

Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive

Bernard Baertschi

Volume 2, Number 1, 2019

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1058148ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1058148ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Baertschi, B. (2019). Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, 2(1), 17–28. <https://doi.org/10.7202/1058148ar>

Article abstract

Intuitively, we judge that our responsibility has more to do with what we do than what we omit to do, and that it extends more to intended effects than to side-effects of our deeds. These intuitions have been expressed in our tradition through two principles: the doctrine of acts and omissions (DDE) and the doctrine of double effect (DDE). Jonathan Glover acknowledges that these two principles are important, but believes that it is eventually better to discard them and, instead, to stick to the consequentialist view that our responsibility extends equally to all the consequences of our behavior (acts and omissions). I first examine Glover's objections against the two principles and then present Joshua Greene's research on the neuropsychology of moral judgment. These rest heavily on our reactions to certain moral dilemmas, in particular the trolley problem, and have recourse to neuroimaging. Greene's conclusions go in the same direction as Glover's more conceptual arguments. However, both authors share a common philosophical view, i.e., consequentialism. Thus, in a last section I consider some difficulties that this moral view encounters, and with the aid of other neuropsychological studies, I conclude that it is not judicious to put aside the intentions of an agent.



ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive

Bernard Baertschi*

Résumé

Intuitivement, nous jugeons que notre responsabilité concerne davantage ce que nous faisons que ce que nous omettons de faire, et qu'elle s'étend plus aux effets voulus qu'aux effets simplement prévus de nos actes. Ces intuitions ont été thématiques dans notre tradition par deux principes, celui de la distinction de l'action et de l'omission (PDAO) et celui des actions à double effet (PADE). Jonathan Glover reconnaît l'importance de ces principes, mais considère que, en définitive, il n'est pas judicieux de les conserver et qu'il vaut mieux s'en tenir à la doctrine conséquentialiste que notre responsabilité s'étend également à toutes les conséquences de nos actes et de nos omissions. Après avoir examiné les objections de Glover contre ces deux principes, je présente les recherches de Joshua Greene sur la neuropsychologie du jugement moral. Elles s'appuient sur nos réactions à certains dilemmes moraux, particulièrement à celui du *wagon fou* (*trolley problem*), et recourent à l'imagerie cérébrale. Ses conclusions vont dans le même sens que les arguments plus conceptuels de Glover. Toutefois, ces deux auteurs partagent une conception philosophique commune, le conséquentialisme. C'est pourquoi j'examine dans une dernière partie certaines objections que rencontre cette conception morale, ce qui m'amène, avec l'aide d'autres études de neuropsychologie, à conclure qu'il est peu judicieux de mettre de côté les intentions de l'agent.

Mots-clés

action et omission, actions à double effet, dilemmes moraux, intentions, conséquentialisme, utilitarisme

Abstract

Intuitively, we judge that our responsibility has more to do with what we do than what we omit to do, and that it extends more to intended effects than to side-effects of our deeds. These intuitions have been expressed in our tradition through two principles: the doctrine of acts and omissions (DAO) and the doctrine of double effect (DDE). Jonathan Glover acknowledges that these two principles are important, but believes that it is eventually better to discard them and, instead, to stick to the consequentialist view that our responsibility extends equally to all the consequences of our behavior (acts and omissions). I first examine Glover's objections against the two principles and then present Joshua Greene's research on the neuropsychology of moral judgment. These rest heavily on our reactions to certain moral dilemmas, in particular the trolley problem, and have recourse to neuroimaging. Greene's conclusions go in the same direction as Glover's more conceptual arguments. However, both authors share a common philosophical view, i.e., consequentialism. Thus, in a last section I consider some difficulties that this moral view encounters, and with the aid of other neuropsychological studies, I conclude that it is not judicious to put aside the intentions of an agent.

Keywords

acts and omissions, actions with double effect, moral dilemmas, consequentialism, utilitarianism

Introduction : deux intuitions morales

Pour la morale commune sous nos latitudes et les intuitions qui la sous-tendent et en dérivent, notre responsabilité concerne au premier chef ce que nous *faisons* intentionnellement. Il s'ensuit que ce que nous omettons de faire nous engage moins moralement, et encore moins ce que nous laissons les autres faire. Quant à ce que ces autres font sans qu'on puisse les en empêcher, cela est complètement hors du domaine de notre propre responsabilité. Certes, il arrive que les effets des actions d'autrui tombent dans notre champ d'action possible, et alors notre réaction ou notre absence de réaction peut concerner notre responsabilité ; mais ce sera toujours moins que pour ce que nous faisons directement et pour les effets ou conséquences immédiates de ces actes. On peut me reprocher de ne rien faire pour aider les victimes d'un conflit armé lointain, mais le reproche n'aura pas la même force que celui qu'on adressera à l'auteur des exactions lors de ce conflit.

En outre, les *effets* ou conséquences de nos actes ne nous engagent pas tous de manière équivalente : nous sommes plus responsables des effets immédiats que des effets éloignés, des effets voulus que des effets simplement prévus. Quant aux effets non prévus et surtout imprévisibles, il ne concernent que de manière bien plus floue notre responsabilité, voire pas du tout¹.

Ces deux intuitions, caractéristiques de la morale commune ou intuitive, Jonathan Glover les examine de près dans *Questions de vie ou de mort* [2]. Il les aborde sous le titre de « doctrine des actes et des omissions » et de « théorie du double effet ». Suivant une tradition bien établie, je parlerai plutôt de *principes* pour les désigner : principe de la distinction de l'action et de l'omission (PDAO) d'une part et principe des actions à double effet (PADE) d'autre part². Glover reconnaît que tous deux ont une grande force intuitive ; en effet, à défaut du PDAO, « nous aurions à assumer la responsabilité de toute la misère du monde » [2, p.112] semble-t-il, et il admet qu'il n'est pas plausible de mettre sur le même plan un homicide où la mort de la victime est voulue et un homicide résultant d'une action ayant un tout autre but, surtout s'il est louable [2, p.104]. Pour le droit d'ailleurs, seul le premier peut être qualifié de meurtre ou d'assassinat, selon qu'il y a préméditation ou non. Toutefois, Glover estime que, en définitive, ces deux principes doivent être rejetés, car ils ne résistent pas à la critique.

¹ On peut trouver une source philosophique de ces conceptions chez Aristote [1, livre III 1-3].

² Pour ma part, je préférerais parler de règles que de principes. En effet, le PADE par exemple n'est pas un principe moral de nature générale, mais une règle ou plutôt comme on va le voir, un ensemble de règles qui permettent, souligne Jean-Yves Goffi, « de comparer les conséquences bonnes et mauvaises d'un acte reconnu comme licite de son espèce, afin de savoir s'il est approprié de l'accomplir dans une situation embrouillée » [3, p.238]. La critique contemporaine l'a rarement compris.

Dans cette étude, je me propose en un premier temps d'examiner les objections de Glover contre le PDAO et le PADE (première section). Comme ces principes ont récemment beaucoup intéressé des neuropsychologues à l'occasion de plusieurs études portant sur le jugement moral, je présenterai dans une deuxième section le travail de l'auteur qui y a sans doute consacré le plus d'effort, Joshua Greene. Ses recherches portent plus sur le PADE que sur le PDAO, mais elles ont un impact sur tous les deux. Elles s'appuient beaucoup sur nos réactions à certains dilemmes moraux, particulièrement à celui du *wagon fou* (*trolley problem* en anglais), et recourent à l'imagerie cérébrale. On verra que les conclusions de Greene vont dans le même sens que les arguments plus conceptuels de Glover.

Toutefois, comme ces deux auteurs ont des présupposés philosophiques assez proches – ils revendiquent tous deux une approche conséquentialiste³ –, je chercherai à savoir dans une troisième et dernière section si leurs conclusions peuvent être considérées comme valides d'une manière générale ou si elles portent l'empreinte des convictions morales de leurs auteurs. À cet effet, je reprendrai la question de la responsabilité morale et de son étendue, en m'appuyant aussi sur des études de neuropsychologie. Il ne me restera alors plus qu'à tirer quelques conclusions.

Jonathan Glover critique du PDAO et du PADE

La critique du PDAO

Tuer est plus grave que laisser mourir nous dit le PDAO, et c'est bien heureux, sinon, nous aurions l'obligation de vider notre compte en banque chaque fois qu'une catastrophe comme une famine menace, c'est-à-dire presque continuellement. Cela ne signifie évidemment pas que les omissions sont forcément moralement acceptables, comme le souligne Glover : « Si un homme omet de donner à son père un médicament absolument vital, parce qu'il ne cesse de penser au fait qu'il héritera de sa fortune à sa mort, nous ne manquerons pas de le juger coupable » [2, p.114]. Notre philosophe se demande même si, dans une telle situation, il ne s'agit pas d'un *acte* de refus de médicament, ce qui brouille la distinction entre acte et omission. En tout cas, ici, on est en présence d'une intention malveillante : le but de l'agent est immoral. Ne faut-il alors condamner que les omissions intentionnellement malveillantes ? On ne peut manifestement s'y limiter : si j'ometts de sauver un inconnu qui est tombé accidentellement dans un étang et qui ne sait pas nager, alors qu'il me suffirait de tendre la main à cet effet, je pourrai difficilement me disculper. Ici l'intention est simplement non bienveillante, manifestant une indifférence au malheur d'autrui. Glover ne poursuit toutefois pas sur cette voie de l'examen des intentions et après avoir discuté plusieurs autres tentatives pour justifier une évaluation différenciée des actes et des omissions, il rappelle l'exigence utilitariste ou conséquentialiste « orthodoxe » qui est pour lui l'exigence morale qui s'impose ici : « Les actes et les omissions aux conséquences identiques sont aussi mauvais moralement parlant⁴ » [2, p.129]. Aussi mauvais ou aussi bons, bien sûr, car ce sont les conséquences et elles seules qui importent.

