à l'idée grotesque selon laquelle nous devrions cesser de soumettre les intuitions des gens à un examen philosophique.

L'objection du « on n'a rien pour rien »

« Vous n'irez nulle part si vous vous contentez de mener un tas d'expériences. En effet, supposons que vous vous interrogiez au sujet de certaines questions de philosophie morale. Vous pouvez découvrir qu'un certain type de processus psychologique tend à produire un certain type d'intuitions au sujet de ces questions, mais cette connaissance ne vous

apportera rien à moins que vous ne sachiez *déjà* si ce processus est fiable ou si les intuitions sont correctes. Et comment diable allez-vous découvrir cela ? Certainement pas en conduisant d'autres expériences ! »

Réponse. Nous pensons que l'affirmation principale qui est faite dans cette objection vise en plein dans le mille. Si les philosophes abandonnaient toutes les autres formes de pensée et passaient leur temps à conduire des expériences, alors il serait vrai qu'ils n'arriveraient à rien. Mais ce que nous ne comprenons pas, c'est comment cette affirmation est censée être une objection à la pratique de la philosophie expérimentale. Après tout, nous *n'allons pas* abandonner toutes les autres formes de pensée, et nous aurons donc bien des raisons indépendantes d'adopter certaines croyances. Une fois que la philosophie expérimentale est comprise comme étant une partie d'une investigation philosophique bien plus large, il ne devrait pas être difficile de voir combien elle peut s'avérer utile.

L'idée de base est simple. Avant de commencer un travail empirique, nous avons certaines croyances sur la fiabilité de certains processus et sur la correction de certaines réponses. On peut ensuite corriger ces croyances à la lumière des données expérimentales. C'est pourquoi, quand nous apprenons qu'un processus particulier tend à générer un certain type de réponses, nous pouvons ajuster notre évaluation du processus, en nous basant sur notre évaluation antérieure de ces réponses. Mais l'inférence va aussi dans l'autre sens. Nous pouvons utiliser nos croyances préalables sur la fiabilité d'un processus donné pour ajuster notre évaluation des réponses qu'il produit. En travaillant de cette façon par des allers-retours, nous arriverons graduellement à une meilleure évaluation des processus et des réponses.

II. 2. Diversité

Les gens de cultures différentes ont des croyances différentes sur des questions absolument fondamentales et la reconnaissance de ce fait peut être une puissante source de changements. Quand des enfants chrétiens apprennent que beaucoup de gens ont des croyances religieuses très différentes, cela peut provoquer une crise existentielle profonde et déstabilisante. Cela est dû au fait que la découverte de la diversité religieuse peut faire naître l'idée qu'il est en un certain sens contingent qu'une personne se trouve être éduquée dans une famille chrétienne plutôt que dans une famille hindoue. Ce type d'arbitraire peut conduire l'enfant à se demander s'il y a vraiment des raisons de penser que ses croyances

religieuses ont plus de chance d'être vraies que celles de l'enfant hindou. Ces questions ne sont pas secondaires – elles portent au cœur des questions qui nous préoccupent le plus profondément.

La portée philosophique de la diversité doxastique n'est pas réservée à l'enfance. Au tournant du siècle, les anthropologues ont mis à notre disposition un catalogue de la diversité culturelle frappante qui règne dans les conceptions morales. Il s'avère que certaines cultures pensent qu'il est moralement obligatoire de manger certaines parties de ses parents à leur mort; d'autres cultures pensent qu'il est permis de violer les femmes des tribus ennemies. Cette diversité dans les normes morales fut un catalyseur important de réflexions philosophiques sur le statut des normes morales, et cela conduisit à de profondes discussions en métaéthique et en éthique normative qui continuent encore de nos jours.

La philosophie expérimentale constitue un moyen prometteur de faire des contributions nouvelles et importantes dans ce domaine. Les travaux de philosophie expérimentale suggèrent qu'il y a de la diversité même dans les concepts les plus fondamentaux développés par la philosophie occidentale. Par exemple, les idées fondamentales sur les conditions nécessaires à la connaissance diffèrent apparemment d'une culture à l'autre. Cela peut engendrer une crise semblable à celle traversée par l'enfant qui est confronté à la diversité religieuse. Si je me rends compte que mes intuitions philosophiques sont le produit de l'éducation propre à ma culture, alors, puisqu'il est en un certain sens contingent que j'aie reçu l'éducation que j'ai eue dans la culture qui est la mienne, je suis bien forcé de me demander si mes intuitions sont vraiment plus susceptibles d'avoir prise sur la nature du monde, de l'esprit et du bien. Ce sont manifestement des questions philosophiques. Et pour en déterminer les réponses, nous avons besoin d'en savoir bien plus au sujet de nos propres intuitions et de celles des autres cultures. Dans certaines situations, on trouvera peut-être qu'il y a des pans entiers d'universalité dans les intuitions au sujet de cas philosophiques. Là où nous trouvons de la diversité, alors, nous pourrions poser des questions plus avisées sur les mérites relatifs de ces différentes manières de penser le monde. Et tout comme l'enfant chrétien qui en vient à penser qu'il n'y a pas de fondement rationnel à préférer les croyances chrétiennes aux croyances hindoues, nous aussi pourrions en arriver à penser qu'il n'y a pas de fondement rationnel à préférer les notions philosophiques occidentales aux notions philosophiques orientales.

