

Université de Montréal

# **Imagination et perception morale**

par

Martin Gibert

Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de docteur  
en philosophie.

Juin 2012

© Martin Gibert, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée

Imagination et perception morale

Présentée par :  
Martin Gibert

A reçue la mention exceptionnelle à l'unanimité par un jury composé des personnes  
suivantes :

*Anna Ghiglione, président-rapporteur du jury*  
*Christine Tappolet, directrice de recherche*  
*Ryoa Chung, membre du jury*  
*Adam Morton, examinateur externe*  
*Daniel Valois, représentant du doyen de la FES*

## Résumé

Dans cette thèse en psychologie morale, je m'intéresse au rôle de l'imagination dans la perception morale. Je soutiens que l'imagination y a une fonction épistémique dans la mesure où – en s'accompagnant ou non d'émotions – elle nous révèle des normes, des valeurs ou des vertus morales qui seraient autrement passées inaperçues. En simulant des croyances et des perceptions, l'imagination nous permet d'accéder à ces caractéristiques d'une situation moralement pertinentes, mais perceptuellement non saillantes. J'identifie trois modes de « perception morale imaginative » : 1) la prise de perspective qui consiste à endosser le point de vue d'autrui, 2) le cadrage imaginatif qui désigne le fait de *voir* un élément d'une situation *comme* autre qu'il n'est et, 3) la comparaison imaginative qui, grâce à la pensée contrefactuelle, éclaire le monde actuel à partir d'un monde possible imaginé. Chacun de ces modes contribue à enrichir notre connaissance morale, et partant, à améliorer notre délibération morale. J'appuie ma démonstration sur des travaux récents en philosophie de la psychologie, en psychologie cognitive et sociale, en neuropsychologie et, bien évidemment, en psychologie morale.

**Mots-clés** : Imagination, perception morale, psychologie morale, épistémologie morale, connaissance morale, prise de perspective, cadrage, comparaison imaginative, expérience de pensée, pensée contrefactuelle.

## **Abstract**

My thesis focuses on the role of imagination for moral perception. I argue that imagination – whether accompanied by emotion or not - has an epistemic role inasmuch as it can reveal moral norms, values, and virtues that might otherwise go un-noticed. On the simulationist account, belief-like imaginings and perception-like imaginings give us access to the morally relevant but perceptually non-salient features of a situation. I identify three types of “imaginative moral perception”: 1) the perspective taking that consists of putting yourself in someone else’s shoes; 2) the imaginative framing, which refers to *seeing* an element of a situation *as* something else; 3) the imaginative comparison, which sheds light on the actual world by using counterfactuals thinking that give us access to a possible world. Each of these types of moral perception contributes to enhancing our moral knowledge hence to improving our moral deliberation. My argument appeals to recent contributions from the fields of philosophy of psychology, cognitive and social psychology, neuropsychology and, of course, moral psychology.

**Keywords** : Imagination, moral perception, moral psychology, moral epistemology, moral knowledge, perspective taking, framing, imaginative comparison, thought experiment, counterfactual thinking.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	<b>12</b>
Cinq anecdotes .....	12
La notion d'imagination morale .....	14
La thèse : l'imagination enrichit notre connaissance morale .....	16
Plan de la thèse .....	18
<b>Chapitre 1 : Qu'est-ce que l'imagination?</b> .....	<b>22</b>
<b>1.1 Définir l'imagination?</b> .....	<b>23</b>
<b>1.2 L'imagination propositionnelle</b> .....	<b>27</b>
1.2.1 Imagination, croyances et le débat sur la Théorie de l'Esprit .....	28
1.2.2 Imagination, supposition et le débat sur la concevabilité.....	31
1.2.3 Imagination, désirs et le débat sur la feintise.....	34
<b>1.3 L'imagerie mentale</b> .....	<b>38</b>
1.3.1 Des représentations quasi perceptives .....	38
1.3.2 Images mentales vs percepts selon McGinn.....	41
1.3.3 De l'expérience de Perky à la neuro-imagerie .....	46
<b>1.4 La nature des images mentales (analogique vs propositionnelle)</b> .....	<b>50</b>
<b>1.5 L'imagination perceptuelle et le problème de l'unité de l'imagination</b> .....	<b>58</b>
1.5.1 Imagination perceptuelle et mémoire .....	59
1.5.2 Imagination perceptuelle, mémoire et imagination propositionnelle .....	63
Résumé du chapitre 1 .....	69
<b>Chapitre 2 : La prise de perspective froide et le raisonnement moral</b> .....	<b>71</b>
<b>2.1 Piaget et la construction du jugement moral</b> .....	<b>73</b>
2.1.1 Le développement moral chez l'enfant .....	74
2.1.2 Un modèle rationaliste – et ses limites.....	78
<b>2.2 Kohlberg et les six stades du jugement moral</b> .....	<b>81</b>
2.2.1 Le dilemme de Heinz.....	81
2.2.2 Un modèle trop rationaliste, philosophique et rigide.....	85
<b>2.3 La prise de perspective comme mécanisme du raisonnement moral</b> .....	<b>87</b>
2.3.1 Un accès cognitif aux états mentaux d'autrui.....	87

2.3.2 La prise de perspective chez Kohlberg.....	90
<b>2.4 Une condition nécessaire, mais non suffisante du jugement moral.....</b>	<b>92</b>
<b>2.5 Gilligan : au-delà du modèle rationaliste? .....</b>	<b>97</b>
2.5.1 L'imagination contrefactuelle d'Amy .....	100
<b>2.6 Raisons épistémiques et raisons morales.....</b>	<b>101</b>
2.6.1 « Comment commettre le sophisme naturaliste et se faire pardonner » .....	101
2.6.2 « Penser aux autres » .....	103
<b>2.7 Impartialité, justice et justification morale.....</b>	<b>105</b>
2.7.1 L'impartialité .....	106
2.7.2 Prise de perspective et justification morale.....	108
2.7.3 Du système 2 au système 1. ....	111
Résumé du chapitre 2 .....	115
<b>Chapitre 3 : La prise de perspective chaude et la perception morale .....</b>	<b>116</b>
<b>3.1 L'éthique des dilemmes (Pincoffs) et l'oubli de la perception morale (Blum)....</b>	<b>118</b>
<b>3.2 La perception morale.....</b>	<b>121</b>
3.2.1 Sens large et sens étroit.....	121
3.2.2 Perception morale et éthique normative .....	123
3.2.3 Des caractéristiques morales pertinentes et saillantes .....	126
<b>3.3 La perception morale imaginative (PMI) .....</b>	<b>130</b>
3.3.1 Enrichir la perception morale .....	131
3.3.2 Les trois modes de la PMI .....	133
<b>3.4 Les émotions imaginées .....</b>	<b>136</b>
3.4.1 Le paradoxe de la fiction.....	137
3.4.2 La transparence de l'imagination aux émotions .....	139
<b>3.5 Les émotions et la PMI .....</b>	<b>143</b>
3.5.1 L'expérience des yeux fermés .....	143
3.5.2 Prises de perspectives chaudes et empathie .....	148
3.5.3 Le cadrage imaginatif et la résistance imaginative .....	151
<b>3.6 Un quatrième mode de PMI ?.....</b>	<b>156</b>
3.6.1 L'exemple de Carver .....	159
Résumé du chapitre 3 .....	161

<b>Chapitre 4 : Recadrage imaginatif, métaphores et créativité morale.....</b>	<b>162</b>
<b>4.1 Biais de surexpositions .....</b>	<b>163</b>
4.1.1 Effets de cadrage ( <i>framing effect</i> ).....	164
4.1.2 Effets d’ancrage et d’ordre.....	166
<b>4.2 Cadrage et « débiaisage » de la perception morale.....</b>	<b>168</b>
4.2.1 Ajouter des cadres.....	169
4.2.2 Recadrage et biais affectifs .....	170
<b>4.3 Schèmes d’interprétation, métaphores et analogies.....</b>	<b>172</b>
4.3.1 Les cadres de l’expérience (Goffman).....	173
4.3.2 Les métaphores conceptuelles (Johnson et Lakoff).....	175
4.3.3 Métaphores, analogies et jugements normatifs.....	178
<b>4.4 Cadrage et ambigüité morale .....</b>	<b>180</b>
4.4.1 Ambigüité morale et prototypes (Churchland) .....	181
4.4.2 Les expériences de pensée morales.....	185
<b>4.5 Le recadrage imaginatif et la créativité morale.....</b>	<b>188</b>
4.5.1 Perception esthétique et cadrage .....	190
4.5.2 Créativité et progrès moral .....	194
4.5.3 Le portrait chinois moral.....	197
Résumé du chapitre 4 .....	199
<b>Chapitre 5 : La comparaison imaginative et les possibles.....</b>	<b>200</b>
<b>5.1 Comparaison et théories morales.....</b>	<b>201</b>
5.1.1 Comparaison imaginative et action correcte.....	203
5.1.2 Les limites de la comparaison imaginative dans la délibération .....	206
5.1.3 Plans prévisionnels.....	209
<b>5.2 Logique et métaphysique des possibles .....</b>	<b>211</b>
5.2.1 Implication et biconditionnel matériel.....	212
5.2.2 Implication et biconditionnels contrefactuels .....	215
5.2.3 Le réalisme modal de Lewis.....	218
5.2.4 Les difficultés du réalisme modal .....	222
<b>5.3 Épistémologie modale et perception morale.....</b>	<b>223</b>
5.3.1 Justifier des croyances modales .....	224

5.3.2 L'imagination comme ajustement de l'esprit sur un monde possible .....	230
<b>5.4 La psychologie des contrefactuels .....</b>	<b>235</b>
5.4.1 Biais moraux liés aux contrefactuels.....	238
5.4.2 Des possibilités plus ou moins saillantes (Byrne).....	242
<b>5.5 Théories cognitives du raisonnement humain .....</b>	<b>245</b>
5.5.1 Règles formelles, spécifiques à un domaine et heuristiques .....	247
5.5.2 La théorie des modèles mentaux et les conditionnelles indicatives .....	249
5.5.3 La théorie des modèles mentaux et les conditionnelles subjunctives.....	253
<b>5.6 Comparaison imaginative implicite et explicite .....</b>	<b>256</b>
5.6.1 L'effet Knobe : une asymétrie contrefactuelle .....	257
5.6.2 Du système 1 au système 2 .....	263
Résumé du chapitre 5 .....	269
<b>Conclusion : imagination et extension du cercle de la moralité.....</b>	<b>271</b>
Une unité neurobiologique et évolutionnaire .....	272
Une unité fonctionnelle : modifier la distance psychologique .....	276
L'imagination améliore la délibération morale .....	282
Imagination et progrès moral.....	287
“To stretch our world” .....	292
<b>Bibliographie .....</b>	<b>i</b>



À Félix et Clément qui ne manquent pas d'imagination  
et à mes parents qui ont rendu ce monde possible.

## Remerciements

L'imagination permet bien des hypothèses. Dans un monde possible dont les normes de gratitude seraient en tout point à l'opposées des nôtres, ma contrepartie ne devrait rien à personne. Elle ne soulignerait pas que je suis parvenu à la fin de cette thèse avec l'aide précieuse et les encouragements affectueux de mes professeurs, collègues et amis.

Dans ce monde possible, ma contrepartie ne commencerait donc pas par remercier Christine Tappolet pour m'avoir dirigé en me laissant la liberté nécessaire de donner forme à une intuition initiale ni claire ni distincte. Pour ma part, je ne la remercierais jamais assez pour sa disponibilité sans faille, ses commentaires toujours avisés et sa constante délicatesse.

Dans ce monde à gratitude inversée, ma contrepartie malmènerait ces entités non humaines : le département de philosophie de l'Université de Montréal pour m'avoir offert des charges de cours bienvenus pour mon compte bancaire, ma petite chatte noire (Sousex) pour son nom inspirant (voir chapitre 3), l'Université française pour m'avoir fait apprécier sa consœur québécoise, le FQRSC pour ses fonds québécois pour la recherche en sciences sociales (et en psychologie morale), l'école d'été en sciences cognitives de l'UQAM pour m'avoir fait réaliser que les (Knobe 2010, Bloom 2005, Dennett 1993, Prinz 2007, Blair 2005, Batson 1995, Greene 2007) avaient un visage et une voix, bref que la recherche était un truc vivant et passionnant, le GRIN pour ses ateliers et l'odeur de ses croissants chauds, *library.nu* (ex *gigapedia.org*) pour ce que vous savez, *Google* et la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pour le temps de recherche gagné et la danse contemporaine montréalaise pour le temps de recherche perdu.

En entamant mon doctorat à l'Université de Montréal, je ne connaissais pas grand-chose de l'éthique et encore moins de la philosophie analytique – sinon que c'était le côté obscur de la force. Je n'avais jamais lu un article en anglais ni même entendu parler de psychologie morale. Ma contrepartie non plus. Mais, contrairement à moi, elle ne soulignerait pas le bonheur qui a été le mien de découvrir ces domaines passionnants, en particulier grâce à Daniel Laurier, Bruce Maxwell, Christian Nadeau, Michel Seymour et Sarah Stroud.

Elle ne remercierait pas non plus les personnes qui ont généreusement relu ma thèse en partie ou dans son intégralité : Margherita Arcangeli, Guillaume Beaulac, Marco Bélanger, Florian Cova, Élise Desaulniers, Gricha Hervouet-Zeiber et Morgane Paris. Je n'ai malheureusement pas toujours pu tenir compte de leurs judicieux commentaires. Ma contrepartie, elle, ne manquerait pas de rappeler qu'ils ont leur part de responsabilité dans les insuffisances et autres erreurs qui demeurent dans ces pages.

Si au cours de ces trois dernières années, ma vie fut loin de cet isolement intellectuel que redoute habituellement le doctorant, c'est parce que j'ai eu la chance de travailler au CREUM. Venir à *la shop* pour

« repousser les frontières du savoir » était un plaisir renouvelé, car j'étais certain d'y côtoyer des personnes stimulantes et chaleureuses. Mais au royaume de l'ingratitude, ma contrepartie ne penserait pas en particulier à Aude Bandini, Guillaume Bard, Agnès Berthelot-Raffart, Martin Blanchard, Ryoa Chung, Marc-Antoine Dilhac, Mathew Hunt, Paul Lebas, Nathalie Maillard, Dominique Martin, Pierre-Yves Néron, Antoine Panaïoti, Adina Preda, Martin Provencher, Sarah Villa, Daniel Weinstock, Jürgen de Wispelaere et Marc Zaffran. Pas merci non plus à Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer qui me permet d'écrire ces lignes dans sa cachette.

Ne le répétez pas à ma contrepartie, mais une partie des idées de cette thèse provient des conversations que j'ai eu avec Chloë FitzGerald, Valérie Giroux, Éric Guindon et Michel Jean, et de fructueuses collaborations avec Morgane Paris et Mauro Rossi. Merci à eux pour leur amitié, leur gentillesse et leur acuité philosophique.

Enfin, même dans un monde possible aux normes de gratitudes inversées, je n'arrive pas à imaginer que ma contrepartie ne remercie pas Élise Desaulniers. Elle m'a non seulement convaincu de me lancer dans ce projet, mais elle a aussi assuré le service après-vente pour la mise en page, la bibliographie et la gestion du stress final. Elle a surtout fait que ces années furent marquées par l'attention, l'affection et la complicité intellectuelle.

## Introduction

Lorsqu'on me demande ce qu'est la psychologie morale, j'ai l'habitude de répondre qu'il s'agit de comprendre pourquoi nous avons les intuitions morales que nous avons. Cette définition est évidemment incomplète et réductrice puisqu'elle fait notamment l'impasse sur l'étude des comportements et des raisonnements moraux. Mais elle a le mérite de présenter la psychologie morale comme une entreprise plus descriptive que normative : chacun convient facilement que nos intuitions morales peuvent être aussi bien bonnes et à cultiver que mauvaises et à combattre.

Mais c'est aussi en m'étonnant de certaines intuitions morales que j'ai probablement commencé à faire de la psychologie morale sans le savoir. Et c'est cet étonnement qui m'a conduit à m'interroger sur le rôle de l'imagination dans notre perception morale. Je commencerai par raconter cinq anecdotes qui me paraissent aujourd'hui lourdes de la recherche de ce travail doctoral.

### Cinq anecdotes

(1) J'ai neuf ou dix ans. Je regarde un film d'aventure en noir et blanc. Quelque part en Afrique, des explorateurs anglais ont monté une expédition qui sillonne en file indienne un étroit sentier le long d'un précipice. Plusieurs porteurs noirs tombent. En tête, les explorateurs anglais ne chignent pas. Je m'interroge : pourquoi les explorateurs n'ont-ils aucune réaction émotionnelle? Pourquoi avoir engagé des porteurs si ce qu'ils portent n'est pas important? Et surtout : pourquoi les héros ne tombent-ils jamais dans des précipices?

(2) J'ai encore neuf ou dix ans. J'écoute une chanson « écologiste » dans laquelle un enfant interpelle un promoteur. J'ai encore le refrain en mémoire : « Ne coupe pas mon arbre, je voudrais qu'on le garde, s'il te plaît monsieur ». Bien que peu articulé, mon jugement moral va dans le même sens que celui de l'auteur de la chanson : il serait mal de

couper l'arbre auquel l'enfant est attaché (et les promoteurs immobiliers sont sans cœur). Jusqu'à ce que mon père — qui écrit lui aussi des chansons pour enfants — me fasse la remarque suivante : « Ben, c'est pas si simple, peut-être qu'il faut couper l'arbre pour construire un hôpital pour enfant ».

(3) Je feuillette un guide pratique sur *Les plaisirs de l'amour lesbien* (je n'ai plus neuf ou dix ans). La section intitulée « Comment organiser une partouze » retient mon attention. L'auteure a cette remarque qui me frappe autant par son exotisme que par sa pertinence morale :

« Ne dites pas “accessible aux fauteuils roulants” si on doit monter trois marches pour entrer chez vous et si la porte de la salle de bains est trop étroite pour permettre le passage d'un fauteuil roulant. Dites si oui ou non une interprète gestuelle sera disponible. Quels autres problèmes d'accessibilité devront être résolus? L'occasion est belle de consulter les lesbiennes et bisexuelles handicapées de votre milieu. Demandez-leur ce qui rendra votre soirée possible pour elles aussi. » (Newman, 2003, p. 187)

(4) Je prends une classe de yoga. Aujourd'hui, en plus de la professeure, il y a une assistante. Elle va passer parmi les participants afin de corriger les mauvaises postures. Je me réjouis de cette perspective. La professeure demande alors : « s'il y a des personnes inconfortables avec le fait d'être touché, merci de lever la main ». Je suis face vers le bas, en pause de l'enfant, et je ne saurais jamais si des mains se sont levées. Mais j'admire la prévention : assurément, je n'y aurais pas pensé.

(5) Dans l'avion, je regarde un film sur Yves Saint-Laurent et son compagnon Pierre Bergé. Ils ont un palais à Marrakech où le célèbre couturier conçoit ses vêtements, déprime, prend de la drogue et fait la fête avec des amis beaux et riches. Je me sens une sorte de devoir à contraster cette vie avec d'autres. Je pense aux documentaires de Raymond Depardon sur les paysans du Massif central. Ils ne conçoivent pas de vêtements, n'ont pas de palais à Marrakech ni d'amis beaux et riches. Ils traient les vaches, font pâturer les moutons et, à l'occasion, ils vont faire un tour au marché de Florac (Lozère). Cette comparaison a-t-elle un sens moral?

Ces anecdotes ne présentent pas de dilemmes. Elles ne constituent pas le genre de chose sur lesquelles réfléchissent habituellement les philosophes moraux. Elles témoignent pourtant de situations dans lesquelles j'ai mobilisé certains concepts moraux. J'ai déploré la froideur des explorateurs anglais et reconsidéré mon jugement sur les promoteurs immobiliers. Je me suis trouvé un peu stupide de n'avoir jamais pensé à la vie sexuelle des personnes handicapées. J'ai admiré la prévention de la prof de yoga et éprouvé de la perplexité devant un documentaire. Ces anecdotes constituent autant de perceptions morales d'une situation.

Je crois qu'elles ont aussi en commun de rappeler que tout ce qui compte moralement dans une situation ne se donne pas forcément d'emblée, au premier coup d'œil. Percevoir ce qui est absent (le racisme latent du film d'aventure), envisager certaines possibilités (un hôpital pour enfant), voir une chose d'une certaine manière (les personnes handicapées comme des personnes sexuées), prendre la perspective de quelqu'un d'autre (qui ne veut pas être touché), comparer une situation perçue avec une situation possible (Yves Saint-Laurent au marché de Florac) : à chaque fois, la perception morale semble enrichie par un certain usage de l'imagination.

## **La notion d'imagination morale**

On trouve parfois dans le langage ordinaire l'expression « imagination morale ». Elle désigne habituellement une forme de créativité ou d'inventivité dans la résolution d'un problème moral, ou plus généralement, dans la vie morale. Dans cet usage ordinaire, l'imagination morale est aussi habituellement valorisée : on regrette son absence, on encourage le fait de la stimuler ou de la cultiver, dans une perspective parfois proche du libéralisme politique<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ainsi, dans son Discours de réception du prix Nobel de la paix, 10 décembre 2009, Barack Obama déclarait : « Des accords entre nations. De fermes institutions. Le soutien aux droits de l'homme. Des investissements

On retrouve aussi la notion d'imagination morale en philosophie. Dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, on peut grossièrement identifier deux courants qui s'y intéressent : leurs figures tutélaires seraient John Dewey pour la tradition pragmatiste et Martha Nussbaum pour la tradition de l'éthique de la vertu. Ces deux courants sont loin d'être en opposition, mais ils mettent l'accent sur des dimensions différentes de l'imagination morale. Dans le courant « pragmatiste » (Coeckelbergh, 2007; Fesmire, 2003; Johnson, 1993), on insiste sur la nécessité d'éviter une application trop stricte de règles dans nos délibérations morales : l'imagination morale qualifie alors l'attitude qui introduit de la souplesse dans la délibération. On reprend également l'idée chère à Dewey que l'imagination permet une sorte de répétition théâtrale de l'action. Du côté du courant « éthique de la vertu » (Nussbaum, 1990/2010; Murdoch, 1971/1994; Kekes, 1996; Diamond, 1995), si on se défie aussi des éthiques de la règle, on met également de l'avant le lien de l'imagination et des émotions ainsi que l'importance de la littérature pour enrichir notre vie morale.

Mon approche sera à la fois plus large et plus restreinte que celle de Dewey et de Nussbaum. Elle sera plus large parce que je vais essayer d'identifier systématiquement les usages possibles de l'imagination dans la perception morale. J'envisagerai certes l'anticipation des actions futures et le lien avec les émotions ou l'empathie, mais aussi la prise de perspective, les cadrages métaphoriques ou les comparaisons contrefactuelles. Par ailleurs, je crois que ces usages sont largement indépendants de théories morales substantielles. Voilà une première raison pour laquelle je n'utiliserai pas l'expression « imagination morale » : elle a acquis une connotation normative dont je souhaite me distancer.

Mais mon approche sera aussi plus restreinte que celle de Dewey et Nussbaum, car je vais me concentrer sur des questions de psychologie morale. Je laisserai par exemple de côté la dimension politique de l'imagination (avec la notion d'utopie) ou son rôle dans la

---

dans le développement. Ce sont là les ingrédients essentiels de l'évolution qu'avait évoquée le président Kennedy. Et pourtant, je ne crois pas que nous ayons la volonté, la force, le courage d'achever cette œuvre sans quelque chose de plus - à savoir *l'expansion continue de notre imagination morale* ; l'insistance sur le principe qu'il existe quelque chose d'irréductible que nous partageons tous. » (Obama, 2009)

construction de l'identité personnelle des individus (avec la notion d'identité narrative). Je souhaite avant tout analyser le rôle de l'imagination dans la perception morale à l'aide de travaux récents en sciences cognitives, en philosophie de la psychologie et en psychologie morale. Et c'est la seconde raison pour laquelle je n'utiliserai pas l'expression « imagination morale » : aucun de ces travaux ne permet d'identifier une forme spécifique de l'imagination qui serait proprement morale.

### **La thèse : l'imagination enrichit notre connaissance morale**

Une des questions fondamentales de la psychologie morale concerne la source de nos jugements moraux. Quels mécanismes cognitifs mobilisons-nous pour juger que telle action est acceptable ou inacceptable, tel état de choses bon ou mauvais, telle personne louable ou blâmable? Une réponse générale à cette question devrait assurément évoquer les notions d'intuition et de raisonnement : certains jugements sont spontanés et intuitifs, d'autres procèdent d'une lente et laborieuse délibération et sont rationnels, d'autres enfin combinent une dimension intuitive et rationnelle.

La plupart de ces jugements moraux reposent également sur la perception préalable d'une situation : celle-là même qui présente l'action, l'état de choses ou l'agent que nous jugeons. Dans la mesure où cette perception préalable est attentive à ce qui est moralement pertinent dans une situation, on peut la qualifier de perception morale. La perception morale cherche donc à identifier des caractéristiques pertinentes d'une situation. C'est une des principales sources de notre connaissance morale. Et il faut entendre par perception morale quelque chose de très inclusif : elle consiste aussi bien à percevoir par nos cinq sens, qu'à éprouver des affects ou à former des croyances. Est-ce tout? Non : je crois qu'il faut aussi inclure la faculté d'imaginer dans la perception morale.

Voilà la thèse que je vais défendre. Dans le cadre de la perception morale, l'imagination a une fonction épistémique : elle permet d'enrichir notre connaissance morale. Comment s'opère cet enrichissement? J'ai dit que la perception morale consistait à identifier les



caractéristiques moralement pertinentes d'une situation. Mais toutes ces caractéristiques ne sont pas perceptuellement saillantes. Comme les anecdotes précédentes le suggèrent, tout ce qui importe du point de vue moral n'est pas nécessairement accessible par une perception directe. C'est ici que l'imagination peut s'avérer utile : par sa capacité à se détacher de ce qui est cru, éprouvé ou perçu de la situation, elle permet d'accéder à des caractéristiques moralement pertinentes, mais non saillantes.

On peut distinguer différents modes de ce que j'appellerai la « perception morale imaginative » (section 3.3). En effet, nous pouvons accéder à ces caractéristiques non saillantes d'au moins trois manières différentes : en prenant le point de vue d'une autre personne sur la situation (*prise de perspective*), en voyant tel élément d'une situation comme autre qu'il est (*recadrage*) ou en contrastant la situation actuelle avec une situation possible (*comparaison*). La perception morale imaginative apparaît alors comme une forme de perception modale : il ne s'agit pas de percevoir ce qui est le cas, mais ce qui pourrait être le cas. C'est donc une forme de connaissance qui ne consiste pas en un ajustement de l'esprit sur le monde actuel, mais sur un monde possible (section 5.3.2).

Certains doutes sont légitimes : en quoi imaginer une simple possibilité peut-il nous apprendre quoi que ce soit sur la réalité? Chacun des chapitres de cette thèse, je l'espère, lèvera une partie de ces doutes. Mais l'idée de base peut toutefois se comprendre dès maintenant. Il faut se départir d'une conception de l'imagination comme d'une faculté fantasque et incontrôlable. Elle est en fait beaucoup plus contrainte qu'il n'y paraît – et nous sommes aussi capables de lui fixer des limites. Non seulement nous n'imaginons pas n'importe quoi, mais nous n'éprouvons pas non plus n'importe quelles émotions lorsque nous imaginons. En définitive, ce sont ces contraintes et ces limites qui rendent possibles la fonction épistémique de l'imagination.

Dans la perspective simulationniste qui sera ici la mienne, on peut définir l'imagination comme une faculté cognitive distincte de la croyance et de la perception. Lorsque j'imagine, je simule des croyances (je me représente des quasi-croyances) ou je simule des perceptions (je me représente des quasi-perceptions). Je parlerai dans le premier cas

d'imagination propositionnelle et dans le second d'imagination perceptuelle. Le point commun entre ces deux formes est précisément de dépasser le donné, qu'il soit cru ou perçu – et par là de modifier la saillance de certaines caractéristiques puisque la saillance est une propriété essentiellement contextuelle. En revanche, les émotions suscitées par l'imagination ne sont pas simulées : ce sont d'authentiques émotions. C'est d'ailleurs une des contraintes psychologiques qui assure une certaine fiabilité épistémique à la perception morale imaginative.

Enfin, en enrichissant la perception morale, l'imagination permet de penser une forme de créativité morale. Je crois en effet que de nouvelles attitudes morales peuvent procéder de nouvelles perceptions – bref de changements épistémiques. En nous invitant à dépasser nos perceptions et nos croyances par des quasi-perceptions et des quasi-croyances, l'imagination introduit de la nouveauté. Et si cette nouveauté est qualifiée de bonne par une théorie normative, on pourra même parler de progrès moral comme je le fais en conclusion.

## **Plan de la thèse**

Le premier chapitre présente l'état actuel des recherches sur l'imagination en philosophie de la psychologie – sans prétendre offrir une théorie complète de l'imagination. La perspective simulationniste que je privilégie me conduit à distinguer, avec plusieurs auteurs (Tamar Gendler, Colin McGinn, Gregory Curry et Ian Ravenscroft)<sup>2</sup>, deux formes d'imagination : propositionnelle et perceptuelle. La première se distingue des croyances et la seconde des perceptions. Je fais un tour d'horizon rapide des différents débats que suscite l'imagination propositionnelle : sur la théorie de l'esprit, la concevabilité et la feintise. Pour ce qui concerne l'imagination perceptuelle, je rapporte la controverse sur la nature analogique ou propositionnelle des images mentales. J'envisage enfin différents modèles face à la question de l'unité de l'imagination (Amy Kind).

---

<sup>2</sup> Dans ce plan, je donne simplement à titre indicatif le nom des auteurs qui seront le plus mobilisés.

Le deuxième chapitre est en partie historique puisqu'il présente le modèle rationaliste du jugement moral (Jean Piaget et Lawrence Kohlberg), un modèle longtemps dominant en psychologie morale. Je soutiens qu'il accorde une place privilégiée à la prise de perspective, cet accès cognitif aux états mentaux d'autrui, dans l'explication du développement du raisonnement moral. Or, même si ce modèle mérite d'être critiqué (Carroll Gilligan) – notamment parce qu'il néglige la dimension intuitive et émotionnelle du jugement moral –, je crois qu'il a bien saisi la forte connexion qui existe entre la prise de perspective et la notion d'impartialité. Cette connexion est cruciale pour définir un point de vue moral et penser l'extension du cercle de la moralité (Peter Singer).

Le troisième chapitre expose la thèse : la perception morale imaginative permet un accès à des caractéristiques moralement pertinentes, mais non saillantes d'une situation donnée. Elle se décline en trois modes : prise de perspective, recadrage et comparaison imaginative. Le modèle rationaliste du jugement moral était défaillant parce qu'il ne thématissait pas la perception morale (Edmund Pincoffs, Lawrence Blum). Or, c'est précisément dans cette étape préalable au jugement et au raisonnement moral que réside la fonction épistémique de l'imagination. Considérer la perception morale rend aussi manifeste l'importance des émotions (Matha Nussbaum, Peggy Desautels), en particulier avec l'empathie qui est un exemple de prise de perspective affective ou chaude. Plus généralement, la perception morale imaginative permet d'accéder à des caractéristiques émotionnelles pertinentes en vertu de ce qu'on nomme la transparence de l'imagination aux émotions.

Le quatrième chapitre présente divers types de recadrage imaginatif : le « *framing effect* » (Amos Tversky et Daniel Kahneman), les « cadres de l'expérience » (Erving Goffman), les métaphores conceptuelles (Mark Johnson et George Lakoff) ou les analogies. La théorie des prototypes permet de comprendre certains mécanismes cognitifs en jeu (Paul Churchland). Je soutiens que ces cadres peuvent aussi bien occulter que révéler les caractéristiques pertinentes d'une situation. La notion de recadrage imaginatif permet également de comprendre comment certaines expériences de pensées morales enrichissent notre connaissance morale et, par analogie avec la perception esthétique, quel sens peut avoir l'idée de créativité morale.

Le dernier chapitre traite de la comparaison imaginative, c'est-à-dire de l'opération qui consiste à comparer une situation actuelle avec des possibilités alternatives dans des mondes possibles (David Lewis). La comparaison imaginative participe largement de la délibération morale : on la mobilise notamment pour anticiper le futur (John Dewey) ou pour blâmer un agent qui aurait pu agir autrement (Joshua Knobe). De récentes découvertes sur la psychologie des contrefactuelles (Neal Roese, Keith Markman, Ruth Byrne) indiquent que l'imagination est beaucoup plus contrainte qu'on ne le supposait : dans une situation donnée, certaines possibilités sont plus saillantes que d'autres, ce qui peut entraîner des biais moraux. Mais cela ne signifie pas que l'imagination ne puisse pas nous apporter des connaissances relativement fiables, comme le suggèrent certains travaux en épistémologie modale (Timothy Williamson).

En conclusion, je commence par chercher une unité psychologique aux différentes modalités de la perception morale imaginative. Je suggère notamment que l'imagination pourrait avoir pour fonction de modifier la « distance psychologique » (Nira Liberman et Yaacov Trope). Je soutiens enfin une thèse normative : l'imagination améliore *prima facie* la délibération morale. On a même de bonnes raisons de penser qu'elle peut résoudre certains désaccords moraux, participer à une réduction de la violence (Steven Pinker) et ainsi élargir notre cercle de la moralité ou « étendre notre monde » (Susan Sontag).

Parmi les différents auteurs auxquels je me référerai, c'est peut-être de Timothy Williamson dont je me sens le plus proche quant au rôle qu'il assigne à l'imagination. Aussi, je voudrai clore cette introduction par son invitation à davantage considérer l'imagination comme un moyen de connaître :

« Platon explorait la nature de la moralité en demandant comment vous auriez réagi si vous aviez enfilé l'anneau de Gigès qui rend celui qui le porte invisible. Aujourd'hui, si quelqu'un affirme que la science est par nature une entreprise humaine, nous pouvons le réfuter en considérant imaginativement la possibilité de scientifiques extra-terrestres. Dès lors qu'on reconnaît l'imagination comme un moyen normal d'apprendre, l'utilisation par les philosophes contemporains d'une telle technique peut être vue comme une

application tenace et extraordinairement systématique de notre appareil cognitif ordinaire. Il reste beaucoup à comprendre sur la fonction de l'imagination comme moyen de connaître – mais si elle n'avait pas fonctionné, nous ne serions pas là pour nous poser la question.» (Williamson, 2010)

## Chapitre 1 : Qu'est-ce que l'imagination?

Dans le film *Domicile conjugal* (1970) de François Truffaut, on peut voir Antoine Doinel, au lit avec sa femme Christine, en train de feuilleter le journal<sup>3</sup>. C'est alors qu'il lance, sur un ton offusqué, le commentaire suivant : « Ils sont vraiment gonflés d'écrire ça dans *Le Monde*. Écoute : “La séance reprit à 20 h et à minuit les délégués de l'Europe agricole purent regagner leurs chambres où les attendait une *call-girl* bien excitée” ». Devant l'incrédulité de sa femme, il lui tend alors le journal. Et elle lit à son tour « (...) où les attendait... une collation bien méritée ». Christine, dans un éclat de rire conjugal, tance alors son mari : « Écoute, vraiment, tu exagères! ».

Mais Antoine Doinel n'a pas seulement exagéré. Il a surtout imaginé une fin alternative (et bien plus drôle) à l'article qu'il avait sous les yeux. Plus techniquement, on peut dire qu'il a fait usage de sa capacité à générer des contrefactuels, c'est-à-dire à envisager des situations qui sortent de la réalité, du factuel<sup>4</sup>. Cependant, Antoine n'est pas le seul à mobiliser son imagination dans cet extrait. Considérons Christine. Dans un premier temps, elle croit que la phrase que vient de lui lire Antoine est réellement écrite dans *Le Monde*. Même s'il existe souvent un mésusage à ce propos<sup>5</sup>, il ne s'agit pas d'imagination : c'est

---

<sup>3</sup> L'extrait est disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://www.youtube.com/watch?v=\\_Un7yOUFLRU](http://www.youtube.com/watch?v=_Un7yOUFLRU)

<sup>4</sup> Cette capacité est parfois nommée l'*imagination créatrice*. Cela ne signifie pas que la créativité soit nécessairement liée à l'imagination, mais l'imagination comme faculté cognitive semble effectivement une voie royale pour l'invention ou la créativité. Cependant, une idée nouvelle et créative peut très bien venir à l'esprit du créateur sans qu'il mobilise son imagination. Un grand nombre de découvertes scientifiques procèdent d'erreurs ou de combinaisons d'éléments disparates (voir, par exemple, Boden, 2003). Dans le cas d'Antoine Doinel, par exemple, on pourrait supposer qu'il a d'abord lu par erreur 'call girl' à la place de 'collation' avant de décider d'en faire un trait d'humour. Il arrive donc que « lorsque nous utilisons le vocabulaire de l'imagination pour signaler des exemples exceptionnels d'inventivité, nous ne voulons pas réellement parler d'imagination » (Kind, à paraître, 5/19). En fait, je ne crois pas que l'imagination créatrice caractérise une forme ou un type d'imagination *sui generis*. C'est plutôt un certain usage de l'imagination qui permet de la qualifier de créatrice (ou de non créatrice).

<sup>5</sup> Kind précise : « Lorsqu'on dit qu'une mère imagine que son entêté de fils est au lit [alors qu'il a fait le mur], on veut simplement dire qu'elle fait une assomption non correcte; nous avons invoqué le vocabulaire de

une simplement une croyance fausse. En revanche, lorsque Christine découvre la véritable phrase dans le journal, il lui est désormais possible d’imaginer qu’un journaliste du *Monde* a écrit que des *call-girls* bien excitées attendaient les délégués de l’Europe agricole. Nous parlerons dans ce cas *d’imagination propositionnelle*. Comme nous le verrons, ce type d’imagination se distingue clairement de la croyance, puisqu’imaginer que  $p$  présuppose habituellement de croire que  $p$  n’est pas le cas.

Il y a évidemment quelque chose d’incongru (et de drôle) à imaginer qu’un journaliste ait écrit “La séance reprit à 20 h et à minuit les délégués de l’Europe agricole purent regagner leurs chambres où les attendait une *call-girl* bien excitée” – et que l’éditeur l’ait laissé paraître. Mais l’éclat de rire de Christine s’explique peut-être d’une autre manière. Il se pourrait qu’elle ait imaginé la chambre d’hôtel d’un délégué de l’Europe agricole, chambre dans laquelle attend une *call-girl* bien excitée. Dans ce cas, Christine s’est forgé une image mentale de la scène, plus ou moins détaillée. On parlera dans ce cas *d’imagination perceptuelle*.

Dans ce premier chapitre, je vais commencer par proposer une définition générale de l’imagination (section 1). J’aborderai ensuite l’imagination propositionnelle et les débats qu’elle suscite dans la littérature (section 2). Je présenterai ensuite l’imagerie mentale qu’on peut associer à l’imagination perceptuelle (section 3) et les débats sur la nature des images mentales (section 4). Enfin, dans la dernière section, je reviendrai sur la question de l’unité de l’imagination.

## 1.1 Définir l’imagination?

Il n’existe malheureusement pas (encore) de théorie standard de l’imagination. Cette absence de consensus sur la nature de l’imagination vient largement d’une difficulté

---

l’imagination pour signaler le fossé [*gap*] entre la croyance et la réalité, non pour donner une instance où quelqu’un est engagé dans l’activité mentale d’imaginer » (Kind, *à paraître*, : 4/19).

inhérente au concept d'imagination. Leslie Stevenson (2003), par exemple, a recensé douze conceptions distinctes de l'imagination. Pour sa part, Peter Strawson y voyait un cas flagrant de concept en air de famille :

« L'utilisation et l'application des termes "images", "imaginer" ou "imagination" constitue une famille très diverse et éparse. Même cette image d'une famille peut sembler trop définie. Il serait plus que difficile d'identifier et de faire la liste des membres de cette famille, sans compter leur relation de parenté ou de cousinage. » (Strawson, 1970, p. 31)

Ce n'est pourtant pas faute d'avoir attiré l'attention des philosophes que l'imagination échappe à une définition claire et distincte. En effet, depuis la notion de « phantasia » chez Aristote (1995, p. 428a), jusqu'aux études phénoménologiques (Sartre, 1936/2003), en passant notamment par Malebranche, Hume, Pic de la Mirandole ou encore Kant, l'imagination a suscité un vif intérêt. Mais aussi, hélas, une certaine confusion. Tout se passe comme si la nature même de l'imagination autorisait chaque auteur à lui tailler une définition sur mesure et pour les besoins de sa propre cause. Ainsi, paraphrasant Hume qui disait que nous ne sommes jamais aussi libre que dans l'exercice de notre imagination, Amy Kind note que « les philosophes ne sont jamais aussi libres que dans l'usage philosophique qu'ils font de l'imagination » (Kind, *à paraître*, 1/19).

Les analyses des historiens de la philosophie semblent lui donner raison. Thomas McFarland (1985) suggère que le concept d'imagination a endossé une fonction naguère dévolue à celle d'âme, quelque chose d'à la fois ineffable et de suprêmement valorisé; Eva Brann (1991) soutient qu'au cours de l'histoire, et en particulier depuis le romantisme, les auteurs ont mobilisé ce concept pour critiquer la conception du monde séculière et scientifique qui domine dans la culture occidentale (cités par Thomas, 1997). Je ne m'aventurerai donc pas dans une approche historique ou systématique du concept, laquelle eut de toute façon constitué (au moins) une thèse en soi<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Pour une étude historique, on pourra également consulter Mary Warnock (1976)



Dans le contexte anglo-saxon de la philosophie de la psychologie qui sera le mien pour ce chapitre, on constate depuis quelques années un certain regain d'intérêt pour la question de la nature de l'imagination (voir Gendler, 2011 pour une revue récente). Et s'il demeure vrai qu'il n'existe pas de théorie standard, certains consensus (relatifs) semblent toutefois émerger. Ainsi, dans la récente entrée du *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Tamar Gendler propose une définition qui sera probablement acceptée par la plupart des auteurs :

« *Imaginer* quelque chose, c'est former une représentation mentale d'une certaine sorte de cette chose. L'imagination [*imagining*] se distingue typiquement d'autres états mentaux tels que la *perception*, la *croissance* ou la *mémoire* dans la mesure où, par contraste avec ces états, imaginer S ne requiert pas (que le sujet considère) que S soit ou ait été le cas. » (Gendler, 2011)

Autrement dit, la spécificité de l'imagination semble une chose établie. Elle serait donc une « attitude cognitive distincte » (Schroeder et Matheson, 2006) – distincte d'autres attitudes telles que la croyance, la perception ou la mémoire. Si l'imagination est une attitude cognitive distincte, cela doit aussi se traduire au niveau de son *architecture cognitive* : ainsi, Shaun Nichols et Stephen Stich (2003) ou Jonathan Weinberg et Aaron Meskin (2006), ont-ils proposé des modèles d'architecture cognitive pour l'imagination qui en établissent la spécificité (avec une « boîte des mondes possibles » distincte de la « boîte des croyances », par exemple)<sup>7</sup>.

Imaginer semble d'ailleurs demander plus d'effort que percevoir ou croire. Comme le note Adam Morton, l'imagination procède d'une véritable activité mentale qui vise souvent un but :

« Lorsque nous imaginons, nous essayons d'accomplir quelque chose avec la représentation, nous essayons de la mettre au travail. Si vous imaginez comment sortir d'un bâtiment, vous empruntez mentalement un escalier puis un autre, dans l'espoir de trouver la sortie. Vous ne vous représentez pas les

---

<sup>7</sup> Toutefois, dans le cas de la feintise, Peter Langland-Hassan (2011) conteste la distinction entre imagination et croyance pour proposer « une attitude unique ».

couloirs et les escaliers de façon traditionnelle, mais vous vous arrangez pour vous servir de ce qui est pertinent pour vous échapper. (...) Presque toute imagination vise un but. » (Morton, *à paraître*, p. 2)

Gendler (2011) relève deux caractéristiques générales des représentations imaginées. D'une part, elles sont dans une relation de miroir [*mirroring*] avec la réalité : les éléments d'une situation imaginée qui n'ont pas été explicitement stipulés dérivent de leurs analogues réels. Ainsi, lorsque Christine imagine la chambre d'hôtel d'un délégué de l'Europe agricole, on peut s'attendre à ce que sa représentation corresponde à celle d'une chambre réelle – en particulier, la chambre imaginée respecte des contraintes architecturales et les lois de la physique. De même, on peut s'attendre à ce qu'elle puisse inférer (en imagination) que si les délégués sont des hommes, alors ce sont aussi des mammifères (Nichols, 2006, p.7).

D'autre part, les représentations imaginées sont mises en quarantaine [*quarantining*]. Cela signifie qu'on s'attend à ce que les événements imaginés n'aient d'effet que dans un domaine bien circonscrit. Par exemple, bien que Christine imagine qu'un journaliste ait parlé dans son article de *call-girls* bien excitées, elle n'écrira pas au courrier des lecteurs du *Monde* pour s'en plaindre. Dans le cas contraire, on serait en droit de douter de sa santé mentale. Même les enfants de deux ans sont capables de séparer le domaine de la réalité et celui de la feintise [*pretense*]. Dans une expérience souvent citée (Leslie 1994), on demande à un enfant de faire semblant de remplir deux tasses, une avec du « jus » et une avec du « thé ». L'expérimentateur prend alors une tasse et la « vide » ostensiblement avant de la « remplir » avec le contenu de l'autre tasse. Lorsqu'on demande à l'enfant quelle tasse est vide ou pleine (les deux sont réellement vides depuis le début du jeu), il indique la bonne tasse, c'est-à-dire celle qui a été imaginativement vidée. Autrement dit, l'enfant semble avoir compris le principe de la mise en quarantaine.

Cependant, il importe de ne pas voir la mise en quarantaine des représentations imaginées comme une loi d'airain : car il arrive que l'imagination produise des effets dans la réalité. Dans ce cas, on peut parler de *contagion* puisque « le contenu imaginé finit par

jouer un rôle direct dans nos comportements et nos attitudes réelles » (Gendler, 2011). Ainsi, imaginer les délégués de l'Europe agricole a *réellement* mis Christine de bonne humeur. Et comme nous le verrons dans le chapitre trois (section 4.2), il existe même de bonnes raisons de penser que ce type de contagion affective a joué un rôle évolutionnaire. Par ailleurs et plus largement, le propos même de ma thèse en épistémologie morale présuppose que d'une manière ou d'une autre, la mise en quarantaine n'est pas absolue puisque je vais soutenir que l'imagination enrichit, et ce réellement, notre perception morale. Cette thèse aurait donc aussi pu s'intituler « épistémologie morale et contagion imaginative ».

## 1.2 L'imagination propositionnelle

Différentes attitudes mentales sont possibles à l'égard d'un même contenu de pensée. On peut par exemple croire qu'un journaliste a écrit telle phrase dans *Le Monde*. Mais on peut aussi désirer qu'il ait écrit telle phrase dans *Le Monde*. Ou encore : l'espérer, le recommander, le redouter, l'asserter, le contester, etc. Ces différentes manières de considérer ou d'envisager un contenu de pensée sont nommées des attitudes propositionnelles – la proposition étant le contenu de pensée habituellement introduit par la préposition « que ». On distingue parfois les attitudes propositionnelles selon leurs directions d'ajustement avec le monde (pas le journal!) : par exemple, lorsque je crois que  $p$ , ma pensée reflète le monde, en revanche lorsque je désire que  $p$ , c'est le monde qui est censé être influencé par ma pensée (Anscombe, 1963).

Il est possible d'analyser certaines formes d'imagination en termes d'attitude propositionnelle, c'est-à-dire d'attitude mentale à l'égard d'une proposition : j'imagine que  $p$ . En suivant la terminologie de Currie et Ravenscroft (2002, p. 12), Nichols (2006, p.1) et Gendler (2011), je parlerai dans ce cas d'*imagination propositionnelle*. Lorsque Christine imagine propositionnellement qu'un journaliste du *Monde* a écrit la fameuse phrase, elle se

représente que quelque chose ( $p$ ) est le cas. Mais sa représentation n'est pas nécessairement sensorielle, elle n'a pas besoin de visualiser mentalement un journaliste penché sur son pupitre. Comme le dit Kendall Walton (1990, p.13), « l'imagination peut avoir lieu sans imagerie ». (Dans la suite de ce chapitre, j'examinerai l'imagerie mentale pour en dégager un second type d'imagination, *l'imagination perceptuelle*.)

On peut aussi noter que, contrairement à des attitudes propositionnelles comme les croyances ou les désirs, il ne semble pas possible de dire quelle est la direction d'ajustement de l'imagination. En effet, l'imagination propositionnelle ne cherche pas à correspondre au monde, pas plus qu'elle ne cherche à ce que le monde ne lui corresponde. En revanche, on pourrait soutenir qu'elle cherche à s'ajuster à un monde *possible* (je soutiendrai cette thèse dans le dernier chapitre). Bref, non seulement l'imagination est une attitude *cognitive* distincte, mais c'est aussi une attitude *propositionnelle* distincte.

### 1.2.1 Imagination, croyances et le débat sur la Théorie de l'Esprit

Imaginer que  $p$  n'est pas croire que  $p$ . Christine, après qu'Antoine lui ait passé le journal, imagine qu'un journaliste a écrit que les délégués de l'Europe agricole regagnèrent leur chambre où les attendait une *call-girl* bien excitée. Mais elle ne le croit pas (elle vient de lire la bonne version dans *Le Monde*). Comme le note Gendler, le contraste est assez clair : « selon une approximation raisonnable, croire que  $p$ , c'est considérer  $p$  comme littéralement vrai (...) tandis qu'imaginer que  $p$ , c'est le considérer comme fictif, comme un faire croire [*make-believe*] ou une feintise [*pretense*], sans égard pour la réalité de  $p$  » (Gendler 2011). Cette distinction ne signifie pas toutefois une exclusion mutuelle : on peut imaginer et croire simultanément un même contenu propositionnel  $p$ . Ainsi, dans l'expérience du thé décrite ci-dessus, les enfants imaginent que la tasse qui a (imaginairement) été retournée est vide tout en croyant, depuis le début du jeu, qu'elle est vide. Mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit là de deux attitudes propositionnelles distinctes.

Dans leur livre *Recreative Mind*, Gregory Currie et Ian Ravenscroft (2002) envisagent d'ailleurs « l'imagination semblable aux croyances » [*belief-like imagining*] comme une sous catégorie de l'imagination propositionnelle. Cette analyse s'inscrit dans une théorie générale de ce qu'ils nomment l'imagination 'recréative' (par opposition à l'imagination créative) :

« La projection imaginative implique la capacité d'avoir, et dans une large mesure de contrôler, des états mentaux qui ne sont pas des perceptions, des croyances, des décisions ou des expériences corporelles de son propre corps, mais qui sont de manières diverses comme ces états – comme eux d'une manière qui permette que ces états, repris par l'imagination, imitent [*mimic*] et se substituent, dans un certain but, aux perceptions, aux croyances, aux décisions et aux expériences motrices. C'est ce que nous appelons des états d'imagination récréative. » (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 11)

L'imagination semblable aux croyances serait donc cette forme d'imagination propositionnelle qui recrée ou simule des croyances. Un indice sérieux de la similitude entre les deux types d'états mentaux vient de ce que nous pouvons faire des inférences aussi bien avec des croyances qu'avec des imaginations semblables aux croyances. Par exemple, si en lisant un roman j'imagine que le héros est à Montréal une journée et à Vancouver le lendemain, je pourrais en déduire (par abduction) qu'il a pris l'avion. De même, « lorsque je lis que Wilbur est un cochon, j'en infère (en imagination) que Wilbur est un mammifère. Lorsque j'entends qu'Hamlet est un prince, j'en infère (en imagination) qu'il n'est pas membre de la plèbe » (Nichols, 2006, p.7). Les imaginations semblables aux croyances respectent donc bien la relation de miroir (section 1.1).

