

RUIWEN OGIEN

L'influence
de l'odeur
des croissants
chauds sur la
bonté
humaine

ET AUTRES QUESTIONS
DE PHILOSOPHIE MORALE
EXPERIMENTALE



En faisant des « calculs » de quantité sur les droits des personnes, le juge donne-t-il raison à ceux qui pensent que le conséquentialisme et l'utilitarisme sont des doctrines profondément immorales ?

Mais comment le but de minimiser le mal ou de maximiser le bien pourrait-il être immoral ?

Ruven OGIER, L'influence
de l'odeur des croissants
chauds sur la bonte
humaine et autres questions
de Philosophie Morale expé-
riimentale, de l'ore de
poche, de M.

5. Le tramway qui tue

Est-il toujours inacceptable de se servir d'une personne comme d'un simple moyen ?

Le dilemme du conducteur

Le conducteur d'un tramway s'aperçoit que ses freins ont lâché alors qu'il fonce à toute allure dans un vallon encaissé.

Sur la voie, devant lui, à une certaine distance, se trouvent cinq traminots qui font des travaux de réparation.

Si la machine devenue folle continue sa course, les cinq traminots vont être inévitablement écrasés, car il n'y a pas assez de place sur les côtés de la voie pour qu'ils puissent se mettre à l'abri.

Cependant, par chance, la voie principale bifurque vers une voie secondaire étroite, juste un peu avant d'atteindre les cinq personnes. Le conducteur peut éviter de les tuer s'il détourne le tramway dans cette direction.

Mais, manque de chance, un autre traminot travaille sur cette voie secondaire. La situation est la même que sur la voie principale. Il n'y a pas assez de place sur les côtés pour que le traminot puisse se mettre à l'abri.

Il sera inévitablement écrasé si le conducteur effectue sa manœuvre.

Le conducteur est donc confronté au dilemme suivant : ne pas intervenir et laisser les cinq traminots se faire écraser sur la voie principale ou intervenir en détournant le tramway, ce qui aura pour effet de causer la mort du traminot sur la voie secondaire.

Lui est-il permis moralement de détourner le tramway¹ ?

Cette expérience de pensée a été proposée par Philippa Foot en 1967².

Son idée était d'opposer le dilemme du conducteur à de nombreux autres cas dans lesquels on se demande s'il est moralement permis de sacrifier une personne pour en sauver plusieurs.

L'un des plus fameux qu'elle évoque est celui d'un spéléologue si gros qu'il se retrouve coincé à la sortie d'une grotte en essayant de passer, et qu'il faudrait faire sauter à la dynamite afin de sauver la vie des autres spéléologues emprisonnés à l'intérieur³. Serait-il moralement permis de le faire ?

Mais Philippa Foot a surtout comparé le dilemme du conducteur de tramway à l'action du chirurgien qui tue une personne en bonne santé, la dépèce pour prélever ses organes, et les transplante sur cinq malades pour sauver leurs vies.

1. D'après un cas proposé par Philippa Foot, « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet », *op. cit.*, p. 160.

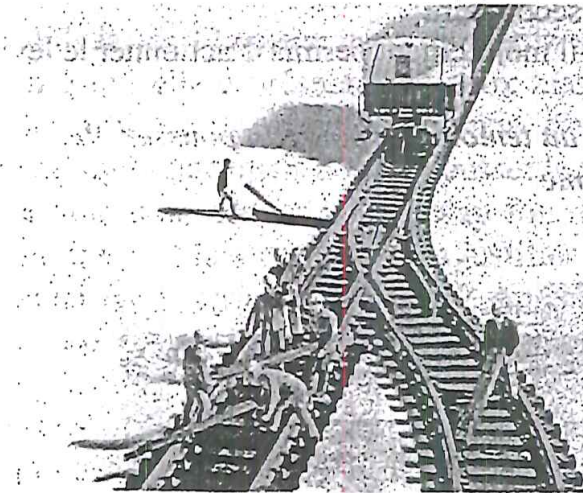
2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 158.

D'après elle, nous avons tous l'intuition qu'il n'est pas permis au chirurgien de faire ce qu'il fait, mais nous avons aussi tous l'intuition qu'il est permis au conducteur de tramway de détourner son engin vers un seul traminot pour en sauver cinq. Pourtant, dans les deux cas, il s'agit de sacrifier une personne pour en sauver cinq. Où est la différence ? Ces intuitions ne sont-elles pas contradictoires ? Comment les justifier ?

Dans une série d'articles étalés sur plus de trente ans, Judith Jarvis Thomson a proposé plusieurs variantes pour faire progresser la réflexion. Les deux plus importantes sont les suivantes.

Le dilemme du témoin qui pourrait actionner l'aiguillage



1. Judith Jarvis Thomson, « Le problème du tramway », *op. cit.* Version antérieure : « Killing Letting Die, and the Trolley Problem » (1976), dans *Rights, Restitution, and Risk. Essays in Moral Theory*, William Parent, dir., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, p. 78-93 ; version postérieure : « Turning The Trolley », *Philosophy and Public Affairs*, 36, 2008, p. 359-374.

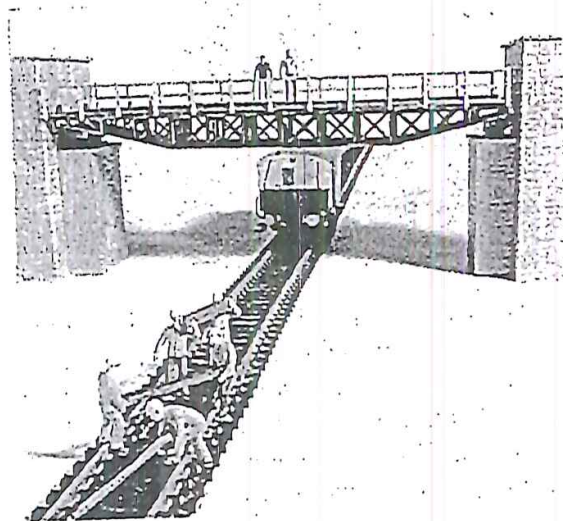
Vous vous baladez le long de la voie de tramway quand vous êtes témoin de la scène précédente. Vous comprenez vite que le conducteur d'un tramway qui fonce à toute allure dans un vallon encaissé a perdu connaissance. Vous voyez les cinq traminots piégés sur la voie, qui seront inévitablement écrasés. Que faire ? Par chance, il y a tout près de vous un levier d'aiguillage. Si vous l'actionnez, le tramway sera envoyé vers une voie secondaire.