II. 3. L'esprit et son fonctionnement

Les philosophes analytiques ont depuis longtemps été intéressés par les intuitions des gens à propos de certains cas, mais l'étude de ces distributions a toujours été considérée comme un moyen pour une fin. C'est pourquoi il arrivait au philosophe de se pencher sur les intuitions ordinaires des gens au sujet de la causalité, mais jamais dans le but d'apprendre quelque chose sur les gens et leurs intuitions. Au lieu de cela, son but était d'atteindre une meilleure compréhension de la nature de la causalité et les intuitions des gens étaient considérées comme pertinentes dans la seule mesure où elles apportent de la lumière sur cet autre sujet.

Avec l'avènement de la philosophie expérimentale, cette approche habituelle se retrouve queue par-dessus tête. De plus en plus, les philosophes finissent par sentir que les questions au sujet de la façon dont les gens pensent ordinairement ont une grande importance philosophique par elles-mêmes. Ainsi, pour prendre un exemple, il nous semble qu'il y a des leçons philosophiques importantes à tirer des études au sujet des intuitions des gens sur la causalité, mais nous ne pensons pas que l'importance de ces intuitions est épuisée par les données qu'elles pourraient apporter en faveur de telle ou telle théorie métaphysique. Au contraire, nous pensons que les tendances qui peuvent être découvertes dans les intuitions des gens laissent apercevoir des vérités importantes sur la manière dont l'esprit fonctionne, et ces vérités – vérités sur l'esprit des gens, non sur la métaphysique – ont beaucoup d'importance pour les questions philosophiques traditionnelles.

Nous sommes bien conscients que cette approche est sujette à controverse, mais nous avons du mal à mettre le doigt sur la source de ladite controverse. Il paraît peu plausible que quelqu'un dise, par exemple : « Je sais que des chercheurs essaient d'étudier les concepts les plus fondamentaux que les gens utilisent pour comprendre leur monde, mais la totalité de ce programme de recherche me semble être une grossière erreur. De mon point de vue, ces questions ne sont pas intéressantes ou importantes. » Il ne paraît pas non plus plausible que quelqu'un dise : « Je suis d'accord avec le fait nous devrions étudier les concepts des gens et la manière dont ils pensent, mais je ne vois pas de raison de faire une recherche empirique sur ce point. Ce sont des types de problèmes qu'on peut résoudre entièrement assis dans un fauteuil. » Mais si personne ne soutient l'une ou l'autre de ces affirmations, comment exactement l'approche peut-elle être sujette à controverse ?

Une accusation parfois portée à notre rencontre est que les philosophes ne devraient pas seulement se contenter de comprendre comment les gens pensent, mais qu'ils devraient aussi s'occuper de déterminer si les conceptions ordinaires des gens sont réellement vraies ou fausses. L'idée ici semble être que, par exemple, les philosophes devraient s'occuper non pas seulement des intuitions ordinaires des gens sur la causalité, mais aussi de savoir quelle est réellement la cause des effets. Mais il est clair que cette accusation repose sur une confusion. Personne ne suggère que les philosophes doivent arrêter de réfléchir à propos de ce qu'est réellement la cause des effets. Suggérer cela revient juste à dire que, qu'importe ce qu'on fait par ailleurs, nous devrions *aussi* observer les intuitions des gens au sujet de la causalité comme un moyen d'atteindre une compréhension plus profonde de la manière dont l'esprit humain fonctionne. En d'autres termes, les philosophes expérimentaux en appellent à une approche pluraliste de la philosophie. Le philosophe qui se trouve à une extrémité du couloir peut être en train de développer des théories mathématiques complexes au sujet de la pertinence de l'inférence bayésienne pour la modélisation de la causalité, tandis que le philosophe qui se trouve à l'autre bout du couloir peut être en train de développer des théories complexes au sujet de la manière dont les intuitions des gens sur la causalité peuvent révéler des vérités fondamentales sur la nature humaine. Si tout va bien, les deux philosophes finiront en fait par s'aider mutuellement à avancer sur leurs projets.

Pour autant que nous le sachions, la seule controverse légitime ici consiste à savoir si ce type d'enquête peut légitimement être considéré comme de la philosophie. C'est-à-dire que quelqu'un pourrait penser qu'il est tout à fait honorable de mener des enquêtes sur des questions fondamentales au sujet de la nature humaine, mais que ce type d'enquête n'a rien à faire dans un département de philosophie, ne devrait pas être discuté pas des journaux philosophiques et ne devrait pas figurer dans les sections philosophiques des librairies, et ainsi de suite.