Ainsi, il n'existe en définitive pas de différence morale entre tuer quelqu'un ou le laisser mourir, à condition toutefois que les conséquences de ces deux comportements soient identiques. Or c'est rarement le cas, puisque tuer implique notamment une violence qui est socialement destructrice. C'est pourquoi Glover précise immédiatement que la maxime utilitariste « ne devrait pas être interprétée de façon trop sommaire ». À l'objection que suivre une telle maxime impliquerait un changement radical de notre façon de vivre et nous empêcherait de poursuivre la plupart des buts que nous poursuivons maintenant, Glover répond en avalant la couleuvre (*he bites the bullet*, comme on dit en anglais) ; ainsi, précise-t-il, « s'abstenir délibérément de soutenir financièrement Oxfam, sans invoquer une meilleure façon de dépenser notre argent, serait du même ordre qu'un meurtre » [2, p.129]. Une meilleure façon, c'est-à-dire une façon qui augmenterait le bien-être total au moins autant qu'un don fait à cette organisation. Cela nous impose le devoir de surveiller la manière dont il est fait usage de nos dons, mais si l'organisation que nous soutenons atteint réellement les objectifs qu'elle vise, alors notre devoir est clair.

L'argument d'Oxfam est devenu classique, surtout après que Peter Singer, un autre philosophe se réclamant de l'utilitarisme, l'a popularisé. Comme le souligne Sébastien Réhault, « cet argument n'a pas uniquement initié un intense débat théorique parmi les spécialistes de philosophie morale. Il a effectivement convaincu de nombreuses personnes de donner une partie de leur argent à des organisations humanitaires. Pour ne prendre qu'un exemple, l'article "The Singer Solution to World Poverty", publié dans le *New York Times Magazine* en 1999, aurait permis de rapporter au moins 600'000 dollars, selon les estimations fournies par Oxfam et par l'UNICEF, les deux organisations à avoir bénéficié de ces dons » [4, p.4]. Il y a toutefois une difficulté : si, en tant qu'utilitariste, nous nous demandons quelle somme nous avons l'obligation de verser, la réponse sera extraordinairement exigeante : tant que nos dons ne nous mettent pas dans une situation pire que celle dans laquelle les bénéficiaires se trouvent. Glover ne tire pas explicitement cette conclusion, mais il en a conscience, puisqu'il précise que « seuls quelques saints parviennent à vivre selon le modèle utilitariste » [2, p.130]. Pour les autres, surtout s'ils ne pratiquent pas une sorte de déni ou n'usent pas de rationalisations pour s'exempter de leur devoir – distinguer actions et omissions pourrait justement être une rationalisation dans ce contexte nous permettant à bon compte d'accepter « passivement les pires malheurs du monde⁵ –, il reste à considérer la maxime utilitariste comme un

³ Dans ce texte, je ne distinguerai pas l'utilitarisme et le conséquentialisme, d'autant que les auteurs dont il va être question emploient souvent un terme pour l'autre. C'est sans doute une approximation, mais elle n'est pas problématique, car il ne sera pas question ici du critère qui dit en quoi les conséquences de nos actions sont bonnes ou mauvaises, mais seulement de la thèse que ce sont les conséquences qui comptent moralement au premier chef.

⁴ Dans son Introduction à *Questions de vie ou de mort*, Benoît Basse a raison de souligner que Glover « ne saurait être tenu pour un philosophe exclusivement utilitariste » [2, p.17]. Toutefois, en ce qui concerne la discussion du PDAO et du PADE, c'est bien une critique de type assez strictement utilitariste qui est formulée.

⁵ Lucidement et humblement, Glover ne s'exempte pas de ce type de biais, puisqu'il reconnaît que son refus du végétarisme est une rationalisation : les raisons qu'il a avancées, confesse-t-il, « sont déconcertantes de malhonnêteté intellectuelle » [2, p.22].

idéal vers lequel tendre, même en sachant qu'on n'y parviendra pas : « L'approche [...] qui est la mienne, revient à accepter le point de vue utilitariste tout en admettant l'existence d'un immense décalage entre les convictions professées et notre conduite effective » [2, p.130].

L'examen du PDAO est en définitive assez déprimant, puisqu'il nous renvoie à notre propre immoralité, élément d'une immoralité humaine massive – mais, sur le plan moral, l'immoralité d'autrui n'est pas un dédommagement pour la nôtre, encore moins une excuse. Certes, il nous indique une direction et un but, mais est-ce une consolation? On peut en douter, d'autant que l'examen du PADE ne va pas alléger notre fardeau moral.

La critique du PADE

Le PADE, dit Glover, peut être « grossièrement » résumé ainsi : « Il est toujours immoral de faire intentionnellement une mauvaise action, même au nom de ses conséquences positives, mais il peut être permis de faire une bonne action tout en sachant qu'elle produira de mauvaises conséquences » [2, p.104]. Glover observe immédiatement que cette formulation présente une grave difficulté : « Comment identifier cette catégorie des “mauvaises” actions ne pouvant jamais être justifiées par leurs conséquences? » [2, p.106], actions qu'il est donc toujours immoral de faire. Ici, notre philosophe est toutefois victime du manque de précision de sa formulation, de son caractère « grossier ». En effet, le PADE se décline en fait en quatre règles, dont les trois premières sont fortement synthétisées dans son résumé :

1° L'action doit être bonne, c'est-à-dire qu'elle doit être ordonnée à un bien.

2° L'intention ne doit pas viser l'effet mauvais (l'effet mauvais ne doit pas être voulu ou intentionnel).

3° L'effet mauvais ne doit pas être la cause de l'effet bon (ou : la conséquence mauvaise ne doit pas être la cause de la conséquence bonne). Ainsi, l'effet mauvais ne doit être qu'un effet secondaire ou latéral.

Quant à la quatrième règle, qui est une règle de proportionnalité, disant que les deux effets doivent être d'importance comparable, Glover la mentionne dans l'exemple qu'il propose de la légitime défense, en précisant que « j'ai le droit d'user du minimum de force nécessaire » [2, p.104], mais pas plus. Il ne s'y arrête toutefois pas.

Un exemple classique illustrera la signification de ces trois règles. Dans la discussion sur l'euthanasie, les partisans du PADE – Glover mentionne leur position au chapitre XV de son livre – affirment qu'il est interdit de tuer directement un malade même s'il est condamné à court terme, car, règle 1, l'action envisagée n'est pas bonne (c'est un meurtre), règle 2, l'intention du médecin serait de donner la mort (l'effet mauvais) et, règle 3, l'effet bon (faire cesser les souffrances) serait causé par l'effet mauvais (la mort). Au contraire, il est moralement permis d'administrer au malade des calmants, même s'ils ont pour effet secondaire de hâter la mort, car dans ce cas l'action est bonne (soulager des souffrances), l'intention du médecin est dirigée vers cet effet bon et l'effet bon n'est pas produit par l'effet mauvais (la mort). Ainsi, la réponse à la grave difficulté soulevée par Glover est simple : une action n'est jamais permise si elle vise en première intention un effet mauvais, ici : la mort du patient. Une telle action ne saurait être justifiée par ses conséquences, aussi bonnes soient-elles. Maintenant, il est clair que le critère de bonté d'un effet ou d'une action peut être débattu et l'est effectivement entre les différents systèmes moraux ; mais cela n'est pas une objection particulière contre le PADE qui, vu son caractère formel, est compatible en principe avec toute conception substantielle du bien.

Glover dirige encore d'autres objections contre le PADE. Il rappelle d'abord la critique utilitariste : si le résultat de deux actions est le même, alors leur valeur morale doit être identique ; or le PADE le nie dans certains cas, comme celui de l'euthanasie dont je viens de parler (Glover prend aussi l'exemple de l'avortement qui présente les mêmes caractéristiques), où le caractère direct ou indirect de la mort du patient joue un rôle moral que l'utilitarisme juge non pertinent. Il ne s'arrête toutefois pas longtemps à cette considération et en ajoute d'autres dont l'une est particulièrement importante et a trait à la manière dont l'action est décrite. Glover la formule sur deux plans différents :

1° « Dans les cas difficiles, comment différencier un moyen intentionnel et une conséquence prévisible? » [2, p.105]. Ce qu'il illustre par l'exemple suivant : si je jette une bombe dans le public assistant à un match pour manifester mon opposition politique, la mort des spectateurs est-elle un moyen intentionnel de protestation ou une conséquence de celle-ci? Analysons la situation : il y a une action (jeter la bombe) et deux effets, l'un « bon » (la protestation), l'autre mauvais (la mort des spectateurs). Doit-on comprendre la séquence des événements ainsi :

[A] Jeter la bombe (action) > protestation (effet bon) > mort des spectateurs (effet mauvais)

ou ainsi :

[B] Jeter la bombe (action) > mort des spectateurs (effet mauvais) > protestation (effet bon)?