Mais, manque de chance, un autre traminot travaille sur cette voie. Si vous actionnez l'aiguillage, le traminot sera inévitablement tué.

Vous êtes donc confronté au dilemme suivant : ne pas intervenir et laisser les cinq traminots se faire écraser sur la voie principale ou intervenir en actionnant le levier d'aiguillage et causer la mort du traminot sur la voie secondaire.

Vous est-il moralement permis d'actionner le levier ?

Le dilemme du témoin qui pourrait pousser le gros homme



Vous vous trouvez sur un pont piétonnier, quand vous voyez, sur la voie en contrebas, un tramway fonder à toute allure, et, de l'autre côté du pont, cinq traminots qui travaillent sur les rails. Vous comprenez immédiatement que le tramway ne pourra pas s'arrêter. Mais vous avez assez de connaissances en physique pour savoir que si un objet massif était jeté à ce moment-là sur la voie, le tramway s'arrêterait inévitablement. Or un gros homme, qui semble avoir le volume et le poids nécessaires, se trouve justement sur le pont piétonnier tout près de vous. Il est penché sur le parapet. Il attend pour voir passer le tram sans se douter de rien. Il suffirait d'une légère poussée sur le gros homme pour le faire basculer sur la voie.

Vous est-il moralement permis de le faire ?

Judith Jarvis Thomson nous dit que la « plupart des gens » à qui elle a présenté ces deux histoires considèrent qu'il est moralement permis d'actionner le levier d'aiguillage, mais non de pousser le gros homme sur la voie pour arrêter le tramway fou. Elle partage ces intuitions. Mais comment les justifier ? Comment expliquer cette *asymétrie morale* ? Après tout, quand on pousse le gros homme, on ne fait rien d'autre que causer la mort d'une personne pour sauver la vie de cinq autres, c'est-à-dire exactement la même chose que lorsqu'on détourne délibérément le tramway fou sur la voie secondaire où se trouve une personne.

Juger qu'il y a une différence morale significative entre les deux, n'est-ce pas une forme d'incohérence ?

Thomson ne le pense pas. Elle estime, au contraire, que nos intuitions sont cohérentes parce qu'elles saisissent parfaitement le *problème de droits* qui se pose.

D'après elle, deux traits caractérisent en effet le dilemme du témoin à l'aiguillage :

1) l'agent sauve les cinq personnes en reportant sur une personne isolée le danger qui les menace ;

2) l'agent n'emploie aucun moyen susceptible de constituer en lui-même une violation des droits de la personne isolée.

Pour reprendre une comparaison que j'ai déjà utilisée, je dirais que, pour Thomson, la situation ressemble assez à celle d'un pilote qui choisirait d'écraser son avion sur la zone la moins peuplée d'une grande ville.

C'est une façon de minimiser le nombre de morts susceptibles d'être causés par une menace qui existe déjà de toute façon, et qui entraînera des morts quoi que fasse l'agent. On ne fait que « dévier la fatalité » sans porter atteinte aux droits fondamentaux de quiconque.

Selon Thomson, dans le dilemme du gros homme aussi on ne fait que « dévier la fatalité ». On sauve les cinq personnes en reportant sur une personne isolée le danger qui les menace. *Mais on le fait en violant les droits fondamentaux du gros homme.* C'est parce que nous sommes sensibles à cette différence que nous jugeons aussi différemment les deux cas.

Judith Jarvis Thomson fait constamment référence aux « intuitions communes ». Elle conteste des conceptions philosophiques sophistiquées en invoquant « ce que les gens pensent », c'est-à-dire ce qu'elle pense que les gens pensent. Mais que pensent les gens en réalité ? Comment justifient-ils leurs jugements ?

De l'expérience de pensée à l'étude « scientifique »

L'enquête la plus vaste sur ces questions a été menée par une équipe de chercheurs en psychologie dirigée par Marc Hauser, dans le cadre d'une enquête massive sur Internet entre 2003 et 2004¹.

Les résultats ont été publiés en 2007, soit un demi-siècle après l'expérience de pensée de Philippa Foot (une preuve, entre beaucoup d'autres, qu'une petite histoire peut avoir de grandes conséquences dans la réflexion morale).

L'analyse des réponses à l'ensemble des expériences confirme en gros les intuitions de Judith Thomson : pour la plupart des gens, il est moralement permis d'actionner le levier d'aiguillage, mais non de pousser le gros homme sur la voie pour arrêter le tramway fou. Cependant, ces réponses ne valident pas l'interprétation de Thomson en termes de droits.

L'enquête

L'enquête de Hauser porte sur 2 600 personnes environ, des deux sexes, de plusieurs catégories d'âge, de plusieurs religions, de plusieurs niveaux d'éducation, de différentes communautés ethniques ou culturelles, dans plusieurs pays : Australie, Brésil, Canada, Inde, États-Unis, Royaume-Uni.

Parmi les répondants, certains ont été exposés à la philosophie morale (un peu plus de 500), et les autres pas. Plusieurs scénarios sont proposés sur des feuilles

1. Marc Hauser, Fiery Cushman, Liane Young, R. Kang-Sing Jin, John Mikhail, « A Dissociation between Moral Judgments and Justifications », *Mind & Language*, 22 février 2007, p. 1-21.

séparées dans un ordre aléatoire¹. Ils diffèrent sur plusieurs points des expériences de pensée originales de Philippa Foot et Judith Jarvis Thomson.