À cette objection, notre réponse est ce que nous en sommes venus à désigner sous le nom de « regard perplexe ». Les questions envisagées dans ce programme de recherche nous paraissent si évidemment philosophiques que nous avons un peu de difficulté à savoir comment répondre. Pour comprendre notre embarras, peut-être serait-il utile de penser aux questions que nous avons nous-mêmes étudiées. L'un d'entre nous a essayé de savoir si les jugements moraux des gens dérivent du raisonnement, des émotions, ou d'un mélange des deux. L'autre a essayé de savoir si les concepts

fondamentaux que les gens utilisent pour comprendre leur monde sont semblables aux concepts scientifiques ou si la science devrait être considérée comme un écart radical par rapport au mode ordinaire de compréhension des gens. En ce qui nous concerne, tout au moins, ces questions semblent avoir leur place au cœur de ce qui est ordinairement considéré comme de la philosophie.

Cela étant dit, il est vrai que certains philosophes ont pensé que les questions sur la manière dont l'esprit fonctionne n'avaient pas leur place au sein du domaine propre de la philosophie, mais cela reste une évolution relativement récente. Presque tout au long de l'histoire de la philosophie, les questions au sujet du fonctionnement de l'esprit ont été considérées comme étant absolument centrales. Les philosophes voulaient savoir si l'esprit était composé de parties distinctes (raison, passions, etc.) et comment ces parties interagissaient entre elles. Ils voulaient savoir si toute notre connaissance venait de notre expérience, ou si nous recevions de Dieu certaines idées innées. Ils voulaient savoir comment exactement les gens en arrivaient à produire les jugements moraux qui sont les leurs. La conception selon laquelle ces questions ont leur place au cœur de notre discipline a prévalu à travers la plus grande partie de l'histoire de la philosophie et nous nous référerons maintenant à elle sous le nom de *conception traditionnelle*.

Au début du XX^e siècle, la montée en puissance de la philosophie analytique a conduit à une diminution de l'intérêt porté aux questions sur la manière dont l'esprit fonctionne et à un accroissement de l'intérêt porté aux questions plus techniques à propos du langage et de la logique. Certains des partisans les plus radicaux de cette nouvelle approche développèrent une conception particulièrement extrême de la manière dont la discipline devait s'organiser. Ils suggérèrent que les philosophes ne devaient pas seulement commencer à penser plus sérieusement à ces nouvelles sortes de questions qu'ils avaient récemment introduites mais aussi arrêter complètement de penser aux questions plus traditionnelles au sujet du fonctionnement de l'esprit. En d'autres termes, ils suggéraient qu'on devait dorénavant considérer comme étant complètement extérieures à la discipline les questions qu'on avait traditionnellement tenues pour être au cœur de la philosophie.

La conséquence en est une approche surprenante dans l'enseignement universitaire. Quand les étudiants commencent à suivre les cours, on leur parle sur un ton révérencieux de la manière dont Platon a postulé un certain nombre de différentes parties de l'esprit et expliqué divers phénomènes comme étant des conflits ou des coopérations entre

elles. Les étudiants les plus motivés et les plus sérieux se disent alors : « Quelle idée intéressante ! Je me demande si c'est vrai. Voyons, je me demande quel genre de preuve serait pertinent ici... » Mais ensuite on doit immédiatement mettre un frein à de telles pensées : « Non, non, non, vous n'avez rien compris. Si vous essayez vraiment de savoir si l'esprit a différentes parties, vous ne ferez pas du tout de philosophie. Pour vraiment être un philosophe, vous devez apprendre à laisser ces questions à quelqu'un d'autre. »

Dans notre manière de voir les choses, c'est une grossière erreur. Il n'y a absolument rien d'erroné dans la conception traditionnelle de la philosophie. Les questions traditionnelles de la philosophie – les questions qui ont passionné Platon, Aristote, Spinoza, Hume, Nietzsche et bien d'autres – sont tout aussi profondes et importantes aujourd'hui qu'elles l'étaient quand elles ont été posées pour la première fois. Si la philosophie expérimentale parvient à ramener notre discipline vers ces questions, alors nous aurons une bonne raison de nous réjouir.

III. Conclusion

Nous espérons que nous en avons dit assez pour justifier le lancement d'une entreprise comme la philosophie expérimentale. Mais nous ne pensons pas que des considérations aussi générales suffisent à apporter quelque justification ultime qui fonderait une fois pour toute la philosophie expérimentale. La valeur réelle de ces programmes de recherche doit être mesurée à leur capacité à générer des découvertes nouvelles et passionnantes. Nous vous invitons à lire les articles et à en décider par vous-mêmes. En ce qui nous concerne, nous pensons que la philosophie expérimentale a déjà commencé à produire des résultats surprenants et éclairants. Il ne nous reste plus qu'à rejeter nos carcans méthodologiques et à poursuivre les questions importantes en faisant feu de tout bois.