Il faut aussi dire que l'approche de Currie et Ravenscroft s'inspire largement de la perspective dite *simulationniste* dans le débat sur la Théorie de l'Esprit (voir, par exemple, Davies et Stone, 1995)<sup>8</sup>. Avoir une Théorie de l'esprit (TE), c'est être capable d'attribuer des états mentaux à autrui. Les jeunes enfants en seraient incapables (mais voir Onishi et

---

<sup>8</sup> On doit toutefois distinguer le simulationniste en Théorie de l'Esprit et celui qui concerne l'imagination récréative. Pour Currie et Ravenscroft, certains états mentaux sont récréatifs sans correspondre à la notion de simulation utilisée en Théorie de l'Esprit. Merci à Margherita Arcangeli pour cette précision.

Baillargeon, 2005). Par exemple, après avoir demandé à un enfant d'identifier une marionnette à une personne, la marionnette met sa barre de chocolat dans une boîte et s'en va jouer (Wimmer et Perner, 1983). À l'insu de la marionnette (mais pas de l'enfant), on transfère alors la barre de chocolat dans une mallette. On demande ensuite à l'enfant où la marionnette va-t-elle regarder pour récupérer son chocolat. Avant cinq ans, les enfants montrent la mallette : cela signifie qu'ils ne sont pas capables d'attribuer une croyance fautive à la marionnette. Ils n'ont pas de TE. Un débat important a débuté dans les années 1980 sur les mécanismes psychologiques de la TE (ou du *mindreading*).

Pour les partisans de la théorie de la théorie [*theory theory*], ce mécanisme consiste en une théorie psychologique naïve [*folk theory*] qui permet au sujet de prévoir et d'expliquer les croyances et comportements d'autrui. Le mécanisme (tacite) qui sous-tend la TE ne diffère pas de celui qui permet de prévoir et d'expliquer d'autres phénomènes naturels – et on dit que l'esprit fonctionne *on line*. En revanche, la théorie simulationniste procède d'une autre hypothèse (dite *off line*) que résume bien Pascal Engel :

« Selon cette seconde hypothèse proposée notamment par les philosophes Gordon (1987) et Goldman (1991) et par le psychologue Harris (1989), la compétence en question n'est pas une compétence théorique ou une forme de savoir, mais une forme de capacité *pratique* à *simuler*, chez autrui la présence d'états mentaux d'abord expérimentés chez le sujet lui-même. Selon cette conception "simulatoire", la forme même des attributions d'états mentaux n'est pas celle que suggère la théorie de la théorie : alors que celle-ci suppose que les états et contenus mentaux sont attribués "à la troisième personne" par un observateur qui explique et prédit, sur la base de la TE, le comportement d'autrui, celle-là suppose que ces états et contenus sont *d'abord* attribués "à la première personne" par le sujet lui-même, *puis* projetés par lui sur autrui, en se "mettant à sa place". En d'autres termes, quand j'explique et prédis le comportement d'autrui, je n'impose pas sur lui une sorte de grille théorique qui donne sens à ce qu'il fait, mais je commence par imaginer moi-même ce que je ferais à sa place, dans la même situation, en partant de mes propres états mentaux. » (Engel, 1996, p. 326-7)

Les imaginations semblables aux croyances s'inscrivent donc largement dans le programme simulationniste (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 51) – en particulier pour

expliquer les prises de décisions simulées comme nous le verrons dans la section 1.2.3<sup>9</sup>. Plus généralement, il existerait un « traitement simulationniste de l'imagination » (Kind, *à paraître*, 7/19), c'est-à-dire une approche qui considère que les états mentaux imaginés sont des simulations d'états mentaux analogues non imaginés. Pour ma part, je suivrais ce type d'approche générale, sans pour autant m'engager sur les mécanismes spécifiques de la TE. Il est d'ailleurs possible de ne pas être partisan de la théorie simulationniste en TE tout en reconnaissant l'existence et l'importance de l'imagination propositionnelle (Gopnik, 2010). En fait, Currie et Ravenscroft eux-mêmes (2002, chap. 3), se démarquent de l'approche simulationniste classique en TE puisqu'ils soutiennent que la simulation dépend d'une théorie. À cet égard, ils sont assez représentatifs de l'état actuel du débat qui tend à trouver un consensus autour de théories hybrides (par ex. Nichols et Stich, 2003). Quoi qu'il en soit, ces controverses autour de la TE ont constitué une étape importante dans le regain d'intérêt pour l'imagination en philosophie de la psychologie à partir des années 1990.

### 1.2.2 Imagination, supposition et le débat sur la concevabilité

Doit-on distinguer l'imagination propositionnelle et la (simple) supposition? Lorsque Christine imagine que  $p$ , fait-elle quelque chose de nature différente que lorsqu'elle suppose que  $p$ ? À première vue, s'engager dans un raisonnement hypothétique ne paraît pas demander la sorte de participation requise par l'imagination (Gendler, 2000, p. 80-1). Ainsi, lorsque dans un raisonnement par l'absurde, je suppose que non-A est vrai, je n'ai vraisemblablement pas besoin d'imaginer non-A. Par ailleurs, le phénomène de la résistance imaginative (voir section 3.5.3) ne semble pas s'appliquer à la simple

---

<sup>9</sup> « Admettons qu'il existe un mécanisme dédié à la prise de décision sur la base de croyances et de désirs (...). Lorsqu'il opère seulement sur la base de croyances et de désirs, comme *input*, nous avons un raisonnement pratique qui livre des décisions. Ce mécanisme peut alors fonctionner 'hors ligne' [*off-line*], c'est-à-dire déconnecté des systèmes générant l'action. Lorsqu'il opère de cette manière, il prend comme *input* des imaginations semblables aux croyances et aux désirs et livre des substitues imaginaires de décisions. » (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 66-7).

supposition. Mais ces distinctions sont-elles suffisantes pour postuler une différence de nature entre les deux phénomènes?

Non, répondent Currie et Ravenscroft : la supposition est bien une forme d'imagination semblable aux croyances. Mais c'est une imagination « qui est isolée, ou n'est en tout cas pas substantiellement affectée par l'imagination semblable aux désirs<sup>10</sup> » (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 35). Voilà pourquoi, elle serait moins « participative » et peu affectée par la résistance imaginative. Comme on va le voir dans la prochaine sous-section, je ne suis pas très enthousiaste à l'idée qu'il existe des imaginations semblables aux désirs. Il me semble cependant que l'on peut reprendre la stratégie générale de Currie et Ravenscroft en soutenant plutôt que les suppositions sont des imaginations semblables aux croyances qui sont isolées (ou ne déclenchent pas) des imaginations perceptuelles – lesquelles semblent justement plus participatives et émotives. Autrement dit, la différence entre supposer et imaginer en serait une de degré qui tiendrait largement au contexte : et, plus précisément, à la plus ou moins grande présence d'imaginaires perceptuelles dans le contexte.

Une autre option me semble très intéressante. Margherita Arcangeli (2011) a récemment proposé de considérer la supposition comme la simulation d'un état mental distincte de la croyance, l'acceptation [*acceptance*]. Par exemple, on peut ne pas vraiment croire qu'il va pleuvoir, mais néanmoins l'accepter – et prendre son parapluie – parce qu'on a entendu les prévisions météo. Ainsi, alors qu'on peut plus ou moins croire que quelque chose est le cas, l'acceptation vient sans différence de degré. De même, contrairement à la croyance, l'acceptation est sous le contrôle de la volonté. Cet état mental distinct qu'est l'acceptation pourrait alors être simulé par l'imagination pour donner une « imagination semblable à l'acceptation » [*acceptance-like imagining*], c'est-à-dire ce qu'on appelle habituellement une supposition. Il s'ensuit que les suppositions seraient bien un type d'imagination propositionnel, mais distinctes des « imaginations semblables aux croyances ».

Un enjeu majeur de cette question concerne le débat sur la concevabilité [*conceivability*]. Dans le sillage de Hume (1739/1978, p. 89) qui soutenait que « rien de ce

---

<sup>10</sup> La notion d'imagination semblable au désir est présentée ci-dessous (section 1.2.3)



qu'on imagine n'est absolument impossible », de nombreux philosophes pensent que la concevabilité (c'est-à-dire l'« imaginabilité ») peut être un guide pour la possibilité. Cette question a récemment suscité une littérature importante (voir, notamment, Gendler et Hawthorne, 2002). L'imagination aurait donc une fonction épistémique – et plus précisément en épistémologie des modalités puisque les jugements auxquels elle donne accès portent sur des possibilités. Par exemple, Chalmers (1996) argumente ainsi en faveur d'un dualisme conscience/cerveau : puisqu'on peut *concevoir* (ou imaginer) un double exact de moi, mais dépourvu de conscience (ce qu'il nomme un zombie), alors *il est possible* qu'existe un double de moi dépourvu de conscience.

Or, il semble que pour que la concevabilité puisse légitimement entraîner la possibilité, celle-ci doit se démarquer de la simple supposition. En effet, la supposition paraît trop peu contraignante : on peut facilement supposer des choses impossibles (que 2 et 2 fassent 5, qu'il existe des cercles carrés). Il s'ensuit que les partisans de la thèse « concevabilité entraîne possibilité » tiennent habituellement à ce qu'on ne confonde pas l'imagination et la simple supposition (Kind, à paraître, p. 11/19). L'argument est pourtant loin d'être définitif. D'une part, on peut régler le problème en amont et refuser la thèse « concevabilité entraîne possibilité » : les débats sur le sujet sont en tout cas loin d'être clôt, comme en témoigne une abondante littérature (Vaidya, 2007). D'autre part, il paraît possible d'accorder que la supposition est bien une forme d'imagination propositionnelle, tout en réclamant des garanties supplémentaires lorsque l'imagination doit jouer un rôle en épistémologie des modalités. On pourrait, par exemple, qualifier la concevabilité afin qu'elle respecte des contraintes de cohérence ou, pourquoi pas, la définir en termes d'imagination perceptuelle (il y a peu de risque qu'on puisse visualiser mentalement un cercle carré, par exemple). Je reviendrai sur ces questions d'épistémologie des modalités au chapitre cinq.

Pour ma part, par souci d'économie conceptuelle, je ne distinguerai pas l'imagination propositionnelle et la supposition. C'est d'ailleurs ce même principe de parcimonie qui va maintenant me conduire à écarter les « imaginations semblables aux désirs » de l'imagination propositionnelle.

### 1.2.3 Imagination, désirs et le débat sur la feintise

Existe-t-il un analogue imaginatif des désirs? Cette question fait sens si l'on se souvient que croire que  $p$  et désirer que  $p$  sont tous deux des attitudes propositionnelles. Or, s'il existe des imaginations semblables aux croyances, pourquoi n'existerait-il pas aussi des imaginations semblables aux désirs [*desire-like imaginings*]? (Nous verrons à la section 3.4.2, pourquoi il n'y a pas d'imagination semblable aux émotions.) Ainsi, on dira que j'ai ce type d'imagination propositionnelle si je m'imagine désirant manger du caca (alors qu'en réalité je n'ai pas ce désir). Mais est-ce possible? Je peux évidemment imaginer que je désire manger du caca : mais il ne s'agira dans ce cas que d'une imagination semblable à une croyance – tout comme « croire que je désire manger du caca » est une croyance. L'imagination semblable au désir présuppose quelque chose de plus. Elle présuppose que nous puissions simuler imaginativement un désir. Currie et Ravenscroft argumentent en faveur de cette nouvelle forme d'imagination propositionnelle de la manière suivante :

« La projection imaginative peut, comme nous l'avons déjà noté, comporter la recreation d'une inférence pratique : nous nous imaginons dans une situation avant de décider, en imagination, de faire quelque chose. Et nous pourrions en conclure que *c'est* ce que nous ferions dans une telle situation. Mais il semble alors que la liste des formes d'imaginings recreatives est incomplète. La projection peut comporter plus qu'un simple changement [*shift*] de croyance; j'ai parfois aussi besoin de changer mes désirs parce que dans la situation imaginée, je désirerais quelque chose que je ne désire pas en réalité. Or, cela ne peut impliquer que j'opte *réellement* pour un nouveau désir parce que les désirs sont connectés aux actions; si le fait d'imaginer me conduit à avoir un désir approprié pour une simple situation imaginée, je pourrais finir par agir de façon inappropriée. Le changement de désir doit lui-même être un changement dans l'imagination. Il doit y avoir des imaginations semblables aux désirs tout comme il y a des imaginations semblables aux croyances. » (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 19-20)

Ces pseudo ou quasi désirs que seraient les imaginations semblables aux désirs permettraient donc de rendre possible la simulation, en imagination, d'un raisonnement

pratique – compris selon le modèle humien, c'est-à-dire en termes de croyances et de désirs. Par exemple, si je me projette à la place d'Antoine qui croit  $p$  et désire  $q$ , je vais quasi croire  $p$  et quasi désirer  $q$ , bref, je mobiliserai les analogues imaginatifs aux croyances et aux désirs. On le voit, l'approche s'inscrit ici clairement dans le programme simulationniste présenté en 1.2.1. L'argument ne semble toutefois pas décisif : il paraît possible de rendre compte de notre capacité à « simuler » un raisonnement pratique en termes de métareprésentations<sup>11</sup>. Currie et Ravenscroft soutiennent cependant que la distinction entre désir et quasi-désir peut s'appuyer sur une phénoménologie. Ainsi, selon eux, en tant qu'amateur de théâtre qui a payé son billet pour Othello, je désire que Desdémone meure à la fin. Mais, en tant que spectateur immergé dans la pièce, je quasi désirerais qu'elle échappe à la mort. J'avoue ne pas trouver l'exemple très convainquant : pourquoi ne pourrais-je pas simplement avoir deux désirs divergents?

Les imaginations semblables aux désirs ont également été mobilisées pour résoudre une difficulté liée à la feintise [*pretense*]<sup>12</sup>. La notion de feintise regroupe les comportements où nous faisons semblant. En anglais, on parle aussi de faire semblant [*make believe*] sans que le sens des deux notions soit clairement distingué. Les activités de feintise ludique [*pretend play*] apparaissent bien avant que les enfants réussissent aux tests d'attribution de fausses croyances (vers cinq ans, voir section 1.2.1) :

---

<sup>11</sup> Ainsi, selon une approche plus « théorie de la théorie » on pourrait soutenir que je peux « deviner » comment Antoine va raisonner en mobilisant ma croyance qu'Antoine croit  $p$  et ma croyance qu'il désire  $q$ , c'est-à-dire des métareprésentations.

<sup>12</sup> J'emprunte la traduction de *pretense* par « feintise » à Schaeffer (1999) qui fait l'hypothèse, au niveau de la cognition humaine, que « la feintise ludique réalise un découplage entre les modules mentaux représentationnels (perceptifs et linguistiques) et le module épistémique des croyances. En situation « normale », tout ce qui est traité par les modules représentationnels (que ce soit sur le mode de la perception ou sur celui de la dénotation linguistique) est affecté d'une valeur épistémique (vrai, faux, probable, possible, impossible, etc.) pour être stocké ensuite dans la mémoire à long terme sous forme de croyances utilisables directement dans nos interactions cognitives et pratiques avec le monde dans lequel nous vivons. La situation de feintise ludique, au contraire, coupe ce lien, ce qui exige une navigation permanente entre la posture représentationnelle et une neutralisation des effets normalement induits par cette représentation. » (Schaeffer, 1999, p. 161)

« Il est clair qu'à deux ans les enfants comprennent plusieurs aspects d'une stipulation prétendue [*make-believe*]. Une fois qu'un partenaire de jeu a assigné une identité ou des qualités prétendues à un accessoire, les enfants accomplissent des actions prétendues envers le support qui exploitent les possibilités impliquées par cette identité ou ces propriétés. Une tasse (vide) est utilisée pour verser du thé et une brique pour nourrir un ours en peluche avec un sandwich ou pour le frotter avec un savon. » (Harris, 2000, p. 13)

Dès deux ans, les enfants s'assignent aussi à eux-mêmes des identités fictives et s'engagent dans des jeux de rôles en solitaire ou en groupe (« on dirait qu'on serait des pirates »). Si Paul Harris demeure prudent quant au rôle que ces jeux pourraient avoir pour l'acquisition d'une Théorie de l'Esprit, il considère en revanche qu'il s'agit bien là d'un travail de l'imagination et ne voit pas de coupure significative avec la feintise des adultes qui, en lisant un roman, par exemple, pratiquent l'immersion narrative (Harris, 2000, p. 54). On notera cependant qu'on ne peut identifier la feintise et l'imagination, car la feintise possède une dimension comportementale absente de l'imagination : on peut imaginer sans faire semblant et on peut faire semblant sans rien imaginer (faire semblant d'être intéressé par une conversation, par exemple; voir Currie et Ravenscroft, 2002, p. 123).

Or, cette dimension comportementale suggère une question : d'où vient la motivation dans la feintise? En effet, si je fais semblant de boire du thé, c'est parce que j'imagine que la tasse vide est pleine de thé, mais ce ne peut être parce que je désire boire du thé. Le modèle humien de la motivation qui soutient que toute action présuppose une paire croyance/désir semble donc pris en défaut par la feintise. Certes, on pourrait soutenir que mon désir n'est pas de boire du thé, mais de faire semblant de boire du thé. C'est d'ailleurs la position de Nichols et Stich : « Celui qui fait semblant s'engage dans la feintise parce qu'il veut se comporter d'une manière semblable à celle dont se comporterait une personne ou un objet dans un scénario de monde possible [qu'il imagine] » (Nichols et Stich, 2003, p. 38). Currie et Ravenscroft accordent cette possibilité. Toutefois, dans le cas des enfants, ce serait là les créditer d'une sophistication conceptuelle peu plausible (Currie et Ravenscroft 2002, p. 127) : cela demanderait le désir de feindre et par la même que les

enfants possèdent le concept de feintise (pour un compte rendu détaillé des débats, voir Funkhauser et Spaulding, 2009).

Si les enfants sont motivés dans leur feintise, soutiennent Velleman (2000) et Currie et Ravenscroft (2002, chap. 6), c'est en fait en raison d'une imagination semblable au désir. Ainsi, ce serait parce que je quasi-désire boire du thé que je porterai la tasse (vide) à mes lèvres. Si cette piste semble intéressante, je demeure pour ma part sceptique. Notamment, l'unité du concept n'est pas évidente : dans le cas de la simulation d'un raisonnement pratique, l'imagination semblable aux désirs expliquerait que nous n'agissons pas tandis qu'elle devrait expliquer pourquoi nous agissons dans la feintise. Par ailleurs, Eric Funkhauser et Shannon Spaulding (2009) montrent de façon convaincante que, chez les enfants, le désir de faire semblant que *p* ne requiert pas de posséder le concept de feintise et qu'on n'a pas besoin de donner un pouvoir motivant à l'imagination en tant que telle pour lui accorder un rôle de guide. Quoiqu'il en soit, la catégorie des imaginations semblables aux désirs n'ayant pas de pertinence particulière pour mon propos, je n'y ferai pas référence par la suite.

\*\*\*

J'identifie donc l'imagination propositionnelle à la catégorie des quasi-croyances ou des imaginations semblables aux croyances – catégorie large, dans laquelle j'inclus les suppositions. Voilà donc ce que fait Christine lorsqu'elle imagine *qu'un* journaliste du *Monde* a écrit la fameuse phrase : elle mobilise son imagination propositionnelle. Mais Christine peut aussi imaginer une chambre d'hôtel, un délégué de l'Europe agricole ou une *call-girl* (ou les trois ensembles) en visualisant mentalement les choses. Que fait alors Christine? Currie et Ravenscroft (2002), dans l'esprit du simulationnisme et de l'imagination récréative, proposent de le traiter en termes d'imagination semblable à la perception. Tout comme les croyances, les perceptions auraient donc, elles aussi, un analogue imaginaire. Mais ces imaginations semblables aux perceptions [*perception-like imaginings*] ne relèvent plus de l'imagination propositionnelle : leur contenu n'est pas « linguistique », il est visuel, auditif, sensitif, etc. Je parlerai dans ce cas d'imagination

perceptuelle. Comme je vais maintenant le suggérer, ce type d'imagination correspond dans une large mesure au phénomène de l'imagerie mentale.

### 1.3 L'imagerie mentale

Un ours brun a-t-il des oreilles pointues ou des oreilles rondes<sup>13</sup>? Le bruit de la mer demeure-t-il sur une seule note? Comment lancer une balle de ping-pong de manière à ce que, parvenue à une certaine distance elle s'arrête et revienne à son point de départ<sup>14</sup>? La plupart d'entre nous sont capables de répondre à ces questions sans visiter un zoo ou Google. Une simple introspection suffit. Or qu'inspecte-t-on lorsqu'on regarde ainsi à l'intérieur de soi? La réponse la plus évidente consiste à évoquer la présence d'une image mentale. Pour Nigel Thomas, ce phénomène de l'imagerie mentale peut être défini de la manière suivante :

« L'imagerie mentale (à laquelle on réfère parfois familièrement lorsqu'on parle de "visualiser", de "regarder avec l'œil de l'esprit", "d'entendre dans sa tête", "d'imaginer la sensation de", etc.) est une *expérience quasi perceptive*; elle ressemble à une expérience perceptive, mais se produit en l'absence d'un stimulus externe qui lui correspond. On admet en général qu'elle comporte de *l'intentionnalité* (les images mentales sont toujours des images *de* quelque chose) et fonctionne ainsi comme une forme de représentation mentale. » (Thomas, 2010)

#### 1.3.1 Des représentations quasi perceptives

Pour les chercheurs en sciences cognitives, une image mentale est donc une représentation quasi perceptive. Si elle partage avec une représentation perceptive le fait d'être intentionnelle (Anscombe, 1965), elle s'en distingue dans la mesure où le « quelque

---

<sup>13</sup> J'emprunte cet exemple à Mellet (2002)

<sup>14</sup> La réponse à cette devinette suppose d'imaginer non pas un plan mais un espace à trois dimensions... et à lancer la balle de ping-pong verticalement.

chose » dont elle est la représentation n'a pas besoin d'être présent. Je peux imaginer l'ours sans le percevoir au zoo ou en photo/image. Comme la notion de représentation est sans doute l'une des plus polysémiques et surdéterminées du lexique philosophique, quelques précisions ne seront pas superflues.

C'est une vieille idée d'affirmer que notre esprit est ainsi le siège d'un certain nombre de représentations internes, voire que ces représentations constituent l'essentiel de « ce qui nous passe par la tête ». Les sciences cognitives l'ont réactualisée en lui donnant une définition plus précise : une représentation mentale est, en un sens très général, une structure porteuse d'information que nous manipulons lorsque nous faisons des opérations cognitives (Houdé et al., 2003). L'information en question concerne l'environnement de l'individu : les objets, leurs propriétés, les événements, les relations au sein de cet environnement. Voilà ce qui est « représenté » dans nos représentations mentales. Les représentations mentales peuvent être conscientes ou non, actuelles ou seulement disponibles, c'est-à-dire stockées dans la mémoire à long terme et actualisables. La nature du « format » qui supporte l'information est variée : il peut être analogique comme dans le cas des représentations issues de percepts ou encore propositionnel comme avec les représentations linguistiques (mots, symboles); ou pourquoi pas hybride<sup>15</sup>.

Il s'ensuit qu'une information donnée peut très bien être « codée » dans plusieurs formats. Dès lors, comme l'indique la théorie du double codage d'Allan Paivio (1971), certains stimulus (le mot « ours » écrit sur une page, par exemple) pourront à la fois susciter une représentation propositionnelle (le mot ours) et une représentation analogique (l'image d'un ours). En revanche, les termes abstraits ne suscitent habituellement que des représentations propositionnelles. Cela expliquerait peut-être qu'ils sont plus difficiles à mémoriser, car, selon Paivio, chaque type de codage est stocké séparément dans la mémoire : un double codage augmenterait donc les chances de remémoration.

---

<sup>15</sup> Savoir si, ultimement, il existe un format commun à toutes les représentations (un 'langage de la pensée') est un débat classique en science cognitive. Ainsi, nous verrons dans la section 1.4 que le courant descriptiviste pense que le format analogique est réductible au format propositionnel.

Les images mentales partagent donc avec les imaginations propositionnelles le fait d'être des représentations mentales. Mais ce sont aussi des représentations *quasi perceptives*. Qu'est-ce à dire? En sciences cognitives, une expérience de quasi-perception (ou de perception internalisée) est une expérience qui ressemble fortement à celle de la perception d'un objet, d'un événement ou d'une situation (la rencontre d'un ours), mais sans que ceux-ci soient présents aux cinq sens. Et c'est précisément ce que les psychologues et les neuroscientifiques nomment l'imagerie mentale. Comme l'indique Michel Denis, cette expression « désigne l'ensemble des mécanismes par lesquels l'individu construit des représentations internes qui préservent les aspects figuraux des objets, les inscrit en mémoire, puis leur redonne une actualité cognitive » (Denis, 2003). C'est donc ce phénomène assez banal qui se déploie notamment dans la remémoration, le rêve, la rêverie [*daydream*], la pseudo-hallucination<sup>16</sup> et, bien évidemment, l'imagination perceptuelle.

On admet en général que l'imagerie mentale ne serait pas spécifique à la cognition humaine, même si son caractère introspectif rend les études sur les animaux non humains difficiles (voir cependant Mitchell, 2002). Il importe aussi de ne pas se laisser abuser par la connotation visuelle associée au terme d'imagerie. En fait, l'imagerie mentale est une expérience de quasi-perception qui peut « simuler » tous les types de perceptions. Ainsi, je peux garder en mémoire une forte image olfactive, je peux imaginer le bruit de la mer, le goût d'un plat, le grain d'une peau, etc.

Aux cinq sens traditionnels, les psychologues en ajoutent d'ailleurs un sixième, le sens sensori-moteur qui correspond aux « sensations » éprouvées lors d'un mouvement. L'imagerie sensori-motrice a fait l'objet de nombreuses études, car elle peut être utilisée comme technique d'entraînement ou de conditionnement (Decety et Steven, 2008). Par exemple, le skieur olympique qui répète mentalement son trajet avant de s'élancer procède précisément à une telle expérience d'imagerie sensori-motrice : il s' imagine prenant de la

---

<sup>16</sup> Voir la note 19



vitesse, courbant son corps dans les virages, amortissant les chocs, etc. Or, une telle activité préalable d'imagerie a des effets mesurables sur l'amélioration de sa performance. Les vertus de l'imagerie mentale ne concernent pas seulement les athlètes : toute activité demandant une forte « concentration » préalable telle que jouer un morceau de musique, accomplir un enchaînement de danse, accoucher ou faire une opération chirurgicale est susceptible d'être anticipée (dans un but d'apprentissage ou d'entraînement) par des images sensori-motrices.

### 1.3.2 Images mentales vs percepts selon McGinn.

Si les images mentales sont des représentations quasi perceptives, qu'est-ce qui les distingue exactement des percepts? Dans quelle mesure l'imagerie mentale est-elle un phénomène *sui generis*? Un des enjeux majeurs de l'ouvrage *Mindsight* de Colin McGinn (2004) consiste justement à distinguer les images et les percepts. Dans quelle mesure ma perception de l'ours diffère-t-elle de l'image que j'évoque – lorsque je m'interroge sur ces oreilles? Historiquement, c'est sans doute David Hume qui, le premier, s'est intéressé sérieusement à cette question. Il distinguait – dans son vocabulaire classificatoire – deux sortes de « perceptions » : impressions et idées. Pour lui, les impressions sont des percepts tandis que les idées sont justement des images mentales. Or, « la différence entre elles [ces deux types de perceptions] consiste dans le degré de force et de vivacité [*liveliness*] par lequel elles frappent notre esprit et font leur chemin à travers la pensée ou la conscience » (Hume, 1739/1978, p. 1). Autrement dit, les percepts seraient plus vifs et les images mentales qui en dérivent, plus émoussées, moins « frappantes ». L'ours imaginé serait en quelque sorte une copie dégradée de l'ours perçu.

Ce serait d'ailleurs cette simple différence de degré qui expliquerait que l'on confonde parfois images et percepts, par exemple « dans le sommeil, la fièvre, la folie ou toutes violentes émotions de l'âme » (Hume, 1739/1978, p. 1). Pourtant, il semble alors problématique d'affirmer que les images sont simplement des percepts affaiblis puisqu'elles peuvent être aussi vives que des percepts. Selon McGinn, l'erreur de

Hume est certainement due au fait qu'il donne une valeur générale au cas particulier des images mentales issues de la mémoire visuelle, lesquelles semblent effectivement perdre de leur intensité avec le temps. Mais, plus fondamentalement, Hume tient à faire des images mentales une sous-catégorie des « perceptions », c'est-à-dire à affirmer une nature commune entre image et percept. Or, c'est précisément cette thèse qui est fautive selon McGinn. Il propose alors sept critères de distinction :

1) Contrairement aux percepts, les images mentales peuvent être soumises à la volonté<sup>17</sup>. Si le lecteur a imaginé l'ours brun comme je l'y ai encouragé plus haut, c'est parce qu'il l'a bien voulu (et qu'il est coopératif). Imaginer suppose un effort que ne requiert pas la perception. Pourtant, le fait que l'imagination soit une action mentale n'implique pas nécessairement que l'imagerie mentale soit de part en part volontaire. Je peux ne pas parvenir à former une image mentale, ou ne pas contrôler son surgissement ou sa disparition (un fantasme obsédant, par exemple). Mais l'important ici, soutient McGinn, c'est que « cela fait *sens* d'essayer de contrôler ses propres images, même si l'on n'y parvient pas » (McGinn, 2004, p. 13). Autrement dit, les images mentales (y compris les rêves<sup>18</sup>) sont, sinon *de facto*, du moins *de jure*, sujettes à la volonté (McGinn, 2006).

2) Contrairement aux percepts, les images mentales ne nous apprennent rien de nouveau puisque c'est nous-mêmes qui les avons produites (volontairement). Certes, en imaginant l'ours brun, j'ai bien, en un sens, découvert que ses oreilles étaient arrondies. Mais

---

<sup>17</sup> Wittgenstein avait déjà noté ce point : « Les images sont sujettes à la volonté. Les images ne sont pas des photos [*pictures*] » (Wittgenstein, 2007, 108, sec 621).

<sup>18</sup> Le caractère (presque toujours) involontaire des rêves semble plaider contre leur rattachement à la catégorie des images mentales. C'est une difficulté dont Colin McGinn est parfaitement conscient. Il pourrait dès lors être tentant de placer les rêves du côté des percepts (comme un genre d'hallucination visuelle, par exemple) ou d'en faire une catégorie de représentation *sui generis*. Mais, McGinn (2004, chap. 6) montre qu'il est possible de distinguer le rêveur en tant qu'auteur actif du rêve, du rêveur en tant qu'audience qui, lui, est, en effet, purement passif. Bref, les rêves ne se distingueraient des autres formes d'images mentales que dans la mesure où la volonté qui les opère est inconsciente. Par ailleurs de nombreux éléments tendent à confirmer que les rêves sont bien des produits de l'imagination et non de la perception : ils sont souvent 'non saturés' (tête sans visage, scène incolore) alors qu'une perception l'est, ils ont souvent une structure narrative, ils ne suivent pas le modèle de la reconnaissance propre à la perception (je perçois un visage puis je l'identifie comme étant celui d'untel) : dans le rêve je sais toujours déjà à quoi ou à qui l'image renvoie – ce qui n'est pas surprenant puisque j'en suis en quelque sorte l'auteur. On notera par ailleurs que, du point de vue de l'imagination propositionnelle, Ichikawa (2009) soutient à la suite de Sosa (2005) qu'on peut distinguer rêves et croyances.

l'information n'est pas, à strictement parler, nouvelle puisqu'elle était présente de manière latente dans ma mémoire. Et c'est pourquoi, si j'ai des raisons (défaisables) de croire en la véracité de mes percepts, je ne crois habituellement pas en la véracité des images produites par mon imagination. Imaginer X n'est pas habituellement une raison valable pour croire que X est le cas.

3) Dans le cas particulier des images mentales visuelles, celles-ci ne sont pas soumises aux contraintes anatomiques propres aux percepts visuels : phénomène de l'éblouissement, tâche aveugle provenant de l'aboutissement du nerf optique dans la rétine, profondeur conditionnée à la vision binoculaire, plus grande précision au centre qu'à la périphérie du champ visuel, etc. Ces images mentales sont également facilement isolables d'un arrière-plan : pour imaginer l'ours brun, je n'ai pas besoin de le situer dans une forêt ou un zoo – ce qui ne serait évidemment pas le cas avec un percept. L'imagerie mentale visuelle, en conclue McGinn, ne possède pas de champ visuel.

4) De plus, une image visuelle est souvent indéterminée : par exemple, dans l'image que j'en ai, les yeux de l'ours brun n'ont pas de couleur définie, son pelage est sans nuances et j'aurais bien du mal à dire combien de doigts ont ses pattes. Certes, nos percepts sont parfois aussi incomplets (l'ours est dans l'ombre et je suis astigmat), mais il semble tout de même que la définition ou la saturation des images visuelles soient généralement inférieures à celle des percepts. Tout se passe comme si l'image avait moins de « pixels » que le percept. C'est probablement ce quatrième critère (celui de la saturation) qui explique la sympathie initiale que l'ont peut éprouver envers le critère de « la force et la vivacité » de Hume – même si ce n'est pas ce à quoi pensait Hume.

5) Je peux avoir des percepts sans être attentif, concentré : en conduisant, par exemple, je vois la signalisation tout en pensant à autre chose. Or, rien de tel ne semble possible avec les images : « On pourrait dire que l'image est créée par l'acte d'attention tandis que le percept est généré par un stimulus extérieur » (McGinn, 2004, p. 28). S'il semble difficile de former une image tout en pensant à autre chose c'est probablement en vertu du lien avec

la volonté : lorsque je forme volontairement une image, je dirige volontairement (toute) mon attention d'une certaine manière.

6) Distinction évidente et fondamentale: contrairement à l'image, le percept suppose la présence de l'objet perçu. Hallucination mise à part<sup>19</sup>, je ne verrais pas d'ours brun s'il n'y en a pas. En revanche, je pourrais toujours l'imaginer – ce qui est bien pratique lorsqu'on s'interroge sur la forme de ses oreilles. Il s'ensuit une autre différence majeure concernant la recognition. En effet, la perception d'une chose précède son identification : qui vient de passer en courant sur la rue? Ah oui, c'est Michel! Et je me trompe lorsque j'identifie mal ce que je perçois (il s'agit en fait d'Éric). En revanche, avec l'imagination, l'identification précède en quelque sorte son évocation. Il n'y a donc pas à proprement parler de recognition. C'est pourquoi je ne me « trompe » jamais lorsque j'imagine (« Damned! Ce n'est pas Michel que j'ai imaginé, c'est Éric! » paraît absurde)<sup>20</sup>.

7) Enfin, l'image se distingue du percept, car elle est superposable ou non occlusive. En effet, je peux percevoir une chose tout en imaginant une autre « par-dessus ». Ainsi, je perçois l'écran de l'ordinateur où ces lignes sont écrites tout en imaginant un ours. L'un n'empêche pas l'autre. En revanche, un percept donné annule toute possibilité d'en percevoir simultanément un second. En ce sens, je ne peux percevoir deux choses en même temps. Vérifier ce second point ne va pas forcément de soi puisque nous avons rarement l'occasion de procéder à ce qui pourrait être une « superposition » de percepts. Les illusions visuelles peuvent cependant jouer ici un rôle d'expérience cruciale. Ainsi, les images

---

<sup>19</sup> Je réserve ici le terme d'hallucinations aux illusions provenant du système perceptuel et qui ne relève pas de l'imagerie mentale : illusion d'optique, images fantôme (*after image*), images générées par une drogue hallucinogène... J'appelle en revanche, avec McGinn, pseudos hallucinations les illusions causées par des états psychotiques ou de la suggestion hypnotique (McGinn rapproche les rêves et l'hypnose). Or ces dernières semblent bien devoir être comprises en terme d'images mentales. Ainsi McGinn écrit-il à propos de la folie de persécution et des grandeurs : « Le problème réside dans l'anormalité de l'imagination comme ce qui est lié aux croyances. La pathologie affecte le système de l'imagination, non celui de la perception » (2004, p. 114). Quant à l'aspect involontaire des pseudos hallucinations, il est possible, comme dans le cas des rêves d'en rendre compte par une volonté inconsciente (voir la note 18).

<sup>20</sup> Dans sa recension de *Mindsight*, Robert Hopkins remarque que « nous ne pouvons pas nous tromper sur l'identité de ce que nous imaginons parce que, plus généralement, nous ne pouvons pas nous tromper sur ce à quoi nous pensons » (Hopkins, 2006, p. 300).

fantômes [*after-images*] qui proviennent de la persistance rétinienne, l'illusion de la saucisse de Frankfort due à la vision binoculaire ou les visions hallucinatoires du LSD ne permettent pas de voir « à travers »; elles sont occlusives<sup>21</sup>. « Une manière de savoir si un type d'expérience donné relève des percepts ou des images est de se demander s'il permet la formation d'images simultanées : si c'est le cas, c'est de l'imagination, sinon c'est de la perception » (McGinn, 2004, p. 33).

Cette dernière propriété des images rend possible ce que McGinn nomme la vision imaginative [*imaginative seeing*]. Wittgenstein (1953/1968) a montré qu'il est possible de *voir* un triangle *comme* un chapeau, un trou, une montagne, une figure géométrique, etc. C'est aussi une expérience courante que de voir des arbres comme des monstres ou des nuages comme des visages. L'hypothèse de McGinn consiste à expliquer ce phénomène par la superposition d'une image à un percept. La vision imaginative serait donc une sorte d'hybride entre image et percept. La perception déclencherait l'imagination qui influencerait en retour la perception. Que ce phénomène procède de l'imagination est attesté par le fait qu'il mobilise toute l'attention (cinquième critère) : « je ne peux voir X comme Y et en même temps entendre Z comme W (sans diviser mon attention) » (McGinn, 2004, p. 52). Je reviendrai largement sur ce phénomène dans le chapitre quatre.

En résumé, l'imagerie se distingue nettement de la perception lorsqu'on considère les critères de la volonté, de la valeur informative, du champ visuel, de la saturation, de l'attention, de la présence et de l'occlusion. Ces distinctions sont-elles strictement phénoménologiques ou bien nous renseignent-elles sur le statut ontologique des images mentales? David Sosa (2004) opte pour la première hypothèse en voyant dans les percepts et les images deux figures d'une expérience primitive qu'il nomme la « scène » visuelle.

---

<sup>21</sup> Pour les images fantômes, fixez une ampoule électrique plusieurs secondes puis éteignez la. Elle devrait continuer à apparaître quelques instants. Pour la saucisse de Frankfort, placez deux doigts espacés de 2 cm à environ 30 cm de vos yeux, puis porter votre regard au-delà. Une petite « saucisse » devrait apparaître en suspension entre vos deux doigts - et elle « cache » le fond du décor. Pour le LSD, lisez l'article dans Wikipedia!

Mais pour McGinn, les indices sont suffisants pour admettre, contre Hume, que les images mentales sont des entités *sui generis*, irréductibles aux percepts – et aux concepts. Voilà pour l'enquête en fauteuil. Que disent les données expérimentales?

### 1.3.3 De l'expérience de Perky à la neuro-imagerie

Dans le champ de la psychologie cognitive et des neurosciences, c'est l'imagerie mentale visuelle qui a été la plus étudiée (Thomas, 2010). Une des premières expériences (Perky 1910) a consisté à tester la distinction entre perception et quasi-perception. En 1910, le psychologue américain Charles Perky a mis en place le protocole expérimental suivant :

« Le sujet placé devant un verre dépoli avait pour consigne de projeter mentalement l'image d'une tomate sur ce support. À son insu, l'expérimentateur projetait réellement l'image d'une tomate derrière le verre. L'image était d'abord projetée à un seuil tel qu'elle n'était pas perceptible par le sujet, puis son intensité était progressivement augmentée jusqu'à atteindre puis dépasser le seuil normal de perception. Perky rapporte que, même aux intensités pour lesquelles le sujet aurait pu se rendre compte qu'une image était réellement projetée sur le verre dépoli, il restait persuadé d'observer l'image qu'il avait pour consigne de générer, confondant ainsi l'image mentale et le percept. » (Mellet, 2002, p. 420)

Que faut-il en conclure? Qu'il existe effectivement – sur un plan phénoménologique – une grande proximité entre image mentale et percept puisqu'elles peuvent s'avérer indistinctes. Cela invalide-t-il les distinctions précédentes? Non, car l'expérience peut s'interpréter de manière très diverse (McGinn, 2006); et le fait que l'on puisse confondre deux entités n'est pas un argument très fort en faveur de leur identité ontologique. En fait, comme je le montrerai dans la prochaine section, la vivacité des débats sur l'imagerie témoigne qu'au-delà des résultats empiriques, les options théoriques quant au statut ontologique des images mentales demeurent largement ouvertes. Toujours est-il que cette expérience inaugurale de Perky atteste – et ce n'est pas rien – que l'imagerie peut être mystificatrice.

Les premiers travaux de Perky ne trouvèrent pas d'écho immédiat. En effet, le courant behaviouriste devenu dominant à partir des années 20 éclipsa ce domaine de recherche (Thomas 1989). L'imagerie s'accordait mal avec une doctrine particulièrement sceptique devant les expériences fondées sur l'introspection. Il fallut donc attendre la fin des années 1960 pour qu'une nouvelle génération de chercheurs se réapproprie le sujet. Ainsi, c'est en 1978 que Steven Kosslyn montre qu'il existe des ressemblances manifestes entre images mentales visuelles et percepts. Une de ses expériences consiste à demander à un sujet de mémoriser une carte topographique simple. Ceci fait, le sujet ferme les yeux et doit imaginer des trajets entre deux points de la carte. Il s'avère que le temps des déplacements mentaux est proportionnel aux distances qui séparent les repères sur la carte. Autrement dit, si le point B est situé sur la carte à mi-chemin entre A et C, le déplacement mental AB prendra moitié moins de temps que le déplacement AC. Cela suggère donc une sorte de balayage [*scanning*] mental analogue au balayage d'une carte réelle.

On a également pu observer des « isomorphismes de second ordre » (Shepard, 1978) entre la perception visuelle et l'imagerie : le fait que la couleur comme la configuration des faces d'un objet sont préservées dans l'image mentale semble indiquer qu'une même structure spatiale multidimensionnelle sous-tendrait l'imagerie et la perception. De même, des expériences sur la rotation mentale des images montrent que le temps nécessaire pour juger de l'identité de deux figures (dans le genre de celles présentées ci-dessous) est proportionnel à la distance angulaire séparant ces figures (Shepard et Metzler, 1971)<sup>22</sup>. D'une manière générale, on constate que la durée d'une action réelle est comparable avec l'action représentée mentalement.

---

<sup>22</sup> On peut également noter que les aveugles congénitaux parviennent à effectuer des tâches de rotation mentale.

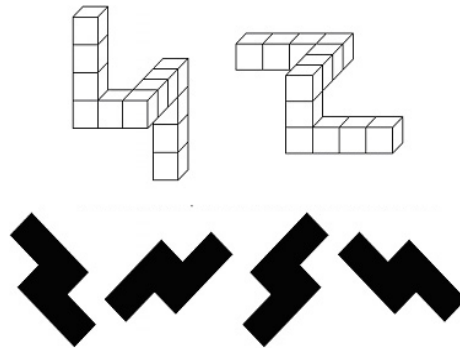


Figure 1.1 : Exemples de figures pour tester la rotation mentale

Une des difficultés des études en imagerie mentale vient du caractère « privé » ou subjectif de l'image mentale (d'où la méfiance des behavioristes). Après tout, comment savoir si votre image mentale de l'ours brun et de ses petites oreilles rondes ressemble à la mienne? Imaginez-vous les poils de ses oreilles et la teinte de ses griffes ou seulement une grossière ébauche incolore? C'est pour résoudre des questions de cet ordre que David Marks (1973) a élaboré un instrument de mesure échelonné de 1 (précision photographique) à 5 (concept dépourvu d'illustration). Un *questionnaire sur la vivacité de l'imagerie visuelle* (VVIQ) guide alors le sujet dans la visualisation de différentes scènes (les yeux ouverts puis fermés) afin qu'il s'évalue au moyen de l'échelle susmentionnée. On constate évidemment des réponses variables selon les individus (mais pas de différence entre les sexes).

Plusieurs résultats intéressants ont depuis complété notre compréhension de ce phénomène. Tout d'abord, on a montré (Rodway et al., 2006) que la « vivacité » d'un sujet en imagerie mentale n'affecte pas ses performances globales dans une tâche d'identification des changements entre deux images (« la deuxième cheminée du bâtiment de gauche a disparu... »). En revanche, les sujets plus « vifs » seraient plus aptes à détecter les changements saillants (« la petite fille du premier plan s'est transformée en petit garçon »). Par ailleurs, une étude récente indique que cette vivacité déclinerait avec l'âge des sujets (Addis et al., 2008). Enfin, les patients amnésiques (en raison d'un problème à l'hippocampe) éprouvent de la difficulté à s'imaginer dans de nouvelles situations : ils s'imaginent correctement les détails, mais ne parviennent pas à rassembler les différentes



pièces du puzzle pour former une image cohérente (Hassabis et al., 2007). Ces deux dernières études suggèrent donc une connexion entre les mécanismes de l'imagerie et ceux de la mémoire (voir la section 1.5.1 ci-dessous).

Du côté des neurosciences, certains patients cérébrolésés fournissent de précieux enseignements. Ainsi, des sujets souffrant d'un syndrome qui leur fait ignorer la moitié du champ visuel perçu [*hemi-neglect*] vont manifester cette même négligence dans leurs images mentales (Bisiach et Luzzatti, 1978). De même, on sait que les personnes atteintes de prosopagnosie sont incapables de reconnaître les visages. Or, il semble que cette pathologie vaut également pour ce qui concerne leurs images mentales (Levine, Warach et Farah, 1985). Mais la véritable révolution dans ce domaine de recherche est venue des nouvelles technologies d'imageries cérébrales. Ainsi, la Tomographie par Émission de Positron (TEP) ou l'Imagerie par résonance magnétique fonctionnelle (IRMf) ont ouvert la voie à de nouvelles recherches. Il est aujourd'hui possible de passer outre le caractère opaque des images mentales (et les objections behavioristes) pour observer l'imagerie mentale au travail, à même le cerveau. Ainsi, la vivacité d'une imagerie mentale peut recevoir une mesure objective puisqu'elle est corrélée à l'activité du cortex visuel dont l'intensité peut se mesurer en IMRf (Cui et al., 2007).

Les expériences typiques consistent à demander à des sujets d'effectuer des tâches d'imagerie mentale dans le noir, tandis que leur cerveau est sous contrôle. Il apparaît alors qu'une même voie anatomofonctionnelle intervient pour traiter l'information visuospatiale de la perception et de l'imagerie mentale. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il existe une localisation cérébrale précise de l'imagerie, comme le souligne Emmanuel Mellet (2002, p. 433) : « À l'instar de la plupart des fonctions cognitives, l'imagerie mentale visuelle n'est pas sous-tendue par une région corticale unique, mais par un ensemble de régions conjointement activées selon les exigences de la tâche. » Autrement dit, les neurosciences accréditent la thèse d'une forte analogie entre la perception et l'imagerie visuelle qu'indiquait déjà la psychologie cognitive ou la simple introspection. Ainsi, la reconnaissance d'un visage perçu ou imaginé, l'identification d'objets (chaise) ou de

bâtiments (maison) active des aires cérébrales communes à la perception et à l'imagerie mentale.

Il n'en demeure pas moins des différences significatives entre les deux processus : le sens du flux d'information entre les aires cérébrales en jeu s'inverse quand on passe de l'expérience perceptive à celle de l'imagerie. Par ailleurs, note Mellet, l'image se distingue du percept dans la mesure où elle peut être manipulée et librement altérée : « Les images mentales peuvent être transformées, combinées, grâce à l'activité de régions situées au-delà du cortex visuel (le réseau pariéto-frontal par exemple); elles s'éloignent alors de la réalité perceptive et deviennent le creuset de la nouveauté et de la créativité » (Mellet, 2002, p. 435).

Ces résultats – tout comme les technologies qui les rendent possibles – sont relativement récents et il importe de rester prudent quant aux conclusions à en tirer. Toutes les questions relatives au fonctionnement cérébral de l'imagerie mentale sont loin d'être résolues. Et la recherche scientifique, on peut l'espérer, nous réserve encore d'importants enseignements sur ce phénomène. Pour autant, rester prudent sur l'interprétation des résultats empiriques ne doit pas empêcher un questionnement plus théorique sur la nature des images mentales. Tel est l'objet de la prochaine section.

## **1.4 La nature des images mentales (analogique vs propositionnelle)**

Distinguer l'imagination propositionnelle et l'imagerie mentale comme je le fais dans ce chapitre ne va pas forcément de soi. En effet, contre une certaine tradition empiriste identifiant les « idées » à des images mentales (Berkeley, 1710; Hume, 1739/1978) plusieurs philosophes du 20<sup>e</sup> siècle (Sartre, 1930/2003; Ryle, 1945/2005; Wittgenstein, 1953) ont soutenu que les images mentales n'existaient pas en tant que telles. Cette position, que l'on peut qualifier d'iconophobe (ou de logocentriste), ne remet pas en

question l'existence d'expériences quasi perceptives. Mais elle critique plutôt l'interprétation naïve qui attribue cette expérience à des entités réelles et ressemblant à des images [*pictures*]. Ainsi, pour Sartre, l'imagerie mentale relève essentiellement d'une relation (d'intentionnalité)<sup>23</sup> tandis que pour Ryle, c'est une sorte de feintise<sup>24</sup>. La position iconophobe peut alors conduire jusqu'à nier l'existence même des images mentales. Je ne discuterai pas cette thèse radicale qui demanderait un examen approfondi de plusieurs clivages en philosophie de l'esprit et en métaphysique. Je suivrai plutôt la position que rappelle Thomas et qui fait actuellement à peu près consensus en sciences cognitives :

« Par contraste avec leurs prédécesseurs béhavioriste, aujourd'hui, la plupart des psychologues cognitifs soutiennent que l'imagerie a un rôle essentiel à jouer dans notre économie mentale. Plusieurs partagent certaines réserves de leurs prédécesseurs behaviouristes sur la place de l'introspection et de la subjectivité en science, mais ils soutiennent la thèse que l'imagerie doit être réelle (et intéressante scientifiquement) parce qu'elle est nécessaire pour l'explication : le résultat de plusieurs expériences sur le fonctionnement cognitif, disent-ils, ne peut être expliqué de façon satisfaisante sans faire appel au stockage et au traitement de représentations mentales imaginées. La croyance que de telles représentations mentales sont réelles est justifiée de la même manière que la croyance en la réalité des électrons, de la sélection

---

<sup>23</sup> Plus précisément, Sartre critique la « métaphysique naïve » ou le « chosisme » qui nous pousse d'emblée à accorder une existence aux images mentales. Mais une analyse phénoménologique authentique et attentive à l'intentionnalité de la conscience peut nous en débarrasser. Telle est, en tout cas, l'ambition revendiquée de son livre *L'imagination* : « Il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'images *dans* la conscience. Mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose. » (Sartre, 1936/2003, p. 162).