Ici, le PADE paraît même contraire à nos intuitions, pour lesquelles la manière dont la structure de l'action est présentée n'a pas d'influence sur sa moralité. En effet, le PADE considère que la description **A** est celle d'une action permise alors que la description **B** est celle d'une action interdite⁶.

2° « La situation se complexifie encore en raison de la difficulté à différencier nettement *un acte* d'une part, et ses *conséquences* d'autre part » [2, p.107]. Glover l'illustre ainsi : si dans le désert j'utilise l'eau potable disponible pour laver mes vêtements, ce qui a pour effet de mettre en danger la survie des membres de l'expédition à laquelle je participe, mon action peut être décrite comme « laver mes vêtements » ou comme « mettre la vie de tous en danger ». On se rend compte alors qu'il est aisé de modifier la valeur morale d'une action en incorporant son effet mauvais dans sa description ou en l'excluant ; c'est d'ailleurs une manœuvre courante lorsqu'on veut accuser quelqu'un ou se disculper.

Cette difficulté est centrale pour le PADE, comme d'ailleurs pour toute conception qui accorde une importance morale à la structure causale de l'action. Glover reconnaît toutefois qu'elle n'est pas décisive puisqu'il concède que « la doctrine du double effet [pourrait] avoir un contenu déterminé [...] à condition de décrire les actions de telle manière que ne soit jamais omis ce qui en elles pose problème d'un point de vue moral » [2, p.109], bref, tout ce qui en elles peut être qualifié de bon ou de mauvais. Mais il ajoute immédiatement que c'est très malaisé et qu'il vaut mieux se passer du PADE au vu de toutes les difficultés auxquelles il est confronté.

L'enjeu moral de la question

On pourrait soupçonner Glover d'une forme de pétition de principe. En effet, en disant que le PADE doit s'appuyer sur une description de l'action qui n'omette aucun élément qui soit moralement pertinent, il affirme implicitement que ce principe doit tenir compte de tous les effets bons et mauvais de l'action, ce qui revient à affirmer une position conséquentialiste. Par là, l'essentiel de ce qui motive le PADE est laissé de côté : la prise en considération de l'intention et du but de l'action. On le voit bien si l'on approfondit la dernière difficulté soulevée, celle de la structure causale de l'action, en la conjuguant à l'intention qui l'anime.

Imaginons que, pour nuire à mon voisin, je ramasse une pierre dans mon jardin et la lance dans la vitre de sa cuisine, qui se brise. On a là une série d'événements liés par une relation de causalité : mon intention de nuire (*a*), le ramassage de la pierre (*b*), le jet de la pierre (*c*), le bris de la vitre (*d*), et le déplaisir causé à mon voisin (*e*). Cela donne la relation suivante :

[C1] $a > b > c > d > e$

Dans cette séquence, où est l'action et quelles sont les conséquences? En un sens immédiat, il y a deux actions (*b* et *c*) et deux conséquences (*d* et *e*). Quand on raconte une telle histoire, on saute souvent des épisodes tels que *b*, car on ne les estime pas moralement pertinents. C'est d'ailleurs au nom de cette pertinence qu'on peut contester l'adéquation de **C1**, en lui préférant la description suivante :

[C2] $a > n(b + c + d) > e$

où *n* est « l'action de nuire », dont les moyens sont *b*, *c* et *d*.

Cela illustre ce que disait Glover : les notions d'« action » et de « conséquences » ne sont jamais en éthique de simples éléments causaux comme en **C1**⁷, mais sont toujours relatives à un point de vue, ce qui influence leur description, leur découpage et la détermination de leurs limites. Ce qui nous intéresse, c'est le point de vue moral ; comment le caractériser? C'est à cet endroit précis que le PADE et Glover divergent, puisque le premier introduit une considération que Glover passe sous silence : ce qui caractérise selon ce principe le point de vue moral, c'est l'*intention*, ou le *but visé*. C'est pourquoi **C2** est la bonne description, et non **C1** qui, par contre, serait plus adéquate si j'avais lancé la pierre pour chasser le chat (de ce même voisin) qui s'attaquait aux oiseaux de mon jardin, et que, le manquant, la pierre avait malencontreusement heurté la vitre. Mais même dans ce cas, il faudrait plutôt proposer une nouvelle description, **C3**, car **C1** fait en définitive l'économie de tout point de vue moral et de toute intention :

[C3] $a' > p(b + c) > d > e$

où *a'* est mon intention de chasser le chat, *p* est « l'action de chasser le chat », dont les moyens sont *b* et *c*, *d* étant un effet non voulu.

Comme on voit, c'est chaque fois l'intention qui dirige et conditionne la description de l'action, qui fait donc, dans les deux exemples précédents, placer *d* dans les moyens ou les effets latéraux non voulus. Glover en tomberait évidemment d'accord, puisqu'il mentionne souvent l'intention et le fait que nous visons des buts en agissant ; mais pour lui, ce n'est pas un point central pour la morale : ce qui compte avant tout, ce sont les conséquences (ou les effets) de l'action. Il indique

⁶ Le partisan du PADE aurait de bonnes raisons de contester la pertinence de **A**, car si le protestataire n'a pas pour but de tuer des spectateurs, il devrait lancer sa bombe ailleurs, pour éviter tout effet disproportionné (règle 4) : s'il veut se justifier en arguant qu'il a fait **A** et non **B**, c'est-à-dire que son intention n'était pas de tuer, on peut considérer qu'il s'agit d'une rationalisation patente.

⁷ Ainsi que c'est mon habitude, j'emploie « éthique » et « morale » comme synonymes.

d'ailleurs en passant que si l'intention devait être un élément pertinent dans l'appréciation morale, alors le PADE se heurterait à une nouvelle difficulté, celle de la direction de l'intention : « La doctrine du double effet [...] prétend que l'une des conséquences est voulue intentionnellement tandis que l'autre ne l'est pas » [2, p.234]. Parfois, l'effet secondaire ou latéral est vraiment involontaire, surtout lorsqu'il n'est pas prévu ; mais justement, lorsque le PADE entre en jeu, c'est que l'agent sait qu'il y aura un effet secondaire mauvais, comme la mort d'un patient. L'agent peut-il alors dire sincèrement qu'il ne veut pas cette mort ou une telle affirmation n'est-elle qu'une rationalisation ? C'est là effectivement une question difficile pour le partisan du PADE⁸.

Dès lors, on se rend compte que ce qui fait le fond des objections que Glover adresse au PADE concerne la place de l'intention en éthique : pour lui, elle n'est pas du tout centrale, et ne saurait par conséquent être un élément crucial dans nos appréciations morales. C'est aussi une leçon qui se dégageait de sa critique du PDAO : on ne peut se borner à condamner les intentions malveillantes, car d'autres omissions sont à réprover, même si elles ne sont pas accompagnées d'une telle intention, mais plutôt d'indifférence, comme laisser mourir quelqu'un qui est accidentellement tombé dans un étang.

Le débat qui se profile donc est celui de savoir quelle place nous devons ménager aux intentions dans notre conception de l'action morale. Le PADE et le conséquentialisme sont en désaccord sur ce point, mais peut-on aller plus loin en se demandant laquelle des deux conceptions prend le mieux en compte notre vie morale ? Une possibilité est de chercher à renforcer les arguments de Glover, puisqu'il concède d'une part qu'il « ne dispose d'aucun argument formel permettant de prouver que [le PDAO] serait contradictoire ou incohérent » [2, p.113], et d'autre part que si on a « de bonnes raisons de rejeter » [2, p.109] le PADE, elles ne sont pas absolument décisives. Cette voie est bien sûr celle que les conséquentialistes suivent et, récemment, ils ont obtenu certains résultats et ajoutent des arguments empiriques aux arguments conceptuels plus classiques. C'est le fruit du travail de Joshua Greene que je vais présenter maintenant, afin de voir en quoi il complète, précise et renforce la position défendue par Glover.

La conception duelle de Joshua Greene

Le wagon fou

En 2002, Joshua Greene mène une étude sur le jugement moral auprès d'étudiants en les plaçant face à certains dilemmes. Il n'est pas le premier à s'intéresser à ce sujet, mais fait œuvre de pionnier en utilisant l'imagerie cérébrale pour voir ce qui se passe dans le cerveau de ces étudiants lorsqu'ils réalisent la tâche qu'on leur présente. Parmi ces dilemmes, l'un a une importance particulière pour l'évaluation du PADE – Greene estime même qu'il a une portée bien plus large, comme on va voir, en ce qu'il éclairerait de manière décisive notre psychologie morale –, c'est le *dilemme du wagon fou*. Il connaît deux versions canoniques, et c'est justement en les comparant qu'un résultat surprenant et instructif se dégage [5, p.153 sq.].