Dans le dilemme du conducteur, c'est un passager qui doit prendre les commandes éventuellement, car le conducteur s'est évanoui lorsqu'il s'est rendu compte que ses freins avaient lâché. Le dilemme du témoin a été remplacé par une paire de dilemmes beaucoup plus compliqués, que je présenterai séparément un peu plus loin pour ne pas trop embrouiller le lecteur (et avec des illustrations, pour lui donner une chance de voir de quoi il est question).

Ils sont supposés permettre de déterminer plus clairement si la référence à la *doctrine du double effet* peut servir à comprendre la pensée morale de chacun et de tout le monde.

Qu'est-ce que la « doctrine du double effet » ?

Ce que les psychologues de l'enquête ont à l'esprit lorsqu'ils emploient cette expression est une version très simplifiée de la conception complexe que les philosophes ont élaborée durant des siècles de discussion.

Cette doctrine morale, dont on attribue la mise en forme à Thomas d'Aquin, désigne deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, d'une action qui, prise en elle-même, est bonne, ou ni bonne ni mauvaise.

On peut penser au bombardement d'un bunker où se cache l'état-major d'une armée cruelle qui mène

1. Il y avait aussi des scénarios de contrôle pour vérifier que les répondants avaient une compréhension minimale du problème qui se posait. Ont été éliminés les répondants qui jugeaient qu'il n'était pas permis de détourner le train sur une voie secondaire, même si personne ne s'y trouvait !

une guerre injuste, et où des civils se trouvent aussi. L'un de ces effets est bon (éliminer des agresseurs injustes). C'est celui qui est visé par l'action, voulu par ses auteurs. L'autre est mauvais (tuer des civils innocents). Il est prévu par les auteurs de l'action. C'est un « effet collatéral » inévitable. Mais ce n'est pas cet effet-là qui est visé par l'action, voulu par ses auteurs. Il n'est même pas conçu comme un moyen d'arriver au résultat visé.

Selon la doctrine du double effet, ce genre d'action à deux effets est moralement permis à ces conditions (le mauvais effet n'est pas visé, ce n'est ni une fin, ni un moyen). Mais il faut aussi que le tort causé (en termes de victimes innocentes par exemple) ne soit pas *disproportionné*¹.

Les psychologues qui mènent l'enquête semblent parfois réduire cette doctrine complexe et controversée à la formule de Kant : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen². »

Mais il n'est pas exigé d'eux qu'ils soient des exégètes des théories médiévales, et, du moment qu'on

1. Foot, « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet », *op. cit.*, p. 156-159 ; Anscombe, « War and Murder », *op. cit.*, p. 51-61 ; Jean-Yves Goffi, « Le principe des actions à double effet », dans Jean-Yves Goffi, dir., *Hare et la philosophie morale. Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 23, 2004, p. 237 ; Bernard Baertschi, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, p. 97-101.

2. Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Victor Delbos, revue par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 105.

voit suffisamment clairement à quoi ils pensent lorsqu'ils parlent de « doctrine du double effet », tout va bien. C'est l'idée qu'il faut distinguer les cas où on traite une personne humaine *simplement comme un moyen* (le gros homme) et ceux dans lesquels on ne le fait pas (le conducteur qui détourne le tramway, le témoin à l'aiguillage).

Ce qui est important, et ce qui permet de mettre tout de même l'enquête empirique sur le même plan que l'expérience de pensée, c'est que les trois différences significatives entre les variantes ont été respectées :

a) action visant à *détourner une menace* (sur les cinq traminots) ou action créant une *nouvelle menace* (sur le gros homme) ;

b) action de causer la mort d'un des personnages comme *moyen* d'arrêter la machine folle (pousser le gros homme) ou comme *effet collatéral* du fait de l'avoir détourné (en actionnant le levier d'aiguillage) ;

c) action de causer une mort de façon *impersonnelle* (en détournant la machine ou en poussant un levier) ou *personnelle* (en poussant violemment le gros homme).

Il faut insister aussi sur le fait que, dans les expériences de pensée originales, aucune mention n'était faite de liens personnels entre les participants, du degré de visibilité du tramway ou de la possibilité de l'arrêter par d'autres moyens. Ce sont des données qui ont été respectées dans l'enquête.

Quels sont ses résultats ?

La paire « détourner le tramway »
et « pousser le gros homme »

89 % de l'ensemble des personnes ayant participé à l'expérience jugent qu'il est moralement permis de détourner le train vers la voie secondaire où se trouve un traminot, en causant ainsi délibérément sa mort. Il n'y a pas de variation significative selon l'âge, la religion, le sexe, la culture, le niveau d'éducation ou la connaissance de la philosophie morale.

11 % seulement des personnes ayant participé à l'expérience jugent qu'il est moralement permis de pousser le gros homme sur la voie en causant ainsi délibérément sa mort¹. Il n'y a pas de variation significative selon l'âge, la religion, le sexe, la culture, le niveau d'éducation ou la connaissance de la philosophie morale.

Ces résultats sont en totale harmonie avec les prédictions de Judith Jarvis Thomson. Pour la presque totalité des répondants, en effet, il est moralement permis de détourner le tramway, mais il n'y a qu'une toute petite minorité pour juger qu'il est moralement permis de pousser le gros homme.

Ce qui frappe tous ceux qui se sont intéressés à ces résultats, c'est la convergence presque invraisemblable des réponses en dépit des différences d'âge, de religion, de sexe, de culture, de niveau d'éducation, d'exposition à la philosophie morale.

1. Hauser, « A Dissociation between Moral Judgments and Justifications », *op. cit.*, p. 5. Dans l'annexe, ce sont respectivement 85 % et 12 % pour des raisons qui m'échappent.

Les plus optimistes proclament que, grâce à l'assistance des psychologues, les philosophes ont enfin découvert une donnée morale universelle. Le problème, c'est que ces données semblent plutôt montrer que ce qu'il y a d'universel dans nos réactions morales, c'est leur incohérence !