<sup>24</sup> Dans *La Notion d'esprit*, Gilbert Ryle se livre à une critique systématique des concepts de la psychologie. Or, les images mentales et l'imagination, auxquelles il consacre un chapitre, n'échappent pas à la règle: « Le fait que les êtres humains voient avec les yeux de l'esprit et entendent 'dans leur tête' ne prouvent pas que les choses 'vues' et 'entendues' de la sorte existent. De même que l'acteur qui joue le rôle du meurtrier n'assassine pas réellement, le fait que l'on puisse voir avec les yeux de l'esprit n'implique pas que les objets de cette 'vision' existent ou que cet acte ait lieu. Il ne faut donc pas nécessairement chercher une demeure aux imaginations. » (Ryle, 1945/2005, p. 369). C'est que, pour Ryle, notre esprit n'est pas une galerie privée où serait suspendues, le temps d'une exposition temporaire, des images mentales ou des simulacres que nous pourrions alors nous 'représenter'. Mais alors que se passe-t-il lorsqu'on imagine? En un mot, nous faisons semblant [*pretend*]. Ainsi, lorsqu'une personne imagine sa chambre d'enfant, elle ne regarde pas un simulacre réel de sa chambre d'enfant, elle simule une vision, elle ressemble à quelqu'un qui regarderait sa chambre d'enfant. De même, le compositeur qui imagine une mélodie n'entend pas des notes 'dans sa tête', il simule plutôt l'acte de la chanter. Bref, pour Ryle, imaginer serait en quelque sorte faire semblant de, ou 'jouer' (au sens de la feintise ludique) à percevoir.

naturelle, des champs gravitationnels ou de tout autre “inobservables” sanctionnés scientifiquement. » (Thomas, 2010)

C’est d’ailleurs surtout dans le champ des sciences cognitives (et dans le sillage de la « révolution cognitive » des années 1970) que se déroule, aujourd’hui encore, un débat parfois très technique sur la nature des images mentales. La controverse a pris une telle ampleur qu’elle s’est même arrogé le titre de « débat sur l’imagerie » [*the imagery debate*]. La question centrale peut se résumer ainsi : de quelle manière ces représentations mentales que sont nos images représentent-elles un contenu? Quel est le *format* ou le *code* des images mentales?

La théorie pictorialiste [*pictorialist*] – ou analogique – défendue notamment par Steven Kosslyn (1975, 1980, 2005) soutient que les images mentales sont de même nature que les images [*pictures*] réelles. (C’est donc une théorie opposée aux thèses philosophiques iconophobes présentées ci-dessus). Il ne s’agit évidemment pas de dire que nous avons littéralement des images réelles dans la tête – c’est d’ailleurs pour éviter ce malentendu que Kosslyn parle plutôt de quasi-pictorialisme<sup>25</sup>. Ce que défend le pictorialisme, c’est la nature *analogique* du format ou du code des images mentales – en accord avec la théorie du double codage de Paivio évoquée en 1.3.1. On dit d’une représentation qu’elle est analogique lorsque le représentant conserve certaines structures du représenté – un enregistrement phonographique est analogique parce qu’il grave sur un disque des microsillons qui correspondent aux variations des ondes sonores. Or, les propriétés spatiales intrinsèques aux images mentales semblent bien témoigner d’une forme de représentation analogique. Autrement dit, l’ours que j’imagine serait bien une sorte de photographie mentale. Évidemment, toute la difficulté de cette thèse consiste à préciser la nature de cette « sorte » mentale – et son implémentation cérébrale.

À l’opposé, la théorie descriptiviste [*descriptivist*] – ou propositionnelle – est notamment défendue par Daniel Dennett (1969) et Zenon Pylyshyn (1973, 2002). Elle

---

<sup>25</sup> Voir note 27 ci-dessous.

soutient que le format de l'image n'est pas de nature analogique, mais propositionnelle ou linguistique : l'image mentale représenterait à la manière du langage. Dans cette acception, « langage » n'est pas à prendre au sens étroitement linguistique du terme, mais au sens de représentation symbolique. Pour reprendre l'analogie avec un enregistrement musical, l'imagerie, dans cette seconde hypothèse, rappellerait plutôt la technique qui consiste à convertir les ondes sonores en une suite de symboles binaires, bref, en format numérique. Ce langage propre à la pensée et dont la sémantique et la syntaxe nous échappent encore, est, le plus souvent, désigné comme « mentalais » selon l'expression de Jerry Fodor (1975). Dans ce cas, l'ours que j'imagine est donc « constitué » par une série de « phrases » – en mentalais – qui en assurent la description. Il s'ensuit donc que si, pour les pictorialistes, l'image mentale ressemble à ce qu'elle représente, ce n'est pas le cas pour les descriptivistes.

À première vue, une banale expérience d'introspection semble donner de l'eau au moulin pictorialiste : mon image de l'ours ressemble bien, analogiquement, à l'ours réel. Mais en réalité, l'introspection n'invalide pas du tout la thèse descriptiviste qui concerne la nature de la représentation, mais non pas le niveau phénoménologique<sup>26</sup> – de même que la musique qui sort d'une enceinte peut avoir été produite aussi bien par un support analogique (un vinyle) que numérique (un cd). Le débat consiste précisément à envisager deux théories pour rendre compte d'un même phénomène. Dès lors, la seule chose que l'on puisse dire concernant l'évidence de l'introspection, c'est que l'explication pictorialiste voit cette évidence comme reflétant assez fidèlement la nature analogique de la représentation, alors que les descriptivistes postulent une sorte de survenance de l'analogique sur le symbolique. De manière plus générale, la plupart des données empiriques peuvent aussi bien s'interpréter dans une perspective pictorialiste que descriptiviste : ce qui explique

---

<sup>26</sup> C'est pourquoi l'expérience de Perky mentionnée plus haut (où l'on projette une tomate sur un écran) n'a rien de décisif puisque aussi bien les pictorialistes que les descriptivistes accorderont une grande proximité phénoménologique entre images et percepts – et donc ils s'accordent pour dire que nous pouvons les confondre dans certaines conditions.

largement la pérennité du débat. Je vais donner un bref aperçu des principaux arguments de part et d'autre (pour un tour d'horizon plus complet, voir Thomas, 2010).

Le premier et principal reproche adressé au pictorialisme concerne la notion d'œil de l'esprit. En effet, ses partisans semblent devoir postuler une entité de ce genre afin de « voir » les images mentales au niveau d'un « tampon » [*buffer*] visuel. Or, aucune étude n'a validé jusqu'à présent l'existence d'un tel organe. Qui plus est, l'hypothèse d'un œil de l'esprit semble surtout dériver d'un illusoire « théâtre cartésien » (Dennett, 1993) : notre esprit fonctionnerait comme un écran de cinéma unique sur lequel se projetteraient nos représentations, lesquelles seraient alors regardées par un spectateur, la conscience. Or, pour Pylyshyn (1973), cela conduit à l'erreur classique de l'homoncule : on postule en fait l'existence d'un second esprit (celui du spectateur, l'homoncule) pour rendre compte d'un phénomène mental. Mais une telle explication n'est pas satisfaisante puisqu'elle se condamne à une régression à l'infini : l'étape suivante consiste à examiner l'esprit de l'homoncule pour avoir le fin mot de l'histoire, mais on ne voit pas comment cette explication pourrait se passer d'un nouvel homoncule emboîté dans le premier<sup>27</sup>.

Un second argument anti-pictorialiste s'appuie sur l'idée de pénétrabilité cognitive (Pylyshyn, 1978). Un processus mental est dit pénétrable s'il peut être affecté par les croyances ou les désirs du sujet; il sera dit impénétrable dans le cas contraire. Or, il semble que le processus visuel « primaire » soit impénétrable : à la base, ce que je sais n'influence pas ce que je vois. Ainsi dans des illusions visuelles typiques comme celles de Ponzo et de Müller-Lyer ci-dessous, nous persistons à percevoir les segments horizontaux inférieurs comme plus petits, quand bien même nous savons (par une croyance vraie) que ce n'est pas

---

<sup>27</sup> Certains pictorialistes répliquent qu'il n'est pas forcément absurde de postuler l'existence d'un tel œil de l'esprit. Et surtout il est possible d'envisager d'autres mécanismes de 'vision' des images mentales qu'un organe unique et spécialisé. En fait, le quasi-pictorialisme de Kosslyn (1980) est précisément une réponse à ce type d'objection. Pour le dire vite, celui-ci cherche à combiner la thèse d'un contenu analogique de l'imagerie mentale avec l'idée d'un format symbolique sous-jacent (thèse du mentalisme computationnel). Dans ce cadre théorique, l'objection de l'œil de l'esprit perd de sa pertinence puisque la 'vision' de l'image mentale se comprend de façon computationnelle.

le cas. Ce genre d'impénétrabilité cognitive s'explique vraisemblablement par l'existence d'un module visuel. Or, l'imagerie semble être un processus cognitivement pénétrable : il a été montré que des croyances extravisuelles peuvent largement influencer ce que j'imagine visuellement. Comment expliquer cette dissymétrie? Pour Pylyshyn, cela ne peut venir que de la nature non analogique de l'image mentale. Mais les pictorialistes font valoir que des expériences (Finke 1979) suggèrent qu'il existe également dans l'imagerie certains mécanismes cognitivement impénétrables.

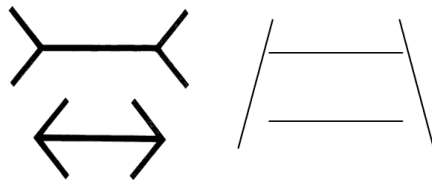


Figure 1.2 : Illusions visuelles de Müller-Lyer et de Ponzo

Enfin, une troisième objection s'intéresse à la précision de nos images. Lorsqu'on forme l'image mentale d'un tigre, on est habituellement incapable de compter le nombre de zébrures sur son pelage<sup>28</sup>. Or, selon Dennett (1969), si l'image mentale était analogue à une image réelle, nous devrions pouvoir compter. En revanche, une description linguistique (« C'était un gros tigre du Bengale au pelage blanc et noir ») est le plus souvent approximative et incomplète. Le fait que nos images soient codées symboliquement serait donc une bonne explication de notre incapacité à compter les zébrures du tigre. Mais, comme le soulignèrent en réponse plusieurs auteurs (Fodor 1975, Block 1983, Tye 1991), rien n'oblige les pictorialistes à accorder une précision photographique aux images mentales.

---

<sup>28</sup> On trouve une idée similaire dans le *Système des Beaux Arts*, d'Alain : « Beaucoup ont, comme ils disent, dans leur mémoire, l'image du Panthéon, et la font aisément paraître, à ce qu'il leur semble. Je leur demande, alors, de bien vouloir compter les colonnes qui portent le fronton ; or non seulement ils ne peuvent les compter, mais ils ne peuvent même pas l'essayer. » (Alain, 1920, p. 312).

En effet, le débat ne porte pas sur la quantité d'information véhiculée par les images, mais sur la nature du support. Autrement dit, une image mentale floue, incomplète ou « insaturée », comme dirait McGinn (2004), ne prouve pas qu'elle ne soit pas fondamentalement analogique (ou pour reprendre l'analogie phonographique: la piètre qualité du son sortant d'une enceinte stéréo n'est pas une raison suffisante de croire qu'il provient d'un vinyle plutôt que d'un CD). D'ailleurs, toutes les images réelles [*pictures*] ne possèdent pas de précision photographique : pensons au dessin d'un tigre fait par un enfant; quand bien même il n'aurait pas représenté les zébrures, il s'agit bien d'une représentation analogique, d'une image<sup>29</sup>. Bref, si elles sont analogiques, nos images mentales sont certainement plus proches de dessins esquissés ou des premiers daguerréotypes que des photographies haute définition.

De leur côté, les partisans du pictorialisme ne se contentent pas de répondre aux critiques du camp adverse (Kosslyn et Pomerantz 1977); ils invoquent aussi certains faits expérimentaux. Ainsi, les travaux de Kosslyn et de ses collaborateurs montrant les analogies de structure entre percepts et images (les expériences sur les cartes relatées dans la section 1.3.3) s'accordent très bien avec l'idée que les images mentales sont intrinsèquement analogiques. Par exemple, le phénomène de la rétinitopie qui désigne l'organisation spatiale des réponses neuronales à des stimuli visuels semble favoriser l'hypothèse analogique (Kosslyn, Ganis et Thompson, 2001). Les pictorialistes peuvent aussi s'enorgueillir d'avoir prédit plusieurs résultats expérimentaux et ils présentent dès lors les descriptivistes comme des irréductibles forcés d'adopter des hypothèses *ad hoc* pour sauver leur théorie.

Ainsi, j'ai dit dans la section 1.3.3 que les études de tomographie par émission de positron (TEP) indiquent que les aires cérébrales activées dans la reconnaissance d'objet sont, en partie, les mêmes que celles activées par l'imagerie. Percept et image

---

<sup>29</sup> Fodor (1975) suggère également que même si nos images mentales étaient définies, que l'image du tigre comportait un nombre précis de zébrures, il se pourrait qu'elle soit si labile, qu'elle change si constamment, qu'il serait impossible de les compter.



emprunteraient donc les mêmes voies neuronales. Or, les descriptivistes ne vont habituellement pas jusqu'à soutenir une théorie descriptiviste de la perception. Dès lors, même si l'argument n'est pas absolument décisif, il n'empêche que la charge de la preuve semble incomber aux descriptivistes. De même, si le descriptivisme est fondé, on pourrait s'attendre à ce que les aires cérébrales du langage soient activées lors des expériences d'imagerie; mais rien de tel ne semble être le cas. Il n'en demeure pas moins possible soit que le « codage symbolique » soit « invisible » à la TEP, soit que la perception soit elle-même codée symboliquement.

Quoi qu'il en soit, le débat n'est pas clôt – et ce d'autant plus qu'une troisième position est entrée en lice ces dernières années, avec les théories de la perception active [*enactive*] (Thomas, 1999)<sup>30</sup>. Pour ma part, je n'ai pas d'inclination particulière pour l'une ou l'autre de ces positions. Je m'inscris simplement dans une perspective simulationniste large : je considère donc que les représentations imaginées sont des quasi-croyances ou des quasi-perceptions. Mais mon propos général est entièrement compatible avec les hypothèses pictorialistes ou descriptivistes sur la nature exacte des imaginations perceptuelles. En

---

<sup>30</sup> Les théories de la perception active s'inspirent des travaux de James Gibson (1979) et de la robotique et s'appliquent aussi bien à la perception (Noë, 2004) qu'à l'imagination. Nigel Thomas en est un initiateur et un ardent défenseur: «Elles [les théories de la perception active] dépendent de l'idée que la perception n'est pas une simple réceptivité passive (ou même une réceptivité accompagnée d'un processus interne), mais une forme d'action, quelque chose qui est fait par l'organisme. L'organisme qui perçoit ne se contente pas d'enregistrer, il explore, il pose des questions à son environnement, de façon active et intentionnelle (mais pas forcément par une volonté consciente), il cherche des réponses dans les stimuli sensoriels qui l'entourent. L'expérience de l'imagerie signifie alors que quelqu'un persiste à effectuer cette recherche d'informations particulière même s'il ne peut raisonnablement pas s'attendre à la trouver là. Nous avons une imagerie par exemple d'un chat lorsque nous effectuons un (certain) mouvement de regard vers quelque chose et que nous déterminons que c'est un chat, bien qu'il n'y ait aucun chat à voir (et peut-être même rien à voir du tout). Imaginer visuellement un chat, c'est voir 'rien en particulier' comme un chat » (Thomas, 2010). Autrement dit, l'idée directrice consiste à comprendre la perception comme active : elle projette ses catégories (ses schéma directeurs, ses manières de voir) sur l'environnement, c'est une attitude intentionnelle qui cherche des objets. Or, lorsque ces objets font défaut dans l'environnement, l'image mentale vient 'combler' cette vacance. Le fait que nos yeux fassent des mouvements lors d'épisodes d'imagerie visuelle, par exemple, peut d'ailleurs être porté au crédit de cette théorie. Dès lors il devient un peu impropre de parler d'image mentale car les représentations en question sont étroitement connectées au système perceptuel et ne doivent rien à une quelconque computation mentale. Ainsi, ce type de théorie se distingue des deux précédents dans la mesure où il sort du cadre computationnel : l'activité mentale n'a plus nécessairement besoin d'être envisagée en termes de traitement de l'information.

revanche, ces hypothèses peuvent avoir des implications quant à la question de l'unité de l'imagination. C'est le thème de la dernière section.

## 1.5 L'imagination perceptuelle et le problème de l'unité de l'imagination

Jusqu'à présent, j'ai soutenu qu'on pouvait distinguer deux types d'imagination : l'imagination propositionnelle (imaginer que  $p$ ) et l'imagination perceptuelle (une forme d'imagerie mentale). Un même épisode mental peut certainement faire se combiner ces deux types. Ainsi, Christine pourrait bien à la fois imaginer/supposer qu'une *call-girl* attend le délégué de l'Europe agricole dans sa chambre et imaginer/visualiser la chambre d'hôtel et la fille. Mais cela ne signifie évidemment pas qu'il existe une unité de l'imagination : car, après tout, qu'y a-t-il de commun entre le processus mental d'envisager une proposition possible et celui de former une image? Il paraît donc légitime de se demander si, mis à part les contingences historiques et linguistiques, il existe de bonnes raisons de traiter l'imagination sous un concept unique.

Dans la première section, j'ai montré qu'il existait un large consensus pour considérer l'imagination comme une attitude cognitive distincte (d'autres attitudes cognitives). Mais cela n'implique pas nécessairement l'unité du concept. D'ailleurs, la diversité des usages de l'imagination devrait aussi nous rendre vigilants. En effet, l'imagination semble aussi bien jouer un rôle dans le *mindreading*, la feintise, la pensée contrefactuelle, la simulation du futur ou l'imagerie mentale. Et tout ceci, sans oublier l'humour et la perception morale! Faut-il en conclure que l'Imagination, c'est comme une fourmi de dix-huit mètres : ça n'existe pas, ça n'existe pas?

Kind (à paraître) n'est pas loin de le penser. Plus précisément, elle soutient que le traitement simulationniste de l'imagination (section 1.2.1) n'est pas compatible avec la fonction de l'imagination comme « guide pour la possibilité » en épistémologie modale

(section 1.2.2), ni avec sa fonction dans la feintise (section 1.2.3) : « Dans le contexte du *mindreading*, et peut-être aussi dans celui de notre engagement dans la fiction, il apparaît crucial que l'imagination produise une vaste gamme d'état, et surtout, que ces états soient hors ligne. Pourtant, comme je l'ai suggéré, ces aspects de l'imagination ne peuvent pas être ce qui importe pour son rôle dans la feintise » (Kind, *à paraître*, 17/19). Autrement dit, il existe des tensions entre les explications proposées aux différents phénomènes impliquant l'« Imagination ». Et ces tensions concernent essentiellement l'homogénéité de l'imagination propositionnelle.

Cela signifie probablement que la charge de la preuve est du côté de ceux qui veulent défendre l'unité du concept d'imagination en général et d'imagination propositionnelle en particulier. Dans cette section, je ne vais pas relever ce défi. Je vais plutôt envisager un certain nombre de configurations plaidant pour ou contre l'unité de l'imagination à partir des notions d'imagination perceptuelle, de mémoire et d'imagination propositionnelle. Au final, la question demeurera largement ouverte – et sa résolution future passera certainement par des avancées en sciences cognitives.

### 1.5.1 Imagination perceptuelle et mémoire

Une première difficulté pour penser l'unité de l'imagination vient de son intrication avec la mémoire. La mémoire étant un phénomène complexe et multiple, il convient de préciser que c'est de la mémoire déclarative dont il sera question :

« Les conceptions de la mémoire à long terme introduisent plusieurs distinctions. Une distinction classique proposée par Endel Tulving oppose la mémoire épisodique (informations qui peuvent être situées dans le temps et dans l'espace, et dont la récupération est fortement liée à des effets de contexte) et la mémoire sémantique (connaissances générales du monde, indépendamment du moment et du lieu de leur constitution, et dont la récupération est fortement liée à leur organisation). Ces deux formes mnémoniques peuvent être rassemblées sous la notion de mémoire déclarative : connaissances qui peuvent être représentées à l'aide du langage naturel ou sous la forme d'images mentales; elles sont en principe accessibles à la conscience. » (Gaonac'h, 2003, p. 285-6)

Or, l'imagerie est une production d'image mentale qui semble aussi bien concerner les images de la mémoire épisodique que celles de l'imagination perceptuelle puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'expériences quasi perceptives en l'absence de stimuli externes. Dès lors, où se situe exactement la différence entre se souvenir de l'image d'un ours et imaginer (perceptuellement) un ours? Nous sommes habituellement conscients du fait que nous faisons l'un plutôt que l'autre puisque, comme il a été dit dans la première section, imaginer S ne requiert pas que S ait été le cas. De plus, l'image mémorisée d'un ours devrait être plus fidèle à un percept et moins « créative » que son image imaginée<sup>31</sup>. Mais il paraît difficile de parler d'une différence de nature entre ces deux types d'images (surtout si l'on tient compte du phénomène de la mémoire implicite qui risque d'intervenir dans la production d'images imaginées). C'est pourquoi McGinn (2004) suggère l'existence d'un continuum 'perception – mémoire – imagination perceptuelle' :

« Même une image élémentaire de la mémoire est “créative” en comparaison du percept qui l'a provoqué puisqu'elle est seulement rendue possible par d'importantes transformations mentales (qui viennent notamment du contrôle intentionnel). Une fois que l'image de la mémoire a élu résidence dans l'esprit, les matériaux de base pour les autres types d'imagination sont en place; elle a seulement besoin d'une recombinaison pour amorcer son voyage vers les contrées éloignées de la possibilité. » (McGinn, 2004, p. 162)

Un premier phénomène plaide en faveur de cette continuité entre la mémoire et l'imagination : c'est ce qu'on appelle les fausses mémoires [*false memories*]. Il est par exemple fréquent que deux témoins de bonne foi donnent deux versions différentes d'un même événement (Bernstein et al, 2009). Or, une explication possible<sup>32</sup> à ce phénomène

---

<sup>31</sup> Notons que le fait que la mémoire soit associée à des événements passés n'est pas un critère de distinction pertinent puisqu'il est possible d'imaginer des événements passés. Toutefois, Van Boven et al. (2008) ont montré que l'imagination rétrospective est davantage contrainte (par des « *reality checks* ») que l'imagination prospective.

<sup>32</sup> Dans certains cas, la fausse mémoire peut aussi s'expliquer par une suggestion hypnotique (Lynn *et al.* 2008)

consiste en une confusion de la mémoire avec l'imagination : l'un des deux témoins aura pris des représentations (perceptuelles ou propositionnelles) simplement imaginées pour d'authentiques souvenirs. Garry et al. (1996) ont identifié un phénomène d'inflation imaginative puisqu'« imaginer qu'il nous est arrivé un événement contrefactuel augmente notre assurance que cet événement a eu lieu ». De façon symétrique, l'intrication de la mémoire et de l'imagination explique peut-être la « fausse imagination » (par exemple, dans le plagiat involontaire) : lorsque nous prenons un souvenir (implicite) pour une authentique création de notre imagination.

Actuellement, un consensus émerge en psychologie pour soutenir qu'il existe des liens étroits entre la mémoire épisodique et notre capacité à simuler le futur :

« L'idée, initialement esquissée par Tulving (1985), est, sommairement, que les humains possèdent une capacité à se représenter mentalement leur passé et leur futur personnel. Cela signifie que, tout comme nous pouvons nous rappeler précisément [*vividly*] notre passé personnel, nous pouvons aussi et avec un niveau apparemment égal de précision [*vividness*] et d'efficacité, voyager dans le temps pour préexpérimenter notre futur personnel. [...] Corballis (2003; Suddendorf et Corballis, 1997) a soutenu qu'en simulant le futur, nous échantillons récursivement des éléments mémorisés d'événements passés (personnes, lieux, objets, etc.) afin de nous aider à générer un nombre virtuellement illimité de scénarios futurs potentiels. » (Szpunar et McDermott, 2008, p. 120)

Ainsi, certains patients amnésiques éprouvent des difficultés à imaginer leur propre futur (Tulving, 1985), tout en demeurant capable d'imaginer un futur impersonnel. De même, l'apparition de la capacité à planifier le futur (vers 4 ans) semble coïncider avec le développement de la mémoire épisodique. Enfin, des études de neuroimagerie indiquent que plusieurs aires cérébrales associées à la mémoire épisodique sont aussi activées par la simulation du futur<sup>33</sup>. Quant aux aires qui divergent entre les deux tâches, elles suggèrent le

---

<sup>33</sup> Par exemple, Karl Szpunar et Kathleen McDermott (2008, p. 125) rapportent une étude dans laquelle « on donnait aux participants des mots clé (par ex. voiture) avant de leur demander de se souvenir d'un événement passé ou de se visualiser dans le futur. Lorsque l'événement était 'dans l'esprit', ils devaient presser un bouton et continuer à penser à l'événement. Relativement aux tâches de base qui impliquent l'imagerie et la génération de phrases, penser à des épisodes passés et futurs mène à une activité équivalente dans un

point suivant : « Tout se passe comme si c'était le degré de traitement génératif et consciemment constructif qui servait à distinguer le souvenir du passé et la simulation du futur. » (Szpunar et McDermott, 2008, p. 126). Dès lors, si l'image de l'ours mémorisé et celle de l'ours imaginé perceptuellement sont si proches et constituent deux exemples d'imagerie, on peut schématiser ainsi le rapport de la mémoire et de l'imagination perceptuelle :

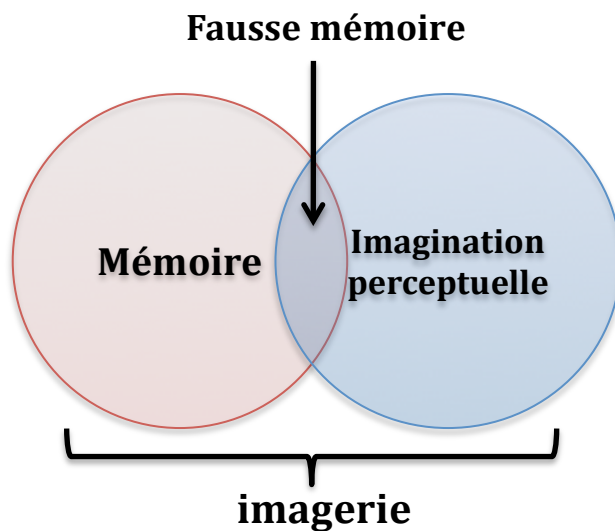


Figure 1.3 : l'imagerie mentale

Remarquons également que l'imagination propositionnelle, elle aussi, semble étroitement connectée à la mémoire. En effet, de même, qu'on a associé la mémoire épisodique à l'imagination perceptuelle, il paraît possible d'associer la mémoire sémantique à l'imagination propositionnelle. Ainsi, le phénomène de la fausse mémoire (et de la fausse imagination) peut consister en une représentation propositionnelle : je me souviens (à tort) qu'un journaliste a écrit telle chose *le Monde*. Toutefois, l'intrication de la mémoire et de l'imagination, et le risque qui en résulte de confondre l'une avec l'autre, ne doit pas

---

ensemble de régions corticales postérieures impliquées dans la mémoire épisodique (par ex. les lobes temporaux médiaux, le cortex pariétal postérieur). »

occulter que leurs fonctions demeurent différentes : contrairement à la mémoire, l'imagination ne vise pas à représenter un état de choses réel (et passé). Elle vise plutôt à représenter un état de chose possible.

### 1.5.2 Imagination perceptuelle, mémoire et imagination propositionnelle

On peut essayer de schématiser les relations entre la mémoire, l'imagination perceptuelle et l'imagination propositionnelle à l'aide d'un diagramme de Venn. Quelles configurations paraissent raisonnables? Lesquelles plaident en faveur de l'unité de l'imagination? D'un point de vue strictement théorique 128 combinaisons sont possibles<sup>34</sup> ! Je vais examiner quelques hypothèses intéressantes.

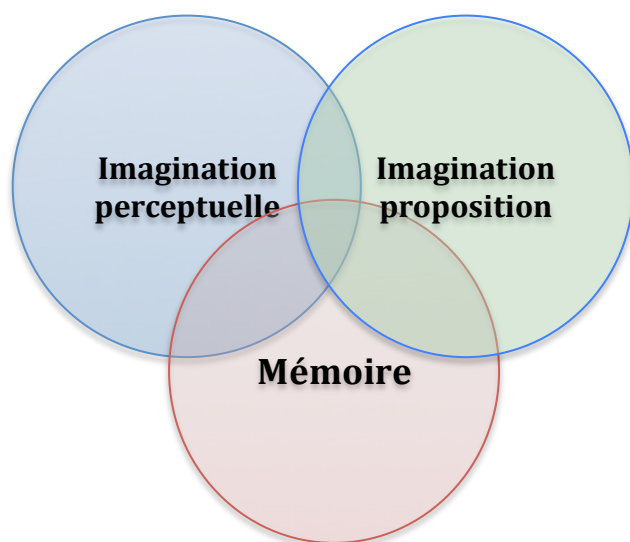


Figure 1.4 : Le diagramme de Venn des possibilités d'articulation des trois domaines

1) Alan R. White (1990) propose une solution radicale pour unifier l'imagination : c'est de dissocier l'imagerie et l'imagination. Par là même, White se distingue d'une longue tradition puisque, dès l'Antiquité, Aristote associait les *phantasmata* qu'on traduit habituellement par images mentales et la *phantasia*, l'imagination, « la faculté en vertu de

<sup>34</sup> Le diagramme définit 7 intersections. L'ensemble des combinaisons possibles pour ces intersections qui peuvent être vides ou pleines est de  $2^7 = 128$  possibilités.

laquelle nous disons qu'une image se produit en nous » (*De Anima*, 428a), une tradition qui se poursuivra chez Hume et Kant, avant de voir, avec le romantisme, son apogée. Quels sont les arguments de White? D'une part, certaines choses sont imaginables tout en étant impropres à l'imagerie :

« On peut imaginer, par exemple, qu'un homme, qu'aucun homme ou que tous les hommes sont roux, que le cheval noir est actuellement là ou n'y est pas, mais il n'y a pas d'imagerie pour "un", "tous" ou "aucun", pour "maintenant" ou "ici". Imaginer que ceci ou cela n'est pas tel ou tel est aussi facile qu'imaginer qu'il l'est, mais il n'y a pas d'images [mentales] de ceci ou cela comme n'étant pas tel ou tel. » (White, 1990, p. 90)

D'autre part, poursuit White, si l'imagination n'implique pas qu'il y ait imagerie, l'imagerie n'implique pas plus qu'il y ait imagination, comme en témoignent les images fantômes, les images de la mémoire, des rêves ou des hallucinations. Alors que l'imagination est parfaitement sous le contrôle de la volonté, l'imagerie semble lui échapper – ce qui ne fait aucun doute avec les rêves. L'imagerie peut nous surprendre, pas l'imagination. L'imagination est active, l'imagerie est passive. L'imagination est générale et indéterminée, l'imagerie toujours particulière et déterminée. Bref, selon White, le contraste est suffisamment prononcé pour ne pas les identifier, ni même pour faire de l'imagerie une espèce de l'imagination.

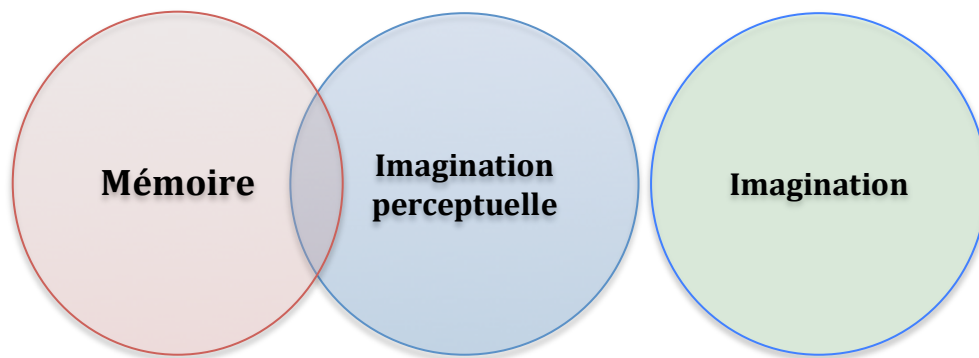


Figure 1.5 : L'imagination sans imagerie selon Alan White (1990)

Autrement dit, en dissociant l'imagination et l'imagerie, White réserve le titre d'imagination à la seule imagination propositionnelle. Toutefois, Thomas (1997) et



McGinn (2004) critiquent de façon convaincante la position de White. Certes, les images fantômes et les hallucinations (cf. note 19) ne sont pas des imaginations; mais elles ne sont pas davantage des images mentales : elles sont plutôt une perturbation de la perception (McGinn, 2004). Quant aux images des rêves, on pourrait répondre avec McGinn qu'elles procèdent d'une volonté inconsciente. Par ailleurs, on peut chercher à relativiser la dimension active ou volontaire de l'imagination en général : d'une part, il paraît difficile par exemple d'obéir à une injonction de ne pas imaginer (« faites le tour de la maison sans imaginer un renard! ») en vertu du phénomène de l'intrusion mentale (Wegner, 1994) et, d'autre part, il existe des cas de résistances imaginatives (voir section 3.5.3). Enfin, on peut simplement reconnaître, comme je l'ai fait dans la sous-section précédente, que l'imagination perceptuelle et la mémoire se chevauchent sans se confondre, pour former, à elles deux, l'imagerie.

2) À l'inverse de White, McGinn (2004) cherche à présenter un tableau unifié des différentes formes d'imagination. Il y parvient au moyen d'un spectre (l'éventail de la figure 1.6 ci-dessous est fidèle à son propos, les trois cercles en dessous correspondent à ma simplification). Ce spectre cherche à rendre compte de la complexité croissante des diverses expériences liées à l'imagination; McGinn fait même l'hypothèse qu'il pourrait partiellement correspondre – de gauche à droite – au développement ontogénique.

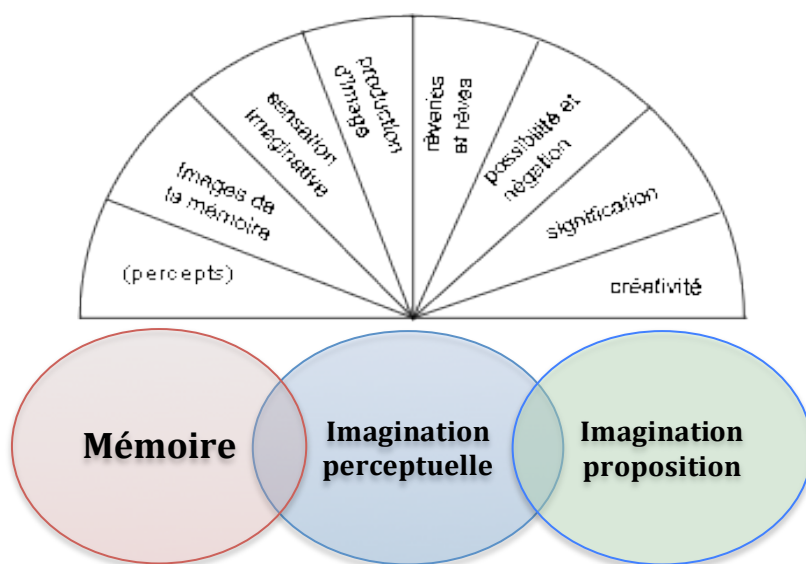


Figure 1.6 : Deux présentations du spectre de l'imagination selon McGinn (2004)

On peut noter que McGinn n'inclut évidemment pas les percepts dans le spectre (voir section 1.3.2). S'ils figurent néanmoins entre parenthèses, c'est pour nous rappeler qu'ils sont, en un certain sens, la source de toute activité imaginative puisque toute image y puise ultimement son « matériau » (l'information), quitte à le reconfigurer pour le rendre méconnaissable, dans la mémoire et, partant, dans l'imagination perceptuelle. L'imagination perceptuelle correspond typiquement à la section « production d'image ». Mais elle est aussi présente – à gauche – dans la sensation imaginative (*voir un nuage comme un visage*) et – à droite – dans les rêveries et les rêves. L'unité du spectre, qui est, aussi bien, celle de l'imagination, résiderait dans la notion de « représentation de possibilité » (McGinn, 2004, p. 137) : que cette possibilité soit de nature sensorielle avec la production d'images mentales ou propositionnelles avec les formes d'imagination situées à droite du spectre. En établissant un continuum, le spectre de McGinn, très certainement contestable dans son détail, a néanmoins le mérite de proposer une vue d'ensemble de l'imagination.

3) Une alternative pourrait conférer une unité à l'imagination. En effet, on pourrait voir la mémoire comme la faculté de base des représentations perceptuelles et propositionnelles (voir la figure 1.7 qui présente, contrairement aux figures précédentes une relation de *fondation* et non d'inclusion). L'imagination perceptuelle et l'imagination propositionnelle seraient alors des attitudes cognitives fondées sur la mémoire ayant pour fonction de représenter des états de choses possibles en recombinaison des représentations de la mémoire. Ce pourrait notamment être une façon d'interpréter (en simplifiant les choses) l'usage commun des aires cérébrales associées à la mémoire épisodique et à la simulation du futur. Dans ce modèle, l'intersection entre l'imagination perceptuelle et propositionnelle correspond à des représentations imaginées enchevêtrées : imaginer *que* l'ours a des oreilles pointues tout en visualisant ses oreilles pointues.

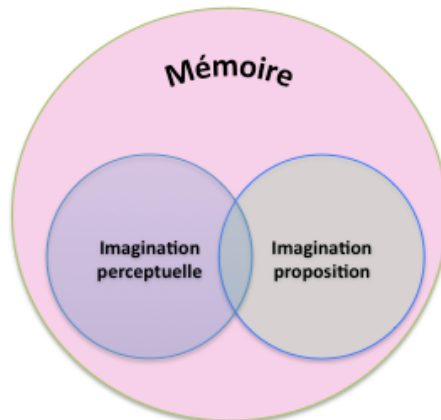


Figure 1.7 : Modèle de l'imagination fondé sur la mémoire

La théorie des images (en un sens large qui inclut les images de la perception et de la mémoire) comme cartes cérébrales d'Antonio Damasio peut prêter à ce type d'interprétation. Cette théorie s'appuie sur une disposition générale au contenu implicite à former des cartes/images au contenu explicite<sup>35</sup>, compatible avec la théorie pictorialiste (Damasio, 2010, p. 185). Damasio conclut d'ailleurs son livre sur une évocation du rôle de la mémoire dans l'imagination :

« Quel est le cadeau ultime qu'elle [la conscience] a apporté à l'humanité? Peut-être la capacité à naviguer dans l'avenir sur les mers de l'imagination, à guider le vaisseau du soi vers un port sûr et industriel. C'est le plus précieux de ses présents, et il dépend du rapprochement entre le soi et la mémoire. Trempée par les sentiments personnels la mémoire est ce qui permet aux hommes d'imaginer à la fois un bien-être individuel et, conjointement, celui de la société, et aussi d'inventer les moyens de l'atteindre et de la magnifier. » (Damasio, 2010, p. 359)

---

<sup>35</sup> « L'espace dispositionnel est celui dans lequel les dispositions conservent les connaissances ainsi que les dispositifs pour reconstruire ces connaissances dans le ressouvenir. C'est la source des images participant au processus de l'imagination et du raisonnement; et il sert aussi à engendrer le mouvement. L'espace dispositionnel est localisé dans les cortex cérébraux qui ne sont pas occupés par l'espace des images (les cortex supérieurs, certaines parties des cortex limbiques) et dans nombre de noyaux sous-corticaux, de l'amygdale au tronc cérébral. (...) On peut accéder aux contenus des images, si on est conscient, mais on ne peut jamais accéder directement à ceux des dispositions. Nécessairement, les contenus des dispositions sont toujours non conscients. Ils existent sous forme codée et dormante.» (Damasio, 2010, p. 179-80)

4) Un dernier modèle, enfin, mérite d'être mentionné : c'est celui que pourrait revendiquer un partisan du descriptivisme. Il confère à l'imagination propositionnelle la fonction unificatrice. En effet, pour le descriptiviste, les images mentales, qu'elles relèvent de la mémoire ou de l'imagination perceptuelle, sont de nature linguistique ou propositionnelle. Le modèle ci-dessous (figure 1.8, qui présente lui aussi une relation de fondation plutôt que d'inclusion) s'inspire de cette idée en faisant de la mémoire et de l'imagination perceptuelle, des sous-déterminations<sup>36</sup> d'une faculté représentationnelle générique. Mais pourquoi identifier cette faculté à l'imagination propositionnelle? Une justification possible consisterait à invoquer, dans le sillage de McGinn (2004), les notions de possibilité ou de contrefactuel. Je montrerai plus loin (section 5.3.2) comment on peut étroitement lier l'imagination propositionnelle et les énoncés contrefactuels. Je soutiendrai même qu'on peut envisager l'imagination en général comme une perception de mondes possibles. Quant aux images de la mémoire, on pourrait les voir comme des perceptions de ce monde possible qu'est notre monde actuel.

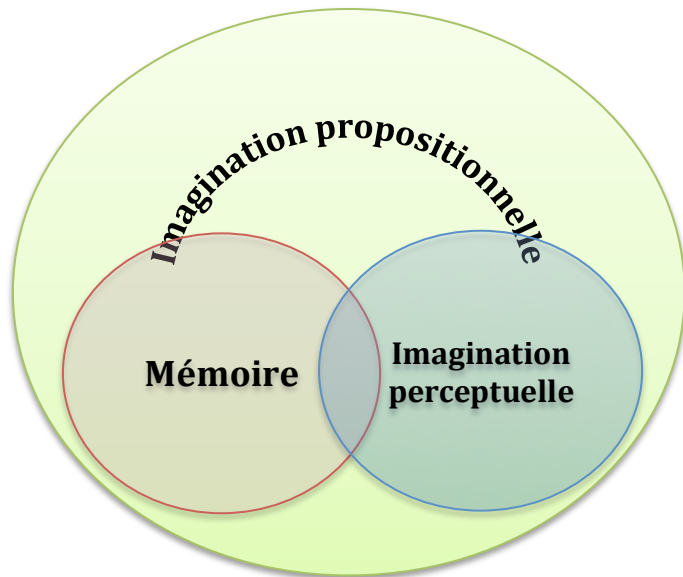


Figure 1.8 : Modèle fondé sur une faculté représentationnelle générique

<sup>36</sup> Parler de sous-détermination me semble préférable à parler de sous-ensemble car une stricte relation d'inclusion ne rendrait pas compte des différences qui persistent entre l'imagination propositionnelle et l'imagerie.

Ce dernier modèle me semble le plus satisfaisant : il suggère une homogénéité de l'imagination d'un point de vue ontologique ou métaphysique, tout en paraissant compatible avec au moins une position en psychologie cognitive (le descriptivisme). Il demeure évidemment beaucoup trop simpliste et demanderait à la fois d'être affiné et défendu de manière argumentée. Mais comme je le disais plus haut, mon objectif avec ces différents modèles était avant tout heuristique. Je ne prétends en aucun cas avoir résolu la question délicate de l'unité de l'imagination – je reviendrai sur ce point en conclusion.

Dans les pages qui suivent, je traiterai essentiellement de l'imagination dans sa dimension phénoménologique ou psychologique. C'est pourquoi mes propos seront compatibles avec tous les modèles présentés dans cette section. Plus précisément, c'est l'usage de l'imagination dans la perception morale qui va m'intéresser. Les chapitres 2 et 3 sur la prise de perspective concerneront plutôt l'imagination perceptuelle. Le chapitre 4, sur le cadrage imaginatif, mobilisera les deux types d'imagination à parts égales. Enfin, le chapitre 5, sur la comparaison imaginative, sera plutôt consacré à l'imagination propositionnelle.

Quoi qu'il en soit, nous en savons désormais assez sur l'imagination pour nous demander quelle place les psychologues moraux lui ont assignée dans l'explication de nos jugements moraux. C'est l'objet du prochain chapitre.

## **Résumé du chapitre 1**

Même s'il n'existe pas de théorie standard et clairement unificatrice de l'imagination, la plupart des auteurs s'accordent pour y voir une « faculté cognitive distincte » de la croyance et de la perception. On peut la concevoir comme une recreation ou une simulation de croyance (imagination propositionnelle) et de perception (imagination perceptuelle). Imaginer que  $p$ , c'est avoir la quasi-croyance que  $p$ . Mais on peut aussi imaginer  $X$  en

formant une image mentale (visuelle, auditive, etc.) de X. Bien que la nature de ces images mentales fasse débat entre pictorialistes et descriptivistes, l'imagination perceptuelle paraît bien, de pair avec la mémoire, provenir de l'imagerie mentale. Enfin, malgré plusieurs points communs avec la mémoire, l'imagination s'en distingue, car elle ne produit pas de représentations mentales de ce qui a été le cas.

## Chapitre 2 : La prise de perspective froide et le raisonnement moral

Imaginez un monastère. Imaginez trente moines dans le monastère. Les règles y sont strictes et nul ne peut communiquer avec quiconque. La seule rencontre quotidienne est le repas (silencieux) de midi – et il est interdit de se lever durant toute l’heure qu’il dure. Par ailleurs, un obscur point théologique impose un iconoclasme radical : aucun miroir ni aucune surface réfléchissante ne détourneront les moines de la seule contemplation de Dieu – même les cuillères sont en bois. Un beau dimanche d’octobre, un haut membre de l’ordre monastique rend visite aux moines et leur annonce durant le repas que certains d’entre eux sont atteints d’une maladie non évolutive et non contagieuse. L’unique symptôme est une tache rouge au milieu du front. Il demande alors aux malades de quitter le monastère au plus tôt. Le samedi suivant, après le repas, tous les moines malades sortent ensemble du monastère. Combien étaient-ils?

Cette énigme, attribuée à Henri Poincaré, est des plus difficiles. On peut approcher la solution avec un raisonnement par récurrence. Si un seul moine était malade ( $x=1$ ), il aurait dû sortir le dimanche, après l’allocution du supérieur. En effet, ne voyant aucune tache rouge sur ses compères, il aurait facilement pu déduire qu’il était le seul malade. Qu’en aurait-il été si deux moines avaient été malades? Le dimanche, chacun d’eux voyant une tache rouge et 28 fronts sans tache, se dit que l’infortuné devra partir (ils font chacun le raisonnement pour  $x=1$ ). Le lundi, au repas, chacun des deux constatant que le moine malade n’est pas parti la veille, ils doivent se rendre à l’évidence que la seule explication vient de ce que l’autre a fait le même raisonnement que lui. Et qu’ils sont donc deux à être malades. Les autres moines qui ne savent pas si  $x=2$  ou si  $x=3$  découvrent avec soulagement le mardi que les deux moines sont partis. Si l’on poursuit le raisonnement, on comprend qu’un départ le samedi signifie que  $x=7$ . Sept moines sont partis le samedi. Ils ont guéri. Ils sont devenus professeurs de logique.

Cette énigme suppose une capacité au raisonnement par récurrence. Mais pas seulement. Chacun des moines doit aussi être capable de considérer la situation du point de vue des autres. Il doit être capable de cet exercice d'imagination qui consiste à prendre la perspective des autres. Or, la prise de perspective n'est pas seulement au cœur de la vie monastique, elle détermine aussi largement notre vie morale. S'imaginer être dans la peau d'un autre, se mettre à sa place, prendre son point de vue : telles sont assurément des opérations mentales qui participent à notre connaissance morale. A contrario, le manque de prise de perspective peut sembler une marque d'obscurantisme. C'est en tout cas ce que suggère cet extrait d'une conférence fictive d'Elizabeth Costello, dans le roman homonyme de J.M. Coetzee :

« J'en reviens aux camps de la mort. L'horreur particulière des camps, l'horreur qui nous convainc que ce qui s'est passé là fut un crime contre l'humanité, ce n'est pas qu'en dépit de l'humanité qu'ils avaient en commun avec leurs victimes, les exécuteurs les traitaient comme de la vermine. Cela est trop abstrait. L'horreur est que les exécuteurs refusèrent de se penser à la place de leurs victimes, comme tout le monde refusa aussi. Ils dirent : "Ce sont *eux* dans ces wagons à bestiaux qui passent." Ils ne dirent pas : "Comment serait-ce si c'était moi dans ce wagon à bestiaux?" Ils dirent : "Ce doit être les morts qu'on brûle aujourd'hui, qui empestent l'air et retombent en cendres sur mes choux". Ils ne dirent pas : "Comment serait-ce si c'était moi qui brûlais?" Ils ne dirent pas : "Je brûle, je retombe en cendres". » (Coetzee, 2004, p. 108)

Ce chapitre et le suivant s'intéressent au phénomène de la prise de perspective en psychologie morale. Tandis que dans le prochain chapitre, j'examinerai la prise de perspective « chaude », c'est-à-dire accompagnée d'émotion, dans celui-ci, je vais plutôt considérer la base cognitive ou « froide » du phénomène. C'est en quelque sorte le *mindreading* (section 1.2.1) appliqué au raisonnement moral. Qu'est-ce que cela fait *moralement* d'être à la place d'autrui? Pour Elizabeth Costello, cela devrait convaincre le bourreau qu'il pourrait aussi être la victime. Cela devrait rendre moins étanche la frontière entre *eux* et *moi*.



De ce point de vue, le personnage de Coetzee semble l'héritier des premiers psychologues moraux modernes. En effet, pour des auteurs comme Jean Piaget ou Lawrence Kohlberg, le développement de la prise de perspective semble aller de pair avec le développement moral. Je vais même soutenir que la prise de perspective est au cœur de leur modèle rationaliste du jugement moral. Puisque la prise de perspective est une des modalités de l'imagination, ce chapitre peut aussi se lire comme une approche historique de mon sujet : quelle place la psychologie morale moderne a-t-elle assignée à l'imagination ?

Je commencerai par présenter deux versions du modèle rationaliste avec les théories du développement moral de Piaget (section 2.1) et de Kohlberg (section 2.2). Je définirai ensuite la prise de perspective et soutiendrai qu'elle constitue, selon ce modèle, un mécanisme fondamental du raisonnement moral (section 2.3). Les deux sections suivantes seront des évaluations critiques de ce modèle : en considérant certains résultats empiriques sur la prise de perspective (section 2.4), puis en faisant appel à la théorie du *care* de Carol Gilligan (section 2.5). Toutefois, en distinguant des raisons épistémiques et des raisons morales, on peut répondre à certaines difficultés du modèle rationaliste (section 2.6). Je conclurai en montrant comment la prise de perspective froide remplit une fonction épistémique qui sert de base à des justifications rationnelles et des jugements moraux impartiaux (section 2.7).