Chaque fois, la situation est la même : un wagon est hors de contrôle et dévale rapidement une pente. Plus bas sur la voie ferrée travaillent cinq ouvriers qu'on n'a pas le temps de prévenir et qui vont par conséquent être écrasés. Toutefois, il existe une issue. Dans la première version, un *aiguillage* se trouve placé entre le wagon et les ouvriers ; actionné, il ferait dévier le wagon sur une autre voie, où un seul ouvrier travaille. Dans la seconde version, il n'y a pas d'aiguillage, mais une passerelle enjambe la voie ferrée. Sur cette *passerelle* se trouve un homme obèse ; s'il chutait sur la voie, le wagon le tuerait certes, mais son poids empêcherait le véhicule de continuer et les cinq ouvriers seraient sauvés. On demande alors aux étudiants d'une part s'ils estiment qu'il serait permis à un individu d'actionner l'aiguillage et d'autre part s'ils pensent qu'il lui serait permis de précipiter le gros homme sur la voie. Le résultat de ces deux actions serait le même : une personne serait tuée, mais cinq autres seraient épargnées. On a donc intuitivement l'impression que la réponse à ces deux versions du dilemme (l'*aiguillage* et la *passerelle*) devrait être identique ; or ce n'est pas du tout ce qu'on observe : si environ 90% des étudiants estiment qu'il est moralement permis d'actionner l'aiguillage, ils ne sont plus que 10% à penser qu'il est permis de pousser le gros homme.

Quand les personnes qui prennent part à l'expérience s'en rendent compte, elles sont fort surprises – Jonathan Haidt a même parlé d'ahurissement moral (*moral dumbfounding* [6]). Ce résultat ne saurait toutefois étonner un partisan du PADE, car c'est exactement ainsi qu'il pense qu'on doit réagir (c'est-à-dire conformément au jugement de la majorité des étudiants). Dans la *passerelle*, la mort de la personne obèse (effet mauvais) est la cause du sauvetage des cinq ouvriers (effet bon) ; l'action de pousser le gros homme est donc moralement condamnable. Ce n'est pas du tout le cas dans l'*aiguillage* où la mort de l'ouvrier n'est qu'un effet secondaire non voulu. Relevons en passant que la morale kantienne arrive à la même conclusion : la mort de la personne obèse est un *moyen* de sauver la vie des ouvriers, ce qui contrevient à l'impératif catégorique qui interdit de traiter un être humain comme un simple moyen⁹.

Cette étude empirique paraît aller contre les conclusions de Glover et donc contre le conséquentialisme. C'est une mauvaise nouvelle. On peut toutefois la contrer en soulignant que ce que Greene a étudié, c'est la manière dont des êtres humains jugent *de facto* et non ce que, *de jure*, ils doivent juger. La psychologie est une science empirique et descriptive, ce n'est pas une discipline normative qui dit comment on *doit* agir : demander à des individus comment ils jugent une situation ne dit pas qu'ils ont raison d'en juger ainsi. En outre, on relèvera qu'il n'y a pas d'unanimité dans les réponses ; il se pourrait tout à

⁸ Je m'en suis occupé dans [7, chap. 2], où j'examine aussi de manière détaillée les travaux de Greene dont il va être question dans la section suivante.

⁹ La convergence de ces réponses a fait croire à Greene que le PADE était un principe déontologiste, ce qui n'est pas le cas, ainsi que je le dirai plus loin.

fait que la minorité qui pense qu'il est moralement permis de pousser le gros homme ait raison (cela minimise le mal, c'est-à-dire le nombre de morts, en résultat). Il est d'autant plus difficile d'en juger que, dans cette étude, Greene n'a pas cherché à connaître les raisons pour lesquelles les différents jugements étaient portés.

Si l'on adoptait cette attitude, alors il faudrait conclure que des études empiriques ne peuvent rien nous apprendre sur le plan de la normativité. Greene ne se résout pas à trancher le nœud ainsi – il pense au contraire que les études psychologiques qu'il mène sont une source de connaissance pertinente pour la morale [8, p.715] ; par conséquent il a poussé la recherche plus avant en testant les réactions des étudiants à des variantes plus sophistiquées du dilemme du wagon fou. Deux de ces variantes sont particulièrement pertinentes, la *boucle* et le *rocher*. Dans la *boucle*, il y a aussi un aiguillage, mais la voie secondaire rejoint la voie principale un peu plus bas et faire dévier le wagon n'épargnera pas les cinq ouvriers. Sauf que sur cette voie secondaire se trouve une personne obèse dont le poids arrêtera le wagon. Dans le *rocher*, le dispositif est le même que dans la *boucle*, si ce n'est qu'il n'y a pas de gros homme sur la voie secondaire, mais un individu mince et un rocher. C'est donc le rocher qui stoppera le wagon, après avoir malheureusement écrasé l'individu placé devant [9, p.369]. Dans cette expérience, l'analyse n'a pas été faite en termes de pourcentages de réponses, mais de degré d'acceptabilité morale : on a demandé aux étudiants comment ils évaluaient le fait d'actionner l'aiguillage dans la *boucle* et dans le *rocher*. Les résultats cette fois ne vont pas dans le sens du PADE. En effet, on n'observe pas de différence dans les réponses aux deux situations, bien que dans la *boucle* une personne obèse soit utilisée comme moyen (l'effet mauvais est la cause de l'effet bon), ce qui n'est pas le cas dans le *rocher* : la mort de l'individu placé devant le rocher n'est qu'un effet secondaire non voulu. En outre, la réprobation est chaque fois nettement moindre que pour le cas de la *passerelle*¹⁰. Or, si le PADE était un principe correct, on devrait observer une différence entre la *boucle* et le *rocher* et peu ou pas de différence entre la *boucle* et la *passerelle*.

Greene en conclut que le PADE n'est pas un principe acceptable même pour l'éthique intuitive commune. Il n'y a donc pas d'obstacle sur ce plan pour le rejeter si on a de bonnes raisons de le faire. Or il en existe. La première est que, justement, il souffre d'incohérence comme le montrent les réponses données dans les différentes versions du *wagon fou*, puisqu'il n'explique pas bien nos réactions. Certes, ce n'est pas forcément grave, puisqu'il se veut un principe normatif et non un principe explicatif. Mais Greene a d'autres arguments et il propose notamment un modèle explicatif meilleur qui en même temps jette un doute sur le caractère normatif du principe en ce qu'il paraît s'appuyer sur des considérations moralement non pertinentes.

La dualité des processus

Observer des faits, même accompagnés de leurs corrélats cérébraux, ne suffit pas à constituer une théorie philosophique ou éthique ; il faut encore leur trouver une interprétation cohérente. Comment le faire sur la base des réponses données au dilemme du *wagon fou*?

Selon Greene, ces réponses nous suggèrent une *théorie duelle* de la connaissance morale : nous n'avons pas un seul mode de jugement et, corrélativement, de décision à notre disposition, mais deux : le Système 1 (**S1**) et le Système 2 (**S2**)¹¹, et nous activons l'un ou l'autre en fonction des situations auxquelles nous sommes confrontés. La plupart du temps, nous n'avons pas conscience de cette dualité, mais dans certains cas peu ordinaires – le dilemme du *wagon fou* est justement l'un de ces cas –, les deux modes entrent en conflit. On est d'accord d'actionner l'aiguillage, mais non de pousser le gros homme, bien que le résultat moral soit identique : un mort au lieu de cinq. L'existence de cette dualité est corroborée par le fait qu'on peut la matérialiser par l'imagerie cérébrale : l'*aiguillage* mobilise essentiellement le cortex préfrontal, c'est-à-dire le siège du raisonnement et de la réflexion (qui nous disent qu'il est préférable qu'il n'y ait qu'une victime plutôt que cinq), alors que la *passerelle* met en jeu des régions du système limbique comme l'amygdale, à savoir des émotions qui inhibent toute velléité de causer un dommage direct par l'usage de sa force physique. Glover déjà constatait : « Il semble plus facile de laisser tomber des bombes ou d'envoyer des missiles à longue portée que de tuer quelqu'un à la baïonnette¹² » [2, p.135], ce qui est bien en accord avec l'hypothèse de Greene.

C'est en effet de force physique personnelle qu'il s'agit en premier lieu pour **S1** dans le cas qui nous occupe, mais pas seulement :

Les actions dommageables sont considérées comme moralement moins acceptables quand l'agent utilise sa force *personnelle* contre sa victime. [...] Toutefois, le facteur de la force personnelle affecte seulement les jugements moraux lorsqu'il s'agit de dommage intentionnel, tandis que le facteur intentionnel est renforcé dans les cas impliquant la force personnelle. Dit simplement, quelque chose de spécial apparaît lorsque l'intention et la force personnelle collaborent [8, p.369].