Le problème

Pour 89 % des répondants, il est moralement permis de détourner le tramway en causant ainsi délibérément la mort d'une personne pour éviter d'en laisser mourir cinq. À la lecture de ce résultat, on pourrait conclure que les répondants sont massivement conséquentialistes, puisqu'il leur paraît moralement permis d'accomplir un acte qui minimise le mal, indépendamment de toute considération relative à la nature de l'acte lui-même. Mais 11 % seulement jugent qu'il est moralement permis de pousser le gros homme pour obtenir le même résultat. Où est passée l'intuition conséquentialiste qui semblait orienter le premier jugement ? Si on pense qu'il est permis moralement de causer délibérément la mort d'une personne pour éviter de laisser mourir cinq autres personnes, pourquoi ne serait-il pas permis moralement de jeter le gros homme sur la voie ? Juger qu'il y a une différence morale significative entre les deux, n'est-ce pas une forme d'incohérence ?

Tel est le problème.

On demande aux répondants de justifier leurs jugements

Quand on demande aux répondants de justifier leurs jugements, trois groupes se forment.

a) Ceux qui proposent des justifications suffisantes.

Ils voient bien les différences significatives entre les cas : contact physique ou pas, se servir d'autrui comme d'un moyen ou pas, détourner une menace existante ou introduire une nouvelle menace.

Ils cherchent à justifier leurs réponses en tenant compte de ces différences. Ils diront, par exemple, qu'il est permis de détourner le train mais pas de pousser le gros homme sur la voie, parce qu'il est acceptable de détourner une menace mais pas de créer une nouvelle menace.

b) Ceux qui proposent des justifications insuffisantes.

Certains disent tout simplement qu'ils sont incapables de justifier leurs jugements. Il leur arrive de déclarer sans explication supplémentaire que, dans un cas, on ne peut pas faire autrement que de laisser mourir, c'était inévitable, alors que dans le second on peut s'abstenir de tuer. D'autres proposent une justification conséquentialiste dans un cas (il vaut mieux sauver cinq personnes qu'une, détourner le train est un moindre mal, etc.), et déontologiste dans l'autre (il est interdit moralement de tuer, on n'a pas le droit de se prendre pour Dieu et de décider qui doit vivre ou mourir, ne pas causer un tort est plus important que venir en aide, etc.). Mais ils n'arrivent pas à voir la contradiction et n'essaient pas d'expliquer pourquoi il faudrait être conséquentialiste dans un cas et pas dans l'autre.

c) *Ceux qui proposent des justifications non pertinentes* (mais aussi plus amusantes). Ils n'ont pas vu les différences significatives et proposent un peu

n'importe quoi : « Un corps d'homme ne peut pas stopper un train » ; « C'est une histoire ridicule : les traminots auraient entendu le train venir de loin et se seraient enfuis », etc.

Selon Hauser, 70 % des répondants sont incapables de justifier leurs jugements spontanés.

Les 30 % qui proposent des justifications suffisantes n'ont pas de caractéristiques particulières de religion, d'âge ou de sexe.

Le seul facteur significatif, c'est-à-dire le seul qui aurait permis de prédire les justifications suffisantes, c'est l'*exposition à la philosophie morale*. 41 % des philosophes (contre seulement 27 % des non-philosophes) sont capables de donner des justifications suffisantes à leurs jugements spontanés. Mais ces chiffres montrent aussi qu'il ne suffit pas d'avoir fait de la philosophie morale pour arriver à justifier ses jugements de façon cohérente, puisque 59 % des philosophes en étaient incapables (mais ils n'avaient peut-être pas suivi tous les cours !).

Pour Marc Hauser, qui a organisé l'expérience, ce n'est pas étonnant. L'une de ses hypothèses de départ, c'est qu'il existe une *dissociation* entre les intuitions morales, ces réactions rapides, souvent non conscientes, que nous avons tous, et leurs justifications que nous sommes souvent incapables de donner.

D'autre part, pour Hauser, les intuitions morales ne sont pas nécessairement des réactions purement émotionnelles en dépit de leur rapidité et de leur caractère intense. Il peut parfaitement s'agir de jugements spontanés dépourvus de contenu affectif, des sortes de principes appliqués ultra-rapidement et inconsciemment

avec une grande conviction. Cette hypothèse est centrale dans la construction de Hauser. C'est même elle qu'il cherche à prouver à tout prix et qui lui permet d'envisager la possibilité que nous pourrions tous être kantien sans en avoir clairement conscience.

À travers ses expériences, il veut confirmer qu'on ne peut pas réduire les intuitions à des réactions émotionnelles irrationnelles sans pertinence morale. C'est ce qui explique son parti pris en faveur d'une interprétation déontologiste des résultats, qui ne va pourtant pas de soi¹.

Il y a, en effet, plusieurs façons d'interpréter la différence spectaculaire entre la permission de détourner le tramway fou et l'interdiction de pousser le gros homme alors que les conséquences sont identiques.

L'interprétation conséquentialiste

Nous avons formé un jugement conséquentialiste lorsque nous étions exposés au dilemme du témoin qui se demande s'il doit actionner le levier d'aiguillage. Nous avons jugé qu'il était moralement permis de tuer une personne plutôt que cinq lorsque l'alternative se présente ainsi. Si nous étions cohérents, nous ne devrions pas changer de cadre conceptuel dans le dilemme du gros homme. Nous devrions rester conséquentialistes et juger qu'il est moralement permis de le pousser même si, *personnellement, nous n'aimons pas le faire*. Mais ce n'est manifestement pas

1. Marc Hauser est soupçonné d'ailleurs d'avoir pris quelque liberté avec ses données pour qu'elles viennent à l'appui de ses thèses. Mais la présomption d'innocence doit être respectée bien sûr.

ce qui passe. Nous réagissons dans le deuxième cas comme si nous étions subitement devenus des déontologistes fanatiques qui excluent absolument certaines actions même si c'est pour un bien supérieur. Pourquoi ?