## 2.1 Piaget et la construction du jugement moral

Comment les enfants raisonnent-ils moralement? Cette question est au cœur d'un des premiers ouvrages du psychologue suisse Jean Piaget, *Le développement moral chez l'enfant* (1932/1969). Le modèle du jugement moral qu'il y élabore repose sur une distinction centrale, vraisemblablement d'origine kantienne, entre moralité hétéronome et moralité autonome. Ce modèle, je le montrerai, est largement rationaliste et aura une grande influence sur les travaux de Lawrence Kohlberg. D'une façon générale, on peut dire que le

fil conducteur de la théorie piagétienne du développement cognitif repose sur l'idée d'une évolution structurée par des *stades*. Le développement moral n'échappe pas à cette logique. Par là même, Piaget s'oppose à l'idée – que défendait notamment le sociologue Émile Durkheim – que la moralité serait qu'une internalisation de normes culturelles. Il soutient dès lors trois thèses générales que résume Johns C. Gibbs :

« (a) l'essence du jugement moral mûr ou profond n'est pas une norme socialisée ou internalisée, mais plutôt un idéal logique qui est *construit*, en partie par l'échange de perspectives avec les autres, (b) la progression au cours des âges de phases successives vers cet idéal est essentiellement la même dans toute culture (*séquences invariantes* et *universalité transculturelle*),

(c) le jugement moral mûr peut, par lui-même, motiver un comportement moral (*primauté cognitive*). » (Gibbs, 2003, p. 57)

### 2.1.1 Le développement moral chez l'enfant

Dans *Le développement moral chez l'enfant*, Piaget examine trois études afin de déterminer les différentes *phases* du jugement moral (il réservait plutôt la notion de *stade* au développement cognitif non social). Et si les conclusions qui s'en dégagent sont souvent contestables – mais Piaget qualifiait lui-même ses études de « travaux d'approche » (Piaget, 1932/1969, VIII) – elles ont au moins ce mérite de fonder la psychologie morale moderne.

La première étude se consacre aux jeux de billes. Typiquement, un expérimentateur regarde des petits Suisses (des garçons de Genève ou Neuchâtel) jouer avant de leur demander d'être initié au jeu – assez complexes – du carré. Plusieurs remarques indiquent que Piaget s'est posé des questions méthodologiques : « Il faut se garder de suggérer quoi que ce soit : il suffit de faire l'ignorant et de commettre des erreurs voulues pour que l'enfant précise chaque fois quelle est la règle » (Piaget, 1932/1969, p. 10). L'entretien se poursuit en demandant à l'enfant s'il pourrait inventer une règle. S'agirait-il alors d'une vraie règle. Les enfants du temps de Guillaume Tell ou d'Adam et d'Ève jouaient-ils comme cela... « L'essentiel est d'arriver à voir si l'on peut légitimement changer les règles et si une règle est juste parce que conforme à l'usage général, même nouveau, ou parce que douée d'une valeur intrinsèque et éternelle. » (Piaget, 1932/1969, p. 11). Piaget parvient

alors à dresser un tableau général de cette pratique et du rapport que les enfants entretiennent avec les règles du jeu – lesquelles sont, selon Piaget, analogues à des règles morales.

Du côté de la pratique, Piaget distingue quatre stades : au stade *moteur*, jusqu'à trois ans, l'enfant rassemble ou enterre les billes, mais il ne s'agit pas encore de la pratique sociale du jeu de bille. Le stade de *l'égoïsme*, à partir de quatre ans, témoigne d'une pratique par imitation des aînés, mais sans véritable conscience des partenaires. Ce n'est donc qu'à partir de sept ans et du stade de la *coopération* que le jeu de bille devient un véritable jeu social. Enfin, vers dix ans, au stade de la *codification*, on constate un intérêt marqué pour des discussions « juridiques » sur les multiples règles et leurs exceptions, signe selon Piaget, d'une pensée devenue logique et formelle.

Mais la dimension morale de l'étude porte sur la manière dont les enfants pensent les règles. Ici, on peut distinguer trois phases. Les plus jeunes, s'ils ont conscience de certaines régularités, n'ont toutefois pas conscience qu'il existe des règles. Ce n'est que vers quatre ou cinq ans qu'ils les reconnaissent en les tenant pour immuables et sacrées dans une forme de respect que Piaget qualifie d'unilatéral ou de « mystique ». Pourtant, ces enfants ne s'interdisent nullement d'inventer leurs propres règles<sup>37</sup> — le « respect mystique » demeure théorique et ne semble pas contraindre l'invention ou la créativité *pratique*. Pour Piaget, c'est là l'indice qu'une pression des aînés (et des adultes) sur les plus jeunes induit une « mystique de l'autorité », laquelle demeure cependant compatible avec une pratique égoïste (et éventuellement inventive) du jeu de bille. Enfin, vers neuf ou dix ans, les enfants reconnaissent le caractère conventionnel et historique des règles et, par conséquent, la possibilité de les modifier si l'on trouve un consensus. « Pour les petits, la règle est une réalité sacrée parce que traditionnelle, pour les grands la règle dépend de l'accord mutuel. Hétéronomie et autonomie, tels sont les deux pôles de cette évolution » (Piaget, 1932/1969,

---

<sup>37</sup> Après avoir rapporté deux entretiens avec des enfants de 6 et 7 ans, Piaget commente : « Voici des enfants qui jouent à peu près comme ils l'entendent, en s'inspirant il est vrai de quelques exemples reçus et en observant dans les grandes lignes le schème général du jeu, mais sans se soucier d'obéir dans le détail aux règles qu'ils connaissent, ou qu'ils pourraient connaître avec un peu d'attention, et sans attribuer la moindre importance aux infractions les plus graves qu'il leur arrive de commettre » (1932/1959, p. 40).

p. 75). Les deux études suivantes vont chercher à généraliser ces résultats en les appliquant à des jugements proprement moraux. Mais on peut d'hors et déjà se faire une bonne idée du modèle piagétien avec le tableau suivant :

Stade	Âge moyen	Type de règle	Conscience de la règle (= phases du développement moral)
Stade 1 : <b>moteur</b> Mettre les billes en tas, les enterrer...	0-3 ans	Règle motrice due à l'intelligence préverbale	Pas de conscience de la règle : plutôt une habitude à répéter et une conscience de cette régularité.
Stade 2 : <b>égocentrisme</b> Chacun joue pour soi en imitant les aînés	3-7 ans	Règle coercitive due au respect unilatéral ou « mystique »	<b>Hétéronomie</b> (dès 4-5ans) : les règles sont vues comme sacrées, intangibles, et d'origine transcendante.
Stade 3 : <b>coopération</b> Le jeu de bille devient un vrai jeu social	7-10 ans	Règle rationnelle due au respect mutuel	
Stade 4 : <b>codification</b> Intérêt pour la règle comme telle, discussion « juridiques »	10-13 ans		<b>Autonomie</b> (dès 9-10 ans) : on peut changer les règles à condition qu'il y ait entente réciproque.

Tableau 2.1 : Les stades du développement moral selon Piaget (1932/1969)

Pour la seconde étude, Piaget demande aux enfants d'évaluer des vignettes décrivant des maladresses, des vols ou des mensonges avec diverses variations – notamment sur le caractère volontaire ou non des actions ou sur les intentions charitables ou intéressées qui les déterminent. Ainsi, un jeune enfant aura tendance à juger qu'un mensonge est plus grave s'il s'éloigne davantage de la vérité : mentir à sa maman en disant que l'on a vu un chien aussi gros qu'une vache est plus « vilain » que lui mentir en annonçant une bonne note à l'école (Piaget, 1932/1969, p. 115). De même, le jeune enfant jugera qu'il est plus grave de casser dix assiettes qu'une seule – une tendance que Piaget nomme le « réalisme

moral »<sup>38</sup>. En revanche, à partir de la phase de la moralité autonome, les enfants tiendraient compte des intentions<sup>39</sup> et du contexte dans leurs jugements sur la gravité d'un mensonge ou d'une maladresse. Cette évolution pourrait s'expliquer par les interactions sociales des enfants avec les adultes et les autres enfants :

« Il semble exister chez l'enfant deux morales distinctes dont on peut d'ailleurs discerner les contrecoups sur la morale adulte. Ces deux morales sont dues à des processus formateurs qui, en gros, se succèdent sans pourtant constituer des stades proprement dits. Il est possible, en outre, de marquer l'existence d'une phase intermédiaire. Le premier de ces processus est la contrainte morale de l'adulte, contrainte qui aboutit à l'hétéronomie et par conséquent au réalisme moral. Le second est la coopération qui aboutit à l'autonomie. Entre les deux, on peut discerner une phase d'intériorisation et de généralisation des règles et des consignes. » (Piaget, 1932/1969, p. 154)

Quant à la troisième étude, plus touffue, elle traite du rapport des enfants à diverses questions de justice rétributive (sanctions, dénonciations) et distributive (solidarités enfantines). Une enquête consiste, par exemple, en interrogatoires sur la justice de certaines sanctions ou punitions à partir, là encore, de vignettes : une maman demande à son garçon d'aller acheter du pain pour le dîner, mais celui-ci oublie; un garçon ment à sa maitresse en disant qu'il n'a pas fait ses devoirs parce qu'il était malade; un garçon joue à la balle et casse une vitre, etc. On présente alors des punitions possibles aux enfants et on leur demande d'évaluer la plus juste. Ces questions de justice rétributive s'appuient sur une distinction entre sanctions expiatoires, c'est-à-dire sans lien avec la faute commise (être privé de cinéma pour avoir cassé la vitre de sa chambre) et sanctions par réciprocité, c'est-à-dire jouant sur une forme de renversement de la faute (laisser la vitre non réparée en hivers, ce qui empêche l'enfant de jouer dans sa chambre).

Quels résultats Piaget obtient-il à partir d'un échantillon d'une centaine d'enfants? « Les petits [6-7 ans] sont plus portés vers la sanction expiatoire et les grands [11-12 ans]

---

<sup>38</sup> À ne pas confondre avec la thèse métaéthique du même nom.

<sup>39</sup> En fait, contrairement à ce que dit Piaget, même les jeunes enfants peuvent être sensibles aux intentions (Harris, 2000, p. 152-3).

vers la sanction par réciprocité » (Piaget, 1932/1969, p. 167) – ces derniers insistant également sur l'utilité préventive des sanctions dans leurs commentaires. De façon plus générale, plus les enfants sont grands et plus ils valorisent l'égalité et la solidarité au détriment de la soumission à l'autorité des adultes. Ces résultats, on le voit, corroborent assez bien l'idée qu'il y aurait deux phases distinctes (hétéronomes puis autonomes) dans le développement du jugement moral chez l'enfant.

### **2.1.2 Un modèle rationaliste – et ses limites**

Le modèle du jugement moral piagétien s'inscrit dans le cadre d'une psychogenèse. Et tout se rapporte, pour l'essentiel, à ce passage d'une phase morale hétéronome, caractérisée par un respect aveugle des règles, un conformisme et une soumission à l'autorité des adultes, à une phase autonome, caractérisée par un rapport rationnel aux règles, une conscience de la réciprocité (et notamment de la règle d'or) et une indépendance à l'égard des adultes.

Mais pourquoi qualifier ce modèle de rationaliste? On peut invoquer trois raisons. D'une part, la maturité morale coïncide avec le développement des capacités cognitives et l'accession à la pensée formelle. En effet, selon Piaget, il existe un « parallélisme génétique entre la constitution de la conscience logique et celle de la conscience morale » (Piaget, 1932/1969, p. 324). Ensuite, Piaget ne semble pas ou peu tenir compte des facteurs émotionnels ou intuitifs qui déterminent les jugements moraux : au stade de la morale autonome, la seule source du jugement moral semble être le raisonnement moral. Enfin, d'un point de vue normatif, avec la morale de l'autonomie et de la réciprocité, Piaget identifie le bon jugement moral (le jugement « mature ») à un jugement où doivent primer les concepts de norme, de devoir, d'obligation et de réciprocité, c'est-à-dire, grosso modo, à un jugement kantien — ou à un équilibre réflexif rawlsien<sup>40</sup>. Or, parmi toutes les théories

---

<sup>40</sup> Piaget définit d'ailleurs le domaine de la moralité d'une façon assez étroite qui ne cadre guère qu'avec le déontologisme : « Toute morale consiste en un système de règles, et l'essence de toute moralité est à chercher dans le respect que l'individu acquiert pour ces règles » (1932/1959, p. 1). Owen Flanagan (1996, p. 234) remarque cependant que dans certains passages Piaget déborde cette définition et dresse du domaine de la

normatives disponibles, celle de Kant est sans doute la plus « rationaliste » puisque la raison y joue le rôle de déterminer, ultimement, ce que l'on doit ou ne doit pas faire.

Comme on l'a souvent noté, cet engagement normatif est un présupposé contestable. Pourquoi refuser à des jugements conséquentialistes ou attachés aux vertus le titre de jugements « matures » ? Par ailleurs, comme le remarque Owen Flanagan, l'idée que nos jugements moraux seraient toujours réflexifs et autonomes est « empiriquement douteuse » : « il est peu plausible que tous les agents, même dans des cultures comme la nôtre, présentent les conceptions réflexives en question » (Flanagan, 1996, p. 214). Un écueil difficile à contourner – et dont Piaget a d'ailleurs parfaitement conscience – permet peut-être d'expliquer ce biais: toutes ces analyses reposent généralement sur ce que les enfants *disent*. Or cela ne peut manquer d'introduire une opacité dissimulant ou déformant le jugement moral réel. En effet, les enfants peuvent notamment chercher à plaire à leur interlocuteur, rationaliser leurs jugements intuitifs ou simplement répéter le discours parental. Deux critiques plus spécifiques peuvent aussi être adressées à ces études : d'une part, l'analogie entre les règles du jeu de bille et celles de la moralité paraît assez contestable (Flanagan, 1996, p. 223-7) et, d'autre part, les sujets étudiés par Piaget sont essentiellement des garçons, ce qui introduit peut-être un autre biais (Gilligan, 2008, p. 26).

Je voudrais finalement esquisser une dernière critique, sans doute moins habituelle : Piaget ne thématise jamais le rôle de l'imagination dans la formation du jugement moral. Cela est d'autant plus surprenant qu'il perçoit bien l'importance de la prise de perspective et qu'il sait bien que les enfants sont souvent engagés dans des activités imaginatives. Mais tout se passe comme si son modèle rationaliste du jugement moral ne pouvait qu'occulter cette dimension : car si juger consiste à subsumer un cas particulier sous une règle, l'imagination ne semble effectivement pas devoir jouer un rôle fondamental.

---

moralité une description plus hétérogène : par exemple, « À côté de la conscience du devoir, il faut distinguer selon M. Bovet une conscience du bien, conscience de l'attirant et non plus de l'obligatoire » (Piaget 1932/1959, p. 79). Sur les liens de Piaget avec Kant, *via* notamment l'influence de Léon Brunschvicq, voir aussi Laurent Fedi (2008).

Mais c'est encore plus probablement la conception piagétienne de l'imagination qui est incompatible avec le jugement moral. Car Piaget a bien une théorie de l'imagination (Piaget, 1947/1964, 1972). Il est même pionnier dans l'étude de la feintise ludique [*pretend play*]. Or, comme le dit le psychologue, Paul Harris :

« Il existe un parallèle clair, pour Piaget, entre son analyse de la feintise ludique et son analyse du discours égocentrique. Il suppose que la feintise ludique, comme l'égocentrisme, est une phase primitive et temporaire d'inadaptation qui sera surmontée dans le cours du développement. » (Harris, 2000, p. 5)

Il s'ensuit que l'imagination est d'abord comprise, de façon plutôt négative, comme ce qui déformerait la réalité : elle témoignerait d'une pensée par association et analogie, quasi « autistique », et servant à expliquer ce que l'enfant *ne* comprend *pas* du monde qui l'entoure<sup>41</sup>. Voilà sans doute pourquoi Piaget n'a pas cherché à thématiser son rôle dans le jugement moral : associée à la phase hétéronome, l'imagination lui paraissait peu compatible avec la moralité mature de la phase autonome. Mais on sait aujourd'hui que cette conception de l'imagination est réductrice. En effet, des études (Harris, 2000, p. 27) indiquent que les enfants, même très jeunes, ne confondent absolument pas ce qu'ils imaginent et la réalité. La feintise n'est vraisemblablement pas un mode de pensée primitif et elle ne disparaît pas chez l'adulte comme le suggère notre rapport à la fiction (Gopnik, 2010).

---

<sup>41</sup> Selon Andrée Archambault et Michèle Venet (2007, p. 12), pour Piaget : « L'imagination aurait pour rôle de combler ces lacunes cognitives ; elle serait l'outil privilégié par les jeunes enfants pour expliquer ce qu'ils ne comprennent pas du monde qui les entoure. En termes piagétiens, elle se réduirait donc au point de vue égocentrique adopté par l'enfant pour comprendre le monde, puis s'intégrerait dans l'intelligence avec l'acquisition de la pensée formelle. Il est donc peu étonnant que Piaget ne se soit pas intéressé au développement de l'imagination comme telle, puisqu'il la considère comme une activité mentale peu propice à la compréhension du monde réel, propre à une période donnée du développement, et non comme une faculté susceptible de se complexifier et de se raffiner avec l'âge. »



## 2.2 Kohlberg et les six stades du jugement moral

Le psychologue américain Lawrence Kohlberg s'est largement inspiré des idées de Piaget. Pour lui aussi, le jugement moral se construit durant la psychogenèse. Il va d'ailleurs chercher à identifier des « stades » (plus rigides que les « phases » de Piaget) à partir de prémisses assez fortes, comme le note Daniel K. Lapsley :

« Pour justifier une description par stade, les variations ontogéniques doivent suivre une séquence invariable. La séquence doit refléter une intégration hiérarchique des stades les plus bas vers les stades les plus hauts de telle manière que les différences qualitatives dans le mode d'organisation soient évidentes. Enfin, les stades doivent refléter une structure d'ensemble dans leur gamme et dans leurs limites d'application ». (Lapsley, 1996, p. 59)

Or, pour Kohlberg, les deux phases piagétienne ne rendent pas compte de la totalité du développement moral. C'est pourquoi, après avoir interrogé des adolescents de dix à quinze ans, il va ajouter à ceux de Piaget (qui ne s'intéressait qu'aux enfants) quatre nouveaux stades du jugement moral. Ceux-ci se distingueront aussi bien en termes de contenu (référence à certains concepts : punition, loi, équité, etc.) qu'en termes de structure (jugement plus ou moins général ou formel, par exemple). Les six stades se regroupent, deux à deux, en trois « niveaux » inspirés d'une typologie de John Dewey : préconventionnel, conventionnel et postconventionnel.

### 2.2.1 Le dilemme de Heinz

Une manière de présenter succinctement<sup>42</sup> la théorie de Kohlberg peut s'appuyer sur une célèbre vignette, celle du « dilemme de Heinz ». En voici une version :

« En Europe, une femme était sur le point de mourir d'un cancer. Il existait un médicament qui pourrait la sauver, selon les docteurs. C'était une forme

---

<sup>42</sup> Pour une analyse plus détaillée, voir, par exemple, Lapsley (1996).

de radium qu'un pharmacien de la ville venait de découvrir. Le médicament était couteux à fabriquer, mais le pharmacien le vendait dix fois plus cher que son prix de revient. Il payait 200 \$ pour le radium et vendait 2000 \$ une petite dose de médicaments. Le mari de la femme malade, Heinz, alla voir tous les gens qu'il connaissait pour emprunter de l'argent, mais il ne réussit qu'à réunir environ 1000 \$, soit la moitié du prix. Il expliqua au pharmacien que sa femme était mourante et lui demanda de payer à crédit. Mais le pharmacien répondit : "non, j'ai découvert ce médicament et j'ai l'intention de faire de l'argent avec". Alors, Heinz, désespéré, s'introduisit par effraction dans la pharmacie et vola le médicament pour sa femme. Le mari aurait-il dû agir ainsi? » (Kohlberg, 1963, p. 19)

Selon Kohlberg, au niveau de la *moralité préconventionnelle*, l'enfant (ou l'adulte retardé dans son développement) est égocentrique et concret : il juge qu'une action est bonne ou mauvaise selon les conséquences qu'elle a pour lui. Les normes morales sont perçues comme imposées de l'extérieur au sujet.

Au *premier stade*, l'enfant juge sans considérer de raisons autres que la peur d'être puni ou l'obéissance aveugle à une règle perçue comme obligatoire et objective. Ainsi, il répondra que Heinz ne doit pas voler le médicament parce que ceux qui volent vont en prison et que ceux qui vont en prison sont « vilains ». Mais il pourrait aussi dire que ce n'est pas un vol très grave puisqu'il n'en coûte que 200 \$ au pharmacien. À ce stade, l'enfant considère que plus la punition est forte, plus le méfait est moralement grave – et non l'inverse. Ce stade correspond à la phase de la moralité hétéronome de Piaget.

Au *deuxième stade*, la notion d'intérêt personnel entre dans le jugement. La justice est vue comme un échange de bons procédés : « si tu ne me frappes pas, je ne te frappe pas ». Heinz ne doit pas sauver sa femme, car il risque la prison, c'est-à-dire une épreuve peu réjouissante; il doit la sauver, car il a besoin d'elle pour être heureux, quand bien même il devra aller en prison. L'enfant a conscience des autres, mais uniquement dans la mesure où ils se rapportent à lui-même et à ses intérêts. Les normes morales sont perçues comme une manière de vivre en commun en évitant les conflits, ce qui correspond à peu près à la seconde phase de Piaget.

Le niveau *conventionnel*, lui, est typique des adolescents et des adultes. La moralité d'une action est jugée à l'aune des attentes ou des intérêts du groupe ou de la société. Le sujet se perçoit comme membre d'un groupe ou d'une société. Les normes morales de ce groupe sont reconnues comme légitimes et internalisées par le sujet<sup>43</sup>.

Au *troisième stade*, c'est la conformité au groupe et l'accord interpersonnel qui détermine essentiellement le jugement moral. Le jugement des pairs est primordial; la réciprocité dépasse le donnant-donnant du deuxième stade pour atteindre un plus haut niveau d'abstraction : ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent. Heinz doit sauver sa femme parce que son rôle de mari l'exige, parce qu'ils se sont jurés entraide mutuelle ou parce qu'il voudrait que sa femme en fasse autant pour lui (règle d'or); on ne peut le blâmer pour avoir fait tout son possible sans enfreindre la loi. Une des principales limites de ce stade est l'incapacité à résoudre les conflits entre personnes et à hiérarchiser les normes.

Le *quatrième stade* élargit ces conventions locales à des conventions globales. S'il faut obéir aux normes morales, c'est parce que le respect de l'autorité et de l'ordre social sont nécessaires à l'harmonie sociale. Si Heinz doit sauver sa femme, c'est parce que ce serait de la non-assistance à personne en danger de ne pas le faire, mais il devra en assumer les conséquences légales; s'il ne doit pas la sauver, c'est parce que le vol est illégal, car il conduit au chaos social. Ainsi, à ce stade, les sentiments de devoir, de loyauté ou d'obligation ne s'attachent plus seulement à des personnes concrètes, mais aussi à la société dans son ensemble. Les institutions et les lois sont vues comme des moyens légitimes de régler les conflits.

Au niveau *postconventionnel*, enfin, le jugement moral semble s'appuyer, pour Kohlberg, sur un raisonnement moral authentique. L'individu tient compte de principes abstraits, quand bien même ceux-ci iraient à l'encontre de son groupe d'appartenance. Les

---

<sup>43</sup> On peut noter avec Gibbs (2003, p. 63) que, par là, Kohlberg s'éloigne de l'inspiration constructiviste de Piaget.

normes morales sont vues comme des conventions qu'il convient de distinguer des principes moraux privilégiés par l'agent.

Plus précisément, au *cinquième stade*, c'est la notion de contrat social qui guide le jugement. Les personnes ont des croyances et des valeurs distinctes, mais elles ont toutes des droits. Le jugement doit chercher des compromis et tenir compte du bien commun. Si Heinz doit sauver sa femme c'est parce que cela maximise le bonheur général : la souffrance du pharmacien est largement compensée par la vie sauve de madame Heinz; mais selon la perspective du pharmacien, le droit d'exiger une compensation pour sa découverte est juste. Selon Kohlberg, seule une minorité d'adultes (de 20 à 25 %) atteindraient ce stade du développement moral.

Le *sixième et ultime stade* est censé produire des jugements fondés sur des principes moraux universels. Le respect de la dignité humaine est plus important que celui du contrat social. Les lois ne sont légitimes que si elles sont fondées sur l'idée de justice, le respect des droits humains ou des normes éthiques fondamentales – une perspective assez proche du déontologisme de Kant ou de Rawls (mais compatible avec le conséquentialisme ou l'éthique de la vertu). Si Heinz doit voler le médicament, c'est parce que la vie (celle de sa femme comme celle de tout autre) a plus de valeur que le droit de propriété; si Heinz ne doit pas le voler c'est parce qu'il priverait un autre malade dont la vie vaut autant que celle de sa femme. Les sujets atteignant ce stade seraient très rares – il s'agirait essentiellement de personne ayant étudié l'éthique. Kohlberg finira d'ailleurs par l'abandonner dans sa grille d'évaluation empirique pour ne le conserver qu'à titre théorique comme parachèvement idéal du développement moral.

Niveau de moralité	Stades moraux	Âge moyen	Attitudes caractéristiques	Questions caractéristiques
<b>Préconventionnel</b>	<b>1</b> : Moralité hétéronome	2-3 à 5-6 ans	Éviter la punition en obéissant aux détenteurs de l'autorité (parents)	« Serais-je puni? »
	<b>2</b> : Moralité instrumentale et individualiste	5 à 7-9 ans	Chercher son intérêt personnel : récompenses, louanges	« Est-ce mon intérêt? »
<b>Conventionnel</b>	<b>3</b> : Moralité normative et interpersonnelle	Dès 7 à 12 ans	Préserver les règles/conventions du groupe	« Serais-je accepté par mon groupe? »
	<b>4</b> : Moralité du système social	Dès 10 à 15 ans, la plupart des adultes	Se conformer aux règles/conventions de la société dans son ensemble	« Est-ce légal? » « Tout le monde pourrait-il faire comme moi? »
<b>Postconventionnel</b>	<b>5</b> : Moralité des droits humains et du bien commun	Dès 12 ans pour certains	Ressent un engagement mutuel, librement consenti envers chaque personne de son entourage	« Trouverais-je un consensus? » « Est-ce en accord avec les droits humains? »
	<b>6</b> : Moralité des principes universels	Certains adultes	Suivre des principes moraux universels (justice, dignité humaine), trouver un équilibre idéal	« Est-ce équitable <i>et</i> bienveillant? » « Cela correspond-il aux principes kantien ou rawlsien? »

Tableau 2.2 : les six stades de développement moral selon Kohlberg

### 2.2.2 Un modèle trop rationaliste, philosophique et rigide

Ainsi, comme Piaget, Kohlberg soutient que ces différents stades du jugement coïncident avec une psychogenèse. Mais en ajoutant quatre stades aux deux phases de Piaget, Kohlberg accentue la dimension « rationaliste » du modèle. En effet, le sixième stade apparaît un peu comme celui de la « raison pure » qui évalue rétrospectivement une progression constante vers cet idéal de moralité. Dès lors, le jugement moral consiste essentiellement à appliquer des principes. Et c'est bien sûr la raison qui est la faculté

névralgique : « Les jugements moraux ne sont pas réductibles à des affirmations émotionnelles et n'en sont pas l'expression directe, mais ils décrivent plutôt un raisonnement ou des raisons d'action lorsque les raisons diffèrent des motifs. » (Kohlberg cité par Flanagan, 1996, p. 241). Dès lors, le schéma suivant – emprunté à Jonathan Haidt (2001, p. 815) – résume assez bien le modèle rationaliste du jugement moral :

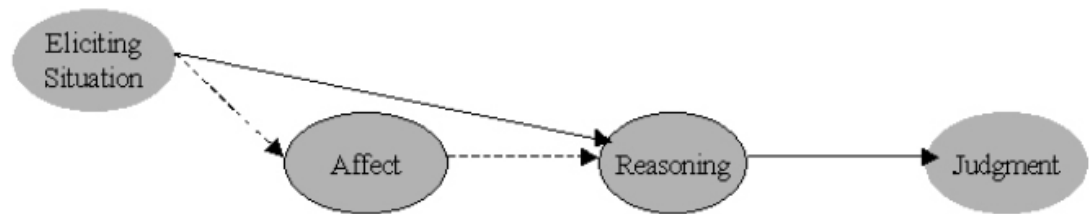


Figure 2.2 : le modèle rationaliste du jugement moral selon Haidt (2001)

Comme l'indique le schéma, si les affects ont un rôle à jouer, il sera secondaire :

« Un affect n'est ni moral ni immoral. Lorsqu'une excitation affective est canalisée dans une direction morale, elle est morale; lorsqu'elle n'est pas canalisée de la sorte, elle ne l'est pas. Mais les mécanismes de canalisation moraux en tant que tels sont cognitifs. » (Kohlberg, 1971, cité par Haidt, 2001)

De plus, les intuitions morales ne sont pas vues comme une source du jugement : tout est affaire de raisonnement. La thèse générale du modèle rationaliste, c'est donc que la connaissance et le jugement moral proviennent d'abord d'un processus de réflexion et de raisonnement. La délibération nous mettrait en quelque sorte dans la peau de juges pesant le poids relatif des différentes raisons d'approuver ou de désapprouver un acte, d'évaluer une situation en mobilisant des concepts tels que l'impartialité, le tort, la justice ou les droits. Mais si ce modèle décrit peut-être le processus cognitif d'un expert en éthique, il semble par trop « philosophique » pour rendre compte de nos jugements ordinaires. C'est pourquoi le verdict de John C. Gibbs me paraît justifié :

« Dans la théorie des stades de Kohlberg et dans les niveaux de Dewey, la construction est confondue avec l'internalisation et la compréhension de

base avec un raisonnement qui reflète un entraînement philosophique. Les philosophies contractualistes et kantienne ne devraient pas être vues comme les stades postconventionnels ultimes d'une séquence invariante, mais plutôt comme les produits d'une hypothétique réflexion sur l'éthique normative, découlant de la moralité de l'un ou l'autre des stades de base du jugement moral. Les adultes qui contemplant leur moralité et qui formulent des principes éthiques ne construisent pas, par là même, un nouveau stade piagétien. Ils se sont plutôt engagés dans un processus développemental de quête existentielle ayant des échos personnels dans leur vie éthique.» (Gibbs, 2003, p. 77)<sup>44</sup>

De nos jours, même si certains auteurs, que l'on peut qualifier de néo-kohlbergien, acceptent encore largement le modèle rationaliste, les données empiriques qu'ils ont recueillies les ont conduits à assouplir les six stades de Kohlberg. Ainsi, James Rest (Rest et al., 1999) préfère parler de *schémas*, c'est-à-dire de structures moins rigides et plus ouvertes aux transformations et aux raffinements, bref, à une plasticité que Piaget aurait sans doute appréciée (Gibbs, 2003, p. 53). C'est aussi dire que tout n'est pas à rejeter dans le modèle rationaliste du jugement moral. En particulier, il a le mérite d'attirer l'attention sur l'importance de la prise de perspective.

## **2.3 La prise de perspective comme mécanisme du raisonnement moral**

### **2.3.1 Un accès cognitif aux états mentaux d'autrui**

Dans le premier chapitre (section 1.2.1), j'ai évoqué les débats sur la théorie de l'esprit et la capacité au *mindreading*, c'est-à-dire la capacité à accéder épistémiquement aux états mentaux d'autrui. En psychologie sociale, on parle plus volontiers de « prise de

---

<sup>44</sup> C'est pourquoi, pour sa part, Gibbs (2003, p. 75) préconise un modèle où se superposent deux développements du jugement moral : 1) le développement existentiel qui implique une sorte d'inspiration (résultant par exemple d'une *Near Death Experience*), de profondeur, une réflexion métaéthique (sur le relativisme moral notamment), la formulation de principes moraux, philosophiques ou spirituel ; et 2) le développement standard qui se divise en quatre stades (deux immatures et deux matures).

perspective » [*perspective taking*] ou de « prise de rôle » [*role taking*] pour désigner un phénomène similaire : le fait de comprendre une situation du point de vue d'autrui<sup>45</sup>. Le *mindreading* et la Théorie de l'Esprit désignent toutefois un phénomène plus général puisqu'il est possible d'accéder aux états mentaux d'autrui sans se mettre à sa place.

En effet, d'autres voies sont possibles (Maxwell et Desroches, 2010). Comment savoir que ma cousine a peur d'une souris? On peut d'abord percevoir certains indices physiques : elle tremble ou pâlit devant la souris. Je peux également le savoir par « association directe » : je suis moi aussi phobique des souris et je devine aisément ce que ma cousine ressent. Je peux l'apprendre de sa bouche lorsqu'elle s'écrit « je ne supporte pas les souris! ». Je peux enfin le déduire par inférence, par exemple à partir d'une croyance plus générale : les filles ont souvent peur des souris, or, ma cousine est une fille, donc elle devrait avoir peur de cette souris.

Par différence avec ces modes d'accès aux états mentaux d'autrui, la prise de perspective présuppose l'usage de l'imagination. Ainsi, je peux imaginer (propositionnellement) que je suis phobique des souris afin d'essayer de prendre le point de vue de ma cousine sur la situation. De même, je peux imaginer à quoi ressemble une figure géométrique pour une personne qui n'est pas située de mon point de vue, au sens spatial et non métaphorique du terme, cette fois. Je m'imagine (perceptuellement) à sa place. On peut noter que Piaget fut d'ailleurs un précurseur dans l'étude de notre capacité à la prise de perspective spatiale<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> La prise de perspective constituerait donc un *mindreading* par simulation, volontaire et consciente. Cependant, si le *mindreading* désigne habituellement un accès épistémique aux croyances d'autrui, la prise de perspective paraît plus large puisqu'on en parle aussi pour désigner un accès aux affects ou aux percepts d'autrui. Quant à la *prise de rôle*, ce serait une forme de prise de perspective où je me mets à la place d'un individu conscient (alors que je peux aussi prendre la perspective d'un simple point dans l'espace).

<sup>46</sup> Piaget en a d'ailleurs fait un test de développement cognitif, le 'test des trois montagnes' (Piaget et Inhelder, 1948). Un enfant et un expérimentateur sont assis de part et d'autres d'une table où repose une maquette avec trois montagnes. Certains éléments ne sont visibles que de l'enfant : une maison sur le flanc de la montagne, par exemple. Le test consiste à demander à l'enfant ce que voit l'expérimentateur de son point de vue. Ce ne serait qu'à partir de 7-8 ans que les enfants admettent que l'expérimentateur a un autre point de vue que le leur. Notons également que si cette compétence semble universelle, toutes les cultures n'en feraient pas un usage égale : des étudiants chinois (dont la culture collectiviste valorise l'interdépendance entre les



Dans la prise de perspective, on appelle « cible » le nouveau point de vue que prend l'agent : ma cousine est la cible dans l'exemple ci-dessus. On peut alors spécifier les prises de perspectives d'au moins trois manières. 1) Un agent peut prendre une perspective *de l'intérieur* ou *de l'extérieur* d'une cible (Goldie, 2005) : si ma cousine effrayée se cache les yeux, je ne verrai pas la souris en prenant une perspective de l'intérieur. 2) Un agent peut aussi chercher à se mettre soit « dans la peau » [*in the shoes of*] de la cible, c'est-à-dire qu'il endosse les (ou certaines des) dispositions psychologiques de celle-ci, soit simplement « à sa place », c'est-à-dire qu'il conserve ses propres dispositions psychologiques<sup>47</sup> : vais-je ou non endosser la phobie de ma cousine envers les souris? 3) Enfin, on peut distinguer les prises de perspectives selon qu'elles sont *chaudes* ou *froides*, c'est-à-dire selon qu'elles suscitent ou non des réactions émotionnelles<sup>48</sup>.

Ainsi, je peux comprendre le point de vue d'autrui par prise de perspective *chaude* (ou parle parfois d'empathie affective) : c'est ce qui se passe si, me mettant à la place ou dans la peau de ma cousine, j'éprouve une émotion<sup>49</sup>. Et comme c'est souvent le cas des réactions émotionnelles, elle a de bonnes chances d'être motivante : je vais alors reconforter ma cousine (« Ben tu vois, c'est juste une souris »). Mais la prise de perspective peut aussi être de nature plus *froide* ou cognitive (on parle parfois d'empathie cognitive). Il s'agit de comprendre le point de vue d'autrui en formant de simples croyances sur ses états mentaux. Par exemple, sachant que ma cousine est phobique des souris, je peux

---

individus) se mettent plus spontanément à la place d'autrui que des étudiants américains (dont la culture individualiste valorise l'indépendance) dans une tâche de prise de perspective spatiale. (Wu & Keysar, 2007)

<sup>47</sup> Dans le cas du recours à un spectateur idéal ou impartial, il s'agit soit d'une prise de perspective de l'extérieur, soit d'une prise de perspective de l'intérieur et « dans la peau » d'une cible neutre et impartiale. Notons également que la cible peut être l'agent lui-même qui s'imagine comment il percevrait une situation donnée s'il était dans d'autres circonstances.

<sup>48</sup> Metcalfe et Mishel (1999) utilisent les adjectifs chaud et froid en ce sens.

<sup>49</sup> Dans le cas où l'émotion est *la même* que celle de la cible, on peut parler d'empathie au sens strict (voir section 3.5.2). Comme tout ce qui relève du domaine affectif, la prise de perspective chaude n'est pas central dans le modèle rationaliste du jugement moral. C'est d'ailleurs une des principales critiques qu'on peut lui adresser : il sous-évalue le rôle des émotions. Mais cette sous-évaluation est peut-être moins descriptive que normative : après tout, Kohlberg pourrait sans doute admettre que les émotions jouent un rôle dans la formation du jugement moral. Il n'en soutiendrait probablement pas moins qu'elles ne devraient pas, dans l'idéal, jouer de rôle. Merci à Guillaume Beaulac pour ce point.

« cognitivement » savoir qu'elle éprouve de la peur devant cette souris. J'ai eu accès à son point de vue sans éprouver d'émotion particulière. Dans cette section, je voudrais montrer que le modèle rationaliste du jugement moral s'inspire largement de cette dernière forme de prise de perspective.

### 2.3.2 La prise de perspective chez Kohlberg

Mais qu'en est-il du lien entre la prise de perspective et le raisonnement moral? Avec son concept de « décentration », Piaget avait déjà mis en rapport ces deux domaines. En effet, la décentration serait le mécanisme par lequel le sujet contrebalance son égocentrisme, une étape cruciale puisque l'enfant ne peut atteindre la phase de la moralité autonome s'il n'est pas capable de comprendre le point de vue des autres. Mais c'est surtout chez Kohlberg que la prise de perspective va se révéler essentielle au raisonnement moral. D'une part, comme on l'a vu, l'approche de Kohlberg s'appuie sur des scénarios imaginaires tels le dilemme de Heinz. Or que demandent ces dilemmes au sujet sinon qu'il prenne une perspective (celle de Heinz, de sa femme, du pharmacien)? Mais, d'autre part, cette méthodologie est au service d'une conception du développement cognitif qui insiste précisément sur notre capacité à changer de perspective :

« Je pourrais résumer la théorie du développement cognitif en disant que *le jugement moral est un processus de prise de rôle [role taking]* qui possède une nouvelle structure logique à chaque stade, parallèlement aux stades logiques de Piaget; cette structure doit se comprendre comme une structure de justice qui devient progressivement plus complète, plus différenciée et plus équilibrée que celle qui la précède. » (Kohlberg, 1981, p. 147, c'est moi qui souligne)

On peut donc relire la progression de stade en stade (Kohlberg, 1981, p. 148-157) comme un développement de cette capacité. Au *premier stade*, rappelle Kohlberg, les enfants n'ont même pas la capacité de changer de perspective au sens de la réciprocité logique : ainsi l'enfant qui a un frère ne perçoit pas qu'il est le frère de son frère. Cela

viendra avec le *deuxième stade*, en même temps qu'un certain sens de l'égalité dans les échanges ou les distributions. Au *troisième stade*, les enfants parviennent à comprendre la règle d'or : ne fais pas à tes camarades ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent. Or, bien utiliser la règle d'or, suppose une capacité à se mettre à la place de l'autre, une capacité à la réversibilité des points de vue. Le *quatrième stade* élargit encore la prise de perspective : la réciprocité est conçue à l'échelle de toute la société. Au *cinquième stade*, la prise de perspective devient « postconventionnelle ». Comment le comprendre? Kohlberg en fait une capacité à *créer* de nouvelles lois (contre les conventions existantes), une capacité qu'il faut relier à la notion de contrat social. Plus trivialement, on peut également noter que dépasser les conventions de son groupe suppose, en un sens, de prendre la perspective d'un étranger – un peu, comme le rappelle Peter Singer (1981, p. 98), à la manière d'un Socrate qui prend ses distances d'avec les coutumes athéniennes. Quant au *sixième stade*, il offre en quelque sorte son apothéose au changement de perspective avec l'idée des chaises musicales morales, une « technique » de résolution des dilemmes.

« Un autre terme pour “réversibilité” est “la prise de rôle idéal” ou “la chaise musicale morale”. La chaise musicale morale signifie de parcourir le cercle des perspectives impliquées dans un dilemme moral pour tester ses positions [*claim*] sur les droits ou les devoirs jusqu'à ce que la seule position équilibrée ou réversible survive. Dans une chaise musicale “non morale” ou compétitive, il n'y a qu'un seul “gagnant”. Dans une chaise musicale morale, il n'y a qu'une seule chaise “gagnante”, que tous les joueurs reconnaissent s'ils jouent le jeu, la chaise de la personne dont la revendication [*claim*] de justice est prioritaire. [...] Ce processus de réversibilité, pour atteindre l'équité à travers une prise de rôle idéal, se déroule ainsi : 1) le décideur se met successivement, par l'imagination, à la place de tous les autres acteurs et considère les positions [*claim*] qu'ils prendront selon leurs points de vue, 2) lorsque les positions d'un parti entrent en conflit avec celles d'un autre, il imagine qu'ils changent de places. Dès lors, un parti devrait changer sa position conflictuelle s'il apparaît qu'elle est fondée sur la non-reconnaissance du point de vue de l'autre. » (Kohlberg, 1981, p. 199)

Ce passage décrit bien un processus cognitif : il ne s'agit pas d'éprouver les affects des autres joueurs, mais de considérer leurs « positions ». Par ailleurs, c'est bien *par*

*l'imagination* que l'agent accède ici aux états mentaux des autres joueurs : il s'agit donc clairement d'une *prise de perspective froide*.

On le sait, Kohlberg est conscient du caractère extrêmement rare des jugements moraux élaborés au sixième stade. Le jeu des chaises musicales morales ne constitue donc pas une description du tout-venant des raisonnements moraux. Il relève plutôt d'une délibération idéale ou experte. Mais connaissant les prémisses fortes de Kohlberg sur la structure d'ensemble du jugement moral et la hiérarchisation successive des différents stades, cette délibération au sixième stade indique toute l'importance qu'il lui accorde. C'est pourquoi je crois qu'il n'est pas exagéré de dire que, selon le modèle rationaliste, la prise de perspective est le mécanisme fondamental du raisonnement moral.

Qu'en disent les études empiriques? C'est l'objet de la prochaine section.

## **2.4 Une condition nécessaire, mais non suffisante du jugement moral**

Une question simple demeure : la prise de perspective joue-t-elle effectivement le rôle que lui assigne le modèle rationaliste du jugement moral? Selon Gibbs, « les études sur l'expérience sociale et le jugement moral ont généralement été compatibles avec les thèses de Piaget et Kohlberg qui soutiennent que la prise de perspective sociale via l'interaction avec les pairs et la participation au groupe joue un rôle important dans le développement du jugement moral » (Gibbs, 2003, p. 47). Mais qu'est-ce que la psychologie expérimentale peut nous apprendre sur ce mécanisme?

Les psychologues ont d'abord cherché à distinguer cette capacité d'autres qui pourraient lui ressembler. Ainsi pour établir la mesure d'une compétence globale aux réactions interpersonnelles, Mark Davis (1983, p. 113) s'est appuyé sur quatre composantes : 1) la prise de perspective correspond à « la tendance spontanée à adopter le point de vue des

autres »<sup>50</sup>, 2) la fantaisie [*fantasy*] indique la tendance à « se transposer par l'imagination dans les actions et les sentiments de personnages fictifs », 3) le souci empathique [*empathic concern*] évalue notre sympathie et notre inquiétude envers des personnes malheureuses, 4) et la détresse personnelle [*personal distress*] mesure l'anxiété du sujet lui-même dans des situations interpersonnelles tendues. Or, ces quatre composantes sont relativement indépendantes : c'est en tout cas ce que montrent leurs relations à d'autres traits de personnalité.

Ainsi, selon Davis (1983), les hauts scores en prise de perspective corrélaient avec de meilleures compétences sociales et plus d'estime de soi, mais ils sont sans rapport avec l'intelligence<sup>51</sup>. En revanche, les hauts scores en fantaisie sont sans rapport avec les compétences sociales ou l'estime de soi, mais légèrement corrélés à une meilleure intelligence verbale et une meilleure réactivité émotionnelle. De même, si la tendance à la prise de perspective (tout comme celle à la fantaisie) va plutôt de pair avec le souci empathique, elle est moins présente chez les sujets dont le score en détresse personnelle est élevé. Davis montre également que la prise de perspective est significativement corrélée à la capacité de réguler ses émotions, ce qui n'est pas le cas du souci empathique.

Une étude sur des jumeaux (Davis, 1994) indique, quant à elle, que si le souci empathique et la détresse personnelle sont (en partie) hérités, ce n'est pas le cas pour la prise de perspective. Il serait donc possible de chercher à la développer dans l'éducation des enfants. Et cette éducation pourra être mixte : bien que les filles sont habituellement plus empathiques que les garçons, on n'observe pas de différence pour ce qui concerne la prise de perspective cognitive ou spatiale (Hoffman, 1977). En bref, ces études attestent bien la distinction de la section précédente entre, d'une part, une disposition à la prise de perspective froide – un mécanisme de nature plutôt intellectuelle ou cognitive – et, d'autre

---

<sup>50</sup> Il n'est pas tout à fait clair que cette catégorie corresponde exactement à la prise de perspective froide telle que je l'ai défini plus haut, mais des quatre composantes de Davis, c'est celle que s'en approche le plus.

<sup>51</sup> Il convient de signaler que la méthode de mesure dans tous ces tests est sans doute contestable puisqu'on demande aux sujets de s'auto-évaluer en acquiesçant ou non à des phrases comme : « j'essaie parfois de mieux comprendre mes amis en imaginant de quoi les choses ont l'air à leurs yeux » ou « je suis vraiment captivé par les sentiments des personnages d'un roman. » (Davis, 1983, p. 117)

part, une disposition à la prise de perspective chaude ou à l'empathie affective, de nature plus émotionnelle.

Le modèle de Kohlberg soutient que la prise de perspective se développe avec l'âge; mais comment évaluer ce développement? Un exercice typique consiste à présenter une série d'images à des enfants : elles montrent, par exemple, un garçon poursuivi par un chien, courant dans la rue et grimant dans un pommier tandis que le chien rôde alentour. On demande ensuite aux enfants de raconter ce qu'ils voient. On met alors de côté les images où le chien poursuit le garçon et on demande quelle histoire raconterait un autre enfant face à cette nouvelle série. Si dans cette seconde histoire, par exemple, le garçon a peur du chien, c'est que le sujet ne s'est pas mis à la place de son camarade. On peut ainsi évaluer le niveau de prise de perspective<sup>52</sup>.

Or, chez des enfants de 8-10 ans, ce niveau est habituellement corrélé à leur niveau de développement moral dans l'échelle de Kohlberg. Toutefois, certains enfants ont un bon score en changement de perspective sans que cela n'affecte leur niveau de développement moral. Le développement de notre capacité à changer de perspective serait donc une condition nécessaire, mais non suffisante du développement moral (Selman, 1971). Tout se passerait donc comme si la capacité à changer de perspective, une fois acquise (une contribution significative pour le développement morale), se développait peu avec l'âge, tandis que le développement moral, lui, se poursuivrait jusqu'à l'adolescence.

Au-delà du simple raisonnement moral, les psychologues se sont aussi demandé si la prise de perspective favorisait ces *comportements* moraux qu'on nomme « prosociaux ». On entend par là des comportements altruistes où aider les autres revêt un certain coût pour l'agent : partager ses jouets, donner du sang, prendre un risque pour aider une personne en danger, etc. Une difficulté pour répondre à cette question réside dans l'intrication de la prise de perspective froide et de la disposition à la sympathie (le souci pour les autres, basé

---

<sup>52</sup> On peut aussi évaluer le lien entre les différentes formes de prise de perspective : ainsi, une étude réalisée en Inde (Ittyerah et Mahindra, 1990), précise que la corrélation entre la prise de perspective spatiale et cognitive est surtout significative chez les enfants de 5-6 ans.

sur la compréhension de leur état). La psychologue Nancy Eisenberg (Eisenberg et al, 2001) a proposé le modèle suivant, à partir d'une étude sur des adolescents brésiliens :

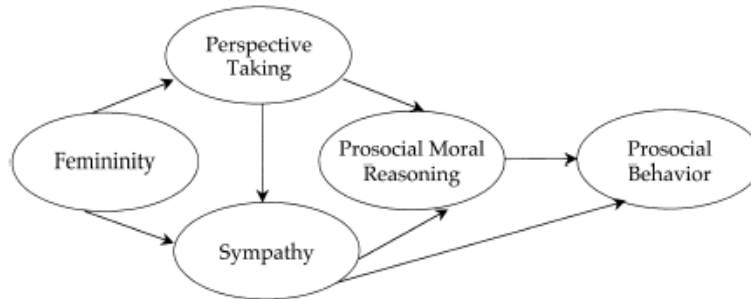


Figure 2.3 : les déterminants des comportements prosociaux selon Eisenberg et al. (2001)

Il faut noter que la « féminité » désigne ici non pas le sexe féminin, mais une orientation psychologique féminine. Or l'étude montre effectivement un lien entre cette orientation et les dispositions à la sympathie et à la prise de perspective<sup>53</sup>. La « sympathie » mesure ici le « souci empathique » de Davis (1983). À mon sens, le point intéressant du schéma consiste dans la double voie que peut prendre la prise de perspective pour élever le raisonnement prosocial, et partant le comportement : soit directement (une voie qui prévaudrait chez les hommes), soit par la médiation de la sympathie (une voie qui prévaudrait chez les femmes). Les auteurs résument dès lors les choses ainsi :

« La prise de perspective est parfois vue comme un outil qui rassemble des informations, lesquelles peuvent être utilisées en bien ou en mal (par exemple pour manipuler les autres). La prise de perspective semble prédire ou promouvoir le comportement moral dans la mesure où elle encourage ou stimule la sympathie, ou encore, élève le niveau du raisonnement prosocial. » (Eisenberg et al., 2001, p. 531)

<sup>53</sup> On peut toutefois faire la même réserve méthodologique que pour Davis (1983) (voir note 51).

En définitive, on doit dire que les données empiriques ne donnent que partiellement raison au modèle rationaliste. En effet, la prise de perspective froide semble une condition nécessaire, mais non suffisante du développement moral (Lapsley, 2005). Car c'est un fait que rien, dans la capacité d'accéder par l'imagination aux croyances, intentions ou émotions d'autrui ne conduit *en tant que tel* à se sentir moralement concerné par lui (Eisenberg, 1986, p. 106 ; Hoffman, 2000, p. 131)<sup>54</sup>. D'ailleurs, les études sur les psychopathes (Blair et al., 2005) indiquent que ceux-ci sont habituellement tout à fait compétents pour prendre cognitivement le point de vue d'autrui. Mais loin d'utiliser cette compétence pour énoncer un jugement postconventionnel, équitable et impartial, ils auraient plutôt tendance à s'en servir contre autrui, en accédant à ses croyances pour mieux le manipuler.