Ainsi, contrairement au conséquentialisme strict, Greene n'écarte pas l'intention du paysage moral, mais la cantonne à **S1**. Le PADE est donc pour lui une des expressions de ce processus de décision et de jugement. Greene y voit plus précisément un « résumé (imparfait) par lequel nous tentons de structurer [nos] jugements intuitifs. [...] Ce sont nos intuitions morales qui justifient cette théorie » [5, p.290]. « Imparfait » car, comme on a vu, il n'explique pas de manière

¹⁰ Dans [5, p.285-288] Greene donne des résultats en termes de pourcentage : le taux d'approbation est de 87% pour l'*aiguillage*, de 81% pour la *boucle*.

¹¹ Greene s'appuie sur les travaux de Daniel Kahneman [10].

¹² Glover donne encore un autre exemple de cette caractéristique psychologique humaine [2, p.239].

cohérente nos jugements dans les cas de dilemmes un peu complexes, ce qui est d'ailleurs bien normal, puisqu'il est alors en partie parasité par **S2**, celui qui réfléchit en termes de meilleures conséquences et laisse les intentions de côté¹³.

On aura relevé que l'opposition des deux systèmes se lit aisément en termes d'opposition entre les émotions et la raison, un thème central dans la morale traditionnelle. Mais il faut se garder d'en tirer la conclusion simpliste qu'il serait moralement requis de nous défier de nos émotions et de nous en remettre à notre raison, ne serait-ce que parce que Greene considère que les impératifs kantien sont à ranger du côté de **S1**, tout comme le PADE – or le kantisme s'est toujours réclamé de la raison. Non, ce qui compte, ce n'est pas que **S1** s'appuie sur des émotions, mais qu'il repose souvent sur des éléments moralement non pertinents, comme le souligne Frances Kamm :

Il semble clair que causer un dommage à quelqu'un [une personne obèse] de manière immédiate par un contact physique ou par le biais de moyens mécaniques [actionner un aiguillage] n'est moralement pas pertinent. C'est pourquoi, dit Greene, les tentatives des philosophes [...] pour justifier leur interdit en faisant appel à d'autres facteurs apparemment pertinents ne sont que pures "confabulations" ou rationalisations. [11, p.334]

Ainsi, les partisans du PADE, ne font que s'efforcer (vainement) de fournir de bonnes raisons en faveur de jugements intuitifs qui, en définitive, sont moralement infondés. Glover approuverait, lui qui ajoute : « Même si la répulsion envers le meurtre constituait un instinct de base chez l'homme, il ne s'ensuivrait pas pour autant que toutes les formes de mise à mort seraient injustifiables, car les instincts doivent parfois être contrôlés » [2, p.135], à l'instar de **S1**.

Ce qui vaut pour le PADE vaut aussi pour le PDAO selon Greene : « Comme avec la distinction moyens/conséquences indirectes, je pense que nous pouvons expliquer notre tendance à distinguer fondamentalement les actions des omissions grâce à des mécanismes cognitifs élémentaires qui n'ont rien à voir avec la morale en tant que telle » [5, p.313]. D'abord, les omissions n'ayant, par définition, rien à voir avec l'emploi de la force personnelle, il est naturel que nous les évaluions moins négativement lorsqu'elles ont des conséquences mauvaises. Ensuite et surtout, le mécanisme que les deux principes tentent de rationaliser fait que nous sommes sensibles aux aspects sensorimoteurs des actions, c'est-à-dire à ce que nous voyons faire, et non à ce qui n'est pas fait (les omissions) ou à ce qui vient après l'acte lui-même (les effets secondaires) ; or nos valorisations suivent ce mécanisme, du moins lorsqu'elles s'appuient sur **S1**, ce qui est souvent inévitable. Mais bien entendu, ce ne sont pas les aspects sensorimoteurs de nos actions qui *doivent* nous motiver et justifier nos jugements : « Cette différence dans la façon de se représenter les actions n'a rien à voir avec la morale » [5, p.318], conclut notre philosophe.

Pour illustrer la dualité des systèmes ou des processus de jugement et de décision, Greene compare l'esprit humain à un appareil de photo. Comme on sait, un tel appareil peut fonctionner selon deux modes, l'un automatique, l'autre manuel. Nous pouvons nous contenter d'utiliser le mode automatique pour les cas habituels, mais lorsque nous sommes confrontés à des situations compliquées, conflictuelles et peu courantes, il vaut mieux passer au mode manuel, c'est-à-dire ne pas écouter trop vite nos émotions « d'alarme » et réfléchir aux conséquences de nos décisions. Cela met en évidence un autre point important : il ne faut pas comprendre le rapport de ces deux systèmes comme si l'un était le bon et l'autre le mauvais : « Ce n'est pas que l'intuition (le mode automatique) soit intrinsèquement mauvais ou que la délibération (le mode manuel) soit intrinsèquement bon, ou vice versa. Il peut être tout à fait judicieux (et inévitable) de s'appuyer sur le mode automatique intuitif la plupart du temps » [12, p.70]. Chacun a ses forces et ses faiblesses, mais dans un monde changeant et complexe comme le nôtre, le mode automatique est condamné à commettre nombre d'erreurs morales, et cela même si, la plupart du temps, dans les situations plus simples, il nous permet de juger et de décider juste et bien.

Passer au mode manuel lorsque ce serait moralement nécessaire est toutefois loin d'être aisé et même parfois une source de perturbation émotionnelle. Spontanément, en effet, nous avons une tendance presque invincible à condamner quelqu'un qui pousserait la personne obèse, et Greene lui-même observe :

Si vous n'avez pas le sentiment qu'il est abominable de pousser cet homme, c'est que vous n'êtes pas normal. Moi aussi j'ai le sentiment qu'une telle action est injustifiable ; je doute d'ailleurs d'en être capable et c'est heureux. En outre, dans la vraie vie, ne pas pousser cet homme serait probablement la bonne décision à prendre, mais si un individu animé des meilleures intentions devait volontairement pousser l'homme en ayant la certitude que cela permettra de sauver la vie de cinq personnes et qu'il n'existe aucune autre solution, je ne pourrais que l'approuver, même si je m'interrogerais sans doute sur celui qui choisirait d'agir ainsi [5, p.326].

Glover approuverait : « L'action la plus juste [peut] parfois exiger que l'on aille au-delà de ces sentiments intuitifs » [2, p.331]. Il pensait aussi que seuls les saints peuvent vivre en accord avec le conséquentialisme ; faut-il donc être un saint pour pousser le gros homme ? La réponse à cette question est, bien sûr, contre-intuitive, mais ce qu'elle met aussi en évidence, c'est que le pessimisme moral de Glover – le fait que nous soyons toujours à grande distance du but moral – est en quelque sorte inévitable. Non seulement nous ne pouvons pas placer toute notre vie morale sous l'égide de **S2**, ce

¹³ De manière plus générale, le PADE hérite de la « myopie modulaire » de **S1** : « Ce système d'alarme est "myope" parce qu'il ferme les yeux sur les conséquences indirectes négatives » [5, p.291].

qui ne serait pas judicieux, mais nous avons parfois de grandes difficultés à basculer vers ce mode de décision quand ce serait utile ou nécessaire ; c'est presque au-dessus de nos forces. Il n'en reste pas moins que les deux systèmes ne doivent pas être mis sur le même pied sur le plan moral, même si aucun n'est intrinsèquement bon ou mauvais, comme on a vu, et cela a pour Greene des conséquences en ce qui concerne la valeur de l'utilitarisme.

La supériorité normative du conséquentialisme

On vient de voir que Greene ne s'arrête pas à l'explication psychologique de l'étude du dilemme du *wagon fou* et qu'il en tire des considérations normatives : les conséquences étant les mêmes dans l'*aiguillage* et la *passerelle*, nous devrions agir de la même manière ; toutefois des considérations liées à **S1**, très souvent de nature émotionnelle, nous empêchent de le faire. Néanmoins, nous ne sommes pas complètement les esclaves de notre « câblage » et il nous est tout de même possible de surmonter en partie cette irrationalité vers plus de rationalité et donc plus de moralité, même si c'est difficile, bref, de faire prévaloir **S2** lorsqu'il est en désaccord avec ce que propose **S1**, c'est-à-dire dans des situations complexes. On va voir maintenant qu'il en tire encore des conclusions métaéthiques en élevant la portée du dilemme au statut d'expérience cruciale permettant de trancher entre la pertinence morale du déontologisme et celle de l'utilitarisme.

Nous faisons l'hypothèse que la pensée de causer la mort de quelqu'un en le poussant personnellement (comme dans le dilemme de la *passerelle*) est plus forte émotionnellement que la pensée de causer les mêmes conséquences de manière plus impersonnelle (par exemple en manipulant un aiguillage) [...]. C'est-à-dire que les personnes tendent vers le conséquentialisme dans les cas où la réponse émotionnelle est faible, et tendent vers le déontologisme dans les cas où la réponse émotionnelle est forte [13, p.43].