L'une des hypothèses qui expliquerait cette incohérence, c'est que nous serions naturellement « programmés » (par l'évolution de notre espèce) pour être choqués par le contact physique violent, et psychologiquement incapables de rester froidement rationnels devant ce spectacle ou cette pensée¹. L'idée de pousser le gros homme déclenche des réactions émotionnelles suffisamment intenses pour bloquer les processus de pensée rationnels. C'est pourquoi nous ferions une différence entre détourner le train et pous-

1. Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley et Jonathan D. Cohen, « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, 293, n° 5537, 14 septembre 2001, p. 2105-2108. Greene exploite aussi cette hypothèse pour expliquer le contraste entre notre indifférence au sort des enfants qui meurent de faim loin de nous, avec lesquels nous n'avons pas de contact physique, et notre sensibilité à la misère qui s'étale sous nos yeux : Joshua Greene, « From Neural "Is" to Moral "Ought" : What Are the Implications of Neuroscientific Moral Psychology ? », *Nature Reviews. Neuroscience*, vol. 4, octobre 2003, p. 847-850. Florian Cova me dit (communication personnelle) que Greene n'a pas toujours distingué les actions personnelles et impersonnelles selon le critère du contact physique direct. Il lui est arrivé de considérer que l'action personnelle est celle dans laquelle on traite quelqu'un comme un moyen. Mais je préfère retenir cette définition de l'opposition personnel-impersonnel par le contact physique direct et violent, pour ne pas rendre le débat trop confus. Si tous les conséquentialistes sont, ont été, ou pourraient être déontologistes, et vice versa, comment s'y retrouver ?

ser le gros homme, alors que ces cas sont moralement équivalents¹.

Le rôle des émotions

Pour soutenir ces conclusions, qui rangent les réactions déontologistes du côté des folies irrationnelles (ce qui ne fera peut-être pas plaisir à tous les déontologistes), des chercheurs ont fait appel à des techniques empruntées aux neurosciences².

Quand la possibilité de pousser le gros homme est évoquée, ce sont les zones émotionnelles du cerveau qui s'agitent. Lorsque c'est la possibilité d'actionner le levier qui est évoquée, ce sont les zones rationnelles du cerveau qui réagiraient³.

Je ne peux évidemment pas me prononcer sur la validité de ces données, n'ayant pas de compétences particulières dans le domaine hautement problématique, de l'avis général, des localisations cérébrales⁴.

L'objection philosophique que je pourrais opposer néanmoins à ce genre de travaux, c'est que, de façon très générale, du fait qu'une action est motivée ou

1. Greene *et alii*, « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *op. cit.*

2. *Ibid.*

3. En neutralisant les réactions émotionnelles peut-être, comme le suggère Luc Faucher (communication personnelle). Voir aussi : Bernard Baertschi, « Le dilemme du wagon fou nous apprend-il quelque chose de notre vie morale ? » (manuscrit).

4. Je préfère renvoyer à l'ouvrage si clair de Bernard Baertschi, *La neuroéthique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris, La Découverte, 2009.

accompagnée par des réactions émotionnelles, il ne suit pas qu'elle est irrationnelle¹.

L'interprétation déontologiste

C'est pour établir l'insuffisance de cette explication conséquentialiste et irrationaliste que Marc Hauser a soumis aux répondants les deux cas suivants, qui sont des variantes du cas du témoin qui actionne le levier proposé par Thomson².

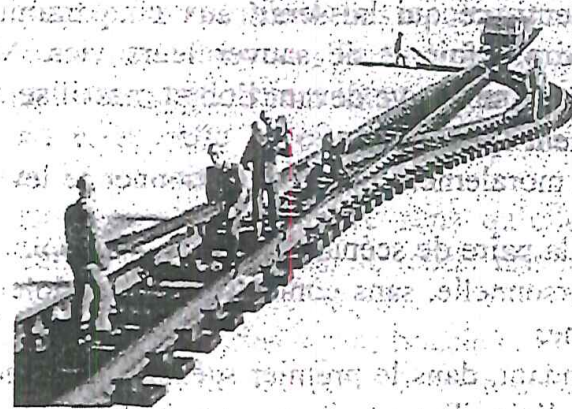
Il s'agit de situations dans lesquelles le gros homme est *utilisé* pour bloquer le tramway fou, *mais sans avoir été poussé par le témoin*.

Il faut imaginer, cette fois-ci, que la voie secondaire vers laquelle le témoin peut détourner le tramway en actionnant le levier d'aiguillage fait une boucle puis revient sur la voie principale.

1. Les arguments qui vont dans ce sens n'ont cessé de s'accumuler en philosophie des émotions. Voir Christine Tappolet, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

2. Comme je l'ai signalé au début, les variantes ont été présentées ensemble aux répondants. Il m'a semblé qu'il valait mieux décrire ces deux variantes après un premier tour de discussions des deux premières, pour que le rôle dans le débat soit plus évident (et aussi parce qu'elles sont si compliquées qu'il vaut mieux être un peu préparé pour les comprendre).

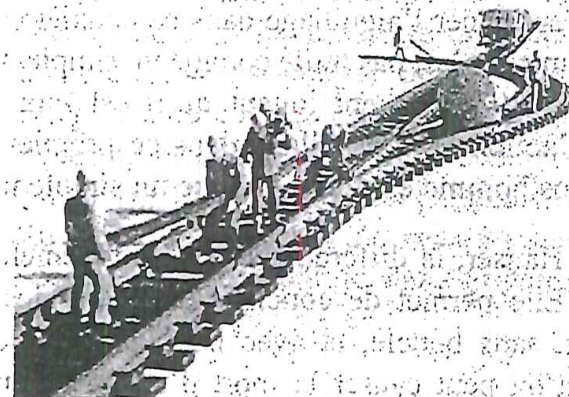
Le cas du gros homme sur la boucle



Un gros homme se trouve sur la boucle. En heurtant le gros homme et en provoquant sa mort, le tramway serait fortement ralenti, ce qui laisserait aux cinq traminots le temps de s'enfuir et de sauver leurs vies.

Est-il moralement permis d'actionner le levier ?