Une critique plus sérieuse du modèle rationaliste remet même en question le caractère nécessaire de la prise de perspective pour la formation du jugement moral (Nichols, 2004). On sait que, dès trois ans, les enfants sont capables de distinguer le domaine moral (indépendant de l'autorité) du domaine conventionnel (dépendant de l'autorité) (Turiel, 1983)<sup>55</sup>. Or, la capacité à la prise de perspective ne se développerait pas avant l'âge de cinq ans – un point que ne contesterait certainement pas Piaget et que confirment les expériences sur les fausses croyances (voir section 1.2.1). Par ailleurs, on sait que les enfants autistes

---

<sup>54</sup> « Il n'y a pas de raison de supposer que la prise de perspective conduit invariablement à des comportements ou des cognitions altruistes. Certes, elle peut induire une meilleure compréhension des autres et de leur situation. Toutefois, cette compréhension peut être utilisée dans un but machiavélique ou manipulateur ; la prise de rôle est simplement un processus qui récolte de l'information, ce qui n'est pas intrinsèquement altruiste. » (Eisenberg, 1986, p. 106). De son côté, Bruce Maxwell nomme 'sophisme de la règle d'or' l'idée que la prise de perspective serait une condition nécessaire et suffisante au développement moral: la règle « traite les autres comme tu voudrais qu'ils te traitent n'est contraignante comme guide pour la prise de décision qu'à la condition que l'on considère *d'abord* les intérêts d'autrui comme les siens » (Maxwell, 2008, p. 150). Autrement dit, la règle d'or ne suffirait pas à contrecarrer l'égoïsme ou l'égoïsme.

<sup>55</sup> Pour déterminer ce point, on teste la croyance des sujets en la portée universelle d'un jugement à l'aide d'une situation contrefactuelle violant une norme ou une valeur (morale ou conventionnelle). Ainsi, on pose, par exemple, à des enfants les questions suivantes: si un professeur autorisait que l'on porte un chapeau en classe, serait-il mal de le faire ? Si un professeur autorisait que l'on tire les cheveux serait-il mal de le faire ? Pourrait-on changer le jour du culte ou voler si Dieu le décidait ? Or, certaines distinctions sont possibles à un âge étonnement précoce: « Peu après leur troisième anniversaire, les enfants reconnaissent que les violations conventionnelles, mais pas les violations morales, sont contingentes et liées à l'autorité [*are contingent on authority*]. » (Nichols, 2008, p. 260)



ont généralement beaucoup de difficulté à la prise de perspective. Ils sont pourtant capables, eux aussi, de distinguer correctement les domaines moraux et conventionnels (Blair, 1993, cité par Nichols, 2004). Tout cela, conclut Nichols (2004, p. 11), tend à prouver que la prise de perspective n'est pas un mécanisme fondamental, au moins pour ce qui concerne les jugements moraux de base [*core moral judgment*]. Il n'en demeure pas moins que, sans être suffisante ni même nécessaire, elle pourrait très bien jouer un rôle déterminant pour les jugements moraux plus sophistiqués (disons au niveau conventionnel et postconventionnel).

## 2.5 Gilligan : au-delà du modèle rationaliste?

Amy est une petite Américaine de onze ans, plutôt éveillée pour son âge. Lorsqu'on lui demande si Heinz devrait voler le médicament, elle répond la chose suivante :

« Eh bien, je ne pense pas. Il y a peut-être d'autres moyens de s'en sortir, sans avoir à voler le médicament : il pourrait emprunter l'argent, par exemple. Mais il ne devrait vraiment pas voler et sa femme ne devrait pas mourir non plus. [...] S'il volait le médicament, il sauverait peut-être la vie de sa femme, mais il risquerait d'aller en prison. Si sa femme retombait malade par la suite, il ne serait plus en mesure de lui procurer le médicament et la vie de sa femme serait de nouveau en danger. » (Gilligan, 2008, p. 53)

Du point de vue des stades de Kohlberg, le degré de développement moral d'Amy relèverait vraisemblablement du deuxième ou troisième stade : elle n'invoque pas vraiment de principes généraux faisant référence aux intérêts d'un groupe ou de la société dans son ensemble, pas plus qu'elle ne mentionne des questions de justice. Carol Gilligan, une collègue de Kohlberg, voit pourtant les choses autrement : le raisonnement d'Amy échappe en réalité au modèle de Kohlberg centré sur la justice. Il traduit une approche des conflits moraux en termes de sollicitude [*care*], une approche qu'on rencontre plus souvent chez les femmes et qu'occulte le modèle de Kohlberg. Ainsi, il existerait selon Gilligan, une autre

forme de raisonnement moral, une « voix différente », plus axée sur la sensibilité et la préoccupation d'autrui et qu'elle nomme éthique de la sollicitude [*care ethics*] :

« [Selon cette nouvelle perspective] le problème moral est davantage provoqué par un conflit de responsabilités que par des droits incompatibles, et demande pour être résolu un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait. Cette conception de la morale se définit par une préoccupation [*care*] fondamentale du bien-être d'autrui, et centre le développement moral sur la compréhension des responsabilités et des rapports humains; alors que la morale conçue comme justice rattache le développement moral à la compréhension des droits et des règles. » (Gilligan, 2008, p. 40)

L'échelle de développement moral de Kohlberg introduirait donc un biais en défaveur des femmes dans la mesure où les notions de sollicitude, d'attachement aux proches ou d'identité personnelle sont associées au troisième stade tandis que celles de séparation, de droits impersonnels, d'impartialité ou d'autonomie, plus typiques des réponses données par des hommes, correspondent davantage au quatrième stade : « il s'ensuit que les pensées des femmes sont souvent classées avec celles des enfants » (Gilligan 2008, cité par Lapsley, 1996, p. 133).

Afin de mieux comprendre ce mode de pensée centré sur la sollicitude, Gilligan s'est entretenu avec des femmes confrontées à un authentique dilemme moral, à savoir la possibilité d'avorter. Elle en a déduit une nouvelle échelle de développement moral, selon trois niveaux qui reprennent la structure préconventionnelle / conventionnel / postconventionnel, mais avec un contenu différent. Le raisonnement serait d'abord attentif aux besoins de l'agent et à sa survie : c'est le niveau égoïste. Viendraient ensuite des préoccupations d'où ressortent l'idée d'une bonté féminine, maternelle : bien agir est identifié avec s'occuper des autres, au sacrifice de soi. C'est le niveau de la responsabilité. Le troisième et dernier niveau consisterait en une réconciliation des tensions qui existent entre les deux premiers : prendre soin est désormais vu comme une obligation universelle qui repose sur la compréhension de l'interdépendance entre soi et autrui – ce qui permet de condamner l'exploitation et le mal infligé. Cette évolution du raisonnement moral

révélerait, selon Gilligan, une compréhension psychologique de plus en plus fine des relations humaines – une compréhension qui requiert au moins autant de prise de perspective chaude que froide.

En définitive, ce que reproche Gilligan à Kohlberg, c'est de privilégier la justice et l'impartialité au détriment de la sollicitude qui, elle, ne craint pas d'être partielle, contextuelle et singulière. Car Gilligan a bien vu l'affinité entre la prise de perspective froide, un style cognitif masculin et une théorie morale centrée sur la justice. D'ailleurs, on pourrait très bien interpréter les deux voies du schéma de Eisenberg (figure 2.3 section 2.4) selon ce clivage. Tandis qu'un style cognitif masculin privilégie le passage direct de la prise de perspective (froide) au raisonnement prosocial, le style cognitif féminin passerait de la prise de perspective au raisonnement prosocial par le détour de la « sympathie », bref, par ce que j'appelle une prise de perspective chaude. Ce seraient la voie du juste et la voie du *care*. Et j'essayerai de montrer dans la dernière section (2.7) que ce n'est effectivement pas un hasard si la prise de perspective froide nourrit généralement les théories de la justice.

Les travaux de Gilligan ont suscité de nombreux débats sur les éventuelles corrélations entre différences sexuelles d'une part et comportements et raisonnements moraux d'autre part, débats dont je ne rendrai pas compte ici<sup>56</sup>. Je retiendrai essentiellement sa critique de Kohlberg et l'accent qu'elle met, avec justesse, sur la dimension émotionnelle du jugement moral. Est-ce à dire qu'elle sort du modèle rationaliste? On ne peut répondre avec assurance à cette question dans la mesure où Gilligan ne propose pas véritablement de modèle du jugement moral. Disons cependant que si elle semble d'accord avec l'idée que le raisonnement est bien la source du jugement moral, elle montre toutefois que plusieurs *styles* de raisonnements sont possibles.

---

<sup>56</sup> Pour une vue d'ensemble de ces débats, voir Lapsley (1996, chap. 7).

### 2.5.1 L'imagination contrefactuelle d'Amy

Je voudrais finalement insister sur un point qui n'est pas assez relevé par les commentateurs : je veux parler de l'imagination d'Amy. En effet, dans sa réponse au dilemme de Heinz, Amy cherche à résoudre le problème en envisageant des scénarios alternatifs ou contrefactuels. Ainsi, elle se demande si Heinz ne pourrait pas plutôt emprunter l'argent (cela suppose que la version du dilemme qu'on lui a présentée n'est pas celle que j'ai donnée puisque cette possibilité est évacuée dans l'énoncé de la section 1.2.1). De même, elle imagine que la femme de Heinz pourrait tomber à nouveau malade, ce qui donne à Heinz une raison de ne pas voler le médicament puisqu'il ne pourrait plus s'occuper de sa femme s'il doit aller en prison. Plus tard dans l'interview, elle a une nouvelle idée : « S'il le volait, il ne saurait peut-être pas comment le donner à sa femme, et elle risquerait encore de mourir » (Gilligan, 2008, p. 54). Autrement dit, Amy ne se contente pas de considérer la situation telle qu'on la lui présente, elle mobilise sa créativité et son imagination pour multiplier les perspectives et envisager des alternatives contrefactuelles. Nous avons bien affaire à une petite fille intelligente.

Gilligan note qu'Amy ne se demande pas si Heinz devrait, *oui ou non*, voler le médicament. Elle s'intéresse plutôt à la question du *comment* : voler est-il la meilleure option? D'où la remarque de Gilligan : « L'interrogateur est incapable d'imaginer une réponse qui n'appartient pas au système philosophique et moral de Kohlberg; il lui est donc impossible de saisir la question d'Amy et de percevoir la logique de sa réponse. » (Gilligan, 2008, p. 58). Il s'ensuit que ce mode de pensée « contextuel et narratif », caractéristique de l'éthique de la sollicitude est le plus souvent ignorée par la version que Kohlberg propose du modèle rationaliste.

Certes, avec la prise de perspective, Kohlberg a bien considéré une dimension de l'imagination. Mais ce faisant, il en a aussi occulté une part importante, cette part d'ingéniosité dans l'élaboration d'alternatives contrefactuelles que nous rappelle Amy – et que j'examinerai au chapitre 5. Car jouer aux chaises musicales morales et se demander comment la situation est perçue du point de vue du pharmacien, ce n'est pas la même chose

qu’imaginer une alternative dans laquelle monsieur Heinz aurait besoin du pharmacien pour administrer le médicament à sa femme. Autrement dit, s’il est vrai que la prise de perspective mobilise l’imagination, il faut voir qu’il existe aussi d’autres manières d’imaginer. Et il semble assez clair que le modèle kohlbergien du jugement moral – tout comme le modèle piagétien – est largement passé à côté.

## **2.6 Raisons épistémiques et raisons morales**

Nous avons vu que le modèle rationaliste surévalue certainement l’importance de la prise de perspective froide (et qu’il sous-évalue le rôle des émotions et de la dimension contrefactuelle de l’imagination). En effet, la prise de perspective n’est pas suffisante et elle n’est peut-être même pas toujours nécessaire dans la formation d’un jugement moral. Mais ceci ne signifie évidemment pas qu’elle doit être tenue pour négligeable. Une hypothèse me semble tout à fait défendable : c’est que la prise de perspective froide ne nous donne pas des raisons morales, mais plutôt des raisons épistémiques. Son rôle concernerait donc d’abord la connaissance morale.

### **2.6.1 « Comment commettre le sophisme naturaliste et se faire pardonner »**

La notion même de développement moral a quelque chose d’ambigu dans la mesure où elle peut aussi bien s’interpréter dans un sens descriptif que normatif – et Kohlberg ne fait pas beaucoup pour lever l’ambiguïté. Ainsi, du point de vue descriptif, chaque stade correspond à un développement des capacités cognitives : par exemple, les jugements du 5<sup>e</sup> stade émanent de personnes plus matures (et statistiquement plus âgées) que ceux du 4<sup>e</sup> stade. Mais chaque stade est aussi, du point de vue normatif, plus valable ou plus approprié (plus proche du bien) que celui qui le précède : ainsi, les jugements du 5<sup>e</sup> stade sont moralement meilleurs que ceux du 4<sup>e</sup>. Autrement dit, tout se passe avec ce modèle comme

si un fait psychologique (« le cerveau de A est plus développé que celui de B ») corrélait avec un (méta)jugement normatif (« le jugement de A est moralement meilleur que celui de B »). Cette corrélation est-elle une relation de causalité? Et, si tel est le cas, est-ce à dire qu'un fait détermine une valeur et que se profile un sophisme naturaliste?

Dans un article au titre révélateur, le principal intéressé plaide coupable : « Comment commettre le sophisme naturaliste et se faire pardonner dans l'étude du développement moral » (Kohlberg, 1971). Kohlberg reconnaît la distinction entre faits et valeur [entre *is* et *ought*] : une théorie descriptive n'est pas la même chose qu'une théorie normative. Mais elles peuvent entretenir un rapport important :

« La théorie scientifique selon laquelle les gens passent *effectivement* d'un stade au stade supérieur et selon laquelle ils préfèrent *effectivement* le stade supérieur est en gros la même que la théorie morale selon laquelle les gens *devraient* préférer le stade supérieur » (Kohlberg 1971, cité par Lapsley, 1996, p. 50)

Autrement dit, ce qui constitue un bon jugement *moral* du point de vue d'une théorie morale est à peu près la même chose que ce qui constitue un bon *jugement* moral du point de vue d'une théorie descriptive du développement moral. Dès lors, si Kohlberg plaide coupable, c'est parce qu'il assume le parallélisme ou l'isomorphisme entre la dimension descriptive et la dimension normative du développement moral. Mais s'il entend se faire pardonner, c'est parce qu'il ne réduit pas l'une à l'autre : les données empiriques de la psychologie morale n'impliquent pas qu'une valeur ou une norme morale vaut plus qu'une autre, et les valeurs ou les normes morales ne sont pas censées exercer de contraintes sur les données empiriques<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ce n'est toutefois pas si évident que cela puisque, lorsqu'on accuse Kohlberg (tout comme Piaget) d'avoir privilégié une conception normative déontologique, c'est bien sûr parce que l'on craint que cela ne biaise, sinon ses données, du moins les interprétations qu'il en donne.

Il faut aussi noter que, suite à une critique de Habermas, Kohlberg révisera sa position pour parler non plus d'isomorphisme entre les dimensions descriptives et normatives du jugement, mais, de « thèse de complémentarité » (Lapsley, 1996, p. 50-4). D'un côté, une théorie normative est requise pour délimiter le domaine empirique et offrir un *télos*, un idéal de moralité: quels jugements comptent comme moraux, quels jugements le psychologue doit-il considérer ? quels jugements sont moralement supérieurs ? Mais d'un autre

Que faut-il en penser? Notons d'abord que Kohlberg aurait pu faire le choix de s'inscrire dans un programme réductionniste de naturalisation des normes. Il devrait alors plutôt se vanter d'avoir commis le « sophisme naturaliste », tout en soutenant qu'il ne s'agit pas d'un sophisme et que les normes morales sont entièrement déterminées, pour le dire vite, par des faits naturels, au premier rang desquels le développement cognitif des personnes. Cette stratégie consisterait à dire que ce que nous appelons un bon jugement moral n'est rien de plus qu'un jugement correspondant (statistiquement) à un haut niveau de développement cognitif. Si le développement cognitif humain avait été différent (par exemple en tendant vers toujours plus d'égoïsme), nous qualifierions de « bons » des jugements moraux très différents (en l'occurrence, ceux qui témoigneraient d'un haut degré d'égoïsme). Mais ce n'est manifestement pas une position que Kohlberg a envisagée, probablement en raison de son engagement antirelativiste (Lapsley, 1996).

### 2.6.2 « Penser aux autres »

Pour ma part, il me semble que la question gagnerait en clarté à distinguer des *raisons épistémiques*, c'est-à-dire des raisons de croire qu'une chose est le cas et des *raisons morales*, c'est-à-dire de raison de juger qu'il est bien (ou correct, vertueux) d'agir d'une certaine manière.

La thèse de Kohlberg d'une corrélation ou d'un isomorphisme entre la dimension descriptive et normative du jugement moral peut alors s'interpréter ainsi : il existerait un parallèle entre l'accès aux raisons épistémiques et l'accès aux raisons morales. En particulier, le développement cognitif de l'accès aux raisons épistémiques s'accompagnerait d'un développement moral de l'accès aux raisons morales. Ce parallèle pourrait d'ailleurs bien s'expliquer par une certaine relation de causalité : mieux nous connaissons une situation, plus nous risquons d'avoir de bonnes raisons morales, c'est-à-dire des raisons qui

---

côté, la théorie descriptive, si elle est couronné de succès, contribue à valider le bien fondé de la théorie normative.

tiennent compte de la réalité de la situation. En effet, comment faire un bon jugement moral si l'on ignore les éléments pertinents d'une situation?

Je crois que cela dissipe largement la menace du sophisme naturaliste. Ainsi, le troisième stade de Kohlberg n'est pas moralement supérieur au second parce qu'il repose sur un développement cognitif supérieur. S'il est meilleur, c'est parce qu'il mobilise de meilleures raisons morales. En revanche, on peut dire que ces meilleures raisons morales du troisième stade dépendent en partie de ce que l'enfant au troisième stade a une meilleure connaissance des situations que l'enfant au deuxième stade. C'est pourquoi, de même que l'on confie plus volontiers la résolution d'un problème mathématique à un adulte qu'à un enfant, on fera davantage confiance à un adulte qu'à un enfant pour trancher équitablement un dilemme moral. Ce faisant, on reconnaît simplement que le développement cognitif influence le jugement moral : toutes choses étant égales par ailleurs, l'adulte comprend mieux le problème mathématique ou le dilemme moral que l'enfant.

Cette distinction entre raisons épistémiques et raisons morales permet alors de préciser le rôle de la prise de perspective froide. Comme le notait Nancy Eisenberg (section 2.4), on peut voir la prise de perspective « comme un outil qui rassemble des informations », c'est-à-dire comme une source pour la connaissance morale. La prise de perspective froide est donc plutôt du côté des raisons épistémiques que des raisons morales. Et cela paraît cohérent avec l'idée qu'elle serait une condition nécessaire, mais non suffisante du jugement moral. En effet, ce que montrent les études empiriques de la section 2.4, c'est que la connaissance des états mentaux d'une cible (croyances, intentions, émotions) est une condition nécessaire, mais non suffisante pour la prise en considération morale de cette cible. En me mettant à la place d'une personne, je peux, par exemple, découvrir qu'elle est en détresse (c'est-à-dire avoir des raisons épistémiques de croire qu'elle est en détresse) : cela ne suffit pas pour juger que je devrais lui venir en aide (c'est-à-dire pour avoir des raisons morales de l'aider).

Cette distinction peut aussi s'appliquer au jeu des chaises musicales morales. Que fait l'agent qui se met à la place des autres partis? Il « découvre » de nouveaux points de vue



possibles sur la situation : par là même, il enrichit son stock de croyances. Heinz devrait-il voler le médicament? Asseyons-nous sur la chaise du pharmacien (il y a de la place pour deux!). De son point de vue, par exemple, la femme de Heinz est une éventuelle cliente, anonyme, qui n'a pas priorité sur d'autres clients. Si une dose de médicaments est dérobée, c'est peut-être un autre client qu'il ne pourra pas servir. Les deux phrases précédentes expriment des croyances (pas nécessairement vraies). L'agent qui les envisage peut, dès lors, en tirer des raisons morales (plus ou moins bonnes). Par exemple, « découvrir » que le pharmacien croit que madame Heinz n'est qu'une cliente parmi d'autres pourrait être une raison (*pro tanto*) de ne pas le blâmer.

Bref, la prise de perspective aurait pour fonction de rendre *épistémiquement accessibles* des raisons passées autrement inaperçues. Certes, cela ne garantit pas que l'agent endossera effectivement ces raisons dans son raisonnement moral. Mais il faut voir que 1) non seulement ces nouvelles raisons s'ajoutent à celles qui existent déjà et enrichissent ainsi la délibération, mais aussi que 2) ces raisons ont cette propriété particulière de tenir compte d'autrui – elles semblent par là même tout particulièrement aptes à endosser le titre de *raisons morales*. Pour le dire trivialement, si la prise de perspective permet souvent d'améliorer un raisonnement moral, c'est parce qu'elle permet de « penser aux autres ». En pensant à ce que pensent les autres, nous voyons des raisons de penser à eux, c'est-à-dire de les considérer moralement. C'est aussi un bon moyen d'être plus juste et impartial.

## **2.7 Impartialité, justice et justification morale**

La notion de prise de perspective n'est pas seulement au cœur du modèle rationaliste du jugement moral. On la retrouve dans plusieurs théories morales (normatives). Ces théories morales ont habituellement ceci en commun qu'elles valorisent l'impartialité et la justice. Comment l'expliquer? En changeant de perspective, je relativise mon point de vue particulier et j'embrasse ainsi un point de vue plus impartial. Ou, pour le dire d'une autre

manière : la prise de perspective, en me faisant « sortir » de ma personne pour aller voir ailleurs, favorise une attitude impersonnelle qui est aussi une attitude impartiale. Dans cette dernière section, c'est cette affinité particulière entre la prise de perspective froide, la justice et l'impartialité que j'envisage.

### 2.7.1 L'impartialité

Kohlberg n'a jamais caché ses penchants normatifs pour les théories morales « impartialistes »<sup>58</sup>. C'est d'ailleurs bien ce que lui reproche Gilligan. Pour Kohlberg, si le sixième stade parachève le développement moral, c'est parce qu'il reconnaît et applique les principes authentiques de la justice. Une décision est juste lorsqu'elle est, à l'instar de chez Kant, universalisable. Or, le changement de perspective apparaît précisément comme une excellente méthode pour tester ce caractère universalisable (Kohlberg, 1981, p. 168). En effet, n'est-ce pas le meilleur moyen de savoir si la solution d'un dilemme moral serait acceptable du point de vue de tous les acteurs concernés? De même, la règle d'or « ne fait pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent » (dont l'impératif catégorique kantien est en quelque sorte la version savante) ne nous enjoint-elle pas de délibérer en changeant notre perspective sur la situation?

Kohlberg voyait dans le « spectateur impartial » d'Adam Smith<sup>59</sup> et surtout dans la procédure rawlsienne de la position originelle et du voile d'ignorance des analogues au jeu des chaises musicales morales. Car même si elle n'est pas thématifiée comme telle, on peut tout à fait interpréter la procédure rawlsienne comme une expérience de pensée (morale)

---

<sup>58</sup> Le cinquième chapitre de l'ouvrage de Kohlberg *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice* (1981) s'intitule « la justice comme réversibilité ». Ce qui séduit Kohlberg dans cette notion vient certainement de son caractère formel (ou structurel) : car dire que le critère d'un jugement correct est son caractère réversible (ou universalisable), c'est énoncer un critère qui n'engage pas sur un contenu spécifique. Or un critère formel de justice possède toujours l'avantage d'être acceptable par quiconque est doté de raison. Ce dernier point est sans doute décisif pour Kohlberg : car il offre d'avance une parade aux accusations que pourraient susciter une définition plus substantielle de la justice.

<sup>59</sup> « La centralité de la prise de rôle pour le jugement moral apparaît dans l'idée [*notion*] que le jugement moral est basé sur la sympathie pour les autres aussi bien que dans l'idée que le juge moral doit adopter la perspective d'un 'spectateur impartial' ou d'un 'autre générique', idée centrale dans la philosophie morale, depuis Adam Smith jusqu'à Roderick Firth. » (Kohlberg, 1981, p. 141)

qui nous intime d'examiner différentes perspectives – en ignorant notre place réelle dans le jeu. Ainsi, l'universalisabilité, la réciprocité ou la réversibilité qui sont des concepts centraux pour les théories déontologiques de la justice (kantienne ou contractualiste) trouvent un support « naturel » dans la connaissance morale qu'apporte la prise de perspective.

Et puisque le déontologisme n'a pas le monopole de l'impartialité et de la justice, la prise de perspective trouve aussi un écho favorable dans certaines théories morales conséquentialistes. La célèbre formule de Bentham « chacun compte pour un et personne pour plus d'un » et le spectateur idéal témoigne d'une forme d'impartialité. De même, Phillip Pettit montre que l'égoïsme éthique ne peut être tenu pour une doctrine conséquentialiste dans la mesure où le conséquentialisme « présuppose nécessairement que le caractère bon des conséquences, par rapport auquel on détermine ce qui est juste, est bon dans un sens impersonnel et neutre par rapport à l'agent. » (Pettit, 2004, p. 389). Chez Hare, l'impartialité est constitutive de la moralité puisqu'un jugement moral est par définition prescriptif et universalisable. Peter Singer, enfin, s'inspirant sans doute de Hare<sup>60</sup>, montre l'importance de l'impartialité pour définir un *point de vue éthique* :

« L'éthique adopte un point de vue universel. (...) Cela signifie que pour former un jugement éthique, nous allons au-delà de nos propres goûts et dégoûts. D'un point de vue éthique, le fait que ce soit moi qui, par exemple, bénéficie d'une distribution plus équitable des revenus et que vous y perdiez est sans importance. L'éthique implique que nous allons au-delà de vous et de moi pour atteindre la loi universelle, le jugement universalisable ou l'observateur idéal – ou quelque nom qu'on lui donne. » (Singer, 1997, p. 23)

Encore une fois, on voit bien comment la prise de perspective peut favoriser l'adoption d'un point de vue éthique impartial : en accédant, par exemple, aux états mentaux de la

---

<sup>60</sup> « Si mon action va affecter les intérêts d'un certain nombre de gens et si je me demande quel cours d'action je peux universellement prescrire pour les gens qui sont précisément dans cette situation, alors, ce que j'aurai à faire pour répondre à cette question, c'est de me mettre imaginativement à la place de ces autres partis. » (Hare, 1965, p. 123)

personne qui va bénéficier « d'une distribution plus équitable des revenus », je comprends davantage ses intérêts, ses désirs ou ses émotions : je suis alors davantage disposé à en tenir compte, à voir la question des revenus selon mon point de vue *et* selon le sien. Il n'en reste pas moins que, comme on l'a déjà noté à propos des raisons épistémiques et des raisons morales, la relation entre la prise de perspective et le point de vue impartial demeure indirecte.

### 2.7.2 Prise de perspective et justification morale

La métaphore du cercle de la moralité vient de l'historien irlandais W.E.H Lecky, mais c'est Peter Singer qui lui a redonné vie dans son livre *The Expanding Circle* (1981). Je crois qu'elle peut aider à saisir le lien entre la prise de perspective et l'impartialité. On désigne par cercle de la moralité l'ensemble des choses qui sont vues par un individu (ou un groupe d'individu) comme appartenant au domaine de la morale et surtout qui sont l'objet de préoccupation morale<sup>61</sup>. Métaphoriquement, l'individu occupe le centre du cercle et le rayon mesure l'extension de ses préoccupations morales. Ainsi, et très schématiquement, plus un individu est égoïste, plus son cercle sera petit.

Or, ce que tendent à montrer les études sur le développement moral des enfants et des adolescents, c'est que l'ontogenèse coïncide avec une expansion progressive du cercle de la moralité : de l'égo-centrisme à la dé-centration chez Piaget; du niveau préconventionnel au niveau conventionnel puis postconventionnel chez Kohlberg; de l'égoïsme au sacrifice de soi puis à la compréhension de l'interdépendance entre soi et les autres chez Gilligan. Des études plus récentes confirment cette donnée fondamentale de la psychologie morale humaine (Bloom, 2005 ; Laham, 2009)<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Si le concept de domaine de la moralité est plutôt de nature normative, celui de cercle de la moralité est plutôt descriptif.

<sup>62</sup> Laham (2009) a montré l'existence d'un effet de cadrage [*framing*] assez intéressant: les personnes avec un état d'esprit d'exclusion [*exclusion mindset*] étendraient plus facilement leur cercle de la moralité que celles avec un état d'esprit d'inclusion [*inclusion mindset*]. Ainsi lorsqu'on demande à des sujets de rayer sur une liste de vingt animaux (lion, cochon, escargot, singe, poisson...) ceux qui devrait être exclus du cercle de la moralité ils aboutissent à un cercle plus large que les sujets auxquels on demande d'entourer les animaux qu'il

Mais on peut également faire l'hypothèse (optimiste) que l'expansion collective du cercle de la moralité coïncide avec le développement des sociétés humaines. Comme le remarque Singer (1981, p. 111), les moralités tribales sont généralement restreintes aux membres du groupe. On peut dire – de façon schématique – que les vols, les viols, les rapt de femmes, les meurtres sacrificiels ou l'esclavage ne sont pas vus comme immoraux pour autant qu'ils concernent des étrangers, c'est-à-dire des personnes qui tombent en dehors du cercle de la moralité de la tribu. De même, chez les anciens Grecs, avoir des droits supposait d'appartenir au cercle fermé des *adultes, mâles, citoyens, libres* (et donc les enfants, les femmes, les étrangers et les esclaves en étaient exclus). Il est alors tentant de lire l'évolution des sociétés humaines comme celle d'un laborieux progrès moral avec ses luttes émancipatrices comme autant de jalons marquant l'expansion du cercle de la moralité : lutte contre l'esclavagisme, le racisme, le sexisme et les inégalités sociales en général, ou plus récemment, lutte contre l'exclusion des handicapés, des minorités sexuelles et contre le spécisme.

Comme avec toute représentation macroscopique, il y a quelque naïveté à dresser ainsi une histoire du progrès moral. On généralise probablement un peu vite à l'histoire humaine toute entière les derniers siècles d'émancipation occidentale. Comme le montre Steven Pinker (2011), les facteurs sont multiples et le progrès moral n'est pas homogène<sup>63</sup>. Mais force est de constater que la métaphore demeure pertinente : nous commettons, par exemple, de moins en moins d'homicides *per capita* dans les sociétés modernes (Pinker, 2011 ; Bloom, 2005, p. 134) et l'on doit bien se rendre à l'évidence que notre cercle de la moralité est effectivement plus large que celui d'un Grec, s'appelât-il même Socrate ou Platon. Je reviendrai sur ce point dans ma conclusion générale. Mais on peut déjà

---

faudrait inclure. Bref, se demander « pourquoi ne devrais-je pas inclure X dans le cercle de la moralité ? » plutôt que « pourquoi devrais-je l'inclure ? » aurait pour effet « d'abaisser le barre » du critère d'entrer dans le cercle.

<sup>63</sup> Alors que Singer (1981) utilise la métaphore d'un escalator pour illustrer le progrès moral, Pinker (2011) lui préfère celle d'un ascenseur qui, certes, monte mais s'arrête aussi régulièrement.

s'interroger sur le moteur de cette expansion<sup>64</sup>. Pour Singer, le caractère nécessairement rationnel de la justification morale est une bonne piste d'explication :

« Justifier mes actions devant le groupe me conduit à *prendre une perspective* dans laquelle le fait que je sois moi et que tu sois toi n'est pas important. (...) Si j'ai vu que, de mon point de vue éthique, je ne suis qu'une personne parmi ma société et que mes intérêts ne sont pas plus importants du point de vue global que ceux des autres membres de ma société, je suis prêt à voir que, d'un point de vue encore plus large, ma société n'en est qu'une parmi d'autres et que les intérêts des membres de ma société ne sont pas plus importants, selon cette perspective plus large, que les intérêts similaires des membres des autres sociétés. Le raisonnement éthique, une fois lancé, repousse nos horizons éthiques initialement limités et nous conduit toujours vers un point de vue plus universel. » (Singer, 1981, p. 118-9)

On voit ici comment l'affinité entre la prise de perspective froide et l'impartialité peut s'expliquer, en dernière analyse, par la logique du raisonnement moral. En effet, comme le notait Hume, celui qui donne une justification morale doit « se départir de sa situation particulière et privée et doit choisir un point de vue commun à lui et aux autres; il doit proposer un principe universel de la structure [*frame*] humaine et toucher une corde pour laquelle tout le genre humain possède l'accord et la symphonie. »<sup>65</sup> Autrement dit, une bonne justification morale doit être partageable. Or, c'est précisément le *raisonnement moral* qui nous permet de trouver des justifications partageables, acceptables par tous : c'est à dire des principes moraux. Et parmi les justifications possibles, celles qui reposent

---

<sup>64</sup> « Ainsi le passage d'un point de vue désintéressé entre le individu d'un groupe à un point de vue pleinement universel est un changement colossal – si colossal, en fait, qu'il commence à peine à être accepté au niveau du raisonnement éthique et qui est encore loin d'être acquis en pratique. Néanmoins, c'est bien la direction sur laquelle s'est engagée la pensée morale depuis les anciens temps. Est-ce un accident de l'histoire qu'il en soit ainsi ou bien est-ce la direction vers laquelle nous porte notre capacité de raisonner ? » (Singer, 1981, p. 113)

<sup>65</sup> Cité par Singer (1981, p. 101) qui note plus loin : « En prenant une décision éthique, j'essaie de prendre une décision qui puisse être défendue par d'autres. Cela requiert que je prenne une perspective où mes intérêts ne comptent pas plus, seulement parce qu'ils sont miens, que les intérêts des autres. Toute préférence envers mes propres intérêts se doit d'être justifiée dans les termes de principes impartiaux plus larges. » (Singer, 1981, p. 109)

sur (ou passe l'épreuve d') une *prise de perspective* ont toutes les chances d'être de bonnes justifications. Elles ont aussi toutes les chances d'être impartiales.

Ainsi, si je veux la peau de l'ours que nous venons de tuer, je peux dire que « je n'aime pas avoir froid » : par là, j'exprime un désir qui sera une piètre justification morale vis-à-vis de mes compagnons de chasse (qui, eux non plus, n'aiment pas avoir froid). En revanche, si je dis « aujourd'hui, c'est mon tour d'avoir la peau de l'ours » ou « c'est surtout grâce à moi que nous l'avons tué », ma justification est meilleure, car elle repose sur des principes généraux (distribution à tour de rôle ou selon le mérite) qui sont acceptables indépendamment de qui les professent. J'invoque des principes de justice. Bref, en prenant la perspective de mes compagnons de chasse, j'accède à leurs états mentaux (par exemple leurs désirs de ne pas avoir froid), j'enrichis ma connaissance de la situation et cela me permet d'offrir une justification plus impartiale et plus rationnelle.

### **2.7.3 Du système 2 au système 1.**

En psychologie cognitive, on distingue souvent deux types de processus cognitifs. C'est ce qu'on nomme la théorie des processus duaux [*dual process theory*] du fonctionnement cognitif (Chaiken et Trope, 1999). Un premier système est d'ordre intuitif : il fonctionne de façon implicite et automatique, il génère des émotions. Un second système, évolutionnairement postérieur au premier, correspond au raisonnement : il est explicite, contrôlable, moins sensible aux émotions et il requiert un effort intellectuel. Cette distinction entre les deux systèmes peut être résumée par le tableau ci-dessous (d'après Kahneman, 2003) :

Système 1 (intuition)	Système 2 (raisonnement)
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rapide</li> <li>• Parallèle</li> <li>• Automatique</li> <li>• Sans effort</li> <li>• Apprentissage lent</li> <li>• Associatif</li> <li>• Émotionnel</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lent</li> <li>• Sériel</li> <li>• Contrôlé</li> <li>• Laborieux [<i>effortfull</i>]</li> <li>• Flexible</li> <li>• Gouverné par des règles</li> <li>• Neutre sur le plan émotionnel</li> </ul>

Tableau 2.2 : les deux systèmes cognitifs d'après Kahneman (2003)

Il ne fait pas de doute que le modèle rationaliste tel qu'il a été développé par Piaget et Kohlberg privilégie une compréhension du jugement moral en termes de système 2. Ce sont précisément les règles ou les principes rationnels mobilisés par le système 2 qu'a cherché à identifier cette première génération de psychologues moraux. Or, une autre caractéristique remarquable du raisonnement moral, c'est qu'il est le plus facilement attesté lorsqu'il y a révision des croyances, lorsque le sujet *change d'avis* sur une question. On comprend bien alors l'affinité qui existe entre le modèle rationaliste et l'étude du *développement* moral. En effet, Piaget, Kohlberg et Gilligan ont bien ceci en commun qu'ils considèrent des stades du développement moral et donc des changements de croyances morales. Or, il paraît alors cohérent d'imputer ces changements à l'émergence de nouveaux principes (et donc de nouvelles raisons morales) et au développement de la prise de perspective froide au niveau du système 2 plutôt qu'à l'émergence de nouvelles intuitions au niveau du système 1.

Mais comment expliquer que ces auteurs ont négligé à ce point l'autre grande source du jugement moral, à savoir l'intuition? Un élément de réponse vient peut-être du genre d'enquête qu'ils pratiquent. Pour l'essentiel, ils ont conduit des entretiens à partir de dilemmes moraux fictifs ou réels. Cela a certainement eu pour effet de mettre l'accent sur un certain type de processus : en effet, lorsqu'on demande à une personne quelle option



favoriser (par exemple, Heinz devrait voler le médicament ?), il n'est pas surprenant que cette personne cherche à se *justifier* et réponde par des *raisons* morales. Ainsi, les jugements moraux intuitifs sont, sinon exclus, du moins largement minorés par la méthode d'enquête elle-même. Privilégier le raisonnement moral, c'est alors aussi privilégier les questions d'impartialité et de justice. Mais en insistant sur les questions de partialité et de sollicitude, Gilligan a ouvert une brèche dans le modèle rationaliste.

Depuis lors, la brèche n'a cessé de s'agrandir. Ces vingt dernières années, les recherches en psychologie morale se sont considérablement développées – en particulier sous l'influence de disciplines connexes comme les neurosciences cognitives, la psychologie évolutionniste, la primatologie, l'anthropologie ou la psychologie sociale. Elles ont aussi intégré la « révolution affective » (Haidt et Kesebir, 2010) des années 1990. De nouveaux modèles sont apparus : notamment celui de l'intuitionnisme social (Haidt 2001 ; Haidt et Bjorklund, 2008), de la grammaire morale (Hauser, 2006 ; Mikhail, 2007) ou le modèle mixte de Joshua Greene (2007). Malgré leurs différences, ces modèles s'accordent pour tenir compte des processus cognitifs implicites du système 1. On a donc aujourd'hui de bonnes raisons de penser que le modèle rationaliste ne présente qu'une vue partielle de notre vie morale. Par exemple, des facteurs intuitifs et affectifs sont aussi déterminants dans l'expansion du cercle de la moralité (Pizarro et al., 2006). Le prochain chapitre, en traitant de la prise de perspective *chaude* ou affective, va donc chercher à inscrire l'imagination dans une approche qui tient compte des deux systèmes.

Quoi qu'il en soit, je crois qu'il convient de ne pas négliger l'importance de la prise de perspective froide. Comme j'ai essayé de le montrer dans ce chapitre, de nombreux auteurs ont reconnu qu'elle était sinon suffisante, du moins souvent nécessaire pour former un jugement moral approprié. Je crois qu'un dernier élément montre qu'elle est un outil cognitif majeur de notre vie morale : c'est que nous cherchons parfois à l'éviter. C'est déjà le point que soulevait Elizabeth Costello, le personnage du roman de Coetzee. C'est aussi le cas avec le « paradoxe de la viande » :

« Dans les pays riches, les très nombreux adeptes du régime carné appartiennent aussi à la catégorie de personnes qui répugneront à faire du mal à un être vivant doté d'un esprit. Par ailleurs, 50 % environ des foyers français et plus de 60 % des foyers américains comptent un ou plusieurs animaux de compagnie, parfois considérés comme des membres à part entière de la famille. On les soigne, on consacre une partie de son budget à les nourrir, on leur parle et on les pleure quand ils disparaissent. Même si manger de la viande est rarement vu, sauf dans le cas des végétariens, comme un choix moral, les carnivores, qui savent parfaitement comment steaks et côtelettes arrivent dans leurs assiettes, doivent donc atténuer la dissonance existant entre leurs pratiques culinaires, leur amour des animaux et leur dégoût de l'abattoir. » (Barthélémy, 2011)

Or, une stratégie sélective dans l'attribution de capacité mentale aux animaux pourrait bien atténuer la dissonance en question. Ainsi, lors d'une expérience (Bastian et al., 2011), on a demandé à un groupe d'étudiants australiens d'évaluer les capacités mentales d'un agneau et d'une vache (à partir d'une photo) dans un champ après avoir lu les descriptions suivantes : « Cette vache va être déplacée vers d'autres enclos où elle passera le reste de sa vie à manger de l'herbe avec d'autres vaches » et « Cet agneau va être conduit à l'abattoir où il sera tué, découpé et envoyé aux supermarchés comme viande pour humains ». Pour un second groupe, les descriptions étaient inversées. Qu'il s'agisse de l'agneau ou de la vache, l'animal destiné à la boucherie se vit attribuer de plus faibles capacités mentales que celui qui ne l'était pas. Pour les auteurs de l'étude, cela signifie que « les gens s'arrangent pour maintenir leurs pratiques culinaires en niant que les animaux qu'ils mangent ont un esprit. » (Bastian et al., 2011, p. 8)

Je crois qu'on peut faire le lien avec la prise de perspective. En effet, on prendra plus facilement la perspective d'un animal à qui l'on prête des capacités mentales. Or, en « démentalisant » sélectivement certains animaux, on évite d'en faire des cibles. Il semble alors plus facile de les exclure du cercle de nos considérations morales. Cela conduit alors à une discrimination – et donc à un manque d'impartialité – qui a pour effet de réduire la dissonance entre nos pratiques culinaires et notre amour des animaux. On peut donc y voir, encore une fois, un indice (négatif) de la fonction de la prise de perspective dans la formation des jugements moraux.

## **Résumé du chapitre 2**

Prendre la perspective d'une cible, c'est se mettre à sa place afin de connaître ses états mentaux. Cet usage de l'imagination est souvent une étape nécessaire, sinon suffisante, dans la formation et la justification d'un jugement moral impartial. La tradition dominante jusqu'à tout récemment en psychologie morale (Piaget et surtout Kohlberg) et qu'on peut qualifier de rationaliste, a bien vu le rôle crucial de la prise de perspective dans le développement et le raisonnement moral. Cependant, elle s'est focalisée sur la prise de perspective froide et sur les raisons morales, en négligeant par là même le rôle des émotions, du système 1 et en ne thématissant pas celui des raisons épistémiques. Sa conception de la fonction de l'imagination dans notre psychologie morale demeure donc incomplète.

### **Chapitre 3 : La prise de perspective chaude et la perception morale**

« Un aveugle dans ma maison, je ne peux pas dire que ça me réjouissait ». C'est ainsi que parle le narrateur de « Cathédrale », une nouvelle de Raymond Carver (1999). Il reçoit pour dîner un ami de sa femme, Robert, qui est aveugle. Il se sent très mal à l'aise à cette idée, ce qui se traduit par des remarques acerbes et provocatrices. La jalousie n'est pas en cause dans son comportement, il s'agit plutôt d'un inconfort lié au handicap de Robert. Le narrateur n'est manifestement pas capable d'endosser le point de vue de Robert, de faire de la prise de perspective. Pourtant, comme le remarque le critique et romancier Avraham Yehoshua, tout l'enjeu de la nouvelle de Carver va consister à « concrétiser de façon vraisemblable et convaincante, ni sentimentale ni romantique, le développement moral du personnage, sans l'intermédiaire d'une crise grave ni d'un drame orageux » (Yehoshua, 2004, p. 221). Et ce développement moral du narrateur va passer par l'imagination.

Lorsque le repas se termine, un ou deux verres de whisky et une cigarette de marijuana détendent un peu l'atmosphère. L'épouse du narrateur s'endort, cuisses ouvertes, sur le sofa. À la télé, on passe un documentaire sur les cathédrales. Robert, qui n'a évidemment jamais vu de cathédrale, demande au narrateur de les lui décrire. Mais sa description est assez piteuse. Robert a alors une idée : il demande au narrateur de lui en dessiner une sur un vieux sac en papier, il pourra ainsi sentir le léger creux que laisse la mine à la surface du sac. Le narrateur s'exécute, tandis que Robert suit sa main à la trace. À ce point de la nouvelle, il est indéniable que le regard de Robert sur l'aveugle s'est déjà considérablement modifié : ses croyances ont changé, il comprend de mieux en mieux ce que c'est que d'être aveugle. Mais s'agit-il seulement de prise de perspective froide? L'étape ultime est encore à venir. Robert demande alors au narrateur de fermer les yeux. Et la nouvelle de se conclure par ces mots :

« - Tout va bien! Fermez les yeux maintenant, me dit l'aveugle.  
C'est ce que je fis, je fermai les yeux comme il me disait.

- Ils sont fermés? Ne trichez pas.

- Ils sont fermés.

- Garder les yeux fermés. Ne vous arrêtez pas maintenant, dessinez.

Et on continua. Ses doigts étreignaient mes doigts tandis que ma main parcourait le papier. Ça ne ressemblait à rien de ce que j'avais fait dans ma vie jusqu'à maintenant.

- Je crois que ça y est. Je crois que vous avez réussi, dit-il. Jetez un coup d'œil. Qu'est-ce que vous en pensez ?

J'avais les yeux fermés. Je pensais qu'il fallait les garder fermés encore un peu. Je pensai que c'était quelque chose à faire.

- Eh bien, dit-il. Vous regardez ?

J'avais toujours les yeux fermés. J'étais dans ma maison. Ça, je le savais. Mais je n'avais pas l'impression d'être à l'intérieur de quoi que ce soit.

- C'est vraiment quelque chose, dis-je. » (Carver, 1999, p. 223)

Dans cet extrait, le narrateur utilise peut-être la prise de perspective pour se mettre à la place de l'aveugle. Mais contrairement à Elizabeth Costello (voir l'introduction du chapitre précédent), le rapport du narrateur à la situation n'est pas seulement cognitif ou « froid ». Il y a une dimension affective, une dimension que résume, me semble-t-il, la dernière phrase « c'est vraiment quelque chose ». Si comme le suggère Yehoshua, le thème de cette nouvelle est bien l'évolution morale du narrateur, il est manifeste que ce n'est pas prioritairement son *raisonnement* moral qui a évolué. Ce qui a changé, c'est, semble-t-il, sa *perception morale* : en fermant les yeux, le narrateur a accédé à de nouvelles caractéristiques de la situation. Or, dans la mesure où sa perception morale est largement structurée par un épisode d'imagination perceptuelle, je parlerai dans ce cas de *perception morale imaginative* (ou PMI).

Dans ce chapitre, je vais m'intéresser de plus près à cette manière d'appréhender une situation dont la prise de perspective froide décrite par le modèle rationaliste n'est qu'un mode particulier. Je vais donc élargir mon propos afin de montrer comment l'imagination peut enrichir notre perception morale en lui donnant accès à des caractéristiques non saillantes, bien que moralement pertinentes. Après avoir défini la notion de perception

morale (section 3.2), je montrerai qu'on peut distinguer trois modes de PMI (section 3.3) : la prise de perspective, le cadrage et la comparaison imaginative. Dans la mesure où la PMI provoque souvent des émotions, il sera nécessaire d'examiner le lien des émotions et de l'imagination (section 3.4), puis la manière dont les émotions se combinent aux trois modes de PMI (section 3.5). Enfin, j'envisagerai la possibilité d'un quatrième mode en revenant à la nouvelle de Carver (section 3.6). Mais dans un premier temps, je vais revenir sur les limites du modèle rationaliste.

### **3.1 L'éthique des dilemmes (Pincoffs) et l'oubli de la perception morale (Blum)**

Dans le chapitre précédent, j'ai mentionné divers reproches qu'on peut faire au modèle rationaliste du jugement moral : Piaget exagère la dimension réflexive et autonome des jugements moraux parce qu'il privilégie ce que les gens disent explicitement (Flanagan, 1996). De plus, en assimilant l'imagination à une faculté primitive qui déforme la réalité (Harris, 2000), il manque son rôle probable dans le jugement mature. De leur côté, les stades de Lawrence Kohlberg sont rigides et mesurés à l'aune d'un ultime stade kantien ou contractualiste qui n'a guère de sens que pour certains experts entraînés philosophiquement (Gibbs, 2003). Et de façon plus générale, on peut dire que le modèle rationaliste se rend coupable de marginaliser le rôle des émotions dans nos jugements moraux par une conception trop étroite de la rationalité (Damasio, 1995).

Je crois que plusieurs des faiblesses du modèle rationaliste proviennent de ce qu'il néglige l'étape de la perception morale. Tout raisonnement moral s'appuie sur des données préalables, sur certaines croyances ou certains présupposés. Or c'est justement cela que permet de penser la perception morale : comment, par exemple, une situation est aussi à l'origine de certaines émotions qui auront une influence sur le jugement moral.

De plus, en oubliant l'étape de la perception, le modèle rationaliste néglige toutes les situations qui ne donnent pas lieu à un raisonnement. Ainsi dans la nouvelle de Carver, le narrateur n'affronte pas, à proprement parler, un dilemme. Mais ses jugements et ses attitudes n'en ont pas moins une dimension morale. Or, si le modèle rationaliste du jugement moral ne peut pas correctement rendre compte de l'évolution morale du narrateur, c'est parce qu'il s'inscrit dans ce paradigme que Edmund Pincoffs (1986) nomme l'éthique des dilemmes [*quandary ethics*]. En effet, le modèle rationaliste privilégie un certain type de situations morales : celles qui nous mettent dans l'embarras, celles qui présentent des conflits entre des valeurs ou des normes antinomiques, bref, les cas de dilemmes moraux. C'est justement là, selon Pincoffs, un présupposé puissant, mais contestable de la réflexion sur la moralité :

« Il y a un consensus tellement général concernant ce sur quoi porte l'éthique qu'il serait fastidieux de le documenter. C'est que le travail de l'éthique concerne les "problèmes", c'est-à-dire les situations dans lesquelles il est difficile de savoir ce que l'on devrait faire. C'est que le bénéficiaire ultime de l'analyse éthique est la personne qui, dans l'une de ces situations, cherche un fondement rationnel pour la décision qu'il doit prendre. C'est que l'éthique est donc d'abord concernée par la recherche de tels fondements, souvent conçus comme des règles morales et des principes dont ils peuvent dériver. Et c'est que la métaéthique consiste en l'analyse de termes, d'affirmations [*claim*] et d'arguments qui entrent en jeu dans la discussion morale, la délibération et la justification dans des contextes problématique. » (Pincoffs, 1986, p. 14)

Or, le modèle rationaliste du jugement envisage-t-il autre chose que des dilemmes, qu'il s'agisse des vignettes de Piaget, du cas de Heinz de Kohlberg ou même les dilemmes « vécus » de Gilligan<sup>66</sup> à propos de la décision d'avorter ? Ce faisant, n'est-il pas en train de présupposer ce qu'il veut démontrer ? Car face à un dilemme, comment faire autrement qu'utiliser sa raison pour construire un jugement moral ? Comment ne pas *réfléchir* lorsqu'on vous demande de résoudre un « problème » – et de justifier vos jugements ?