Nous sommes tantôt déontologistes ou kantien, lorsque notre réponse émotionnelle est forte et que nous utilisons les ressources de **S1**, tantôt utilitaristes, lorsque nous évaluons impartialement les conséquences de nos actes. Mais cela ne signifie pas que les deux doctrines morales sont sur le même plan normatif, c'est pourquoi faire preuve de plus de rationalité reste une exigence morale. Cela est d'autant plus nécessaire que les réactions de **S1** sont évolutionnairement archaïques et par conséquent souvent mal adaptées à notre situation présente :

La tension entre les perspectives utilitaristes et déontologistes en philosophie morale reflète une tension plus fondamentale qui vient de la structure du cerveau humain. Les réponses socioémotionnelles que nous avons héritées de nos ancêtres primates (dues sans doute à quelque avantage d'adaptation qu'elles conféraient), structurées et affinées par la culture, sous-tendent les interdictions absolues qui sont centrales au déontologisme. Par contraste, le « calcul moral » qui définit l'utilitarisme est rendu possible par des structures apparues plus récemment dans les lobes frontaux, soutenant la pensée abstraite et le contrôle cognitif de haut niveau¹⁴. [14, p.398]

Certes, le fait qu'un principe soit archaïque n'est pas en soi un défaut, mais seulement un signe qu'il pourrait être actuellement inadapté, ce que d'ailleurs **S1** n'est pas vraiment, comme on l'a vu dans la section précédente. C'est pourquoi Greene n'en reste pas à cette hypothèse évolutionnaire et pour lui, ce qui compte en fin de compte en faveur de l'utilitarisme et contre le déontologisme, c'est l'argument qui a été formulé par Frances Kamm, que le PADE (et le PDAO) s'appuie souvent sur des considérations moralement non pertinentes. Notre philosophe conclut que « les principes conséquentialistes [...] constituent le meilleur critère pour déterminer quels sont les aspects de la nature humaine qu'il est raisonnable d'essayer de changer et quels sont ceux qu'il est sage de conserver » [13, p.77].

L'argument de Greene souffre selon moi d'une faiblesse : il considère les deux principes examinés comme des thèses déontologistes, ce qui n'est pas le cas¹⁵. Le PADE appartient en réalité au téléologisme classique, qui s'enracine dans la scolastique – on en trouve la source chez Thomas d'Aquin [16] –, et le PDAO peut être revendiqué par de nombreuses approches. Toutefois, cette faiblesse est ici de peu d'importance, car ce qui reste vrai, c'est que ces deux principes n'ont pas de place dans le conséquentialisme, sinon comme des recettes pratiques. L'utilitarisme accepte en effet de nombreuses règles dans la mesure où elles économisent de la réflexion et ont généralement le même résultat que le calcul des meilleures conséquences, mais il n'est pas dans sa logique de s'appuyer sur des règles, qui sont généralement trop rigides et trop peu sensibles au contexte¹⁶. Dès lors la critique de ces deux principes proposée par Greene garde toute sa force et vient étayer les arguments conceptuels de Glover, tout en expliquant pourquoi il nous est si difficile – pour ne pas dire impossible – de devenir des saints.

Les travaux de Greene ajoutent un niveau psychologique à l'analyse conceptuelle de Glover ; en ce sens, ils satisfont l'un de ses désirs, puisqu'il affirme tout à la fin de *Questions de vie ou de mort* : « Savoir dans quelles circonstances et jusqu'à quel point nos convictions les mieux réfléchies peuvent surmonter nos sentiments de dégoût ou les limites de notre

¹⁴ La thèse que pousser l'individu obèse est en accord avec l'utilitarisme a été contestée [15], mais je n'en dirai rien ici. Lier **S1** au déontologisme et ce dernier à des réponses émotionnelles a aussi suscité de vives controverses, d'une part parce que certaines règles intuitives sont de nature utilitaristes (on peut mentir pour sauver une vie humaine) et d'autre part parce que la conception de Kant est associée au rationalisme moral. Greene le sait bien, d'où le titre de son article : *The Secret Joke of Kant's Soul* [13]; plus récemment, il a quelque peu nuancé cette thèse [12].

¹⁵ Même Greene devrait en convenir en fait, étant donné que ce principe relève d'une stratégie libre de tout modèle, à l'instar du conséquentialisme, puisqu'il est ordonné à des buts [12, p.70]. Je ne développerai pas ce point ici.

¹⁶ Je ne discuterai pas ici des mérites respectifs de l'utilitarisme de la règle et de l'utilitarisme de l'acte, ni de l'argument fort de JJC Smart en faveur de la priorité normative de l'utilitarisme de l'acte [17, p.14-16].

imagination, ce sont là des questions empiriques. Et il est clair qu'elles n'ont pas encore reçu l'attention qu'elles méritent » [2, p.342]. Greene y a porté son attention en expliquant pourquoi nous ressentons certains sentiments lorsque nous envisageons l'acte de tuer et, dans une autre partie de *Tribus morales*, pourquoi notre imagination morale a de la peine à nous faire franchir le cercle de nos proches et du groupe auquel nous appartenons, ce que Glover souligne aussi : « Les limites de notre nature ne se manifestent pas dans notre souci pour les personnes qui nous sont proches ou connues, mais dans notre incapacité à nous préoccuper des individus lointains et étrangers¹⁷ » [2, p.247]. Greene pense qu'il reste possible de lutter contre ces limitations en nous rapportant plus à **S2** quand les situations auxquelles nous sommes confrontés sont complexes ; il nous incombe alors de développer un outil thérapeutique qui nous y aide, à quoi Glover a déjà modestement contribué dans un ouvrage concernant notamment l'amélioration de l'être humain : *What Sort of People Should There Be?* [19, ch.14].

L'étendue de notre responsabilité morale

En introduction, j'ai noté que pour la moralité commune et les intuitions qui l'accompagnent, notre responsabilité concerne au premier chef ce que nous faisons intentionnellement. Il s'ensuit que ce que nous omettons de faire nous est moins imputable moralement, et encore moins ce que nous laissons les autres faire. En outre, les effets ou conséquences de nos actes ne nous engagent pas tous de manière équivalente : nous sommes plus responsables des effets voulus que des effets simplement prévus. Tant Glover que Greene critiquent cette morale commune et, sur le plan de la responsabilité morale, ils suivent tous deux la leçon conséquentialiste en soutenant que nous sommes entièrement comptables des conséquences de notre conduite, qu'elle soit active ou non (les omissions). La distinction que Greene a introduite entre les deux systèmes de décision et de jugement constitue certes une forme de circonstance atténuante, puisque notre « câblage » tend à nous faire croire qu'actions et omissions sont à évaluer différemment, tout comme les effets voulus et les effets non voulus. Mais cela ne diminue en rien l'étendue normative de notre responsabilité.

Une question reste toutefois à poser : l'accord des deux philosophes est-il dû seulement à la rigueur de leur réflexion et à la pertinence des expérimentations menées, ou souffre-t-il d'un biais, vu que tous deux se positionnent comme des utilitaristes? Pour tenter de répondre à cette question, et donc de tester la force de leurs arguments, je vais d'abord présenter et discuter deux études dont les résultats paraissent ne pas aller dans la même direction que nos deux philosophes. Puis, comme ces deux études nous y invitent, je reviendrai sur la question de l'importance de l'intention pour tâcher de voir plus clair encore dans la question demandant de quoi au juste est-on réellement responsable?

Des études divergentes

La première étude est de Patrick Haggard ; elle ne concerne pas les dilemmes moraux, mais le sens du contrôle que nous avons sur nos propres actions et son lien avec le sentiment de responsabilité. Il part de l'expérience très ordinaire que nous avons lorsque nous effectuons un mouvement corporel et que nous contrôlons l'action qui y est liée, expérience appelée « sens de l'agentivité » par les psychologues [20, p.198]. Ce sens est indissociable d'une action intentionnelle vécue comme telle ; il a même tendance à la déborder : « Il existe une tendance à surestimer sa propre agentivité et à s'attribuer faussement des événements qui ne sont pas liés à sa propre action » [20, p.199], un biais qui est plus fort lorsque le résultat de l'action est positif que lorsqu'il est négatif. Jusqu'ici, cela s'accorde aisément avec ce que dit Greene : l'intention est liée au mouvement corporel, à la force personnelle donc, et nous avons tendance à nous disculper et à rejeter hors de notre responsabilité les effets secondaires négatifs de ce que nous faisons, car ils sont en dehors de l'action proprement dite – *a fortiori* doit-il en aller de même pour ce qui résulte d'une omission (sans mouvement corporel, pas de sentiment d'agentivité). Plus frappant, mais pas plus surprenant, est le fait que la coercition diminue le sens de l'agentivité, de telle manière que le simple fait d'obéir à des instructions produit cet effet – on peut le visualiser par l'imagerie cérébrale. Haggard commente : « Cette découverte ne légitime bien entendu pas l'excuse qu'on a "simplement suivi les ordres", mais explique comment agir sous contrainte peut amener un individu à expérimenter une distance psychologique par rapport aux conséquences déplaisantes de son action » [20, p.206]. Quand un individu agit sous contrainte, il se conforme à l'intention d'un tiers et non à la sienne. En d'autres termes, il est privé de sa propre intentionnalité. Il s'ensuit que le sentiment de responsabilité se proportionne au caractère intentionnel de l'action, contrairement, semble-t-il, à ce que pensent tant Greene que Glover, pour lesquels, je le répète, c'est aux conséquences qu'il doit s'ordonner.