Le cas de l'objet massif et du traminot



Un objet massif se trouve sur la boucle derrière un tramino. En heurtant l'objet, le tramway serait fortement ralenti, ce qui laisserait aux cinq tramino le temps de s'enfuir et de sauver leurs vies. Mais le tramino qui se trouve devant l'objet massif serait inévitablement tué.

Est-il moralement permis d'actionner le levier ?

Dans la paire de scénarios « avec boucle », l'action est impersonnelle, sans contact physique violent avec la victime.

Cependant, dans le premier scénario, le témoin qui actionne l'aiguillage traite le gros homme *comme un simple moyen* de bloquer le tramway fou, ce qui assimile ce cas à celui dans lequel le gros homme est directement poussé.

Dans le deuxième scénario, la mort du tramino est inévitable mais *comme un effet collatéral du fait que le tramway se dirige vers l'objet massif*. Le tramino n'est pas traité comme un simple moyen.

72 % des répondants jugent qu'il est moralement permis d'actionner l'aiguillage dans ce deuxième scénario (le tramino n'est pas traité comme un simple moyen).

Mais 56 % seulement jugent qu'il est moralement permis d'actionner l'aiguillage dans ce premier scénario (le gros homme est traité comme un simple moyen).

Selon Hauser, la différence est statistiquement significative. Elle permet de conclure que, dans les quatre scénarios, sans boucle, et avec boucle, les répondants jugent qu'on peut causer la mort d'une personne pour en sauver cinq, *si on ne la traite pas comme un simple moyen*. De plus, lorsque le tramway est stoppé sur

une boucle, il n'y a pas de contact personnel violent, ce qui permet d'éliminer les interprétations irrationalistes.

Pour Hauser, l'ensemble de ces résultats montre une certaine forme de cohérence. Tout se passerait comme si les répondants appliquaient intuitivement la doctrine du double effet, telle qu'elle est comprise par les auteurs de l'expérience.

Elle est déontologiste, en ce sens qu'elle exclut absolument, selon les auteurs, de traiter une personne humaine comme un simple moyen.

Dans les deux scénarios « sans boucle », la doctrine dirait : il est permis de détourner le train mais pas de pousser le gros homme. En détournant le train, on cause certes la mort du tramino, *mais on ne traite pas le tramino comme simple moyen de sauver cinq vies*. En revanche, c'est bien ce qui passerait si on poussait le gros homme.

Mais cette paire de scénarios peut admettre une interprétation irrationaliste, puisqu'il y a eu contact personnel, physique, violent. Dans les deux scénarios « avec boucle », le facteur « contact personnel, physique, violent » est éliminé. Pourtant, les répondants continuent de juger beaucoup plus inadmissible de traiter le gros homme comme un simple moyen que de provoquer la mort d'une personne comme un effet collatéral.

Pour Hauser, ces résultats confirment son hypothèse : ce n'est pas l'idée du contact personnel physique violent qui explique pourquoi on rejette massivement l'idée de pousser le gros homme, *mais la pensée qu'on le traite comme un simple moyen*¹.

1. Ces conclusions peuvent toutefois laisser perplexe. Alors que 11 % seulement estiment qu'il est permis de pousser le gros homme, ils sont tout de même 56 % à penser qu'il est permis de

Ils donnent du crédit à l'idée que la population examinée a tendance à faire usage de la doctrine du double effet (comme elle est interprétée par Hauser)¹.

Autrement dit, la meilleure interprétation de l'ensemble des résultats ne serait pas conséquentialiste et irrationaliste, mais déontologiste et rationaliste. Elle montre que ce qui compte pour la plupart des gens, c'est de ne pas traiter une personne comme un simple moyen.

Cette hypothèse reste contestée par les irrationalistes, à partir de l'hypothèse suivante. Et s'il était possible de faire tomber le gros homme sur la voie dans le but de bloquer le tramway fou, sans aucun contact physique violent, simplement *en ouvrant une trappe sous ses pieds*² ? Serions-nous aussi choqués ? Probablement pas.

Pourtant, on aurait traité le gros homme comme un simple moyen exactement de la même façon que si on le poussait ! Avant d'affirmer que ce qui choque, quand on pousse le gros homme, ce n'est pas le contact personnel, physique violent, mais le fait qu'on le traite comme un simple moyen, il faudrait peut-être organiser des tests à partir d'expériences de pensée aussi

se servir de lui comme d'un moyen quand il n'y a pas contact physique direct. Il me paraît difficile de conclure sur la base de ces résultats que le contact physique est un facteur qui n'intervient pas ! Il y a peut-être là une tendance à forcer les données, à les faire parler en faveur de l'hypothèse qu'on a privilégiée qui n'est pas propre à cette recherche, qui a d'ailleurs été reproché à Hauser.

1. Hauser *et alii*, « A Dissociation between Moral Judgments and Justifications », *op. cit.*, p. 5 et 7.

2. Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 122-125.

simples que celle de la trappe qu'on ouvre sous les pieds du gros homme¹.

Match nul entre déontologistes et conséquentialistes

Marc Hauser estime avoir établi que les gens appliquent rapidement et inconsciemment la doctrine du double effet (au sens qu'il lui donne).

Si les gens pensent qu'il est permis d'actionner le levier d'aiguillage mais pas de pousser le gros homme, c'est parce que, dans le deuxième cas, on transforme une personne en simple moyen mais pas dans le premier. Leurs intuitions morales sont cohérentes, rationnelles et... déontologistes ! Mais l'idée que le refus de pousser le gros homme est incohérent, irrationnel, produit de l'intervention de facteurs émotionnels, continue d'être défendue par les conséquentialistes. Ces derniers estiment que les déontologistes n'ont pas réussi à démontrer de façon décisive que la répulsion affective à l'égard du contact physique personnel brutal n'était pas un facteur explicatif important, peut-être même le facteur déterminant, pour rendre compte des différences de jugements à l'égard du fait d'actionner le levier d'aiguillage d'une part et de pousser le gros homme de l'autre².