---

<sup>66</sup> Gilligan se démarque toutefois de Piaget et Kohlberg dans la mesure où elle est plus attentive à la perception morale et aux vertus de l'agent. Elle échappe donc largement aux reproches de Pincoffs.

Dans la tradition de l'éthique de la vertu, Pincoffs critique alors ce paradigme qui identifie l'essence de la moralité avec le respect pour des règles. Celui-ci fait l'impasse sur le caractère des agents et la singularité de chaque situation :

« L'éthique des dilemmes considère l'embarras où je suis parce que je me retrouve dans une certaine situation. La situation est telle qu'elle peut être décrite en des termes parfaitement généraux, sans aucune référence à moi en tant qu'individu, avec ma conception personnelle de ce que sont des actions, des attitudes ou des sentiments dignes [*worthy*] – bref, digne de moi. » (Pincoffs, 1986, p. 27)

Je crois que Pincoffs soulève un point important : il y a bien une surreprésentation en éthique normative des questions morales liées à des dilemmes – une surreprésentation qui a pour corolaire une occultation des situations morales non dilemmatiques<sup>67</sup>. En fait, d'un simple point de vue quantitatif, les dilemmes moraux auxquels nos vies nous confrontent sont (heureusement) assez rares. Nous portons en revanche un grand nombre de jugements moraux chaque jour : en lisant la presse, en regardant un film, en prenant le métro, en discutant avec des amis. Nous évaluons la réalité (et la fiction) avec des concepts normatifs. Il arrive même que nous réagissions sans passer par le jugement réfléchi : comportement de colère, d'aide, de mépris. Or, ces attitudes et ces jugements quotidiens et triviaux n'ont rien à voir avec des résolutions de dilemmes. Ils résultent simplement de notre perception morale.

Dans la mesure où le modèle rationaliste du jugement moral « s'inspire » largement de l'éthique normative déontologique, il n'est donc pas surprenant qu'on puisse lui adresser les mêmes reproches qu'au paradigme de l'éthique des dilemmes. Selon Lawrence Blum, c'est d'ailleurs cette emphase sur le raisonnement moral qui a conduit les philosophes moraux à oublier la perception morale :

---

<sup>67</sup> Et si l'éthique de la vertu paraît effectivement mieux outillée pour analyser d'autres genres de situations morales, rien n'interdit d'envisager un conséquentialisme ou un déontologisme qui prendrait ses distances d'avec l'éthique des dilemmes.



« La philosophie morale se concentrant habituellement sur les principes et les règles d'action, sur le choix et la décision, l'universalité et l'impartialité, l'obligation et l'action correcte, tout cela a occulté l'importance de la perception morale pour décrire pleinement et adéquatement l'agentivité [*agency*] morale. Un agent peut bien raisonner dans des situations morales, détenir les standards d'impartialité les plus stricts pour tester ses maximes et ses principes moraux tout en étant expert en délibération. Mais s'il ne perçoit pas les situations morales comme des situations morales et s'il ne perçoit pas leur caractère moral avec précision, ses principes moraux et ses compétences délibératives ne compteront pour rien – elles pourraient même l'égarer. En fait, l'une des principales différences morales entre les gens confrontés à une situation réside entre ceux qui manquent et ceux qui voient ces caractéristiques morales. » (Blum, 1991, p. 701)

## 3.2 La perception morale

### 3.2.1 Sens large et sens étroit

La notion de perception morale peut s'entendre en un *sens large* (ou trivial) comme une forme spécifique de la perception sensible. Comme le suggère Blum, avant de porter un jugement moral sur une situation, je dois prendre connaissance des éléments pertinents. En ce sens, la perception morale est une étape préalable à la formation de jugements moraux – tout comme la perception esthétique serait un préalable à celle de jugements esthétiques. Ainsi, dans une formalisation aristotélicienne du raisonnement pratique, la perception morale pourrait fournir la prémisse mineure, comme dans l'exemple suivant :

Majeure : *Il est mal de battre les enfants.*

Mineure : *Robert bat un enfant.*

Conclusion : *Donc Robert fait quelque chose de mal.*

Dans ce sens large, la perception morale « inclut une vaste gamme de processus mentaux utilisés pour encadrer et organiser l'expérience » (Desautels, 1998, p. 269). Ces processus mentaux permettent d'emmagasiner des informations sur la situation, informations qui

seront ensuite traitées durant l'étape du raisonnement (mais dans certains cas, elles conditionneront directement une réaction comportementale). C'est une étape nécessaire, mais non suffisante à la formation d'un jugement moral. Notons également qu'à l'instar de toute perception sensible, la perception morale n'est pas nécessairement passive<sup>68</sup> : elle peut requérir un effort d'attention et surtout d'imagination comme je vais le soutenir dans la prochaine section.

Justin McBrayer qualifie ce sens large de la perception morale de « perception morale au sens de vertu » :

« [celle-ci a à voir avec] la perspicacité ou l'acuité morale parce que le sujet perçoit un état de choses qui a des qualités non morales, et il prend correctement ces qualités pour moralement importantes. Ainsi, dans la "perception morale" au sens de vertu, la perception morale a lieu chaque fois qu'un sujet devient conscient [*aware*] (perceptuellement ou autrement) de propriétés *non morales* pertinentes moralement comme la douleur, l'inconfort, l'embarras, etc., des propriétés qu'il croyait déjà pertinentes moralement. En ce sens, la perception morale n'est pas une source de connaissance *morale*. » (Mcbrayer, 2010, p. 308)

Mais la notion de perception morale peut aussi s'entendre en un *sens étroit* (ou « épistémique » selon McBrayer) : c'est alors une forme d'accès direct à une *propriété morale* et elle est une condition nécessaire et suffisante à la formation de jugements moraux. Pour reprendre un exemple fameux (Harman, 1977, p. 4), si vous voyez au coin d'une rue des ados verser de l'essence sur un chat et lui mettre le feu, vous percevrez que c'est mal ou cruel. Vous le percevrez sans avoir recours à aucune inférence, délibération ou aucun raisonnement particulier. Dans ce cas, la notion de perception doit davantage s'entendre par analogie avec la perception sensible que comme une spécification de celle-ci<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Du point de vue psychologique, on se gardera donc d'associer trop étroitement la perception morale au système 1. Sur la perception « active », voir Noë (2004).

<sup>69</sup> Jennifer Lyn Wright (2008) soutient toutefois que la perception morale est une authentique forme de perception sensible.

Cette idée d'un accès direct à des faits moraux est controversée : elle est soutenue en épistémologie morale par des théories qu'on nomme « perceptivistes » (D'Arms et Jacobson, 2005) ou « expérialistes » (Tappolet, 2000). Ces théories supposent généralement d'accepter l'existence de faits intrinsèquement moraux (et donc une forme de réalisme moral), lesquels sont justement ce qui est perçu par la perception morale. Ces théories peuvent spécifier l'objet de la perception morale de différentes manières : une sensibilité aux raisons (McDowell, 1979/1998a), des réponses affectives (Jacobson, 2006; Tappolet, 2000) ou des données perceptuelles moralement évaluables (Wright, 2008). Chacune à leur manière, elles cherchent à expliquer comment nous pouvons acquérir une connaissance authentiquement morale.

Toutefois, comme mon approche est compatible avec diverses théories (intuitionnisme, fiabilisme, cohérentisme, etc.), il ne me sera pas nécessaire de m'engager sur ce point en épistémologie morale. Je vais, autant que possible, rester sur le terrain descriptif de la psychologie morale. Dans ce qui suit, je ferai donc référence à la perception morale au sens large, sans exclure la possibilité d'un sens étroit (ou épistémologique). Mon but n'est de toute façon pas d'offrir une théorie complète de la perception morale. Je souhaite simplement montrer comment l'imagination peut enrichir notre perception morale d'une situation en donnant un accès épistémique à de nouvelles propriétés. Ces propriétés peuvent être morales ou non morales ; l'essentiel est qu'elles soient moralement pertinentes.

### **3.2.2 Perception morale et éthique normative**

Du côté de la littérature en éthique normative (Murdoch, 1971/1994; Nussbaum, 1990/2010; Blum, 1991), on associe habituellement la perception morale à la théorie aristotélicienne de la délibération morale. Cette théorie se distingue clairement du modèle rationaliste envisagé au chapitre précédent dans la mesure où, pour Aristote, « l'intelligence

pratique ressemble à la perception parce qu'elle est non inférentielle, non déductive.» (Nussbaum, 1990/2010, p. 118)<sup>70</sup>

Mais l'enjeu n'en est pas seulement un en psychologie morale descriptive (comment délibérons-nous ?). Il est aussi normatif (comment devrions-nous délibérer ?). En effet, pour Aristote, il s'agit moins de décrire comment les gens délibèrent que de valoriser une forme particulière de délibération qui s'appuie sur « le discernement de la perception ». Qu'est-ce à dire ? « Le 'discernement' du choix correct dépend de quelque chose qu'il [Aristote] appelle la 'perception'. Comme le montre clairement le contexte, il s'agit d'une capacité complexe de réaction aux caractéristiques pertinentes d'une situation concrète. » (Nussbaum, 1990/2010, p. 90)

Cette conception normative de la perception morale sera reprise au 20<sup>e</sup> siècle par plusieurs auteurs proches de l'éthique de la vertu : Murdoch (1971/1994), McDowell (1979/1998a), Pincoffs (1986), Blum (1991) ou Nussbaum (1990/2010). Ce n'est évidemment pas un hasard. Sans donner une définition exhaustive de cette approche, on peut dire que l'éthique de la vertu se distingue du déontologisme et du conséquentialisme par la place primordiale qu'elle accorde à l'agent (plutôt qu'à l'action ou à ses conséquences), par son attention au contexte particulier dans lequel se situe cet agent (contextualisme) et par une certaine défiance envers les règles générales (particularisme)<sup>71</sup>.

Or, mettre l'emphase sur l'étape de la perception morale, c'est prendre au sérieux la *situation de l'agent*, une situation particulière dans un contexte particulier. C'est aussi accepter que deux agents, face à une même situation, puissent avoir des perceptions morales différentes. Il y a donc une affinité entre le contextualisme et le particularisme que

---

<sup>70</sup> Selon Martha Nussbaum, dans l'*Éthique à Nicomaque*, la théorie aristotélicienne de la perception morale se caractérise par trois dimensions : « une attaque contre l'idée que tous les objets de valeur sont commensurables ; un argument en faveur de la priorité des jugements particuliers sur les jugements universels ; et une défense du rôle essentiel des émotions et de l'imagination pour le choix rationnel. » (Nussbaum, 1990/2010, p. 91)

<sup>71</sup> Le particularisme moral soutient – par opposition au généralisme moral – que la pertinence morale d'une caractéristique est variable selon les situations : une même caractéristique (une vertu ou une valeur, par exemple) peut être pertinente dans une situation A mais pas dans une situation B (Dancy, 2009). Il s'ensuit que des règles morales générales ne nous aident pas à bien délibérer.

prônent souvent les éthiciens de la vertu et la notion de perception morale. En outre, comme les vertus peuvent se définir en termes de dispositions à percevoir (McDowell, 1998b), les éthiciens de la vertu sont conceptuellement bien outillés pour analyser la perception morale<sup>72</sup>.

Toutefois, je crois qu'on aurait tort de voir dans la perception morale une chasse gardée de l'éthique de la vertu. Comme je l'ai dit, la perception morale au sens large désigne les processus mentaux par lesquels un agent prend conscience d'une situation. C'est l'étape de l'accès épistémique aux caractéristiques de la situation. Or, un déontologue ou un conséquentialiste, s'ils veulent porter un jugement sur une situation, n'ont pas moins qu'un éthicien de la vertu besoin d'accéder à ces caractéristiques. Ils pourraient dès lors, eux aussi, revendiquer des théories normatives de ce qu'est une bonne perception morale. En quoi ces théories diffèreraient-elles de la théorie aristotélicienne ?

Je pense que c'est ici la notion de *pertinence morale* qui est cruciale. Ce qui est pertinent moralement pour l'éthicien de la vertu ne le sera pas forcément pour le déontologue ou le conséquentialiste – et inversement. Si l'on convient que les concepts moraux centraux pour chacune des théories sont respectivement les vertus morales (éthique de la vertu), les valeurs morales (conséquentialisme) et les normes morales (déontologisme), alors la pertinence morale des caractéristiques d'une situation sera liée à ces concepts<sup>73</sup>. C'est même un point assez trivial : dans une situation donnée, une caractéristique n'est moralement pertinente qu'au regard d'une théorie normative qui établit cette pertinence. À la question « qu'est-ce qu'une bonne perception morale ? », l'éthicien de la vertu devrait donc répondre quelque chose comme « bien identifier les vertus en jeu », le

---

<sup>72</sup> Ce n'est pas non plus un hasard si Elisabeth Anscombe (1958), à l'origine du renouveau de l'éthique de la vertu, enjoint ses lecteurs à revenir à Aristote et à faire de la psychologie morale. Placer l'agent au cœur d'une théorie éthique normative suppose d'approfondir la manière dont il se comporte, dont il perçoit une situation et réagit face à elle. D'ailleurs, les concepts de vertu, comme tous concepts « épais », sont à la fois descriptifs et normatifs : ils témoignent donc bien de ce lien étroit qui peut exister entre la psychologie morale et l'éthique normative. Ceci étant dit, l'éthique de la vertu n'a pas le monopole de la psychologie morale : un déontologue ou un conséquentialiste pourront être tout autant intéressés à savoir comment un agent perçoit une situation et réagit face à elle.

<sup>73</sup> De façon analogue, la perception esthétique pourrait consister à relever les caractéristiques esthétiquement pertinentes d'une situation au regard de normes, valeurs ou vertus esthétiques. (Gibert, soumis)

conséquentialiste « bien identifier les valeurs en jeu » et le déontologue « bien identifier les normes en jeu ».

### 3.2.3 Des caractéristiques morales pertinentes et saillantes

La pertinence morale d'une caractéristique est souvent associée à sa saillance. Si les deux termes sont parfois utilisés comme synonymes, il semble néanmoins utile de les distinguer. La notion de *saillance* est largement utilisée en pragmatique du langage (par ex., Sperber et Wilson, 1989) où elle désigne en quelque sorte la signification « par défaut » d'un énoncé polysémique. On la retrouve aussi en psychologie cognitive. Dans le *Cambridge Dictionary of Psychology*, cette notion désigne « la protubérance de quelque chose sur un arrière-plan, souvent utilisé pour dénoter la tendance d'un stimulus à devenir une forme [*figure*] dans un champ perceptif contenant d'autres stimuli. » (Matsumoto, 2009)

La saillance peut dépendre de l'élément lui-même, d'un stimulus physique (approche *bottom-up*) : par exemple, il y a une saillance visuelle d'un élément mobile au milieu d'éléments statiques ou d'un élément rouge au milieu d'éléments gris. Mais elle peut aussi être fonction de l'état du sujet qui perçoit (approche *top-down*) : par exemple, la nourriture est plus saillante pour une personne affamée que repue (Miller et Grace, 2003, p. 360). De manière générale, la saillance désigne donc le fait pour un élément de se mettre en relief, de se détacher de son contexte ou de « sauter aux yeux » – et donc d'attirer l'attention. C'est un phénomène relatif à l'agent, mais aussi contextuel puisqu'un élément est saillant par rapport à d'autres qui le sont moins : un élément n'est saillant que lorsqu'il a gagné la « compétition pour la représentation ». Les mécanismes qui expliquent ce phénomène sont nombreux et dépendants de chaque domaine.

De même, dans le cadre de la perception morale, les facteurs qui expliquent la saillance d'une caractéristique sont à la fois fonction de cette caractéristique et du contexte, mais aussi de l'agent qui la perçoit. Par exemple, dans une situation où un enfant pleure, la

tristesse de l'enfant sera saillante parce que c'est un événement marquant en tant que tel, mais cette saillance sera aussi fonction de la « sensibilité » de celui qui perçoit la situation. On peut d'ailleurs chercher à qualifier les types de « sensibilité » de celui qui perçoit.

Peggy Desautels, en s'appuyant sur la théorie de l'intelligence multiple de Gardner (1983), propose justement de distinguer deux types de compétences chez les « observateurs moraux » [*moral perceiver*]: « une compétence dans l'utilisation de la pensée analytique, de haut niveau, destinée à la résolution de problèmes abstraits et une compétence dans l'utilisation de la pensée incorporée, de bas niveau, destinée à répondre à des situations concrètes et subtiles [*finely grained*]. » (Desautels, 1998, p. 266). Ces compétences ne sont évidemment pas incompatibles, mais elles se retrouveront plutôt chez des personnes avec une intelligence math-analytique pour la première et chez celles avec une intelligence interpersonnelle pour la seconde. Elles déterminent deux formes d'attention perceptive envers des caractéristiques saillantes différentes :

« Un observateur moral abstrait déterminera souvent la saillance morale comme ce qui est plutôt rudimentaire [*rough-grained*] et facile à 'entrer' dans des règles morales. Il délibèrera consciencieusement (souvent en prenant le temps) et projettera la meilleure réponse morale. [...] En revanche, ce que j'appelle un observateur moral concret [...] est particulièrement bon pour percevoir d'emblée les traits subtils d'une situation 'en temps réel' et apte à saisir les besoins, les désirs et les motivations des autres. Un tel observateur mobilise souvent le 'savoir-faire' [*know-how*] incorporé plutôt qu'une analyse cognitive de haut niveau afin de déterminer la saillance morale d'une situation. » (Desautels, 1998, p. 275)

Cette analyse – qui me semble correcte – offre donc un exemple de distinction pour la saillance *top-down*, c'est-à-dire conditionnée par celui qui perçoit moralement. On comprend alors pourquoi les éthiciens de la vertu militent habituellement pour une perception morale concrète et subtile, sensible aux relations interpersonnelles, c'est-à-dire pour une perception avec le second type de compétence<sup>74</sup>. C'est qu'ils ont tendance à

---

<sup>74</sup> Ainsi, Nussbaum propose une analyse de la perception morale aristotélicienne qui correspond bien à cette seconde compétence, notamment par son aspect 'en temps réel': « Les individus dotés de sagesse pratique doivent aborder la nouveauté avec attention et imagination, et cultiver cette sorte de souplesse et de perception qui permettra, selon les mots de Thucydide (formulant un idéal athénien dont Aristote est l'héritier et le défenseur), d' "improviser ce qui est requis". » (Nussbaum, 1990/2010, p. 113). Et de façon plus

associer la pertinence morale et la saillance perceptuelle de type 2 (correspondant aux observateurs concrets)<sup>75</sup>. Mais comme le suggère l'analyse de Desautels, il faut bien voir que d'autres types de saillances sont possibles.

Afin de s'y retrouver, on peut distinguer ces deux dimensions que sont la pertinence morale et la saillance perceptuelle des caractéristiques d'une situation. Le tableau suivant combine ces deux dimensions – en les traitant, pour plus de lisibilité, sur le mode du tout ou rien, même s'il s'agit de propriétés susceptibles de différences de degrés. Il permet aussi de distinguer quatre types de caractéristiques dans une situation.

Caractéristique de la situation :	perceptuellement <b>saillante</b>	perceptuellement <b>non saillante</b>
moralement <b>pertinente</b>	(1) <i>adéquate</i>	(4) <i>sous-exposée</i>
moralement <b>non pertinente</b>	(2) <i>surexposée</i>	(3) <i>d'arrière-plan</i>

Tableau 3.1 : les caractéristiques d'une situation

Dans le premier cas, si une caractéristique est à la fois saillante et pertinente, on peut dire que la perception morale perçoit ce qu'elle doit percevoir. Cette caractéristique est donc *adéquate* et la perception morale appropriée (dans le cadre d'une théorie normative de la pertinence morale). Ajoutons que, puisque la saillance est en partie relative à l'agent, une caractéristique adéquate pour une personne ne l'est pas forcément pour une autre.

Dans le deuxième cas, les choses vont moins bien. La caractéristique est saillante, elle saute aux yeux; mais elle n'est malheureusement pas pertinente. Pour prendre une

---

générale, l'affinité particulière entre l'éthique de la vertu et la notion de perception morale pourrait peut-être s'expliquer par une différence entre les concepts de vertu d'une part et de norme et de valeur d'autre part. En effet, il se pourrait qu'identifier une vertu morale dans une situation donnée demande plus d'attention ou une plus grande "finesse de grain" dans la perception (voir Blum, 1991, p. 718-21) qu'identifier une norme ou une valeur morale.

<sup>75</sup> De même, l'injonction de Pincoffs (1986) à davantage considérer les situations morales non dilemmatiques peut s'entendre comme une injonction à être attentif à un certain type de saillance (associé à la compétence concrète) afin d'accéder à un certain type de pertinence (lié aux vertus morales). Et si le modèle de l'éthique des dilemmes est si répandu en philosophie morale, c'est peut-être parce que leur résolution mobilise surtout l'intelligence math-analytique, un type de compétence prévalent chez les philosophes de profession selon Desautels (1998, p. 275).



métaphore photographique<sup>76</sup>, je dirai alors qu'elle est *surexposée*. Par exemple, pour un utilitariste, le fait qu'un enfant se noie devant moi (Singer, 2009) n'est pas plus pertinent que s'il mourait de faim loin de moi. La perception morale est donc biaisée par surexposition. Comme je le montrerai dans le prochain chapitre (section 4.1), beaucoup de biais moraux relèvent de cette catégorie : le schéma général étant que l'attention puis le jugement de l'agent se laissent "capter" par une caractéristique moralement arbitraire, mais perceptuellement saillante.

Il y a peu à dire sur le troisième cas : la caractéristique n'est ni pertinente, ni saillante. C'est une caractéristique *d'arrière-plan* qui ne perturbe pas la perception morale.

Le quatrième cas consiste en une caractéristique pertinente, mais non saillante. Comme dans le cas (2), la perception morale ne sera pas appropriée. Mais ici, c'est parce que l'agent ne perçoit pas ce qu'il devrait percevoir : la caractéristique est *sous-exposée*. Par exemple, pour un déontologue partisan du devoir *prima facie* de dire la vérité (Ross, 2002), on peut penser que le fait de mentir par omission n'est pas moins pertinent qu'un mensonge direct. Or, puisque les omissions sont habituellement moins saillantes que les actions, la perception morale des mensonges par omission risque d'être souvent biaisée par sous-exposition. (Et, encore une fois, n'oublions pas que, dans la mesure où la saillance est relative à l'agent, ce qui est surexposé pour une personne ne l'est pas nécessairement pour une autre.)

Dans la prochaine section, je vais soutenir que le rôle principal de l'imagination dans la perception morale consiste à traiter ce quatrième type de cas.

---

<sup>76</sup>La métaphore est évidemment imparfaite car la surexposition n'est pas nécessairement visuelle ; elle est perceptuelle au sens large. Mais elle permet de rendre compte des conditions *top-down* de la saillance (l'ouverture de l'objectif de l'appareil photo ou l'ISO de la pellicule) et des conditions *bottom-up* (l'intensité de la source lumineuse).

### 3.3 La perception morale imaginative (PMI)

Dans un entretien avec Alex Voorhoeve, la philosophe Frances Kamm présente sa méthode de travail pour évaluer les cas en éthique :

« C'est peut-être simplement un fait autobiographique, mais je n'ai pas vraiment de jugement bien établi [*considered*] sur un cas tant que je n'en ai pas une expérience visuelle. Je dois intensément m'imaginer dans une certaine situation tout en gardant l'esprit ouvert. C'est presque comme si vous regardiez quelque chose sans idée préconçue. Vous devez considérer la situation et soudain des choses vont surgir. D'abord, vous pouvez avoir un jugement intuitif sur ce que vous devriez faire dans les circonstances que vous imaginez. Ensuite, vous vous demandez "Pourquoi ai-je conclu cela ?". Et votre œil intérieur se concentre sur un facteur qui conditionne ce jugement. Je suppose que c'est le même genre de chose que lorsque vous regardez un tableau. » (Voorhoeve, 2009, p. 22)

Frances Kamm (qui n'est pas une éthicienne de la vertu, mais une déontologue) s'appuie donc explicitement sur la perception morale. Mais cette perception n'est pas celle d'une situation perçue : elle imagine le cas. De façon générale, je parlerai de *perception morale imaginative* (ou PMI) pour spécifier la perception morale lorsqu'elle mobilise l'imagination sous quelques formes que ce soit. Les philosophes professionnels ne sont évidemment pas les seuls à s'y adonner. Ainsi, dans le roman d'Henry James, *le Bol d'or*, Nussbaum identifie un tel processus. L'héroïne, Maggie, est confrontée à un conflit de devoirs impliquant son amie Charlotte.

« Pour pouvoir dire ce qui s'impose, pour pouvoir dire même ce qu'exige chacune des obligations en possible conflit, elle doit s'imaginer ce qu'est la situation actuelle de Charlotte, ce qu'elle est susceptible de ressentir et de désirer. » (Nussbaum, 2010, p. 141)

Si pour percevoir correctement la situation, Maggie doit recourir à son imagination, c'est parce que les caractéristiques pertinentes ne sont pas immédiatement saillantes : elles sont

sous-exposées. De façon générale, je crois que l'intérêt principal de la PMI tient justement en ce qu'elle permet d'enrichir ou de complexifier la perception morale "classique" ou non imaginative. Elle le fait en donnant un accès épistémique à des caractéristiques pertinentes non saillantes. Dans le tableau de la sous-section précédente, on pourrait schématiser ce rôle ainsi: la PMI permet de transférer les caractéristiques du cas (4) vers le cas (1).

### 3.3.1 Enrichir la perception morale

La PMI est donc une manière de suppléer une perception morale défailante ou incomplète – parce que certaines caractéristiques morales sont sous-exposées. En effet, comme le remarque Margareth Little certains éléments primordiaux ne sont parfois tout simplement pas "présents" dans une situation :

« Pensez à ce qui est réellement en jeu lorsque l'on regarde ce qui est réellement pertinent. Souvent, cela signifie de noter ce qui n'est *pas* présent : noter qu'un étudiant n'est *pas* en classe, voir dans une foule qu'un enfant, bien qu'entouré d'adultes, n'est *pas* accompagné. » (Little, 1995, p. 121)

Encore une fois, la PMI apparaît comme un excellent moyen de "voir" qu'un étudiant n'est pas en classe ou qu'un enfant n'est pas accompagné<sup>77</sup>. Cet apport de l'imagination à la perception morale ne devrait pas nous surprendre. J'ai montré dans le premier chapitre (section 1.1) qu'on peut définir l'imagination comme une attitude cognitive distincte des perceptions et des croyances. Les représentations imaginées sont en effet des quasi-perceptions (imagination perceptuelle) ou des quasi-croyances (imagination propositionnelle). Or, si une caractéristique est sous-exposée, elle n'est – par définition – pas disponible pour la perception et/ou la croyance : on ne peut donc pas en la connaître.

---

<sup>77</sup> Une question intéressante consisterait à déterminer la nature de ce genre de « fait négatif ». Du point de vue ontologique, qu'est-ce que « le fait qu'un étudiant n'est pas en classe » ? Lorsque qu'un tel fait relève d'une propriété, peut-être que la notion de propriété relationnelle du type « Cambridge property » (Geach 1969 : 71-72) serait parfois approprié. Dans le cinquième chapitre, j'envisagerai une autre explication via la notion de monde possible. Ainsi, ce que percevrait la PMI, c'est le monde possible où l'étudiant est en classe ou bien celui où l'enfant est accompagné.

(En jouant sur les mots, on pourrait dire qu'une caractéristique sous-exposée est imperceptible et/ou "incroyable".) Ainsi, dans la nouvelle de Carver, si le narrateur s'en était tenu à ce qu'il percevait et croyait, il n'aurait probablement pas saisi l'essentiel de la situation (quelque chose comme son humanité commune avec l'aveugle). Mais en produisant des quasi-perceptions et/ou des quasi-croyances, l'imagination permet un accès épistémique à ce type de caractéristiques pertinentes non saillantes. Elle les rend disponibles. Et elle enrichit d'autant la perception morale.

Supposons que je sois en train de regarder un bâtiment public. Il se pourrait très bien qu'une caractéristique moralement pertinente soit qu'il n'a pas de rampe d'accès pour les personnes handicapées. Pourtant, ce que je perçois, ce sont des escaliers, et non pas l'absence de rampe d'accès. En un sens, ma perception morale est donc incomplète, inappropriée ou défaillante. Comment la PMI peut-elle y suppléer ? Je pourrais par exemple imaginer visuellement (par quasi-perception) une personne en fauteuil roulant au pied des escaliers, incapable de monter. Mais je pourrais aussi imaginer en supposant (par quasi-croyance) que ce bâtiment est le siège d'une association sportive paralympique. Dans les deux cas, l'absence de rampe d'accès me deviendra plus facilement saillante.

Évidemment, cette caractéristique, qui est sous-exposée pour moi, ne l'est pas nécessairement pour tout le monde. Un inspecteur en bâtiment, par exemple, constatera probablement l'absence de rampe d'accès sans mobiliser son imagination : c'est qu'il possède un concept (ou une catégorie mentale) BÂTIMENT SANS RAMPE D'ACCÈS et qu'il subsume le bâtiment qu'il perçoit sous ce concept. Autrement dit, une forme d'expertise de l'agent (c'est-à-dire des croyances précises sur un domaine limité) peut engendrer une perception morale appropriée. De même, certaines personnes auront d'emblée une sensibilité morale particulière, c'est-à-dire qu'elles seront disposées à percevoir certains types de caractéristiques moralement pertinentes<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Ces dispositions pourront d'ailleurs souvent être identifiées à des vertus épistémiques ou morales : « Une personne gentille a une sensibilité [*sensitivity*] fiable à certaines exigences qu'impose une situation sur le comportement. Les apports d'une sensibilité fiable sont des exemples de connaissance ; et il y a des expressions dans lesquelles la sensibilité elle-même peut correctement être décrite comme une connaissance : une personne gentille sait ce que veut dire être confronté à des exigences de gentillesse. La sensibilité,

Mais toujours est-il que si un individu ne possède ni l'expertise ni les dispositions appropriées, la PMI demeure une stratégie disponible pour accéder épistémiquement aux caractéristiques sous-exposées. L'imagination confère ainsi à la perception morale une certaine souplesse – une dimension que Nussbaum (2010) n'hésite pas à associer à l'improvisation artistique. Par ailleurs, la PMI possède un avantage sur la catégorisation de l'expert : c'est que, dans sa dimension perceptuelle à tout le moins, elle est davantage susceptible d'engendrer des réponses affectives. Or, les émotions associées à une représentation imaginée peuvent être moralement pertinentes. Je reviendrai sur ce point dans les sections 3.4.4 et 3.4.5.

### 3.3.2 Les trois modes de la PMI

On peut figurer les différentes modalités de la perception morale imaginative dans le schéma suivant.

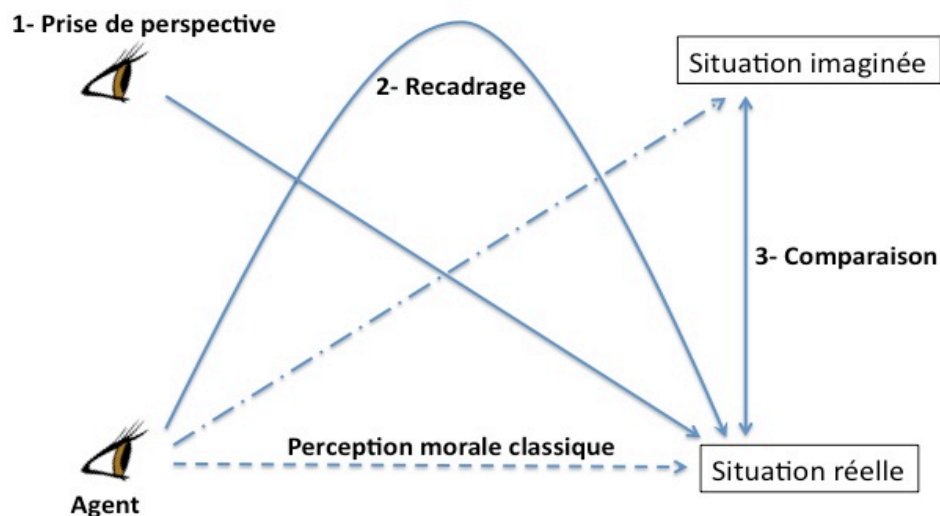


Figure 3.1 : Les trois modes de la perception morale imaginative

---

pourrait-on dire, est une sorte de capacité perceptuelle. » (McDowell, 1998b, p. 51). Je reviendrai sur ce point en conclusion.

Dans ce schéma, la partie supérieure constitue « l'espace imaginaire » par opposition à la partie inférieure, « l'espace réel ». La ligne en pointillé du bas figure la perception morale classique (ou directe) d'une situation réelle par un agent. C'est la perception morale de base, telle qu'elle est habituellement analysée dans la littérature. Les flèches pleines symbolisent les trois différents modes de perception morale qui engagent l'imagination (PMI) :

La flèche en semi pointillée qui va de l'œil à la situation imaginée désigne *la perception morale d'une situation imaginée*. C'est ce que je fais lorsque j'imagine un bâtiment avec une rampe d'accès. La situation imaginée pourrait également provenir d'œuvre de fiction, d'une expérience de pensée ou de la vignette qu'un psychologue moral présente à ses participants (comme le dilemme de Heinz). Il s'agit d'un type très courant de perception morale. Dans la mesure où ce type de perception morale n'est pas directement lié à une situation réelle, il ne révèle pas de caractéristiques sous-exposées. Il ne s'agit donc pas en tant que telle d'un mode de PMI. Il peut cependant permettre à l'agent de mieux connaître ses réactions (FitzGerald, 2011). Et il constitue un préalable au troisième mode, celui de la comparaison imaginative.

1) Dans le premier mode de PMI, l'agent considère une situation morale réelle à partir d'un point de vue imaginé. Ainsi, je peux me demander comment une personne handicapée verrait le bâtiment public de l'exemple ci-dessus. Il ne s'agit là de rien d'autre que d'une *prise de perspective*. Elle est susceptible de rendre saillantes certaines caractéristiques sous-exposées.

2) Dans le second mode, l'agent considère une situation à travers le prisme d'une représentation mentale imaginée. Ainsi, je pourrais *voir* le bâtiment *comme* le siège d'une association paralympique ou monsieur Heinz *comme* étant mon père. Je désignerai ce mode d'accès à des caractéristiques sous-exposées comme un *cadre imaginaire*<sup>79</sup>. Dès qu'une

---

<sup>79</sup> On reconnaît là ce que McGinn (2004) a identifié dans son « spectre de l'imagination » sous le nom de vision imaginative (section 1.3.2).

représentation imaginée (perceptuelle ou propositionnelle) structure ou modifie la perception morale, un tel cadrage est à l'œuvre. Le quatrième chapitre lui sera consacré.

3) Dans le troisième et dernier mode, il s'agit d'une *comparaison imaginative* entre la situation réelle et une situation imaginée. Ainsi, je peux comparer le bâtiment réel avec ses escaliers à un bâtiment imaginé pourvu d'une rampe d'accès. De même, je pourrais contraster la situation de Heinz à celle où le médicament dont sa femme a besoin lui permettrait de ne pas devenir aveugle (plutôt que d'échapper à la mort). Une fois de plus, ce processus de comparaison peut révéler des caractéristiques sous-exposées. Le cinquième chapitre lui sera consacré.

Précisons que ces trois modes de PMI ne sont pas exclusifs : de nombreuses combinaisons sont possibles. Par exemple, je pourrais imaginer le bâtiment du point de vue d'une personne handicapée (1<sup>er</sup> mode) qui le voit comme le siège d'une association paralympique (2<sup>e</sup> mode) tout en le comparant avec un bâtiment imaginé pourvu d'une rampe (3<sup>e</sup> mode).

Notons également que si ces distinctions sont conceptuellement nécessaires, il n'est pas toujours facile, en réalité, d'identifier quel mode est exactement en jeu. En particulier, le cadrage et la comparaison imaginative peuvent largement se chevaucher : voir Heinz comme étant mon père (cadrage imaginatif) n'est pas très différent d'une situation imaginée où mon père serait à la place de Heinz (comparaison). Cette intrication peut être attribuée au continuum du spectre de l'imagination (section 1.5.2).

Enfin, ce n'est pas parce que ces trois modes de perception imaginative peuvent nous faire accéder à des caractéristiques moralement pertinentes qu'ils sont intrinsèquement « moraux ». Ils peuvent avoir des usages non moraux, voir immoraux (section 3.5.2 ci-dessous).

\*\*\*

Dans le chapitre précédent, j'ai montré le rôle que le modèle rationaliste du jugement moral assignait à la prise de perspective froide. Dans les prochains, j'examinerai le cadrage imaginatif puis la comparaison imaginative. Dans la suite du présent chapitre, je vais

considérer une dimension cruciale de la PMI, à savoir la dimension émotive. Ce sera aussi l'occasion de compléter la présentation du premier mode, avec la prise de perspective *chaude*.

### 3.4 Les émotions imaginées

Les émotions sont souvent une composante clé de la perception morale. Par exemple, une personne peut ressentir du dégoût en voyant un couple homosexuel qui s'embrasse<sup>80</sup>. La PMI ne déroge pas à cette règle : une personne pourrait ressentir du dégoût en imaginant un couple homosexuel qui s'embrasse. Martha Nussbaum, dans son analyse de l'héroïne de James, ne manque pas cet aspect :

« La fonction imaginative est entrelacée au travail des émotions. Les images de Maggie sont imprégnées d'émotion; nous voyons même que parfois une image est suggérée ou engendrée par une émotion. » (Nussbaum, 1990/2010 p. 142)

Autrement dit, une émotion peut déclencher un épisode de PMI, tout comme la PMI peut susciter des réponses émotionnelles. Je vais insister sur ce second aspect.

Il ne fait pas de doute que les représentations imaginées sont capables d'engendrer des émotions. Ainsi, les rêves – qu'on peut considérer avec Colin McGinn (2004) comme des successions de représentations imaginées – peuvent être émotionnellement très intenses. Par ailleurs, chacun d'entre nous connaît ces expériences banales qui consistent à avoir peur au cinéma, à éprouver de la joie (ou de l'ennui) en lisant qu' « ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants » ou du dégoût en imaginant que le cuisinier a craché dans la soupe. De

---

<sup>80</sup> Et Desautels rappelle qu'une émotion n'est pas toujours consciente ou explicite : « Les émotions, qu'elles soient de premier ou d'arrière plan, pénètrent nos expériences perceptuelles. Elles ne sont pas seulement des moments épisodiques de passions fortement ressenties et exprimées (comme des moments de colère extrême ou d'angoisse intense) ; les émotions impliquées dans la perception consistent en des états somatiques/sensitifs qui sont liés à nos processus mentaux perceptuels. » (Desautels, 1998 p. 269)



même, des études indiquent que des personnes agoraphobes ou erpétophobe (peur des serpents) sont sujettes à des réactions corporelles de peur (accélération cardiaque, frissons, tension galvanique) si on leur demande d’imaginer une foule ou un serpent (Lang et al., 1983). De son côté, Paul Harris (2000) rappelle que beaucoup de jeunes enfants se créent un compagnon imaginaire. Ils savent pertinemment que leur compagnon n’existe pas, qu’il est fictif. Mais ils n’en éprouvent pas moins des émotions à son endroit.

### 3.4.1 Le paradoxe de la fiction

On peut toutefois se demander si ces *émotions imaginées* (c’est-à-dire suscitées par des représentations imaginées) sont d’authentiques émotions ou bien si elles relèvent d’une catégorie à part<sup>81</sup>. Dans le domaine de la philosophie des arts, cette question est étroitement connectée avec celle du « paradoxe de la fiction »<sup>82</sup>. Dans son article classique, Colin Radford (1975) se demandait : « Comment pouvons-nous être émus par le destin d’Anna Karénine ? ». Ce qui fait paradoxe, c’est que nous puissions éprouver une émotion à propos d’une entité que nous savons fictive. En effet, n’est-il pas irrationnel de pleurer lorsque Bambi perd sa maman?

Parmi les nombreuses stratégies auxquelles ont pensé les philosophes pour dissoudre le paradoxe<sup>83</sup>, je vais examiner celle de Kendall Walton (1990). Walton part de l’exemple suivant : Charles est au cinéma où il regarde un film d’horreur. Confortablement assis devant l’écran, il n’est pas en danger. Il le sait : à aucun moment, il ne songe à s’enfuir en

---

<sup>81</sup> Berys Gaut (2007, p. 203) qualifie la première position de réalisme émotionnel et la seconde d’irréalisme émotionnel.

<sup>82</sup> La distinction entre situations imaginées et fictions n’est pas toujours facile à déterminer. Dans la mesure où je peux croire en l’existence de situation imaginées (je peux imaginer perceptuellement un événement passé présent ou futur tout en croyant en son existence), il semble juste de dire que les fictions sont, au moins, des situations imaginées dont nous ne pouvons pas croire en l’existence. Ceci dit, les analyses des émotions dans la fiction semblent pouvoir être transposée aux situations imaginées en générale (voir Goldie, 2003).

<sup>83</sup> Dans la mesure où le paradoxe présuppose que les émotions aient un contenu conceptuel (c’est-à-dire qu’elles contiennent une croyance), une stratégie satisfaisante consiste à soutenir une théorie non cognitive des émotions.

courant du cinéma. Tandis qu'une substance visqueuse [*slime*] apparaît à l'écran, son cœur s'accélère et des frissons parcourent sa peau. Mais a-t-il *vraiment* peur ? Non, répond Walton :

« Charles est en train de participer psychologiquement à son jeu de faire-semblant [*make-believe*]. Il n'a pas vraiment peur de la substance gluante, mais il en a fictionnellement peur. C'est pourquoi il parle évidemment comme s'il en avait peur. Ses paroles peuvent ainsi constituer une participation – une participation verbale – dans son jeu. Il est fictionnel qu'il soit effrayé et il est fictionnel qu'il dise qu'il le soit. À bien des égards, Charles est comme un enfant, Timmy, jouant un jeu de faire-semblant avec son père. Le père prétend être un monstre féroce qui le traque malicieusement et, au moment crucial, lui envoie un coup "vicieux". Timmy s'enfuit en hurlant dans la pièce d'à côté. » (Walton, 1990 p. 242)

Autrement dit, la peur de Charles comme celle de Timmy seraient une « quasi-peur ». Et il ne pourrait en être autrement puisque, par définition, une véritable peur supposerait une croyance en un danger réel. Dès lors, il n'y aurait rien d'étrange à être ému par Anna Karénine ou à pleurer la mort de Bambi : les émotions imaginées seraient simplement des quasi-émotions. Si bien que la frontière entre le monde réel et le monde fictionnel serait préservée.

Pourtant, quoi qu'on pense de la théorie générale de la fiction de Walton (fondée, dans le sillage de Gilbert Ryle, sur la notion faire-semblant), cette distinction entre une peur véritable et une quasi-peur a soulevé la controverse. Ainsi, pour Peter Lamarque :

« L'argument de Walton peut bien établir que Charles n'a pas peur que l'entité le menace ou que l'entité lui fasse courir un danger, et qu'étant donné ses croyances, il ne peut pas ressentir cette peur, mais il ne montre pas que Charles n'est pas effrayé. » (Lamarque, 2005, p. 387)

Quant à savoir pourquoi Charles n'avertit pas la police ou ses amis, c'est parce qu'ayant justement la croyance que l'entité n'existe pas, il n'y a pas de raison de s'en prémunir. (De même, si malgré ma pitié, je ne viens pas en aide à Anna Karénine, c'est parce que j'ai la croyance – vraie et justifiée – que je ne peux pas l'aider). Bref, nos émotions imaginées peuvent tout à fait être des émotions authentiques.

Cette critique de la position de Walton me paraît justifiée. Je ne vois pas de différence phénoménale importante entre la peur et la peur à l'égard d'une fiction. Plusieurs indices me semblent d'ailleurs attester le caractère réel plutôt que fictionnel de la peur devant un film d'horreur : le fait qu'on en vienne parfois à détourner le regard, à se boucher les oreilles et à imaginer l'équipe de tournage derrière la caméra (dans le but de combattre cette peur – sans forcément y parvenir) ou la possibilité que la peur persiste après la vision du film (contrairement à son habitude, Charles empruntera une rue bien éclairée pour rentrer chez lui !)<sup>84</sup>. Enfin, les thérapies cognitivo-comportementales utilisent parfois un phénomène d'habituation qui ne distingue pas émotions réelles et imaginées : plus je m'habitue à imaginer des araignées, moins j'aurai peur des araignées en réalité.

### 3.4.2 La transparence de l'imagination aux émotions<sup>85</sup>

L'approche neuroscientifique semble aussi aller dans ce sens. Comme le montrent Timothy Schroeder et Carl Matheson (2006), en règle générale, les émotions sont suscitées par des représentations mentales multimodales, c'est-à-dire susceptibles d'être représentées à travers de multiples canaux sensoriels : par exemple, lorsque je perçois une fleur, ma représentation mentale de la fleur passe par la vue, l'odorat, le toucher.

« Ces représentations envoient des signaux au cortex orbitofrontal, au striatum affectif et à l'amygdale, et ces structures causent à leur tour des sentiments de plaisir et de déplaisir, l'accélération du cœur, des nœuds à l'estomac, etc. Telle est la voie principale pour les réponses affectives à la vie. » (Schroeder et Matheson, 2006, p. 27)

---

<sup>84</sup> Ce phénomène est un exemple (affectif) de ce que Tamar Gendler nomme la *contagion imaginative*, c'est-à-dire « des cas où le simple fait d'imaginer ou de prétendre que P a des effets que l'on attendrait seulement dans une situation où l'on perçoit ou croit que P » (Gendler, 2006, p. 1). Être triste après avoir vu un film triste ou désireux de partir en vacances après s'être imaginé en vacances sont deux exemples typiques de contagion imaginative.

<sup>85</sup> Cette section s'inspire largement de Gibert et Paris (2010).

Mais ce mécanisme peut-il aussi expliquer la réponse émotionnelle à l'imagination? Certainement, car ce sont les mêmes structures affectives qui s'activent devant un film par exemple, que devant une situation réelle. De même, jouer avec de l'argent factice implique les mêmes zones cérébrales que manipuler de l'argent réel. Autrement dit, « cela ne fait pas de différence pour le noyau commun d'activation réel/imaginaire que le cerveau soit activé par la représentation d'une chose ou simplement par le fait d'imaginer volontairement cette chose. » (Schroeder et Matheson, 2006, p. 29).

D'un point de vue conceptuel, cela accrédite la thèse que l'imagination est « transparente » aux émotions. Dire que l'imagination est transparente à un état mental, c'est dire qu'elle ne le bloque pas, qu'elle le « laisse passer » (comme une vitre transparente laisse passer la lumière). Ainsi, notent Gregory Currie et Ian Ravenscroft (2002, p. 190), je peux être amusé par un événement que j'imagine, mais je ne peux pas être (réellement) blessé par lui. De même, je peux avoir peur devant un film d'horreur, mais je ne peux pas devenir saoul en imaginant que je bois une bouteille de Whisky. On dira donc que l'imagination est transparente à l'amusement et à la peur, mais pas à la douleur ou à l'ébriété. Or, l'imagination n'étant pas transparente aux croyances ou aux perceptions (dont les sensations comme la douleur ou l'ébriété sont peut-être des exemples), on a là une nouvelle raison de penser que l'imagination est un état mental distinct des croyances et des perceptions (section 1.1).

En effet, poursuivent Currie et Ravenscroft, c'est parce que l'imagination ne « laisse pas passer » ces états mentaux que sont les croyances et les perceptions qu'il en existe justement des contreparties imaginatives, à savoir des quasi-croyances et des quasi-perceptions. Ainsi, je peux imaginer que je ressens une douleur à la cuisse ou que je vois double. Je peux imaginer (par imagination perceptuelle) que la substance gluante s'approche de moi, je peux imaginer (par imagination propositionnelle) que cette substance est porteuse d'un virus, mais je n'imagine pas la peur qu'elle m'inspire: j'en ai vraiment

peur (ou non)<sup>86</sup>. Tout le problème est alors de savoir si l'on peut généraliser cet exemple de la peur pour affirmer que l'imagination est transparente à toutes les émotions<sup>87</sup>. Pour Currie et Ravenscroft, le principe de parcimonie (éviter de postuler plusieurs types d'émotions) est une première raison de le faire.

Il existe une seconde raison: c'est que les émotions imaginées s'inscriraient alors dans une explication cohérente et parcimonieuse de notre aptitude à la planification. Ainsi, certains patients cérébrolésés d'Antonio Damasio (1995) éprouvent des difficultés à planifier parce qu'ils sont incapables de ressentir certaines émotions. Or, la planification est un exercice d'imagination (voir section 5.1.3). Évaluer correctement un risque, par exemple, suppose non seulement d'imaginer la situation risquée, mais aussi de ressentir l'émotion appropriée. Supposons que je doive monter dans un arbre pour secourir un chat. Avant de grimper, je m'imagine sur la dernière branche. J'imagine également ce que je verrai de là-haut (par prise de perspective visuelle). Or, une bonne planification suppose que je sois alors capable d'anticiper une éventuelle peur – un vertige. Du point de vue de l'évolution, cette capacité paraît être un atout non négligeable, comme l'indiquent Currie et Ravenscroft :

« La suggestion de Damasio montre comment notre sensibilité émotionnelle à des circonstances simplement imaginées peut m'aider à mener ma vie [*manage my affairs*] : pour répondre à des situations difficiles, je dois agir ; pour agir efficacement, je dois planifier ; pour planifier, je dois imaginer des scénarios alternatifs et choisir entre eux. Posséder un système de réponses émotionnelles prêt à répondre à ce que j'imagine est une capacité que l'on pourrait s'attendre à trouver chez des créatures capables de choisir entre des alternatives. » (Currie et Ravenscroft, 2002, p. 197)

---

<sup>86</sup> Je pourrais évidemment former la quasi-croyance que j'ai peur de la substance (j'imagine/suppose que j'ai peur de la substance), mais dans ce cas, je n'éprouverai probablement pas d'émotion.

<sup>87</sup> Peter Goldie soutient une position mixte. Il accorde à Currie et Ravenscroft (2002) que certaines émotions imaginées sont bien réelles mais d'autres pourraient être des quasi-émotions : « Il me semble possible, par exemple, d'imaginer quelque chose de menaçant, et d'imaginer me sentir effrayé par la chose menaçante que j'imagine, lorsque la peur imaginée est une partie du *contenu* de ce que j'imagine et non une réponse à ce que j'imagine ». (Goldie, 2005, p. 133)

Cette explication évolutionnaire (voir aussi Carruthers, 2006)<sup>88</sup> permet de « dégonfler » le paradoxe de la fiction : celui-ci ne serait qu'une conséquence secondaire [*by-product*] de notre capacité générale à éprouver des émotions imaginées, c'est-à-dire des émotions relatives à des situations non vécues. Dès lors, il ne serait pas plus étrange ou paradoxal d'être ému par Anna Karénine ou effrayé par un film d'horreur que d'anticiper le vertige avant de grimper en haut d'un arbre.