Greene peut toutefois répondre, sans du tout être ébranlé, que c'est bien le cas pour la morale commune, c'est-à-dire pour **S1**, mais que cela constitue justement, sur le plan normatif, sa faiblesse. **S1** lie, à tort, responsabilité et intentionnalité ou agentivité, ce qui s'exprime par un sentiment de responsabilité inadéquat en ce sens qu'il est contenu dans des limites bien trop étroites. Certes, Greene reconnaît que ce lien psychologique « a peut-être une valeur utilitariste importante » [5, p.324] en ce que nous ne sommes pas tous des « super-héros » capables de prendre sur nos épaules tous les malheurs du monde ; limiter notre responsabilité contribue à notre bien-être et nous permet d'agir plus efficacement dans une sphère restreinte, mais l'inadéquation normative demeure. Reste à savoir s'il est vraiment plausible de soutenir que **S2** échappe à ce lien normatif entre agentivité et responsabilité, c'est-à-dire que les deux doivent être découplées. Glover affirme avec raison qu'« on peut tout à fait soutenir que l'indifférence aux autres est tout aussi responsable du malheur du monde que les actes d'hostilité » [2, p.132] ; mais cela implique-t-il que mon sentiment de responsabilité et ma responsabilité effective doivent s'y proportionner? La réponse n'est pas claire. Une autre question que pose l'étude de Haggard est celle de savoir

¹⁷ C'est le thème de l'impartialité; j'ai examiné son interprétation par l'utilitarisme dans [18].

quelle est la nature de la morale ou de l'éthique : est-elle concernée au premier chef par l'état du monde (son malheur ou son bonheur) ou par les actes de l'agent (leur bonté ou leur caractère blâmable)?

La seconde étude a été menée par Fiery Cushman, Liane Young et Marc Hauser. Elle porte sur trois principes moraux – ou apparemment moraux – que nous connaissons bien :

1° Le principe de l'action, disant qu'un dommage causé par une action est moralement pire qu'un dommage équivalent causé par une omission (on reconnaît ici le PDAO).

2° Le principe de l'intention, disant qu'un dommage causé intentionnellement en tant que moyen d'atteindre un but est moralement pire qu'un dommage équivalent quand il n'est qu'un effet secondaire non voulu du même but (on reconnaît ici une des règles du PADE).

3° Le principe du contact, disant qu'un dommage causé par contact physique est moralement pire qu'un dommage équivalent causé sans l'usage de la force physique [21, p.1083].

On sait depuis les études menées par Greene que ces trois principes sont à l'œuvre dans nos jugements moraux ; selon lui, ils caractérisent **S1**. Les auteurs de l'étude n'adoptent pas tous la même conception du jugement moral, mais cela n'a pas d'importance ici. La question qu'ils se posent est de savoir si, alors même que les individus font usage de ces trois principes, ils en sont conscients ou non. Pour le déterminer, ils ont demandé aux participants de justifier les jugements qu'ils portaient concernant différents scénarios de *wagon fou*. Les résultats qu'ils ont obtenus sont différents pour les trois principes : le principe de l'action est très souvent invoqué dans les justifications, le principe de contact un peu moins et le principe de l'intention rarement [21, p.1085]. En outre, lorsque les participants disent avoir recouru au principe du contact, ils ajoutent dans la foulée qu'ils n'estiment pas que ce principe soit moralement adéquat, ce qu'ils ne font pas pour les deux autres. Cela vaut pour le principe de l'action dont les participants sont conscients, mais aussi pour le principe de l'intention qui, lorsqu'on le leur présente, n'est pas considéré par eux comme moralement non pertinent.

Les auteurs de l'étude n'offrent pas d'explication pour ces différences ; ce qui est toutefois important pour mon propos, c'est l'opposition d'attitude concernant le principe de contact et celui d'intention. En effet, on se souvient que Greene soulignait que les deux se combinaient pour condamner les dommages causés intentionnellement par l'usage de la force physique ; dans un autre texte il y voit même l'expression unitaire du « gadget d'alerte », à savoir **S1**. À propos de notre réaction aux dommages causés volontairement, à ceux qui le sont activement et à ceux qui le sont par l'usage de la force personnelle, il note en effet : « Apparemment, il ne s'agit pas de trois critères distincts qui apparaissent sous forme de checklist. Ils se trouvent, au contraire, entremêlés dans le mode opératoire de notre gadget d'alerte et forment un tout organique » [5, p.319]. Mais justement, l'étude de Cushman et de ses collègues met en doute qu'il s'agisse d'un tout organique : le PADE apparaît comme séparable et séparé du principe du contact¹⁸. Reste à savoir si **S1** est simplement un tout moins organique qu'il n'y paraît ou si l'intention joue un rôle moral qui va au-delà, susceptible de s'étendre à tout le domaine moral, ce qui pourrait se révéler problématique pour l'utilitarisme.

L'importance de l'intention

Les deux études que je viens de présenter aboutissent à poser une même question : le conséquentialisme fait-il droit de manière adéquate aux intentions dans sa conception de l'imputabilité et de la responsabilité?

Voici trois petites histoires qui devraient aider à le déterminer :

- Pancrace est couvreur ; il travaille sur un toit. Tout à coup il trébuche, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt, mais lui sauve la vie.
- Ménalque est couvreur ; il travaille sur un toit. En passant un outil à un camarade, il perd l'équilibre, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt, mais lui sauve la vie.
- Adolphe est couvreur ; il travaille sur un toit. Il voit passer en bas de l'immeuble son ennemi intime. Il se jette dans le vide et tombe sur son ennemi, qui meurt, mais lui sauve la vie.

Toutes ont le même résultat, les mêmes conséquences¹⁹ ; pourtant, elles paraissent bien différentes et, si on nous demande de porter un jugement moral sur la personne à l'origine de la mort du passant, il ne sera pas le même. Pourquoi? Une raison assez aisément discernable réside dans le fait que l'agent a ou n'a pas causé *intentionnellement* la mort du passant ou qu'il avait ou n'avait pas *l'intention* de le tuer. Le caractère intentionnel ou non d'une action est manifestement un critère important ici. Parfois un agent agit comme un corps naturel, ainsi en va-t-il de Ménalque et de Pancrace lorsqu'ils chutent sur leur victime – si Ménalque, contrairement à Pancrace, agit bien intentionnellement, son action n'a rien à voir, dans sa visée, avec la mort du passant. Dans ces deux cas, la mort de la victime est quelque chose qui lui arrive, et non qui lui est fait. Ce n'est justement pas le cas pour la victime d'Adolphe, qui est un agent intentionnel et volontaire, donc responsable : il commet un homicide intentionnel, à savoir un meurtre.

¹⁸ Je suppose ici que contact et force physique reviennent au même, ce qui n'est pas forcément vrai ; mais en 2006 Greene aussi s'exprimait ainsi [7, p.709].

¹⁹ Évidemment, ces vignettes sont schématiques, mais c'est ce qui leur permet de mettre certains points en évidence. Il faudrait se garder ici d'objecter que les chutes de Pancrace et d'Adolphe ont des conséquences bien différentes, puisque la seconde est un crime au contraire de la première, et qu'un crime a un effet social très important, car ce serait simplement une pétition de principe, vu que ce qui constitue un crime aux yeux de la loi, c'est justement l'intention de l'agent.

Dans la mesure où ces trois histoires ont une portée générale, ce qu'il paraît plausible de soutenir vu leur simplicité et leur caractère émotionnel plutôt neutre (on peut les lire comme des fables et peut-être même en sourire un peu sans que cela affecte notre jugement moral sur leurs protagonistes), on doit convenir que l'intention occupe une place centrale dans notre conception de l'action humaine et de la responsabilité morale. Son rôle ne saurait donc être confiné à un système particulier comme Greene le soutient, d'autant que les jugements moraux qui accompagnent les trois petites histoires n'ont manifestement rien à voir avec des processus archaïques liés à des émotions d'alarme²⁰. Le conséquentialisme n'en convient pas, en mettant sur le même plan toutes les conséquences, voulues ou non, en fonction de la quantité de bien qu'elles promeuvent et de mal qu'elles permettent d'éviter. Évidemment, il ne s'agit pas d'affirmer que notre responsabilité est rigoureusement restreinte dans les limites de ce que nous faisons intentionnellement ; il s'agit simplement de reconnaître qu'elle est impliquée au premier chef dans nos actes et qu'il reste vrai, conformément à ce que dit le PADE, que nous sommes plus responsables des effets voulus que des effets simplement prévus de nos actions. Par rapport au PDAO, il reste vrai aussi que ce que nous omettons de faire nous engage moins moralement que ce que nous faisons, sauf si notre intention est explicitement dirigée vers l'abstention et ce qui en résultera. Cela n'implique pas que ces deux principes ne rencontrent pas d'objection, mais qu'on ne saurait les rejeter dans leur globalité si l'on veut rendre raison du caractère volontaire et intentionnel des objets de la moralité humaine.