1. Si on est philosophe (et qu'on a trop lu Kant), on est facilement convaincu que la *pire des choses* qui puisse arriver à quelqu'un, c'est qu'on le traite comme un simple moyen. Mais ce que l'expérience de pensée de la trappe pourrait montrer (j'extrapole un peu), c'est qu'il n'est pas évident que ce soit la pire des choses. Si on se sert de nous sans violence, ce n'est peut-être pas si important. Mais le mieux bien sûr, c'est qu'on nous laisse tranquilles.

2. Merci à Stéphane Lemaire qui m'a suggéré de préciser les raisons pour lesquelles les conséquentialistes restaient dans la course.

C'est donc sur un « match nul » que se conclut, pour le moment, le débat autour de la meilleure interprétation des jugements spontanés des personnes exposées aux différents scénarios du *Tramway qui tue*.

La pauvreté des intuitions morales

De nombreuses autres recherches ont été conduites pour évaluer ces résultats. Elles devraient nous conduire à douter de la solidité de nos intuitions morales. Il suffit en effet d'ajouter certaines données dans la présentation des dilemmes ou même simplement de modifier la façon de les présenter pour qu'elles changent¹.

Différentes hypothèses allant dans ce sens sont plausibles. Certaines ont reçu un soutien empirique.

Nos intuitions relatives au droit moral d'actionner le levier d'aiguillage ou de pousser le gros homme pourraient varier :

1) *Selon les qualités morales présumées des personnes concernées*

On sera moins réticent à l'idée de pousser le gros homme si on nous dit que c'est lui qui a mis en danger la vie des cinq traminots en sabotant le tramway ou si on apprend que c'est un tortionnaire sadique qui se place sur les passerelles pour voir des accidents².

1. Appiah, *Experiments in Ethics*, op. cit., p. 73-120 ; Edouard Machery, « The Bleak Implications of Moral Psychology », *Neuroethics*, vol. 3, n° 3, p. 223-231, 2010.

2. Thomson, « Le problème du tramway », op. cit.

2) *Selon que les personnes menacées sont des proches ou des inconnus*

On aura tendance à être plus sensible au sort du traminot qui doit être sacrifié si c'est un ami ou un membre de la famille.

3) *Selon l'âge des personnes menacées d'être sacrifiées*

On aura tendance à être plus sensible au sort de la personne qui doit être sacrifiée si elle est jeune ou très jeune.

4) *Selon que les personnes menacées d'être sacrifiées nous ressemblent ou pas*

On sera moins disposé à sacrifier des personnes qui nous ressemblent. Ainsi les femmes seraient moins disposées à sacrifier leurs sœurs et les hommes leurs frères¹ !

6) *Selon le degré de responsabilité des personnes menacées*

On sera moins enclin à sacrifier des personnes qui n'avaient aucune responsabilité dans le fait d'être à l'endroit où elles étaient, ou qui avaient le devoir d'être là où elles étaient².

7) *Selon l'énergie qu'il faut pour obtenir le résultat*

On sera sensible au fait qu'il faut plus d'efforts pour jeter un gros homme d'une passerelle (surtout s'il résiste) que pour actionner un aiguillage³.

1. Machery, « The Bleak Implications of Moral Psychology », op. cit. ; Jennifer Zamzow et Shaun Nichols, « Variations in Ethical Intuitions », *Philosophical Issues*, 19, 2009, p. 368-388.

2. Unger, *Living High and Letting Die*, op. cit.

3. Ibid.

8) *Selon que le résultat est obtenu par un contact physique violent ou pas*

On sera plus choqué si le gros homme est basculé de force après une lutte que si on le fait tomber en ouvrant une trappe sous ses pieds

9) *Selon que la menace est détournée ou créée*

On aura tendance à trouver moins grave l'action de détourner une menace existante sans en créer de nouvelle (en actionnant le levier) que de créer une nouvelle menace (qui vise le gros homme) même pour détourner une menace existante.

10) *Selon la position occupée par les personnages du récit*

Il serait plus grave de menacer une personne qui est en sécurité, comme le gros homme sur la passerelle, qu'une personne qui se trouve dans un emplacement risqué comme les traminots.

11) *Selon l'ordre des histoires*

Quand on est exposé d'abord à un scénario de sacrifice aussi difficile à tolérer que la transplantation devenue folle (on tue une personne pour prélever ses organes et sauver la vie de cinq malades), on est moins disposé, ensuite, à estimer qu'il est permis d'actionner le levier d'aiguillage en causant la mort d'une personne pour en sauver cinq¹.

12) *Selon les choix proposés*

Si on ne présente que le cas du témoin qui pousse le gros homme en insistant sur le fait qu'il n'y a pas d'autre solution pour sauver les cinq traminots, le rejet sera moins massif².

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

2. Baertschi, « Le dilemme du wagon fou nous apprend-il quelque chose de notre vie morale ? », op. cit.

13) *Selon la position que doit prendre le répondant*

On aura tendance à être plus sensible au sort du traminot qui doit être sacrifié quand on est supposé actionner l'aiguillage soi-même (réponse à la question : « Que feriez-vous ? ») que dans la position du juge moral qui n'intervient pas (réponse à la question : « Qu'en pensez-vous ? Est-ce moralement permis ? »)¹.

Si l'ensemble de ces hypothèses étaient confirmées, il en résulterait que l'intuition selon laquelle il est permis de sacrifier une personne pour en sauver cinq n'est active que dans les cas où :

a) on a affaire à des inconnus avec lesquels on n'a aucune relation familiale, aucun lien de proximité ou d'amitié, qui n'ont pas de sexe, pas d'âge, pas de droits, pas de responsabilités ;

b) on se place en position de juge moral qui n'intervient pas dans l'action ;

On ne peut pas dire que ce serait un résultat décisif en faveur de l'idée que nos intuitions morales sont plutôt conséquentialistes. Il pourrait seulement nous laisser penser que nos intuitions conséquentialistes, si nous en avons, sont, la plupart du temps, neutralisées, parce que les cas dans lesquels elles pourraient être pertinentes sont très rares.