En définitive, le statut ontologique des émotions imaginées fait-il une différence d'un point de vue normatif ? Par exemple, qu'est-ce que cela change, moralement parlant, que ma pitié en réponse à une situation imaginée soit une quasi-pitié plutôt qu'une pitié réelle ? En effet, comme le remarque Berys Gaut, « on pourrait soutenir que l'on peut apprendre d'un sentiment de pitié imaginé [*c'est-à-dire une quasi-pitié*] envers un scénario fictif, et que ce qu'on imagine ressentir peut très bien être critiqué du point de vue éthique si cela exprime un caractère moralement mauvais. » (Gaut, 2007, p. 205)

Toutefois, poursuit Berys Gaut, on peut penser : 1) que je serais davantage responsable pour des émotions réelles que pour des quasi-émotions, 2) que les émotions réelles donnent une assise plus robuste à la connaissance issue de situations imaginées, en particulier pour la connaissance de soi, 3) que le fait que nos émotions soient réelles devant des œuvres de fiction permet d'expliquer en partie pourquoi nous leur attribuons de la valeur. Car, comme le note Ronald de Sousa :

« Une des choses que l'on recherche dans l'art consiste en un désir d'expérimenter des émotions générées par la mort, l'excitation sexuelle, la vengeance ou par une aliénation douloureuse ou ridicule en évoquant des

---

<sup>88</sup> Peter Carruthers soutient une idée très proche : « Si l'on admet que la répétition mentale de l'action est ce à quoi était originellement *destinée* (au sens évolutionniste du terme) la capacité humaine de supposer, alors il est facile de comprendre pourquoi les *inputs* des processus basés sur la supposition devraient tous dériver de la dimension factuelle (que ces faits relèvent des perceptions ou des croyances) de l'esprit. Car, c'est par la supposition que je fais quelque chose ou en m'imaginant moi-même faisant cette chose que de telles répétitions commencent ; et il est important pour le succès de telles répétitions que mes réactions motivationnelles ressemblent de manière fiable à la façon par laquelle *j'aurais* vraiment répondu si les événements qu'on envisage s'étaient produits » (Carruthers, 2006, p. 100). Voir aussi Walton (1990, pp. 68, 272).

scénarios exemplaires pertinents sans avoir besoin de vivre la réalité de ces événements et de leurs causes naturelles. » (de Sousa, 1987, p. 320-1).

On a donc de bonnes raisons de penser que les émotions que suscitent en nous des situations imaginées sont des émotions réelles et qu'il s'agit d'un élément assez fondamental de la cognition humaine. Ceci étant dit, même si l'on suivait Walton en admettant une catégorie *sui generis* de quasi-émotion imaginée, cela ne signifierait pas pour autant qu'elles ne peuvent enrichir notre connaissance affective d'une situation : il suffit qu'elles soient suffisamment similaires aux émotions réelles pour nous informer de ce que nous pourrions ressentir dans une situation réelle.

### **3.5 Les émotions et la PMI**

Dire que les émotions imaginées sont des émotions réelles et que l'imagination est donc transparente aux émotions, ce n'est toutefois pas dire qu'une situation imaginée suscitera nécessairement les mêmes réponses affectives que la situation réelle correspondante. Certes, il est vraisemblable que le type de réponse émotionnelle d'un agent à une situation imaginée corresponde à celle qu'aurait eue cet agent face à la situation perçue. Il serait surprenant, par exemple, que je sois phobique des serpents en réalité, tout en les trouvant charmants lorsque je les imagine. En revanche, l'intensité de cette réponse pourra bien varier selon que je perçois ou que j'imagine la situation. D'où la question générale de cette section : peut-on identifier des mécanismes dans nos réponses affectives aux différents modes de perception morale imaginative ?

#### **3.5.1 L'expérience des yeux fermés**

J'ai déjà utilisé l'adjectif « chaud » pour désigner la tendance de quelque chose à susciter une réponse affective – et l'adjectif « froid » pour désigner la tendance inverse (section 2.3.1). Ces qualificatifs ont pour avantage de désigner le caractère « émouvant » en

termes de plus ou moins, plutôt que de tout ou rien puisqu'on peut parler de situation plus ou moins chaude ou froide. Une situation réelle peut être plus ou moins chaude que la situation imaginée correspondante. Ainsi, on peut être déçu parce qu'une joie anticipée s'avère plus fade en réalité qu'en imagination. Les psychologues ont d'ailleurs identifié un biais de l'optimisme (Weinstein, 1980), c'est-à-dire une tendance très répandue à imaginer l'avenir en rose, alors qu'il n'a aucune raison d'être moins gris que le passé et le présent.

Évidemment, toutes les situations imaginées ne sont pas également chaudes ou froides. Tel film fait pleurer, telle expérience de pensée impliquant des transplantations de cerveaux laisse émotionnellement indifférent. Le type d'imagination mobilisé lorsqu'on se représente une situation imaginée est sans doute un facteur qui participe à sa « température ». L'imagination perceptuelle (« je panique en m'imaginant coincé dans un ascenseur ») semble produire des représentations plus chaudes que l'imagination propositionnelle (« je me sens inconfortable à la simple idée d'être perdu dans une foule »). Peut-on identifier d'autres mécanismes <sup>89</sup>?

Dans le cadre de la perception morale, une expérience intéressante a été récemment entreprise (Caruso et Gino, 2010)<sup>90</sup>. On a demandé à 152 étudiants d'une école de commerce d'évaluer la qualité de casques audio. Pour ce faire, on leur a proposé une seconde étude : évaluer sur une échelle de 1 (totalement immoral) à 7 (totalement moral) des scénarios<sup>91</sup> décrits verbalement *via* le casque audio. Ils devaient également indiquer comment eux-mêmes se comporteraient dans une situation similaire. Certains étudiants

---

<sup>89</sup> Dans le cas de l'imagination perceptuelle, une règle de co-variance peut sembler raisonnable : plus une représentation imaginée sera précise, plus l'image mentale sera « pixélisée », plus l'émotion générée pourrait être chaude. Ainsi, je ressentirai probablement d'avantage de dégoût si j'imagine en détail un objet dégoûtant (une flaque de vomi). La théorie des niveaux de construction de Liberman et Trope (2008) pourrait étayer cette hypothèse (voir ma conclusion). Cependant cette règle ne s'applique pas toujours : imaginer un monstre aux contours imprécis pourrait être beaucoup plus épeurant qu'un monstre dont je peux compter les poils. Il est plus probable que la co-variance soit à un autre niveau : le rapport « définition de la représentation imaginée/intensité de l'émotion imaginée » serait comparable à « définition d'une perception/intensité de l'émotion ».

<sup>90</sup> Merci à Élise Desaulniers de m'avoir fait connaître cette expérience.

<sup>91</sup> Par exemple, sous estimer ses heures de travail pour ne pas surcharger son employeur ou au contraire les surestimer pour avoir un meilleur salaire.



devaient écouter les scénarios en fermant les yeux (avant de les ouvrir pour noter leurs réponses sur un ordinateur). L'enjeu de la recherche était là : fermer les yeux aurait-il une influence sur les jugements moraux ? Voici les résultats :

		<i>Jugements sur la moralité de l'action</i>	<i>Jugements sur leurs propres comportements</i>
ACTIONS MORALES	Yeux ouverts	5.20 (1.21)	4.76 (1.52)
	Yeux fermés	5.59 (1.21)	5.37 (1.14)
ACTIONS IMMORALES	Yeux ouverts	2.47 (1.04)	3.41 (1.64)
	Yeux fermés	1.85 (0.76)	2.65 (1.61)

Tableau 3.1 : Résultats de l'expérience de Gino et Caruso (2010)

Les nombres indiquent la moyenne des évaluations sur 7 (ceux entre parenthèses indiquent la variation standard). On constate que les étudiants qui ont entendu les scénarios les yeux fermés considèrent les actions morales plus morales et les actions immorales plus immorales que ceux ayant gardé les yeux ouverts. Par exemple, ils condamneront davantage un mensonge et loueront davantage un comportement altruiste que leurs condisciples. De même, ces étudiants qui ont fermé les yeux prédisent qu'ils agiraient plus moralement que ne le prédisent leurs condisciples. Fermer les yeux polariserait donc les jugements moraux et augmenterait les intentions de se comporter correctement.

Eugene Caruso et Francesca Gino (2010) ont réalisé d'autres études qui confirment ces résultats. Avoir les yeux fermés est par exemple corrélé avec des comportements plus généreux au jeu du dictateur. Par ailleurs, des tests suggèrent que fermer les yeux n'augmente pas le degré d'attention,<sup>92</sup> mais augmente en revanche l'intensité des émotions

---

<sup>92</sup>Ce point est important car une hypothèse suggère que fermer les yeux réduirait simplement les distractions extérieures, ce qui aurait pour effet d'augmenter l'attention. Or, cela ne semble pas être la bonne explication (mais Vredevelde et al. (2011) soutiennent le contraire). Dans l'étude de Eugene Caruso et Francesca Gino, l'attention est mesurée par la propension des participants à se remémorer certains détails des vignettes.

ressenties lorsqu'on écoute de la musique (Lerner et al., 2009). D'où la conclusion des auteurs :

« En fermant les yeux, les gens simulent sûrement davantage la décision qu'ils ont à prendre et ils ont une expérience plus vive de ses composantes émotionnelles. Il résulte de ce processus de simulation que les gens peuvent être plus sensibles à la nature éthique de leurs décisions ou de celles des autres, voire qu'ils se comportent plus honnêtement. »<sup>93</sup> (Caruso et Gino, 2010, p. 284)

Qu'est-ce que cela nous apprend sur la *perception morale d'une situation imaginée*? Que les personnes aient ou non les yeux fermés, elles sont confrontées à une situation imaginée (puisqu'elles ne voient pas les situations décrites par les vignettes). Mais en fermant les yeux, le degré d'immersion dans la situation imaginée semble augmenter. C'est vraisemblablement surtout l'imagination perceptuelle qui est activée – parce que la perception visuelle désactivée lui laisserait le champ libre. Il en résulte que certaines caractéristiques deviennent plus saillantes. Si les auteurs ont raison, ces caractéristiques devenues saillantes sont « chaudes » : elles déclenchent des réactions émotionnelles. De plus, si le jugement qui en résulte est plus approprié moralement, cela signifie que ces caractéristiques sont aussi moralement pertinentes<sup>94</sup>. Autrement dit, fermer les yeux aurait pour effet d'« intensifier » la perception morale d'une situation imaginée en donnant davantage accès à des caractéristiques potentiellement chaudes. En comparant cette

---

<sup>93</sup> Les auteurs suggèrent une autre explication possible: on aurait peut-être l'habitude d'associer le fait de fermer les yeux avec des émotions extrêmes (savourer un met délicieux, se détourner de la vue d'un accident horrible). La simulation mentale ne serait alors pas directement la cause d'une émotion plus vive.

<sup>94</sup> Ceci étant dit, on pourrait certainement envisager des cas où percevoir une caractéristique « chaude » n'est pas moralement approprié (et où la caractéristique n'est donc pas moralement pertinente), quand bien même elle reflète adéquatement la réalité morale de la situation. Il importe donc de rester prudent: les critères de « moralité » mobilisés dans l'étude correspondent sans doute à des intuitions communes, mais ils ne sont certainement pas à l'abri de critiques. Ultimement, la notion de pertinence morale présuppose d'endosser une théorie normative.

situation imaginée avec une situation réelle, nous pourrions alors découvrir des caractéristiques sous-exposées<sup>95</sup>.

Toutefois, plusieurs questions demeurent. D'une part, l'intensification concerne-t-elle tout le monde ou seulement ceux qui y sont moralement disposés? Comment réagiraient des psychopathes, par exemple? D'autre part, les caractéristiques émotives (ou chaudes) sont-elles les seules à devenir saillantes lorsqu'on ferme les yeux? On pourrait tout à fait concevoir que fermer les yeux intensifie aussi la mémoire (Vredeveltdt et al., 2011) ou la perception de caractéristiques froides : dans ce cas, l'amélioration de la perception morale ne viendrait pas d'une réponse à des émotions morales. Autrement dit, Caruso et Gino assument à mon avis un peu vite que les émotions sont la clé du jugement moral. Un partisan du modèle rationaliste pourrait soutenir que fermer les yeux encourage essentiellement la prise de perspective froide (et rend le jeu des chaises musicales morales plus facile). Le plus probable est que le rôle des émotions dans la formation du jugement moral dépend largement des scénarios proposés. Il serait certainement intéressant de répliquer l'expérience avec des scénarios porteurs de caractéristiques les plus froides possibles – et, pourquoi pas, d'effectuer des études sur les jugements moraux des personnes aveugles (à ma connaissance, il n'en existe pas).

Toujours est-il que même si les mécanismes psychologiques impliqués dans l'expérience sont encore méconnus, la perception morale peut être intensifiée en fermant les yeux. Mais le plus surprenant avec l'étude de Caruso et Gino, c'est que cette intensification est aussi orientée normativement : je veux dire par là que fermer les yeux semble donner accès à des caractéristiques *moralement pertinentes*. Bref, tout se passe comme si les jugements suscités par ce type de PMI étaient, toutes choses étant égales, moralement meilleurs<sup>96</sup>.

Certaines allégories de la justice la représentent comme une femme aux yeux bandés. On symbolise par là son impartialité. Mais une interprétation plus littérale est désormais

---

<sup>95</sup> En plus de la comparaison imaginative, il se pourrait que fermer les yeux ait une incidence sur la prise de perspective ou le cadrage imaginaire.

<sup>96</sup> Il importe tout de même de prendre des précautions sur cette évaluation normative (voir la note 95).

possible : on pourrait peut-être enrichir la perception morale des juges en leur bandant les yeux ! Et comment ne pas faire le lien avec la fin de la nouvelle de Carver ? En définitive, l'expérience de Caruso et Gino plaide (modestement) en faveur d'une théorie normative de la délibération morale qui inclut la PMI. Elle nous dit quelque chose comme : si vous en avez la possibilité, vous feriez bien d'utiliser votre imagination pour juger moralement.

### 3.5.2 Prises de perspectives chaudes et empathie

Dans le chapitre précédent, j'ai montré comment le modèle rationaliste du jugement moral s'appuyait largement sur la prise de perspective, c'est-à-dire sur le premier mode de la perception morale imaginative. Dans la mesure où les partisans de ce modèle se méfient des émotions – qu'ils considèrent être un facteur d'irrationalité –, il semble juste de dire qu'ils préconisent une prise de perspective plutôt *froide*. Par exemple, lorsqu'il décrit la méthode des « chaises musicales morales », Kohlberg n'évoque jamais la dimension affective qui pourrait accompagner le changement de point de vue sur une situation.

Pourtant, rien n'interdit à une prise de perspective d'être également *chaude*. En prenant la perspective de M. Heinz, je pourrais par exemple éprouver une émotion de pitié ou de sympathie pour sa femme. Pour Frans de Waal (2010, p. 303), les prises de perspectives chaudes sont même beaucoup plus communes que les froides. Notre lignée de mammifères nous a légué une capacité innée de contagion émotionnelle qui s'exprime aussi dans la prise de perspective. Toujours selon de Waal, ce serait cette capacité, combinée à celle du souci pour autrui et à la prise de perspective qui produirait cette forme chaude et véritablement « morale » de prise de perspective qu'on appelle *l'empathie*<sup>97</sup>.

Dans le cadre de la PMI, on peut définir plus précisément l'empathie comme un *mode émotionnel* qui accompagne ou détermine certaines prises de perspective et par lequel un

---

<sup>97</sup> Le lien entre la prise de perspective et l'empathie semble d'ailleurs attesté du fait que les personnes souffrant de troubles autistiques sont à la fois défaillantes dans la prise de perspective et dans l'empathie (voir, par exemple McGeer, 2008).

agent éprouve le *même* type d'émotion que sa cible (Gibert et Paris, 2010). La prise de perspective qui en résulte est donc nécessairement chaude. Par exemple, on dira que je fais de l'empathie lorsque je souffre, j'éprouve du dégoût ou de la joie *parce que* je vois une personne souffrir, éprouver du dégoût ou de la joie<sup>98</sup>. C'est un processus mental automatique qui relève probablement du système 1 (voir section 2.7.3). Dans la mesure où les émotions de la cible sont des caractéristiques moralement pertinentes de la situation, on peut dire que l'empathie enrichit la perception morale. Elle participe dès lors pleinement de la PMI.

Dans le chapitre précédent (section 2.3.1), j'ai distingué différents types de prises de perspectives : de l'intérieur ou de l'extérieur d'une cible, dans la peau ou à la place d'une cible. Certains types sont-ils plus liés (ou favorables) à l'empathie ? Puisque pour éprouver ce que l'autre éprouve, je dois endosser dans une certaine mesure ses dispositions psychologiques, il paraît raisonnable de voir les prises de perspectives imaginées de l'intérieur de la cible et « dans sa peau » [*in the shoes*] comme plus empathiques<sup>99</sup>. De même, les prises de perspectives qui mobilisent l'imagination perceptuelle plutôt que propositionnelle paraissent plus chaudes.

---

<sup>98</sup> Cette définition rejette donc un usage courant (mais trop imprécis) qui assimile l'empathie aux seules émotions négatives. De même, je ne fais à proprement parler pas d'empathie si j'éprouve de la pitié pour une personne qui souffre ; mais je fais de l'empathie si, la voyant souffrir, je souffre aussi. Cette définition de l'empathie a l'avantage de mettre en relief l'idée que l'empathie me fait éprouver l'humanité commune que je partage avec la cible (puisque j'éprouve la même émotion qu'elle). Merci à Morgane Paris pour ces précisions.

<sup>99</sup> Pour Peter Goldie, la prise de perspective de l'intérieur est effectivement plus chaude que celle de l'extérieur. Et c'est souvent là une bonne raison de préférer la seconde. Constatant le pouvoir déformant [*distorting*] des émotions sur la perception (si j'ai peur, je risque de percevoir des choses banales comme effrayantes) il en vient à se demander « ce qu'il en est lorsqu'on délibère et planifie d'avance une expérience émotionnelle en s'imaginant dans cette situation et si l'on peut imaginer le pouvoir déformant des émotions » (Goldie, 2005, p. 131). Dans ce cas, l'effort de planification peut être vu non pas comme de l'empathie mais comme une forme singulière de prise de perspective où la cible est l'agent lui-même (dans une situation future). Notre tendance psychologique naturelle selon Goldie est alors de nous imaginer dans cette situation future de l'extérieur plutôt que de l'intérieur : cela introduit une « ironie dramatique », une distance avec nos émotions qui permet justement de lutter contre leur pouvoir déformant. Ainsi, en m'imaginant avoir peur dans une situation future *de l'extérieur*, je pourrais facilement ne pas percevoir des choses banales comme effrayante.

Toutefois, on prendra garde à ne pas oublier que la condition nécessaire pour parler d'empathie, c'est que l'agent éprouve *le même* type d'émotions que sa cible. Toute prise de perspective chaude et/ou de l'intérieur n'est pas nécessairement empathique. Par exemple, si, me mettant à la place de quelqu'un, j'éprouve de la honte pour lui – alors que lui n'en éprouve pas – ma prise de perspective sera chaude sans être empathique. De même, un tortionnaire peut très bien s'imaginer à la place de sa victime tout en éprouvant du plaisir. Comme le rappelle éloquemment Frans de Waal, les émotions suscitées par une prise de perspective peuvent être de nature sadique ou perverse<sup>100</sup> :

« La torture exige d'évaluer ce que d'autres pensent ou ressentent. Fixer des électrodes sur les parties génitales des prisonniers, les suspendre la tête en bas pendant de longues heures, simuler la noyade ou uriner sur leur Bible ou leur Coran : ces tourments se fondent sur notre capacité à nous mettre à leur place et à comprendre ce qui causera le plus de souffrance ou de colère. Allez dans n'importe quel musée de tortures médiévales, avec ses garrots, ses sièges à clous, ses vis et ses poucettes, et vous verrez ce que l'imagination humaine a concocté au service de la souffrance. (...) La cruauté aussi se fonde sur la prise de perspective. » (2010, p. 307)

Voilà de quoi tempérer l'optimisme suscité par l'expérience précédente : peut-être qu'en fermant les yeux, les bourreaux imagineraient des instruments de torture encore plus cruels ! Autrement dit, la prise de perspective chaude peut aussi donner accès à des caractéristiques moralement non pertinentes. Elle ne relève dès lors pas d'une PMI (qui suppose, par définition, un accès à des caractéristiques non saillantes, mais moralement pertinentes). Dans ces cas-là, on pourrait parler de perception imaginative non morale ou immorale.

L'usage « pervers » de l'imagination n'est donc pas une objection au modèle que je défends. Dans la perception morale, l'imagination a une fonction épistémique : elle permet

---

<sup>100</sup> Toutefois, selon la définition que je propose, ce n'est pas le type d'émotion qui détermine l'existence d'empathie mais bien la correspondance entre l'émotion de l'agent et celle de la cible. Il est vrai que l'usage veut qu'on utilise souvent le mot 'empathie' pour des émotions moralement acceptables et proches de la compassion. Mais ma définition (que j'emprunte à Morgane Paris) autorise que l'on fasse de l'empathie avec les émotions sadiques d'une cible.

d'accéder aux caractéristiques non saillantes. En revanche, identifier parmi ces caractéristiques lesquelles sont moralement pertinentes n'est pas du ressort de l'imagination. Nous avons déjà noté (section 3.3.4) que la prise de perspective froide est une condition nécessaire, mais non suffisante du développement moral. De même, on peut dire que la prise de perspective chaude et, plus généralement, l'imagination sont épistémiquement nécessaires, mais normativement insuffisantes pour qu'il y ait PMI.

Notons enfin, avec Paul Bloom, que prise de perspective chaude et froide peuvent se renforcer mutuellement, tout comme tout comme la perception morale et un raisonnement moral plus abstrait peuvent le faire:

« Quelqu'un qui est convaincu par une délibération rationnelle que l'esclavage est mal peut choisir de prendre la perspective d'un esclave et apprécier ainsi – avec ses tripes [*at a gut level*] – l'immoralité et l'iniquité de la situation. Et quelqu'un qui, pour une raison quelconque, a pris la perspective d'un esclave et ressent dès lors de l'empathie pourrait être amené à l'idée que l'esclavage en général est immoral. L'empathie et la rationalité peuvent se renforcer mutuellement. » (Bloom, 2005, p. 143-4)

La perception morale imaginative, dans son premier mode, permet donc d'envisager d'autres points de vue : celui d'un esclave ou d'une personne de sexe différent par exemple – et par là même d'appréhender certaines caractéristiques chaudes et froides. Mais elle permet aussi de *voir* un esclave *comme* un non esclave ou une femme *comme* un homme. C'est l'objet de la prochaine sous-section.

### 3.5.3 Le cadrage imaginatif et la résistance imaginative

Le cadrage imaginatif est un phénomène courant, notamment chez les enfants (Harris, 2000). Qu'est-ce que jouer à la poupée sinon *voir* un morceau de chiffon *comme* un bébé? De même, pour reprendre un exemple célèbre (Walton, 1990), des enfants qui prétendent qu'une souche est un ours la voient, en un sens, à travers le prisme de la représentation imaginée (perceptuelle ou propositionnelle) d'un ours. En fait, la plupart des «accessoires»

[*props*] de la feintise ludique qu'identifie Kendall Walton pourraient sans doute être analysés avec la notion de cadrage imaginaire. Et que l'on suive ou non sa théorie du faire-semblant, il ne fait pas de doute que le cadrage imaginaire suscite des émotions<sup>101</sup>. Qu'est-ce que cela donne dans un contexte de perception morale ?

Considérons le cas d'une personne qui *voit* de la viande dans une assiette *comme* un animal mort<sup>102</sup>. Comment l'analyser? Le fait qu'une tranche de jambon, par exemple, soit une partie d'un cochon est une caractéristique *non saillante* de la situation (dans l'assiette, ce qui est saillant, c'est la bonne odeur, le monticule de ketchup à droite des frites). De plus, pour toute théorie normative qui accorde une place à la souffrance animale, c'est aussi caractéristique moralement *pertinente*. Pour celui qui regarde son assiette, il s'agit donc d'une caractéristique sous-exposée. C'est pourquoi, en « superposant » à l'assiette la représentation imaginée d'un animal mort, la perception morale a de bonnes chances de s'enrichir. Et en voyant dans l'assiette, le jambon comme un cochon, des réponses affectives comme le dégoût ou la pitié paraissent tout à fait envisageables. Marguerite Yourcenar propose également une illustration éloquente de ce phénomène :

« Depuis près d'un demi-siècle, il se servait de son esprit comme d'un coin pour élargir de son mieux les interstices du mur qui de toute part nous confine. (...) Cette couverture et cette défroque pendue à un clou sentaient le suint, le lait, et le sang. Ces chaussures qui bâillaient au bord du lit avaient bougé au souffle d'un bœuf étendu sur l'herbe, et un porc saigné à blanc piaillait dans la graisse dont le savetier les avait enduites. La mort violente était partout, comme dans une boucherie ou dans un enclos patibulaire. Une oie égorgée criaillait dans la plume qui allait servir à tracer sur de vieux chiffons des idées qu'on croyait dignes de durer toujours. Tout était autre. »  
(Yourcenar, 1968, p. 235-6)<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> On retrouve également le phénomène de contagion imaginative évoqué dans la note 85 : un enfant qui joue à faire semblant qu'il y a un ours dans les toilettes se tiendra sur ses gardes en ouvrant la porte (voir Harris, 2000, p. 173-80). De même, une personne qui vient de coller une étiquette « cyanure » sur une bouteille qu'il vient de remplir avec du sucre sera réticente à en manger le contenu (Rozin et Nemeroff, 1990).

<sup>102</sup> On voit ici un avantage du cadrage imaginaire sur la prise de perspective : c'est que la prise de perspective est limitée à certains type de cibles – celles dont on peut présumer qu'elles ont un « point de vue ». Dans le cas de la viande, il peut paraître difficile de prendre la perspective d'un animal ; en revanche, le cadrage imaginaire n'impose pas une telle contrainte.

<sup>103</sup> Merci à Aude Bandini pour cet exemple.



Ce type de cadrage imaginatif mobilise l'imagination perceptuelle : il s'agit véritablement d'avoir une image mentale (sensitive, visuelle, olfactive, auditive) de bœuf, du porc ou de l'oie qui se « superpose » à la vue de la couverture, des chaussures ou de la plume d'oie. Mais un cadrage mobilisant plutôt l'imagination propositionnelle semble aussi possible : par exemple, je pourrais imaginer ou supposer que le jambon dans mon assiette était, il y a quelques jours encore, un animal vivant. Je pourrais alors le *voir comme* le résultat d'un long et pénible processus d'élevage, d'abatage et de mise en marché. Je n'aurais pas à proprement parler d'image mentale de ces étapes, mais je ne verrais pas non plus le jambon simplement comme du jambon. Et même si ce cadrage imaginatif propositionnel est probablement moins chaud que le perceptuel, des réponses affectives ne sont pas impossibles.

Si le cadrage imaginatif entraîne des émotions, il peut aussi arriver que des émotions empêchent le cadrage imaginatif. Tamar Szabo Gendler remarque qu'aux États-Unis, on attribue souvent des noms d'animaux aux classes dans les écoles maternelles: les Kangourous, les Koalas, les Coccinelles. Mais tous les animaux ne sont pas égaux lorsqu'il s'agit de faire des nomenclatures:

« Il serait vraisemblablement très bizarre d'appeler une classe d'école maternelle les Cafards, les Vautours, les Asticots ou les Moustiques. Or, quelle que soit l'explication, ce ne peut pas être qu'un enfant de trois ans ressemble davantage à une coccinelle qu'à un cafard ou à un kangourou qu'à un vautour. » (Gendler, 2006, p. 151)

En termes de cadrage imaginatif, cela signifie que l'on *voit* plus facilement les enfants *comme* des coccinelles que *comme* des cafards. Mais pourquoi ? L'explication affective est la plus vraisemblable : les émotions négatives qu'on associe aux cafards, par exemple, expliquent certainement que la plupart des gens n'ont pas envie de voir leurs enfants à travers le prisme d'une représentation mentale (perceptuelle ou propositionnelle) de cafard.

« Le problème de la nomenclature des écoles maternelles provient de notre conscience implicite du coût psychologique à admettre de cadrer [*frame*] les choses d'une certaine manière. » (Gendler, 2006, p. 152)

Cette répugnance à cadrer les enfants comme des cafards est un exemple de ce qu'on nomme la résistance imaginative. On parle de résistance imaginative lorsqu'un sujet trouve difficile ou problématique de s'engager dans un épisode imaginatif – un phénomène, initialement identifié par Hume<sup>104</sup>. Tamar Gendler (2006) distingue deux types de résistances : celles où le sujet *ne veut pas* imaginer (c'est inconfortable) et celles où il *ne peut pas* (c'est impossible). Une disposition à susciter des émotions négatives, comme dans le cas des enfants/cafards, semble déterminer une résistance du type *ne veut pas* : après tout, on peut surmonter sa répugnance – Franz Kafka a bien réussi à imposer un narrateur/cafard à ses lecteurs<sup>105</sup>.

Quoi qu'il en soit de ces distinctions et des nombreux débats suscités par la notion de résistance imaginative (voir Gendler, 2011 pour une synthèse récente), qu'est-ce que cela nous enseigne sur le cadrage imaginatif ? Cela signifie d'abord que certains cadrages peuvent échouer. Cela vaut d'ailleurs plus généralement pour la PMI. Je peux sans doute imaginer un monde où l'infanticide des petites filles serait socialement accepté, mais probablement pas un monde où il serait moralement correct. De même, je peux ne pas arriver à prendre le point de vue d'un bourreau (Morton, 2011).

---

<sup>104</sup> Dans le sillage de Hume, le problème [*puzzle*] de la résistance imaginative s'est d'abord confiné au domaine moral. Il s'agissait de comprendre pourquoi nous sommes prêts à accepter une fiction où les lois de la physique sont bouleversées mais pas des mondes fictifs «moralelement déviants» - par exemple un monde où torturer un innocent pour le plaisir serait moralement acceptable. On a montré depuis que le phénomène était plus large : par exemple, nous résistons à imaginer une table qui serait aussi une fourchette (Gendler, 2006).

<sup>105</sup> Notons que les mécanismes qui expliquent la résistance imaginative ne sont pas toujours affectifs. Dans le cas de l'impossibilité à imaginer une table qui serait aussi une fourchette, par exemple, il pourrait y avoir un conflit au niveau de l'architecture cognitive entre le système (modulaire) des croyances et celui de l'imagination, un conflit due notamment au fait qu'ils partagent un « code unique » [*single code*] (Weinberg et Meskin, 2006). Autrement dit, on devrait s'attendre à une résistance à imaginer *p* pour des cas où on serait aussi résistant à croire que *p* (par exemple, à croire qu'il existe des tables/fourchettes ou des cercles carrés). Par ailleurs, la répulsion pourrait provenir de normes ou de valeurs morales : c'est probablement le cas lorsque nous ne voulons pas imaginer un monde où l'infanticide des petites filles serait moralement correct.

Si l'on considère le tableau 3.1 des caractéristiques d'une situation (section 3.2.3), tout se passe comme si la résistance imaginative consistait à maintenir à *l'arrière-plan* certaines caractéristiques non saillantes et non pertinentes. Ainsi, lorsque je regarde un enfant, le fait qu'il soit comme un cafard n'est pas une caractéristique saillante. Et ce n'est pas non plus une caractéristique moralement pertinente : il y a même habituellement de bonnes raisons morales de ne pas associer un enfant aux émotions négatives que suscitent les cafards (par exemple pour ne pas encourager un comportement brutal à son égard). C'est donc une caractéristique d'arrière-plan – et il y a de bonnes raisons morales à vouloir qu'elle le reste. Le phénomène de la résistance imaginative en conditionnant ou en contraignant le cadrage imaginaire faciliterait donc une bonne perception morale. Plus précisément, il agirait en « désélectionnant » d'emblée certaines représentations imaginées non pertinentes<sup>106</sup>.

Toutefois, il importe encore une fois de tempérer nos attentes. La résistance imaginative ne favorise pas systématiquement une bonne perception morale. Il est même facile de concevoir des situations où elle serait contreproductive. Pour reprendre l'exemple du jambon, il se pourrait tout à fait qu'elle contribue à laisser dans l'ombre le fait que le jambon appartienne à un animal mort : nous résisterions à *voir* le jambon *comme* un animal mort parce que cela induirait des émotions négatives. Or, si l'on assume qu'il s'agit là d'une caractéristique sous-exposée (non saillante, mais pertinente), la résistance imaginative contribue à occulter ce qui devrait être révélé. Elle apparaît donc davantage comme un biais de la perception morale que comme un facilitateur de celle-ci.

De ce point de vue, le problème de la valeur normative de la résistance imaginative (est-elle bonne pour la perception morale ?) ne diffère pas vraiment de celui de la valeur

---

<sup>106</sup> Dans l'hypothèse où la résistance imaginative serait un phénomène répandu, on pourrait même y voir un avantage (modeste) de la PMI sur la perception morale classique. En effet, il ne semble pas exister de résistance équivalente au niveau de la perception morale directe, c'est-à-dire un phénomène qui ferait qu'on ne percevrait pas certaines caractéristiques non pertinentes, qui « désélectionnerait » les caractéristiques non pertinentes d'une situation perçue. Si cela est vrai, la résistance imaginative pourrait peut-être expliquer en partie les résultats de l'expérience des yeux fermés (section 3.5.1).

normative des intuitions morales (devons-nous les suivre ?). Dans les deux cas, il ne paraît pas raisonnable de s'y fier aveuglément.

### 3.6 Un quatrième mode de PMI ?

Dans le film de Lars von Trier, *Idioterne (Les Idiots, 1998)*, de jeunes adultes forment une communauté dans une grande maison vide et « jouent » [*pretend*] aux malades mentaux. Le film, tourné à la manière d'un documentaire (et en suivant les canons esthétiques du Dogma 95), commence avec l'arrivée d'une nouvelle « recrue », Karen, qui sera initiée, en même temps que le spectateur, au *spassing* : c'est (littéralement) l'action d'avoir des spasmes, mais, dans le contexte du film, c'est surtout l'action de jouer à l'idiot au sens d'un jeu théâtral. Pour Stoffer, le leader et l'idéologue du groupe, il s'agit par là de trouver son « idiot intérieur ». Les membres du groupe feignent ainsi les malades mentaux dans divers lieux, constituant à chaque fois autant de performances ou d'exercices de jeux de rôle : lors d'une visite d'usine, au restaurant, à la piscine, dans la forêt.

Je pense qu'on pourrait y voir un quatrième mode de PMI. Comment le définir ? On ne peut pas ne pas penser à la prise de perspective : jouer à l'idiot ou prétendre l'être, c'est bien essayer de se comporter et d'appréhender le monde comme un idiot. C'est certainement aussi tenter de ressentir et de percevoir comme un idiot. Je parlerai donc de *prise de perspective incarnée*. En ce sens, les acteurs de cinéma ou de théâtre sont des professionnels de la prise de perspective incarnée<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Cette conception s'oppose à celle de Diderot qui soutient dans son *Paradoxe sur le comédien* (1830/2000) qu'un bon acteur ne doit pas ressentir les émotions qu'il veut exprimer. Mais on peut avoir d'autres conceptions du jeu théâtral, ou simplement reconnaître que les personnages de Lars von Trier ne cherchent pas à suivre les conseils de Diderot.

Cette forme de prise de perspective est atypique<sup>108</sup>. En effet, elle ne mobilise pas seulement l'imagination, mais aussi le corps (qui mime des spasmes ou bave, par exemple). Elle demande un investissement et un effort non seulement cognitif, mais aussi physique – et nul doute que cet aspect impose des contraintes sérieuses comme vaincre la peur du ridicule, par exemple. Mais elle a sans doute des avantages sur la prise de perspective classique : les émotions ressenties seront vraisemblablement plus fortes, le sentiment de réalité plus grand. C'est une simulation, mais qui n'est pas seulement mental. C'est une sorte d'expérimentation en temps réel et elle peut être partagée (les idiots jouent en groupe). La perception morale qui en résulte en sera probablement affectée.

En fait, la prise de perspective incarnée relève de la feintise ou du faire-semblant, ces activités que Walton considère comme des activités imaginatives:

« On a encore beaucoup à apprendre sur les bénéfices du faire-semblant, sur ce à quoi il sert et comment. Mais des suggestions viennent facilement à l'esprit : s'engager dans un faire-semblant permet de pratiquer un rôle qui pourrait un jour être assumé dans la vraie vie, aider à comprendre les autres ou à sympathiser avec eux, permettre d'accéder à ses propres sentiments, élargir ses perspectives. » (Walton, 1990, p. 12, voir aussi p. 272)

Si je crois qu'on devrait associer la prise de perspective incarnée à la perception morale imaginative, c'est surtout parce qu'elle peut, elle aussi, révéler des caractéristiques sous-exposées. Ainsi, dans le film de Lars von Trier, un personnage, Jeppe, est laissé par ses amis à un groupe de Hells Angels rencontrés dans un bar. Ces derniers croient évidemment que Jeppe est un véritable idiot – et lui-même doit jouer son rôle avec la plus grande justesse s'il ne veut pas que les Hells découvrent la mystification. Stoffer, le leader des

---

<sup>108</sup> Elle n'en est pas moins commune, surtout chez les enfants. Paul Harris (2000, p. 29) note que les jeux de rôles sont, à partir de deux ans, une composante clé de l'interaction entre les enfants. Cela semble même corrélé à certaine aptitude à percevoir (moralement ou non) ce que pensent les gens : « Des expériences récentes suggèrent que les enfants qui s'engagent dans le jeu de rôle, loin de souffrir d'une forme de pathologie, sont socialement habiles dans la mesure où ils sont plus perspicaces sur les états mentaux. En particulier, ils réussissent mieux des tests qui demandent d'apprécier la subjectivité de tels états – la manière dont les gens ont des émotions variées, des désirs et des croyances, même lorsqu'ils sont confrontés à la même situation objective. » (Harris, 2000, p. 37)

idiots, y voit d'ailleurs une sorte d'épreuve du feu. Du point de vue dramatique, c'est assurément un des moments forts du film : que se passe-t-il lorsque des gros durs tatoués et adeptes de *death metal* sont mis dans une éprouvette avec un prétendu idiot ?

Ce que le spectateur découvre alors en même temps que Jeppe, c'est un aspect sympathique des Hells : loin de profiter de sa vulnérabilité, ils sont plutôt attentionnés envers l'idiot – ils vont même jusqu'à l'aider à uriner aux toilettes. Comme en témoigne l'angoisse de Jeppe lorsqu'il comprend que ses amis le laissent dans le bar, cette gentillesse ou cette sollicitude des Hells est inattendue. Il va alors constater que sa perception morale était erronée. La prise de perspective incarnée aura bien révélé une caractéristique sous-exposée.

Je pense donc que, dans certaines circonstances, la prise de perspective incarnée (chaude ou froide) est bien un quatrième mode – atypique – de PMI. C'est le mode qui correspond à ces activités imaginatives que sont la feintise ou le faire-semblant. Ainsi, dans l'exemple du bâtiment sans rampe d'accès (section 3.3.1), une personne non handicapée, pourrait feindre un handicap en passant une journée dans un fauteuil roulant. Nul doute alors, qu'en arrivant devant le bâtiment, l'absence de rampe d'accès lui sauterait aux yeux!

On pourrait compléter le schéma 3.1 de la section 3.2.3, en plaçant ce quatrième mode de PMI. C'est la flèche qui va d'un agent vers la situation réelle, mais l'agent ne se projette pas imaginativement à la place d'une cible (prise de perspective classique), il se déplace réellement afin de percevoir la situation « sous un autre angle ». C'est pourquoi je lui ai assigné cette place décalée dans « l'espace du réel ».

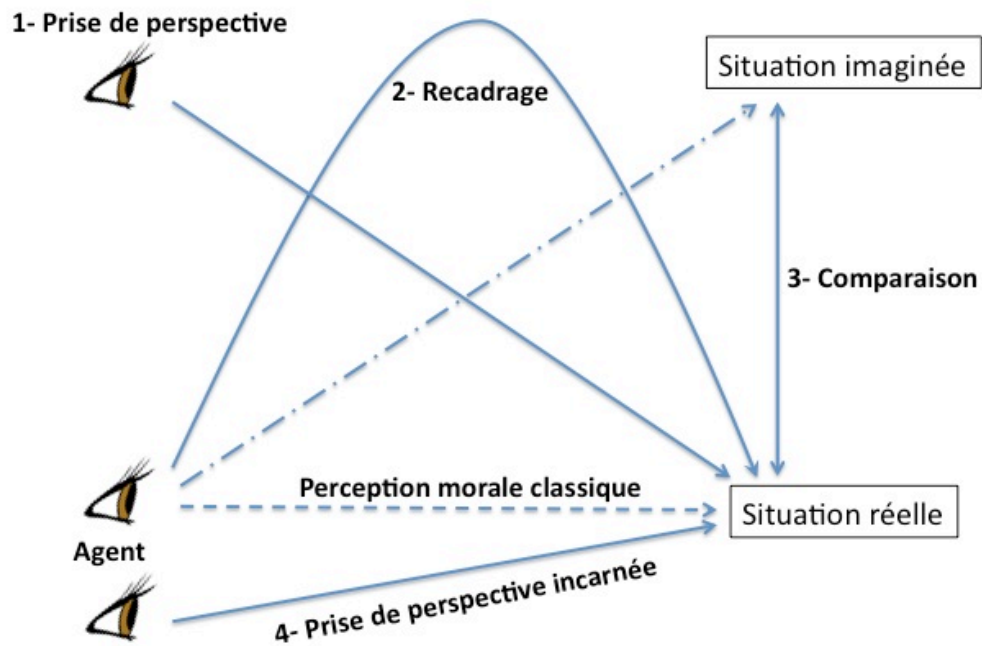


Figure 3.2 : les 4 modes de PMI

### 3.6.1 L'exemple de Carver

Il est maintenant possible de revenir à la nouvelle de Raymond Carver (1999). Que s'est-il passé ? Je propose l'interprétation suivante : la sympathie progressive du narrateur envers Robert et sa réévaluation morale de la situation semblent le résultat de plusieurs modes de PMI – qui ne sont pas forcément facile à isoler.

D'une part, certains indices témoignent d'une *prise de perspective* du narrateur : « Je le regardais avec admiration couper sa viande avec sa fourchette et son couteau. » Or, comment admirer sans apprécier la difficulté et comment apprécier cette difficulté sans se mettre à la place de Robert ? Plus loin, le narrateur note à propos de sa femme endormie sur le canapé :

« Elle s'était retournée, de sorte que sa robe de chambre s'était ouverte, révélant une cuisse affriolante. Je tendis la main pour la refermer, et c'est

alors que je regardai l'aveugle. Et merde! Je rouvris la robe de chambre.»  
(Carver, 1999, p. 216)

Cette fois encore, c'est probablement une prise de perspective qui permet au narrateur d'accéder à une caractéristique sous-exposée de la situation : la pudeur n'est pas requise. L'infirmité de Robert a donc aussi ses bons côtés. On peut d'ailleurs supposer qu'une *comparaison imaginative* est à l'œuvre : si Robert n'était pas aveugle, la situation serait bien différente. Et ce contraste contribue vraisemblablement à donner au narrateur un sentiment de confort.

Le *cadrage imaginatif* n'est pas présent de façon explicite. Plus précisément, il ne semble pas constituer un moteur de l'évolution de la perception morale du narrateur. Cela n'empêche pas que toute la nouvelle pourrait se lire comme la substitution d'un cadre par un autre : Robert est d'abord vu comme une présence hostile, comme un étranger inquiétant au statut moral incertain et réduit à son handicap (« Un aveugle dans ma maison, je ne peux pas dire que ça me réjouissait »). La fin de la nouvelle présente assurément un nouveau cadrage : le narrateur voit Robert comme une personne à part entière, certes différente, mais tout aussi moralement digne que lui.

Mais, je crois que c'est la *prise de perspective incarnée* qui demeure l'aspect le plus marquant de la nouvelle. Lorsque, dans la dernière scène, Robert demande au narrateur de fermer les yeux, on peut très bien y voir une invitation à se mettre dans sa peau – et que faire de mieux pour se mettre dans la peau d'un aveugle que de fermer yeux? Cet acte de feintise a manifestement un effet impressionnant : en inhibant la vue, l'attention semble se focaliser sur le sens du toucher – il a une conscience vive des doigts de Robert autour de sa main. Et surtout, il se met à percevoir son environnement d'une manière radicalement différente, sans avoir « l'impression d'être à l'intérieur de quoi que ce soit »<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> On pourrait se demander si l'effet de la marijuana ne joue pas aussi un rôle dans cette nouvelle manière de considérer la situation. D'ailleurs, l'utilisation de drogue pour modifier la perception morale pourrait sans doute entrer dans la catégorie de la prise de perspective incarnée.



Comme les personnages de Lars von Trier, il fait une expérience qui est aussi une expérimentation : « Ça ne ressemblait à rien de ce que j'avais fait dans ma vie ». Certes, le narrateur est avare de commentaires, mais tout indique que sa connaissance s'enrichit, qu'il accède à des caractéristiques inédites. Il ressent même une sorte d'impératif à rester dans cet état d'attention très particulier. Dès lors, le mot de la fin pourrait bien exprimer une impression générale sur la perception imaginative lorsqu'elle est à son plus haut degré : « C'est vraiment quelque chose ».

### **Résumé du chapitre 3**

La perception morale, négligée par l'approche rationaliste du jugement moral, consiste en un accès épistémique aux caractéristiques moralement pertinentes d'une situation. C'est l'étape de la connaissance morale qui précède, en général, le raisonnement moral. Mais toutes les caractéristiques pertinentes d'une situation ne sont pas saillantes : certaines sont sous-exposées. Dans le cadre de la perception morale, la fonction de l'imagination semble précisément de nous rendre épistémiquement accessibles certaines de ces caractéristiques sous-exposées. De plus, dans la mesure où l'imagination est transparente aux émotions, la perception morale imaginative permet un accès épistémique à des caractéristiques affectives ou chaudes. On peut alors distinguer quatre modes de perception morale imaginative : la prise de perspective (chaude et froide), le recadrage imaginatif, la comparaison imaginative et la prise de perspective incarnée.

## Chapitre 4 : Recadrage imaginatif, métaphores et créativité morale

Dans sa conférence intitulée *Comment guérir un fanatique*, l'auteur israélien Amos Oz rapporte l'anecdote suivante :

« Un ami très cher, l'écrivain Sami Michael, effectuait en taxi un long trajet interurbain, une expérience que nous avons tous vécue un jour. Le chauffeur lui tint le discours habituel, à savoir qu'il est vital pour nous, les Juifs, de tuer les Arabes... Sami l'écouta et au lieu d'exploser et de lui dire : "Quel type affreux vous êtes, on croirait entendre un Nazi, un fasciste!" il adopta une autre tactique. "Et qui devrait tuer tous les Arabes, à votre avis?" lui demanda-t-il?

- Quelle question! S'écria le chauffeur. Nous, bien sûr! Les Juifs israéliens! Obligé! On n'a pas le choix! Regardez ce qu'ils nous font tous les jours!

- Mais qui va se charger du boulot, insista Sami. La police, l'armée, les pompiers, des équipes médicales?"

Le chauffeur se gratta la tête. "Je pense que l'on devrait se partager équitablement le travail et que tout le monde devrait participer.

- Bon, supposons que vous revienne un groupe d'immeubles, à Haïfa, où vous habitez, reprit Sami qui se prenait au jeu. Vous frappez à la porte ou bien vous sonnez et, quand on vous ouvre, vous dites : 'Excusez-moi, monsieur, ou madame, êtes-vous arabe?' Si la réponse est oui, vous tirez. Une fois votre tournée achevée, au moment où vous allez rentrer chez vous, vous entendez un bébé pleurer quelque part, au quatrième étage. Allez-vous remonter pour l'abattre? Oui ou non?

- Vous alors, vous êtes cruel!" commenta le chauffeur après un silence. »  
(Oz, 2006, p. 38-39)

Cette anecdote illustre bien cette seconde modalité de la perception morale imaginative qu'est le cadrage imaginatif. En effet, ce que suggère Sami Michael au chauffeur de taxi, c'est de voir les choses autrement. Il lui propose un recadrage de la situation afin de rendre sa perception plus sensible à la cruauté de ses propos (« il faut tuer tous les Arabes »). Ce

quatrième chapitre explore précisément le cadrage imaginatif et le rôle qu'il joue souvent dans la perception morale. Si le cadrage apparaîtra d'abord tout d'abord comme un biais de la perception (section 4.1), je vais soutenir que, judicieusement utilisé (comme c'est le cas avec Sami Michael), il peut aussi servir à "débiaiser" notre perception morale (section 4.2). J'essaierai ensuite (section 4.3) d'expliquer certains mécanismes du cadrage à l'aide de la sociologie, de la linguistique cognitive et de la notion de prototype. Cela me permettra d'analyser les notions d'ambiguïté et d'expériences de pensées morales (section 4.4) ainsi que l'idée de créativité morale (section 4.5).

## 4.1 Biais de surexpositions

Dans le chapitre précédent (section 3.2.3), j'ai défini les *caractéristiques surexposées* d'une situation morale comme des caractéristiques saillantes, mais moralement non pertinentes. Lorsque ces caractéristiques influencent ou déterminent un jugement, on peut dire qu'il est *biaisé par surexposition*. Évidemment, la notion de biais n'est pas purement descriptive : affirmer qu'une caractéristique donnée est surexposée suppose de nier qu'elle est moralement pertinente. Or, les théories morales normatives ne s'entendent pas nécessairement sur ce dernier point.

C'est par exemple le cas avec la distinction action/omission : un conséquentialiste considérera probablement comme un biais le fait ne pas traiter « tuer » et « laisser mourir » de la même manière, alors qu'un déontologue pourra y voir une différence moralement pertinente. Il importe donc d'être circonspect dans l'usage de la catégorie « biais de surexposition ». Cependant, comme le note Cass Sunstein (2005), il n'en demeure pas moins que certains biais moraux seront aisément identifiés, car la plupart des théories normatives convergent pour les qualifier comme tels. Ce sont quelques-uns de ces biais « consensuels » que je vais maintenant présenter.

### 4.1.1 Effets de cadrage (*framing effect*)

En psychologie, on parle d'effet de cadrage [*framing effect*] à propos d'une prise de décision lorsque des descriptions alternatives, mais porteuses des mêmes informations, induisent des choix d'options différents. Or, ce genre d'effet ne serait pas rare dans les contextes moraux (Sinnott-Armstrong, 2008 ; Hanna, 2011). Considérons l'exemple célèbre de la « fièvre asiatique » (Tverski et Kahneman, 1981) :

On imagine que les États-Unis se préparent à une violente épidémie de fièvre asiatique dont le bilan prévu s'élève à 600 morts. On propose alors deux programmes pour combattre la fièvre et l'on admet que les estimations suivantes sont exactes :

- Si le programme A est adopté, 200 personnes seront sauvées.
- Si le programme B est adopté, il y a une chance sur trois que les 600 personnes soient sauvées et deux chances sur trois que toutes meurent.