Il existe d'ailleurs encore d'autres facteurs qui atténuent la responsabilité et qui soulignent qu'on ne peut être responsable au sens fort de la misère du monde – du moins de cette partie de la misère que nous pourrions contribuer à alléger. C'est particulièrement le cas de la causalité, ce que reconnaît d'ailleurs le PADE à sa façon. Nous ne pouvons être responsables d'une action que si nous l'avons causée, situation qui ne se retrouve pas dans les omissions, d'où le sens de l'agentivité. Certes, l'intention de ne pas agir engage notre responsabilité, mais sans facteur causal, un élément manque, qui signale qu'il existe un autre responsable, celui qui justement a causé l'action. Cela peut d'ailleurs créer des situations compliquées : si, dans le cas de l'*aiguillage*, je n'actionne pas le dispositif, suis-je responsable de la mort des cinq ouvriers? Et si je l'actionne, suis-je responsable de la mort de l'ouvrier qui, sans mon action, serait encore en vie? Admettons que le wagon soit hors de contrôle parce qu'il a été saboté ; si je n'actionne pas l'aiguillage, c'est le saboteur qui est responsable de la mort des ouvriers, mais si je l'actionne, est-ce que je deviens responsable de la mort de l'ouvrier? De ne tenir compte que des conséquences de ce que je fais ou de ce que je peux faire simplifie sans doute la situation tant d'un point de vue personnel que d'un point de vue impersonnel, mais c'est recourir au lit de Procruste.

Encore une fois, il ne s'ensuit pas que le PADE est exempt de difficultés et qu'il faut adopter les quatre règles dont il est constitué. J'ai parlé du problème de la direction de l'intention, souligné en ces termes par Tom Beauchamp et James Childress : « Une question délicate pour la théorie du double effet est de savoir si les effets non voulus d'actions elles-mêmes planifiées sont des effets visés (*intended effects*) » [23, p.130], et les objections soulevées par Glover concernant la description de l'action demeurent, pour ne rappeler que les points que j'ai mentionnés. Ce que j'ai simplement voulu souligner, c'est que le conséquentialisme se fourvoie en ne conférant pas aux intentions le poids moral que leur attribue la morale intuitive et en se focalisant exclusivement sur le bien et le mal causés. Cela invalide la critique de principe qu'ils adressent au PADE et au PDAO, disant que ces derniers tracent des différences qui seraient moralement non pertinentes entre actions et omissions, de même qu'entre effets voulus et non voulus²¹.

Conclusion

La moralité intuitive me paraît en définitive conserver une pertinence plus large que Glover et Greene ne le concèdent, notamment parce qu'elle reconnaît la place centrale de l'intention, même si elle n'est pas exempte de difficultés. John Stuart Mill l'avait admis puisqu'il affirmait : « La moralité de l'action dépend entièrement de l'intention, c'est-à-dire de ce que *veut faire* l'agent » [24, p.54, note]. L'utilitarisme contemporain n'a pas repris cette conception. Pourquoi? À mon avis, c'est parce qu'il tend à privilégier la politique et la morale sociale, et que celles-ci ont pour tâche d'agir afin de remédier aux malheurs non intentionnels et pour diminuer la misère qui afflige nos sociétés et le monde. Dans cette mesure, le conséquentialisme propose d'élargir le domaine de la morale bien au-delà des conduites personnelles, et donc des intentions.

Cela a toutefois un prix psychologique, que Glover a souligné : un sentiment de culpabilité pour tout le mal contre lequel nous omettons d'agir alors que nous pourrions le faire, et une conception presque surhumaine de la sainteté. On peut, tout comme lui, accepter de porter ce fardeau ou alors, à l'instar de Greene, l'alléger en reconnaissant l'utilité pratique de limiter notre responsabilité à ce qui dépend directement de nos actions. Quoi qu'il en soit, l'utilitarisme représente bien une alternative à la moralité intuitive et, en tant que telle, il n'est pas étonnant qu'il mette à mal certaines de nos intuitions.

Remerciements

Je remercie Benoît Basse et les réviseurs de la *Revue canadienne de bioéthique* pour leurs remarques; elles m'ont permis d'améliorer mon texte.

Acknowledgements

I thank Benoît Basse and the editors of the *Canadian Journal of Bioethics* for their remarks; they allowed me to improve my text.

²⁰ Une autre raison de le penser vient des études faites sur les jeunes enfants : ils sont d'abord focalisés sur les résultats et ensuite seulement sur les intentions, si bien que, dit Veljiko Dubljevic, « la prise en compte de l'intention est le signe d'une compétence morale adulte et le résultat du développement et de la maturation cognitives » [22, p.135]. On ajoutera que les sociopathes et les psychopathes, qui ne sauraient passer pour des parangons de moralité, pousseraient assez facilement l'homme obèse et ont des difficultés à évaluer les intentions. Cf. sur cette question mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences* [7, p.36 et chap.3].

²¹ J'ai moi-même proposé une reformulation du PADE dans mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences* [7, p.63].

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Conflicts of Interest

None to declare

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

Édition/Editors: Stanislav Birko, Hazar Haidar & Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review: Christophe Salvat & Ludmilla Lorrain

Affiliations

* Institut Éthique, Histoire et Humanités, Université de Genève, Suisse

Correspondance / Correspondence: Bernard Baertschi, bernard.baertschi@unige.ch

Reçu/Received: 22 May 2018 **Publié/Published:** 15 Feb 2019

Les éditeurs suivront les recommandations et les procédures décrites dans le [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#) de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#). Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

Références

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1987.
2. Glover J. *Questions de vie ou de mort*, trad. fr. B. Basse, Genève, Labor & Fides, 2017.
3. Goffi J-Y. Le principe des actions à double effet. Dans : J-Y Goffi (éd.), *Hare et la philosophie morale*, Paris, Vrin, 2004, p.231-248.
4. Réhault S. [La raison à l'épreuve de la souffrance : l'éthique rationnelle de Peter Singer](#). *Kléisis*. 2016;32 :1-14.
5. Greene J. *Tribus morales. L'émotion, la raison et tout ce qui nous sépare*, Genève : Éditions Markus Haller, 2017.
6. Jacobson D. Moral dumbfounding and moral stupefaction. Dans: M Timmons, dir., *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, OUP, 2012, vol. 2, p.290-314.
7. Baertschi B. *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
8. Greene J. [Beyond point-and-shout morality: why cognitive \(neuro\)science matters for ethics](#). *Ethics*. 2014;124(4):695-726.
9. Greene J, Cushman FA, Stewart LE, Lowenberg K, Nystrom LE, Cohen JD. [Pushing moral buttons: the interaction between personal force and intention in moral judgment](#). *Cognition*. 2009;111(3):364-371.
10. Kahneman D. *Thinking, Fast and Slow*, Londres: Penguin Books, 2011.
11. Kamm FM. [Neuroscience and moral reasoning: a note on recent research](#). *Philosophy and Public Affairs*. 2009;37(4):330-345.
12. Greene J. [The Rat-a-gorical imperative: moral intuition and the limits of affective learning](#). *Cognition*. 2017;167:66-77.
13. Greene J. [The secret joke of Kant's soul](#). Dans: W Sinnott-Armstrong, éd. *Moral Psychology*. Cambridge Mass: MIT Press, 2008, vol. 3, p.35-79.
14. Greene J, Nystrom LE, Engell AD, Darley JM, Cohen JD. [The Neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment](#). *Neuron*. 2004;44(2):389-400.
15. Kahane G, Everett JAC, Earp BD, Farias M, Savulescu J. ['Utilitarian' judgments in sacrificial dilemmas do not reflect impartial concern for the greater good](#). *Cognition*. 2015; 134:193-209.
16. d'Aquin T. *Somme théologique, Ila-IIae*, q. 64, a. 7.
17. Smart JJC. *Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste*. in *Utilitarisme*. Dans : JJC Smart, B. Williams, eds., *Le pour et le contre*, Genève : Labor & Fides, 1997.
18. Baertschi B. [L'impartialité et le point de vue moral](#), *Kléisis*. 2016;32:67-97.
19. Glover J. *What Sort of People Should There Be?* Harmondsworth, Penguin, 1984.
20. Haggard P. [Sense of agency in the human brain](#). *Nature Reviews Neuroscience*. 2017;18:197-208.
21. Cushman F, Young L, Hauser M. [The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment](#). *Psychological Science*. 2006;17(12):1082-1089.
22. Dubljevic V. [Is it time to abandon the strong interpretation of the dual-process model in neuroethics?](#) Dans : É Racine, J Aspler eds, *Debate About Neuroethics*, Springer, 2017, p.129-140.
23. Beauchamp T, Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
24. Mill JS. *L'Utilitarisme*, Paris, Quadrige/PUF, 1998.