D'un autre côté, si l'ensemble de ces hypothèses étaient confirmées, il en résulterait que l'intuition « Il

1. *Ibid.* ; Walter Sinnott-Armstrong, « Framing Moral Intuitions », dans Walter Sinnott-Armstrong, dir., *Moral Psychology*, vol. 2 : *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2008, p. 47-76.

n'est pas permis de traiter une personne comme un simple moyen » serait complètement neutralisée ou anesthésiée :

- a) lorsque traiter une personne comme un simple moyen est le seul choix possible ;
- b) lorsque traiter une personne comme un simple moyen n'exige aucun contact physique violent ;
- c) lorsque la personne qu'on traite comme un simple moyen est moralement répugnante ;
- d) lorsque la personne qu'on traite comme un simple moyen est à l'origine de la menace ;
- e) lorsque la personne qu'on traite comme un simple moyen est responsable des risques qu'elle a pris.

Des résultats de ce genre pourraient établir que nos esprits n'ont pas tendance à s'orienter dans tous les cas, de façon consciente ou inconsciente, selon le principe : il n'est pas permis de traiter une personne comme un simple moyen.

On ne peut pas dire que ce serait un résultat décisif en faveur de l'idée que nos intuitions morales sont plutôt déontologistes. Il pourrait seulement nous laisser penser que nos intuitions déontologistes, si nous en avons, sont souvent bloquées parce que, dans de nombreux cas, elles ne sont pas prioritaires.

La fragilité des intuitions morales

On s'est demandé si, en augmentant la quantité de personnes qui pourraient être sauvées en poussant le gros homme (cent personnes sauvées au lieu de cinq, disons),

l'intuition qui nous interdit de le faire pourrait être bloquée. Il ne semble pas que cela soit toujours le cas¹.

Mais cela n'exclut pas qu'il puisse y avoir certains « effets de seuil » qui affaiblissent ce type d'intuitions. La difficulté est de savoir où ces seuils se situent et pour quel genre de personnes².

Est-il permis moralement de pousser un gros homme pour sauver cent, mille, dix mille, un million d'adultes innocents ?

Et si c'était pour sauver des enfants ? Et si c'était pour sauver *nos* enfants ?

Dès que les cas deviennent trop compliqués, dès que les nombres dépassent un certain seuil, dès les qualités des personnes interviennent, nos intuitions perdent leur solidité.

En résumé :

Pour de nombreux chercheurs, le problème que pose l'expérience du *Tramway qui tue* est celui de la cohérence des réponses.

Pourquoi une telle asymétrie entre nos façons de juger le fait de pousser un levier pour détourner un tramway fou vers une personne en provoquant ainsi sa mort et celui de causer la mort d'une personne en la poussant d'une passerelle pour bloquer un tramway fou ?

Selon l'interprétation dite « conséquentialiste », l'expérience du *Tramway qui tue* montre que nous sommes

1. Machery, « The Bleak Implications of Moral Psychology », *op. cit.*

2. Nagel, « Guerre et massacre », *op. cit.*

incohérents, sous l'influence de nos réactions émotionnelles irrationnelles.

Selon l'interprétation dite « déontologiste », l'expérience du *Tramway qui tue* montre que nous sommes cohérents. Nous appliquons rapidement, naturellement, sans effort, un principe bien connu en philosophie morale qui nous interdit de traiter une personne comme un simple moyen.

Comment trancher ?

Les questions les plus difficiles se posent quand on change la façon de présenter les dilemmes et qu'on ajoute certaines données dans la construction des cas. On s'aperçoit, alors, que nos intuitions changent aussi. Ces intuitions ne semblent avoir ni la robustesse ni l'indépendance par rapport aux contextes qu'on attend en général d'une intuition. Les questions philosophiques qui se posent sont alors les suivantes :

Si nous n'avons pas vraiment d'intuitions robustes qui pourraient venir à l'appui des théories déontologistes, comment pourrions-nous justifier ces théories ?

Si nous n'avons pas vraiment d'intuitions robustes qui pourraient venir à l'appui des théories conséquentialistes comment pourrions-nous justifier ces théories ?

Selon certains philosophes l'appel aux intuitions morales en éthique est aussi vain et désespéré qu'en mathématiques¹. La comparaison est-elle pertinente ?

1. Philip Kitcher, « Biology and Ethics », dans David Copp, dir., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2005.

Il me semble que la contribution de la philosophie morale expérimentale à la philosophie morale en chambre est un peu plus évidente à présent.

Les résultats empiriques montrent que les philosophes qui défendent des théories, qu'elles soient déontologistes ou conséquentialistes, ne peuvent pas s'appuyer sur les intuitions communes pour justifier leur point de vue.

Mais cela ne veut pas dire qu'ils ont tort ou qu'il n'existe aucun autre moyen de justifier une théorie morale que de faire appel aux intuitions communes.

Par ailleurs, d'autres interprétations de ces intuitions sont possibles que ni Hauser ni ses critiques n'ont envisagées. Je pense à l'interprétation en termes de droits que Judith Jarvis Thomson avait défendue, et qui n'a pas été vraiment testée¹. On peut aussi essayer de proposer des interprétations qui ne seraient fondées ni sur la doctrine du double effet, ni sur les émotions ou sur les droits.

1. Par la suite Thomson semble avoir abandonné une interprétation en termes de droits en faveur d'une autre en termes de « consentement hypothétique ». Dans le cas du témoin qui actionne l'aiguillage, il est supposé qu'il aurait consenti à l'action même s'il s'était trouvé lui-même à la place du tramnot qui sera tué. Appiah, *Experiments in Ethics*, op. cit., p. 231. Dans *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, op. cit., Nicolas Baumard propose une théorie contractualiste et naturaliste de l'éthique originale. Elle va également dans cette direction, et il compte bien la tester empiriquement (communication personnelle). C'est un projet important qui n'éliminera probablement pas les interprétations déontologistes et conséquentialistes mais qui enrichira très certainement la gamme des interprétations plausibles.