On donne un scénario identique à un second groupe de sujets, à cette différence près que les programmes sont décrits ainsi :

- Si le programme C est adopté, 400 personnes mourront.
- Si le programme D est adopté, il y a une chance sur trois que personne ne meure et deux chances sur trois que tous meurent.

Dans le premier scénario, 72 % des participants (des étudiants de Stanford et de l'UBC) préconisèrent le programme A : l'aversion au risque explique certainement ce choix. Pourtant, dans le second scénario, 78 % des participants préférèrent le programme D. L'effet de cadrage apparaît clairement lorsqu'on considère que, du point de vue des conséquences, A est rigoureusement identique à C, et B rigoureusement identique à D. Pour Daniel Kahneman et Amos Tversky, cette distorsion s'expliquerait par une plus grande sensibilité à la perte qu'au gain<sup>110</sup> : dans ce cas, l'attention des sujets se focalise sur

---

<sup>110</sup> Autrement dit, quel que soit x, le fait de "ne pas perdre x" vaut plus que celui de "gagner x". De plus, l'attrait des gains diminue rapidement quand les gains augmentent, ce qui n'est pas symétrique dans le cas des pertes.

les pertes en vies humaines au point de leur faire méconnaître les équivalences en termes de vies sauvées.

On a également montré (Petrinovich et O’Neil, 1996) que les gens sont sensibles à la formulation [*wording*] du fameux dilemme du tramway puisque présenter son enjeu comme « sauver cinq personnes » ou « tuer une personne » modifie significativement leurs jugements<sup>111</sup>. De même, Paul Slovic (2007, p. 85) montre un biais lié aux proportions : les gens préfèrent en général sauver la vie de 80% d’une population de 100 personnes que de 20% d’une population de 1000 personnes. Cet effet de cadrage pourrait donc être également présenté comme un effet de contexte – et on peut l’illustrer par l’illusion de Titchener ci-dessous (les deux cercles centraux ont le même diamètre):

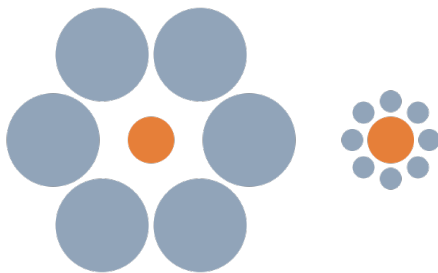


Figure 4.1 : Illusions visuelles de Titchener

Du point de vue de la perception morale, on peut dire que ces scénarios de fièvre asiatique, de tramway ou de proportionnalités révèlent des biais de surexposition. Ainsi, le fait qu’une caractéristique soit exprimée en termes de perte plutôt que de gain est *perceptuellement saillant* ; en revanche, cela n’est *pas moralement pertinent* puisque les conséquences sont strictement identiques en termes de victimes. On peut généraliser cet exemple. En effet, dans le contexte de la perception morale, les effets de cadrage signifient que c’est la manière de présenter l’information et non l’information elle-même qui détermine le jugement. Or, dans la mesure où cette présentation rend saillantes certaines

---

<sup>111</sup> Et curieusement, les femmes seraient plus sensibles que les hommes à l’effet de cadrage dans le cas du dilemme du tramway (Petrinovich et O’Neil, 1996, p. 165).

caractéristiques moralement non pertinentes, on peut dire qu'on est en présence de biais de surexposition.

#### 4.1.2 Effets d'ancrage et d'ordre

Ce qu'on nomme l'ancrage [*anchoring*] ou le « focalisme » [*focalism*] rappelle l'effet de cadrage. On parle d'ancrage lorsqu'un individu s'attache trop lourdement à une partie spécifique de l'information. Ainsi, lorsqu'on demande à des participants d'estimer le pourcentage de pays africains aux Nations Unies (Tversky et Kahneman, 1974), leur réponse est influencée par une première valeur proposée, laquelle « ancre » leur évaluation. Par exemple, les personnes à qui l'on commence par demander si ce pourcentage est inférieur ou supérieur à 10 % finissent par estimer en moyenne qu'il est de 25 %, alors que celles pour lesquelles l'ancre initiale est de 65 % estiment qu'il est en moyenne de 45 %. Si les gens s'attachent ainsi à l'ancre, c'est parce qu'ils ont besoin d'une référence, d'un point de comparaison ou de calibrage. Et ils vont le chercher dans le contexte immédiat – en l'occurrence dans la question qui précède. Voilà aussi pourquoi, lors d'une négociation de vente, celui qui fixe le premier le prix prend un avantage sérieux, car c'est « son » prix qui va servir de référence pour la négociation (Ariely, 2008, chap.1). En ce sens, le marketing et le « *pricing* » utilisent régulièrement des techniques d'ancrage.

Il n'est pas difficile d'imaginer comment l'ancrage peut aussi influencer la perception et le jugement moral. Beaucoup de jugements moraux supposent une estimation : de la valeur attendue des conséquences d'une action, du degré de responsabilité d'un agent, de ses vertus, etc. Ainsi, dans une étude (Englich et al., 2006), on a demandé à des juges allemands de répondre à une série de questions à propos d'un cas de vol dans un supermarché. L'étude était censée porter sur l'ordre optimal de ces questions. À une certaine étape, les juges devaient lancer une paire de dés afin de choisir au hasard une question. La dernière question portait sur la sentence qu'ils estimaient être la plus juste (en mois de probation). En fait, les dés étaient pipés : les chercheurs s'intéressaient à l'effet d'ancrage des dés sur la sentence. Les juges qui avaient « tiré » une ancre haute

proposèrent en moyenne 7,81 mois de probation et ceux dont l'ancre était basse 5,28 mois. Encore une fois, il paraît légitime de parler de biais puisque la saillance d'une caractéristique (ici, ce que mérite le voleur) est influencée par un élément moralement arbitraire.

Les effets d'ancrage et de cadrage (qui ne sont pas toujours faciles à distinguer)<sup>112</sup> semblent se combiner dans un troisième type de biais, ceux liés à l'ordre. Ainsi, Lewis Petrinovich et Patricia O'Neil (1996) ont montré que l'ordre dans lequel on présente des dilemmes à des participants influence significativement leurs réponses. Par exemple, les gens ont tendance à trouver plus acceptable de tuer une personne innocente pour en sauver cinq dans le dilemme du tramway lorsque celui-ci est le premier dilemme qu'ils rencontrent que lorsqu'ils ont précédemment été confrontés au dilemme de la dissection<sup>113</sup>. Jonathan Haidt et Jonathan Baron (1996) trouvent des résultats analogues avec d'autres vignettes et constatent une tendance générale des participants à être plus sévères dans leurs derniers jugements que dans leurs premiers jugements. Un mensonge par omission, par exemple, sera davantage condamné si son exposition suit celle d'un mensonge classique que si elle la précède.

Parler de *surexposition* a l'avantage de rappeler que ces biais, s'ils s'expriment évidemment dans des jugements, ont leur source dans une perception morale inadéquate. Or, ce point a parfois tendance à être oublié lorsqu'on analyse ces biais comme des biais du jugement moral. Cela suggère aussi qu'un remède ou un « débiaisage » peut être cherché dès l'étape de la perception morale. C'est ce qu'examine la prochaine section.

---

<sup>112</sup> Si l'on s'en tient à ma définition de l'effet de cadrage comme celui où « des descriptions alternatives mais porteuses des mêmes informations induisent des choix d'options différentes », l'effet d'ancrage se distingue de l'effet de cadrage dans la mesure où l'on ne considère pas l'ancre comme une information.

<sup>113</sup> Dans le dilemme de la dissection, cinq personnes sont à l'hôpital, en attente d'un organe pour ne pas mourir. L'option est alors de sacrifier (et de disséquer) un visiteur innocent pour sauver ces cinq patients. Les gens considèrent habituellement que ce n'est pas une action moralement acceptable. En revanche, pour le dilemme du tramway, les gens considèrent qu'il est assez acceptable de sacrifier le passant – en moyenne à 2,9 (5 : totalement d'accord; 1 : légèrement d'accord). Mais cette moyenne tombe à 1,5 lorsqu'ils ont répondu d'abord au dilemme de la dissection (et l'effet d'ordre est encore plus manifeste lorsqu'on remplace le dilemme de la dissection par celui de la passerelle). On notera toutefois que l'effet d'ordre ne joue presque pas sur les réponses au dilemme de la dissection (et de la passerelle) : il y a donc des limites à l'effet d'ordre.

## 4.2 Cadrage et « débiaisage » de la perception morale

L'existence des biais cognitifs soulève évidemment des questions sur la fiabilité de nos intuitions (et de l'intuitionnisme comme épistémologie morale). Walter Sinnott-Armstrong résume bien le problème :

« Puisque la formulation ou le contexte de croyance n'affecte *pas* ce qui est moralement mauvais [*wrong*], si la formulation ou le contexte de croyance affecte les croyances morales sur ce qui est moralement mauvais, alors ces croyances morales seront souvent incorrectes. (...) Les croyances morales ne sont pas fiables pour autant qu'elles sont sujettes à des effets de cadrage. » (Sinnott-Armstrong, 2008, p. 54)

Il paraît donc légitime de chercher des moyens pour éviter ces croyances non fiables, c'est-à-dire pour débiaiser les effets de cadrage, d'ancrage ou d'ordre<sup>114</sup>. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la perception morale imaginative permettait d'avoir accès à certaines caractéristiques sous-exposées (c'est-à-dire moralement pertinente, mais non saillante). Autrement dit, la perception morale imaginative permet, dans une certaine mesure, de débiaiser les biais de sous-exposition. Mais qu'en est-il des biais de surexposition ? Par exemple, l'imagination peut-elle être utile pour lutter contre les effets de cadrage, d'ancrage ou d'ordre ?

---

<sup>114</sup> Notons toutefois que le débiaisage n'est pas forcément requis. Cass Sunstein et Richard Thaler (2008) soutiennent par exemple qu'il est moralement légitime d'utiliser les effets de cadrage pour encourager les personnes à agir de la « bonne » manière – dans le cadre d'une doctrine qu'ils nomment le paternalisme libertaire.



### 4.2.1 Ajouter des cadres

Je crois que la réponse est positive. Toutefois, le mécanisme en jeu sera moins direct qu'avec les caractéristiques sous-exposées. Sinnott-Armstrong (2008, p. 70) mentionne des études – parfois controversées – explorant diverses pistes pour réduire l'effet de cadrage : demander aux participants de fournir une justification, prendre plus de temps pour penser aux cas, préférer un style de cognition rationnel. Mais la piste qui m'intéressera ici est celle qui consiste à combattre le feu par le feu : c'est-à-dire à ajouter des cadres. Ainsi, dans le cas de la fièvre asiatique, par exemple, lorsqu'on soumet le problème avec un cadre « mixte » du type « 200 personnes vont mourir et 400 ne vont pas mourir » l'effet de cadrage disparaît. (Kühberger, 1995, p. 235)

Dès lors, il semble raisonnable de penser que face à un énoncé du type « Si le programme A est adopté, 200 personnes seront sauvées » une personne suffisamment imaginative pour *voir aussi* les gains *comme* des pertes sera moins susceptible de succomber à l'effet de cadrage. En termes de perception morale, cela pourrait se traduire ainsi : le cadre initial tend à surexposer la « survie » (et donc les gains)<sup>115</sup>. Que fait celui qui voit aussi les gains comme des pertes ? Il complexifie sa perception avec un nouveau cadre, lequel permet de diminuer le poids relatif de la caractéristique « survie ». De même, dans le dilemme du tramway, celui qui est capable d'imaginer derrière l'énoncé « sauver cinq personnes » qu'il y a l'énoncé « tuer une personne » devrait moins succomber à l'effet de cadrage. Dans un cas comme dans l'autre, on lutte donc contre l'effet de cadrage en ajoutant un cadre – c'est-à-dire en *recadrant*.

Il faut bien noter que cette explication est très théorique et spéculative. Je ne prétends pas décrire les mécanismes cognitifs réellement à l'œuvre dans ce type de « débiaisage ». L'idée générale consiste simplement à dire que, puisque les biais de surexposition proviennent de ce que l'attention est en quelque sorte captée par des caractéristiques non pertinentes, il est possible de détourner cette attention vers des caractéristiques plus

---

<sup>115</sup> Cette affirmation est une stipulation. On pourrait aussi penser que c'est plutôt l'énoncé « Si le programme C est adopté, 400 personnes mourront » qui surexpose la « perte ».

pertinentes. Le recadrage imaginatif apparaît alors comme une manière parmi d'autres d'opérer un débiaisage au niveau de la perception morale.

#### 4.2.2 Recadrage et biais affectifs

La littérature sur les biais et les heuristiques qu'on leur associe est vaste (pour un survol, voir Gilovich et al., 2002). Les effets de cadrage, d'ancrage et d'ordre ne représentent qu'une petite portion de l'ensemble des biais moraux. Je crois toutefois que le processus de recadrage qui précède pourrait être généralisé. Je pense en particulier aux biais liés aux affects : dans notre perception morale, il arrive que nous éprouvions une émotion inappropriée (nous sympathisons avec un bourreau) ou que nous manquions d'éprouver l'émotion appropriée (nous n'avons pas de pitié pour la victime). Du point de vue des caractéristiques de la situation, cela signifie que certaines sont surexposées (l'aspect sympathique du bourreau) ou que d'autres sont sous-exposées (l'aspect pitoyable de la victime). Ainsi, comme je l'ai soutenu dans le chapitre précédent, on peut penser que ma perception d'une assiette de viande est biaisée si elle ne déclenche pas une émotion de dégoût ou de pitié.

Morgane Paris et moi-même avons d'ailleurs soutenu (Gibert et Paris, 2010) que cette sous-catégorie des biais affectifs que sont les biais de l'empathie sont susceptibles d'être contrés par un « voir comme » imaginatif, autrement dit par un recadrage imaginatif. On peut, entre autres, identifier comme un biais de l'empathie (Hoffman, 2000), le fait d'avoir plus d'empathie pour une personne proche dans l'espace (biais de l'ici et maintenant)<sup>116</sup> : toutes choses étant égale, la détresse de A, par exemple, nous fera davantage réagir que celle de B parce qu'il est plus proche de nous que B.

---

<sup>116</sup> En effet, ce biais existe aussi pour la proximité dans le temps : le concept de « distance psychologique » (Lieberman et al., 2007) avec ses multiples dimensions que je développerais en conclusion, permet de donner une unité à ce type de phénomènes.

Il est facile d'analyser ce biais comme en étant un de surexposition : nous faisons davantage d'empathie avec A parce que sa détresse est plus saillante que celle de B<sup>117</sup>. Dans un contexte où A et B méritent autant d'empathie l'un que l'autre, la détresse de A est une caractéristique morale surexposée. Dès lors, se représenter imaginativement B comme étant à la même distance que A pourrait avoir pour effet de rendre sa détresse davantage saillante. Ce recadrage corrigerait alors indirectement le trop d'attention que j'attachais à la détresse de A.

Le biais de similarité ou d'appartenance au groupe est un autre exemple de biais de l'empathie (Hoffman, 2000): nous faisons plus d'empathie avec les personnes qui nous ressemblent ou appartiennent à notre groupe (familiale, sociale, nationale, ethnique). L'anecdote que raconte Amos Oz et qui ouvre ce chapitre pourrait sans doute s'interpréter en ce sens. Quoi qu'il en soit, dans la perception initiale que le chauffeur de taxi se fait des Arabes, leur caractère dangereux est pour le moins surexposé (« *il est vital, pour nous les Juifs, de tuer les Arabes* »). Or, toute l'entreprise de l'écrivain Sami Michael va précisément consister à recadrer cette perception.

Comment s'y prend-il ? Il plante un décor en quelques phrases : la ville de Haïfa, un quartier de cette ville, un immeuble dans ce quartier, une famille dans cet immeuble. Par là même, il cherche à réduire la « distance psychologique » (Lieberman et al., 2007) entre le chauffeur et les Arabes : l'action de tuer n'est plus une vague question de politique «vitale», c'est une affaire de centimètres. Dès lors, le chauffeur ne voit plus seulement les Arabes comme dangereux, il les voit aussi comme des voisins, des habitants d'immeubles ; il les voit comme des personnes singulières en chair et en os, et même comme un bébé.

---

<sup>117</sup> Comme il s'agit d'une situation de saillance et de pertinence relative, on pourrait aussi la traiter en disant qu'il s'agit d'un biais de sous-exposition : la détresse de B étant sous-exposée. Mais dans cette section, je ne m'intéresse qu'aux caractéristiques surexposées que ce soit de façon relative (plus d'empathie envers A qu'envers B) ou de façon absolue (trop d'empathie envers A).

L'ironie involontaire de son jugement final (« *vous alors, vous êtes cruel !* ») témoigne de la réussite de Sami Michael : la perception morale du chauffeur a clairement évolué<sup>118</sup>.

Bref, il semble possible de lutter contre certains biais de la perception morale en la recadrant (et la section 4.5 tentera de préciser dans quelle mesure ces recadrages sont imaginatifs). Cela suggère que les cadres ne doivent pas être systématiquement envisagés comme ce qui altère notre perception – en surexposant ou sous-exposant des caractéristiques. Il leur arrive de donner un accès épistémique à des caractéristiques moralement pertinentes.

### 4.3 Schèmes d'interprétation, métaphores et analogies

En fait, la notion de cadrage peut aussi s'entendre en un *sens plus large* que celui associé aux « effets de cadrage » et autres biais cognitifs de surexposition. Ainsi, en psychologie, on nomme cadrage [*framing*] « le processus de construction d'un état ou d'un contexte mental (...) qui tend à contraindre la pensée à l'intérieur de cet état mental et, par là, à influencer et limiter la perception et le jugement. » (Matsumoto, 2009) Mais cette « influence » ou cette « limitation » de la perception n'est pas nécessairement un mal : après tout, voir le verre d'eau comme à moitié vide plutôt qu'à moitié plein résulte peut-être d'un cadrage, mais cela n'implique pas nécessairement une surexposition.

En ce sens plus large, le cadrage paraît d'ailleurs omniprésent. Il semble illusoire de penser que notre regard sur une situation puisse être « vierge », c'est-à-dire dépourvu d'attente, non influencé par le contexte ou par des représentations mentales. Dans cette section, je vais donc examiner quelques pistes pour essayer d'éclairer comment notre perception morale s'opère le plus souvent à travers des cadres, des métaphores ou des

---

<sup>118</sup> Pour une analyse plus détaillée de ce cas (et avec des concepts un peu différents), voir Gibert et Paris, 2010.

analogies. Je vais considérer ce phénomène à partir de travaux en sociologie et en linguistique cognitive.

### 4.3.1 Les cadres de l'expérience (Goffman)

Le sociologue Erwing Goffman est bien connu pour avoir mobilisé le concept de « cadres de l'expérience » :

« Je soutiens que toute définition de situation est construite selon des principes d'organisation qui structurent les événements – du moins ceux qui ont un caractère social – et notre propre engagement subjectif. Le terme de “cadre” désigne ces éléments de base. L'expression “analyse du cadre” [*frame analysis*, titre original du livre de Goffman] est, de ce point de vue, un mot d'ordre pour l'étude de l'organisation de l'expérience. » (Goffman, 1991, p. 19)

Selon Goffman, ce sont ces cadres qui nous permettent d'identifier un événement parmi d'autres à l'intérieur d'une séquence [*strip*] d'activité. Ainsi, face à une séquence physique (un événement météorologique, par exemple), nous mobilisons des « cadres naturels » : nous identifions cet événement comme dénué d'intention et déterminé par des règles qui relèvent des sciences naturelles. En revanche – et c'est évidemment cela qui intéresse le sociologue – face à une séquence sociale (deux personnes qui jouent aux dames, par exemple), nous mobilisons des « cadres sociaux » : nous cherchons à attribuer des motifs et des intentions à des agents, nous évaluons l'événement avec diverses normes ou valeurs. Tels sont les « cadres primaires »<sup>119</sup>.

« Nous percevons les événements selon des cadres primaires et le type de cadre que nous utilisons pour les comprendre nous permet de les décrire. Le

---

<sup>119</sup> Goffman distingue ces cadres primaires de cadres secondaires, fabriqués ou modalisés et qui redéfinissent le sens d'une séquence. Par exemple, on peut distinguer cinq modalisations [*keys*]: les faire-semblants, les compétitions sportives, les cérémonies, les répétitions techniques et les reformulations (1991, p. 57). Ainsi, je pourrais cligner de l'œil sur une scène de théâtre, lors d'un championnat de clin d'œil, parce que je m'entraîne pour ce championnat, etc. modifiant par là le sens qu'assignait le cadre primaire à mon clin d'œil.

soleil se lève et c'est un événement naturel; on baisse le store et c'est une action pilotée. » (Goffman, 1991, p. 34)

Là où les choses se compliquent, c'est que nous pouvons utiliser simultanément plusieurs cadres offrant chacun une interprétation de l'événement. Une personne ouvre et ferme sa paupière rapidement : on peut le voir comme un battement automatique ou comme un acte intentionnel (un clin d'œil). Ces manières de cadrer l'expérience entrent parfois en tension les unes avec les autres. Ainsi le corps nu peut être vu selon un cadre médical ou sexuel :

« L'examen gynécologique suscite encore aujourd'hui quelques craintes dont témoignent nos efforts pour effacer de nos actes et de nos propos toute connotation sexuelle. De même, il n'est pas toujours facile de promouvoir les techniques de respiration artificielle, le bouche-à-bouche étant difficilement dissociable de ses implications rituelles. » (Goffman, 1991, p. 44)<sup>120</sup>

Les cadres, pour Goffman, sont donc des schèmes d'interprétation qui nous permettent d'identifier et de percevoir des événements pour leur donner un sens. Or, il semble possible d'appliquer cette catégorie à des situations qui relèvent plus directement de la perception morale. Ainsi Lee Cronk (2007) parle de cadrage culturel pour expliquer certains comportements dans des jeux de confiance [*trust game*]. Dans ce type de jeu, le joueur 1 se voit remettre une somme d'argent. Il peut alors donner tout ou une partie de son capital au joueur 2, partie qui est alors multipliée (par exemple doublée). Enfin, le joueur 2 peut donner tout ou une partie de ce qu'il a reçu au joueur 1. Plus le joueur 1 a confiance en le joueur 2, plus il donnera une somme importante. Dans l'étude de Cronk, les participants étaient des hommes Massaï du nord du Kenya. Dans une première version, on disait aux joueurs « c'est un jeu de l'*osotua* ». Ce terme désigne un certain type de relation d'échange très contraignant et associé à un traité de paix avec un ennemi. Dans l'autre version,

---

<sup>120</sup> Et pour rester dans le domaine des corps sexués, on conviendra qu'on peut voir la femme comme un homme sans pénis (un dogme freudien très contestable), mais aussi, et pourquoi pas, l'homme comme une femme sans poitrine.

aucune indication n'était donnée. Or ceux qui participèrent à la première version donnèrent moins : cadrer le jeu d'une certaine manière a donc eu des effets sur le niveau de confiance.

### 4.3.2 Les métaphores conceptuelles (Johnson et Lakoff)

Mark Johnson et George Lakoff ne travaillent pas en sociologie ou en anthropologie, mais en linguistique cognitive. Il n'empêche que leur concept de métaphore semble jouer un rôle comparable à celui des cadres chez Goffman.

« La métaphore est partout présente dans la vie de tous les jours, non seulement dans le langage, mais dans la pensée et l'action. Notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique. Les concepts qui règlent notre pensée ne sont pas de nature purement intellectuelle. Ils règlent aussi jusque dans le détail le plus banal notre activité quotidienne. Ils structurent ce que nous percevons, la façon dont nous nous comportons dans le monde et entrons en rapport avec les autres. » (Johnson et Lakoff, 1986, p. 13)

Pour Johnson et Lakoff, les métaphores (notées ci-dessous en majuscules) ne sont pas seulement linguistiques : ce sont tous les concepts ou toutes les pensées qui entrent dans une relation de correspondance ou d'analogie. Il s'agit donc de métaphores conceptuelles ou cognitives. Leur omniprésence nous fait le plus souvent oublier leur existence : ainsi, lorsque je dis « cet argument ne va nulle part », ou « il est entré dans une colère folle », je mobilise – mine de rien – des métaphores spatiales<sup>121</sup>. La notion de *voir comme* permet de mettre en valeur ces métaphores dans toute leur diversité. Ainsi, une discussion est parfois *vue comme* une JOUTE, avec son gagnant et son perdant. Mais on pourrait sans doute la voir

---

<sup>121</sup> On peut noter que les métaphores sont habituellement empruntées au monde physique ou concret (le domaine source) pour s'appliquer à des objets plus abstraits (le domaine cible) – ce qui constitue selon Johnson et Lakoff un indice que notre pensée est foncièrement incarnée : c'est la thèse dite de la cognition incarnée [*embodied*] qui s'oppose à l'idée d'une « raison pure ».

autrement : comme un DUO DE JAZZ ou comme une DANSE, bref, comme quelque chose de plus coopératif.

En fait, tout semble indiquer que si l'on peut remplacer un régime de métaphores par un autre, il est en revanche extrêmement difficile de se passer complètement des métaphores (c'est-à-dire de rester dans la littéralité)<sup>122</sup>. Et le domaine de la moralité ne fait pas exception :

« La manière dont nous cadrans une situation donnée déterminera ce que l'on doit faire, et nos cadres sémantiques impliquent typiquement des concepts métaphoriques. En conséquence, nos raisonnements sur ces situations seront basés sur des métaphores. » (Johnson, 1993, p. 52)

Certaines métaphores, par leurs connotations, soulèvent donc des enjeux normatifs : ce n'est pas tout à fait pareil de voir la logique adversative<sup>123</sup> qui préside à l'économie de marché comme un SPORT ou comme une GUERRE. De même, voir le corps humain comme une MACHINE incite à penser que l'on peut en remplacer les morceaux ; ce sera moins le cas si on le voit comme une UNITÉ ORGANIQUE. Enfin, si les Nazis présentaient les Juifs comme de la VERMINE ou des RATS, c'était bien évidemment pour susciter un dégoût à leur égard et suggérer une dératisation/extermination.

Les notions morales ou politiques elles-mêmes n'échappent pas à cet empire des métaphores<sup>124</sup>. Ainsi, la DROITURE (et non la COURBURE) est une vertu morale. Le HAUT et le PUR sont très souvent associés au bien (« il a une haute idée de sa fonction », « ses intentions sont pures ») tandis que le BAS et L'IMPUR le sont au mal (« il est tombé en disgrâce », « il doit laver son honneur »). De même, selon Lakoff (1996), conservateurs et

---

<sup>122</sup> Elisabeth Camp relativise cependant cette thèse : « Les métaphores sont des instruments puissants pour structurer la pensée, et elles permettent facilement de se concentrer sur certains faits et d'en ignorer d'autres. Mais, à la possible exception des entités extrêmement abstraites, comme Dieu, nous pouvons réfléchir aux sujets pertinents suffisamment directement pour découvrir des faits que la configuration métaphorique ne peut contenir. » (Camp 2006, p. 159)

<sup>123</sup> Merci à Dominique Martin de m'avoir rendu sensible à cette logique.

<sup>124</sup> Pour Johnson (1993), cela est aussi le cas pour les concepts moraux utilisés par les philosophes – et notamment chez Kant.



progressistes américains conçoivent la nation comme une FAMILLE, mais ils ne s'accordent pas sur sa signification : les premiers la comprennent selon un modèle de PÈRE STRICT tandis que, pour les seconds, c'est un modèle de PARENTS NOURRICIERS qui prévaut. On le voit, les métaphores font un peu plus qu'ordonner notre perception de la réalité : elles peuvent aussi déterminer des jugements normatifs, voire des comportements. Comme le suggère le titre original du livre de Johnson et Lakoff, ce sont des métaphores par lesquelles nous vivons (*Metaphors We Live By*).

Pour l'illustrer, Johnson (1993) développe l'exemple du mariage qui fait bien ressortir la proximité des métaphores avec la notion de cadrage. En effet, notre compréhension du mariage est largement métaphorique (Quinn, 1981). Or, différentes options sont possibles : on peut le voir, par exemple, comme un OBJET MANUFACTURÉ (« fragile ou solide»), comme un INVESTISSEMENT (« durable »), comme un VOYAGE EN COURS (« avec des embûches»), voire comme une PRISON.

Johnson rapporte alors les paroles d'un jeune homme, Alex<sup>125</sup>, qui après avoir vu son mariage comme une RESSOURCE/INVESTISSEMENT, le perçoit désormais (mais toujours à son insu) comme une UNITÉ ORGANIQUE. On peut donc parler d'une sorte de cadrage qui a pour effet de rendre saillantes certaines caractéristiques : les époux n'existent pas vraiment indépendamment l'un de l'autre, ils devraient croître en commun (« il faut partager des expériences »), la proximité physique paraît aussi comme un réquisit (« il faut habiter ensemble »), la relation doit être exclusive (« il faut être monogame »), et chacun peut attendre de l'autre aide, support, confort et constance (« il faut se tenir les coudes »).

« La métaphore de l'UNITÉ ORGANIQUE entraîne un certain nombre de croyances, d'attitudes, d'attentes, d'objectifs et de comportements qu'on pourrait comprendre comme des possibilités contenues dans cette métaphore. Ces possibilités sont établies par la configuration [*mapping*] que constitue la métaphore et qui donne naissance à un certain nombre d'implications [*entailments*] épistémiques ("épistémique" au sens de ce que l'on connaît ou conclut des détails de la configuration). La configuration consiste en ces entités, événements, états, structures, causes et relations qui sont projetés

---

<sup>125</sup> L'exemple est emprunté à Quinn, 1981.

d'un domaine source (les organismes biologiques) vers un domaine cible (le mariage). » (Johnson, 1993, p. 55)

### 4.3.3 Métaphores, analogies et jugements normatifs

Dans les termes de la perception morale développés au chapitre précédent, cela signifie que la métaphore de l'UNITÉ ORGANIQUE permet de cadrer la situation de manière à rendre saillantes certaines caractéristiques – et par là même à les rendre épistémiquement accessibles. Un point me semble ici tout particulièrement intéressant : c'est que les métaphores ou les cadres (ou les analogies) semblent capables d'opérer ou de faciliter le passage subtil d'un jugement descriptif à un jugement normatif. En effet, dire que le mariage est comme une UNITÉ ORGANIQUE pourrait relever de la pure description : c'est une manière de donner de l'ordre à une perception, de la structurer ou de lui donner un sens, mais ce n'est pas dire ce que le mariage devrait être. Pourtant, cette métaphore engendre aisément – et souvent à l'insu de ceux qui l'utilisent – des considérations normatives. On pourrait décomposer ce passage de la manière suivante :

- (1) Le mariage ressemble à une UNITE ORGANIQUE [*jugement descriptif/métaphorique*].
- (2) Par définition, une UNITE ORGANIQUE n'existe plus si un élément fait défaut [*jugement descriptif encapsulant une norme fonctionnelle : « une unité organique doit rester unie »*].
- (3) Ne pas être monogame (« briser le mariage ») ressemble au fait qu'un élément fasse défaut à l'UNITE ORGANIQUE [*jugement descriptif/métaphorique*].
- (4) Donc, il faut être monogame (fidèle) pour que le mariage demeure ce qu'il est [*jugement normatif*].

On peut essayer d'analyser le mécanisme qui préside à ce passage du descriptif au normatif dans le contexte de la perception morale. Commençons par supposer qu'il existe vraiment une obligation morale de monogamie dans le mariage : autrement dit, lorsque je

considère du point de vue moral un mariage donné, la caractéristique « fidélité sexuelle » serait moralement pertinente (en termes de réalisme moral, on pourra dire que c'est une propriété qui existe indépendamment de nous).

Mais cette caractéristique – pour diverses raisons – n'est pas forcément saillante : elle peut donc être sous-exposée dans une première perception morale. Puis vient la métaphore. Que fait-elle ? Elle indique une analogie possible avec un domaine source (ici un ORGANISME BIOLOGIQUE). Or, dans le domaine source, une caractéristique analogue à la caractéristique sous-exposée du domaine cible (ici le mariage) est, quant à elle, clairement saillante. L'analogie – par un mécanisme psychologique dont il faudrait préciser le fonctionnement – permet alors d'associer ces deux caractéristiques et de rendre plus saillante celle qui était sous-exposée.

Autrement dit, la transition du descriptif au normatif ne transgresse pas nécessairement la loi de Hume. C'est plutôt que l'analogie avec le domaine source (ici *via* une métaphore) me fait prendre conscience d'une obligation : ce que je crois (jugement épistémique) a des conséquences sur ce que je devrais faire (jugement normatif). De même, apprendre que telle personne souffre ou a été victime d'une injustice me rappelle à mon obligation de soulager cette personne ou de réparer le tort commis. Nous mobilisons fréquemment ce type de transitions qui semblent relever d'une logique de la découverte<sup>126</sup>.

Évidemment, il se peut que ma croyance soit erronée : l'obligation qui en découlera ne sera alors pas moralement légitime. Dans mon exemple précédent, si l'on suppose que la situation 'mariage' ne se caractérise pas par une obligation *réelle* de monogamie, on dira alors que la métaphore de L'UNITÉ ORGANIQUE produit une croyance fautive ou un biais de surexposition. C'est pour cette raison que l'on considère souvent que les métaphores sont aussi des *instruments rhétoriques* : elles permettent de susciter des croyances et de générer

---

<sup>126</sup> J'avoue avoir été un moment tenté d'y voir une sorte de principe « devoir implique croire » (si je ne crois pas que le mariage requiert la monogamie, il semble que je ne puisse pas avoir une obligation de monogamie). Mais Marco Bélanger et Florian Cova m'ont fait sérieusement douter de cette hypothèse ! C'est pourquoi je me contente de parler de transition du descriptif au normatif et de logique de la découverte.

des obligations qui ne sont pas toujours fondées rationnellement. On peut dès lors les associer au mécanisme de l'intuition comme l'envisage Jonathan Haidt dans cet extrait:

« [Les concepts moraux] peuvent avoir des bases innées (pour le dire vite) qui se construisent largement par extensions métaphoriques à partir d'expériences physiques. Les métaphores ont des implications et beaucoup d'argumentations ou de persuasions morales consistent à s'appliquer à ce que l'autre personne utilise la bonne métaphore. Si Saddam Hussein est Hitler, il faut l'arrêter. Mais si l'Irak est le Vietnam, les États-Unis ne devraient pas y intervenir. De tels arguments sont bien des formes de raisonnements, mais ce sont des raisons destinées à déclencher des intuitions chez l'auditeur ». (Haidt, 2001, p. 825)

Remarquons enfin que le cadrage *via* une métaphore est d'autant plus opérant que la situation considérée est moralement ambiguë. C'est parce que nous ne connaissons pas avec certitude quelle est la bonne chose à faire (ou quelles caractéristiques sont moralement pertinentes) que nous acceptons d'avoir recours à des métaphores. Ces dernières semblent donc jouer un rôle exploratoire dans la logique de la découverte. Ce point sera illustré avec l'exemple de l'avortement dans la prochaine section.

#### **4.4 Cadrage et ambiguïté morale**

Le cadrage semble avoir certains points communs avec ce que l'on nomme dans la littérature sur la perception des *gestalt shifts*. On entend par là un basculement (*shift*), habituellement brusque et involontaire, dans la perception de la forme générale (*gestalt*) ou de l'aspect d'un objet. Le cube de Necker ci-dessous en offre une bonne illustration : on peut le percevoir comme étant 'posé' ou 'suspendu' – et chaque aspect est exclusif. Il en va de même, avec le dessin de la jeune/vieille femme. Cela signifie qu'une même information peut donner lieu à des croyances distinctes et incompatibles.

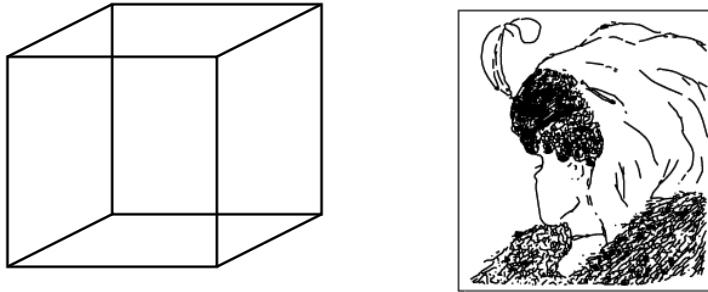


Figure 4.2 : Cube de Necker et vieille/jeune fille

L'analogie entre une figure visuellement ambiguë comme le cube de Necker ou la jeune/vieille femme et une situation moralement ambiguë est facile à faire<sup>127</sup> : de même qu'on peut voir le cube selon une perspective descendante ou ascendante, on peut percevoir une même situation morale à travers différents cadrages (imaginatifs ou non). Mais, au-delà de la simple analogie, y a-t-il des propriétés fondamentales que partageraient les *gestalt shifts* visuels et les changements de cadrage perceptuel? C'est loin d'être évident<sup>128</sup>.

#### 4.4.1 Ambiguïté morale et prototypes (Churchland)

Une piste pour répondre à cette question consiste peut-être à considérer *l'approche connexionniste* de la cognition humaine. Contrairement à l'approche computationaliste qui soutient que l'esprit obéit à un système de règles et de calculs (*computation*) sur des symboles, le connexionnisme l'envisage comme émergeant d'une logique propre à des

---

<sup>127</sup> Elle est notamment utilisée par Gilligan (2008) à propos des changements de perspective entre justice et *care*. Flanagan (1996) conteste cet usage pour trois raisons : 1) toutes les situations morales ne se prêteraient pas à des perspectives alternatives, 2) les considérations morales, contrairement à la perception visuelle, sont dans le temps, ce qui permet d'ajouter des informations, et 3) parler de *gestalt shift* moral attire l'attention sur les traits généraux de la situation, en minimisant l'importance des détails. Pour une discussion, voir Desautels (1995).

<sup>128</sup> Il n'en demeure pas moins possible de construire une situation (artificielle) où les caractéristiques visuelles impliquées dans le *gestalt shift* seraient aussi moralement pertinentes. Par exemple, s'il était moralement inacceptable (dans une logique puritaine) de regarder l'image d'une jeune femme, alors le *gestalt shift* dans la figure jeune/vieille femme deviendrait aussi moralement pertinent.

réseaux interconnectés de neurones artificielles (fonctionnant selon un traitement parallèle distribué). Une application particulièrement fructueuse de cette approche concerne la notion de prototype. En effet, pour le connexionnisme, nos concepts peuvent être de nature prototypique. Cela signifie qu'ils s'organisent selon une structure « radiale » : des exemplaires dits centraux coïncident davantage avec les propriétés du concept que des exemplaires dits périphériques. Ainsi, pour le concept « oiseau », les moineaux ou les perroquets sont plus centraux – ou typiques – que les autruches, les poules ou les pingouins (lesquels sont atypiques dans la mesure où ils ne possèdent pas la propriété de voler). La catégorisation consisterait dès lors à comparer les propriétés d'un item avec celles de la liste du prototype (et le calcul des 'points' obtenus procéderait selon la logique du modèle connexionniste)<sup>129</sup>.

Or, dans la mesure où l'on considère la perception morale comme une sous-catégorie de la perception en général (Churchland 1999, 1998), la structure prototypique peut aussi s'appliquer aux concepts moraux comme le soutient Paul Churchland:

---

<sup>129</sup> Le recours aux prototypes permet notamment d'expliquer le biais de représentativité mis en évidence par Tversky (1983). Soit la description suivante : *Linda a 31 ans. Elle est célibataire et très brillante. Elle a obtenu un bac en philosophie. Lorsqu'elle était étudiante, elle était très attentive aux problèmes de justice sociale et de discrimination raciale, et elle a participé à des marches anti-nucléaires.*

On demande alors de classer par ordre de probabilité les énoncés suivants :

- (1) Linda est institutrice
- (2) Linda est libraire et prend des cours de yoga
- (3) Linda est féministe
- (4) Linda est assistante sociale
- (5) Linda est caissière dans une banque
- (6) Linda est agent d'assurance
- (7) Linda est caissière dans une banque et militante féministe

Les gens attribuent habituellement une probabilité plus importante à (7) qu'à (5). On est donc en présence d'un biais puisque la probabilité attribuée à un événement complexe est plus forte que celle des événements simples qui le composent – ce qui va bien sûr à l'encontre de la loi des probabilités. Cette distorsion s'expliquerait par une heuristique de représentativité : les deux éléments conjoint forment une image plus représentative de ce que les gens pensent de Linda. Ou pour le dire avec la théorie des prototype : l'exemplaire Linda s'inscrit dans un prototype dont une propriété centrale est « féministe ».

« Tout comme les réseaux artificiels, nous autres humains avons une forte tendance à assimiler automatiquement les circonstances de notre perception morale courante au *plus proche* des prototypes moraux disponibles que l'entraînement a créés en nous. » (Churchland, 1998, p. 87)

On voit alors comment la « lecture » d'une situation morale perçue peut être influencée par un prototype qui jouera en quelque sorte un rôle de cadre et fera ressortir certaines caractéristiques de la situation<sup>130</sup>. (De ce point de vue, le modèle connexionniste offre une explication plutôt satisfaisante aux métaphores et aux biais cognitifs des sections précédentes.) Ce phénomène semble tout particulièrement manifeste dans le cas des situations moralement ambiguës :

« Une situation est moralement ambiguë lorsqu'elle est problématique en raison de sa tendance à activer *plus d'un* prototype moral, des prototypes qui nous invitent à deux actions subséquentes incompatibles et mutuellement exclusives. En fait, et à un certain degré, l'ambiguïté est un caractère chronique de notre expérience morale, en partie parce que le monde social est indéfiniment complexe et varié, et en partie parce que les intérêts et les informations collatérales que chacun de nous mobilise dans l'interprétation du monde social diffèrent d'une personne à l'autre et d'une occasion à l'autre. Les chemins récurrents ou descendants dans le cerveau fournissent un flot continu d'informations (bonnes ou mauvaises) d'arrière-plan au processus en cours d'interprétation perceptuelle et d'activation des prototypes ». (Churchland, 1998, p. 87)

On peut dès lors expliquer un certain nombre de désaccords moraux correspondants à des perceptions morales concurrentes, c'est-à-dire à des perceptions qui n'activent pas les mêmes prototypes (ou les mêmes cadres ou les mêmes métaphores)<sup>131</sup>. Ainsi, assimiler un fœtus humain au prototype de Personne (le *voir comme* une personne) n'aura évidemment

---

<sup>130</sup> L'éducation morale peut aussi s'entendre selon cette logique : « Selon ces même hypothèses, l'apprentissage moral consistera à générer lentement une hiérarchie de prototypes moraux, sans doute à partir d'un nombre substantiel *d'exemples* pertinents des formes morales en question. D'où l'importance des histoires et des fables et, par-dessus tout, la pertinence de l'exemple parental dans le comportement interpersonnel ainsi que celle des commentaires et conseils parentaux pour le comportement de l'enfant. » (Churchland, 1999, p. 168)

<sup>131</sup> Les prototypes ne sont cependant pas équivalents aux cadres ou aux métaphores ; en particuliers, les prototypes fonctionnent plutôt comme des pôles d'attractions et ils n'ont pas le caractère individué des cadres ou des métaphores.

pas les mêmes implications pour la question de l'avortement que de l'assimiler au prototype d'Excroissance (le *voir comme* une excroissance ou une tumeur). De même, on pourra ne pas s'accorder sur la valeur morale d'un mensonge par omission : car si la structure du concept de mensonge est prototypique, alors force est de constater que le mensonge par omission est atypique et par conséquent moralement ambigu. Bref, la porte est grande ouverte pour des conflits d'interprétations<sup>132</sup>.

On peut même en tirer un argument en philosophie du droit (Hart, 1961/2005). En effet, comment comprendre le panneau « les véhicules sont interdits dans le parc »? Notre concept de Véhicules est prototypique : une voiture ou une moto sont typiquement des véhicules. Mais qu'en est-il du vieux char d'assaut qui trône sur son piédestal en béton au milieu du parc ? Et d'une poussette, d'un tricycle, d'un *skateboard* ou de *rollers* ? Ce sont des Véhicules atypiques, certes ; mais sont-ils interdits dans le parc ? Pour H.L.A. Hart, ce type d'ambiguïté dans le langage du droit signifie qu'il existe des zones de pénombre dans nos lois. Le juge doit donc avoir un pouvoir discrétionnaire, car la « texture ouverte du droit confère aux tribunaux un pouvoir de création juridique » (Hart, 1961/2005 , p. 145).

Si nombre de désaccords moraux ou juridiques procèdent effectivement de conflits entre prototypes, on peut analyser certaines *stratégies rhétoriques* morales comme des tentatives de substituer un prototype à un autre dans la perception morale. Ainsi le fameux « cri du fœtus » cher aux militants anti-avortement (qui préfèrent d'ailleurs se qualifier de « pro-vie ») ne consiste-t-il pas à suggérer une propriété commune entre l'embryon et une Personne prototypique (*a contrario*, une Excroissance ne crie pas) ? Il ne fait pas de doute que beaucoup d'arguments moraux sont, plus ou moins subtilement, de cet ordre: ils consistent à insister sur l'adéquation ou non de certains prototypes moraux pour cadrer les

---

<sup>132</sup> Et cette fois encore, l'analogie avec les *gestalt shifts* est plutôt évidente. Mais l'approche connexionniste autorise peut-être d'aller plus loin et d'y voir le résultat d'une propriété commune : la perception morale suivrait, à un certain niveau de l'architecture neuronale, les mêmes principes que la perception visuelle.



éléments d'une situation<sup>133</sup>. Ou, pour le dire autrement, il s'agit de rendre saillantes certaines caractéristiques, *via* leur proximité à un prototype<sup>134</sup>.

Il faut noter que ces différentes lectures d'une même situation qu'autorisent les prototypes n'impliquent pas nécessairement un relativisme moral. L'ambiguïté perçue du fœtus ou du mensonge par omission ne suffit pas à affirmer qu'ils sont *réellement* ambigus moralement. En effet, un prototype, une métaphore ou un cadre peuvent être moralement plus appropriés qu'un autre. D'ailleurs, même dans les cas de *gestalt shifts* visuels, certaines interprétations semblent meilleures : si la figure de la vieille/jeune femme, par exemple, était une photographie, « l'interprétation "jeune femme" est de loin la plus réaliste. L'interprétation "vieille femme", en comparaison, nous demande de croire à la réalité d'une caricature hyperbolique » (Churchland, 1999, p. 169). Mais il n'en demeure pas moins vrai que le cadrage sera d'autant plus efficace que la situation est effectivement ambiguë ou que les concepts en jeu sont réellement vagues<sup>135</sup>.

#### 4.4.2 Les expériences de pensée morales

Pour les philosophes moraux, les *expériences de pensée* constituent assurément un procédé argumentatif. Or, je crois que ces expériences mobilisent fréquemment la technique du cadrage dans des situations ambiguës. En effet, le but d'une expérience de pensée consiste souvent à nous faire voir la réalité sous un autre aspect. Dans ces cas-là, il

---

<sup>133</sup> C'est aussi ce que dit Churchland, en termes plus neuroscientifiques : un argument moral consiste à « essayer de changer la probabilité ou la robustesse ou la proximité du comportement neural de son adversaire pour une configuration de prototype neural partagée. » (Churchland, 1998, p. 88)

<sup>134</sup> L'argument rhétorique est aussi fallacieux dans la mesure où il fait comme si voir X comme Y impliquait de traiter X comme Y.

<sup>135</sup> Et la notion de prototype semble tout particulièrement utile pour penser le vague. Une question intéressante consisterait à se demander quelle place est dévolue aux concepts vagues en éthique. Au fait d'être chauve (même avec quelques cheveux) ou au fait pour le bateau de Thésée d'être unique (même si toutes ses planches ont été changées) correspond peut-être dans le domaine moral des « sorites » proprement moraux. Par exemple, si l'ovule fécondé n'est pas une personne mais que le bébé qui vient de naître en est une, c'est peut-être parce que le concept de personne est vague et ne peut s'appliquer à un état déterminé de l'évolution du fœtus.

s'agit de guider la perception du spectateur de l'expérience vers des caractéristiques sous-exposées. Et donc de rendre possible un gain épistémique.

Restons dans les débats sur l'avortement et considérons la fameuse expérience de pensée du violoniste (Thomson 1971/1986). Il faut imaginer qu'on vous a branché, sans votre consentement, à un célèbre violoniste dans le coma. En effet, la société des amateurs de musique a déterminé que vous étiez la seule personne susceptible de lui sauver la vie – à condition toutefois de rester alité et branché au violoniste durant neuf mois, après quoi vous pourrez reprendre une vie normale. Serait-il moralement acceptable de vous débrancher et de condamner par là même le violoniste à une mort certaine ?

Cette expérience de pensée est censée fournir un argument en faveur de l'avortement. En effet, la plupart des gens considèrent que, même s'il serait évidemment admirable que vous sacrifiiez neuf mois de votre vie pour sauver le violoniste, ce n'est pourtant pas une obligation morale (c'est surrogatoire). Autrement dit, dans ce cas, la valeur d'autonomie semble avoir priorité sur le droit à la vie. Or, selon Judith Jarvis Thomson, une analogie est possible entre votre condition et celle d'une femme enceinte qui ne désirerait pas porter un fœtus pendant neuf mois. L'expérience de pensée nous suggère donc de *voir* le fœtus non désiré *comme* un violoniste célèbre. Il s'ensuit un argument *a fortiori* : quand bien même les fœtus seraient réellement des personnes innocentes, il ne va pas de soi que leur droit à la vie doit primer sur le respect de l'autonomie des femmes qui les portent.

Par différence avec un pur procédé rhétorique, cette expérience de pensée ne cache pas son jeu : le 'spectateur' sait qu'il s'agit de voir le fœtus comme une personne innocente ou de l'assimiler au prototype de Personne. Son imagination est guidée (ses représentations imaginées sont exogènes), mais il en est parfaitement conscient. Il n'empêche que, comme dans le cas d'un procédé rhétorique, l'objectif demeure de voir sous un nouveau jour la situation des femmes confrontées à une grossesse non désirée : cette caractéristique qu'est la valeur d'autonomie a été rendue saillante<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> On peut bien sur contester l'argument : en faisant valoir, par exemple, les différences entre la situation de la personne alitée pendant neuf mois et celle d'une femme enceinte, c'est-à-dire en contestant l'analogie.

Considérer les expériences de pensée morales en termes de perception morale et de cadrage (mais aussi de prise de perspective et de comparaison) permet de s’immiscer dans le débat sur leur fiabilité. En effet, on peut être suspicieux sur la valeur de ce type d’expérience qui, contrairement à une expérience classique, n’affronte pas l’épreuve de la réalité (Wilkes, 1988). Il est effectivement permis de se demander comment on peut apprendre quelque chose par la simple pensée ou, plus précisément, comment notre connaissance d’un domaine peut s’enrichir en l’absence de nouvelles données ? Or, j’ai essayé de montrer que si l’expérience du violoniste n’apporte effectivement pas de nouvelles données sur la nature des fœtus ou des femmes enceintes, par exemple, elle révèle néanmoins une caractéristique sous-exposée de ce type de situation (la valeur d’autonomie). Un peu comme dans le cas du mariage exposé dans la section précédente, on peut dire qu’en proposant un changement de cadre pour notre perception d’une situation (réellement ou potentiellement) ambiguë, l’expérience de pensée morale rend épistémiquement accessible des normes, des valeurs ou des vertus que nous ne percevions pas.

Cela ne signifie évidemment pas qu’on ne puisse critiquer telle ou telle expérience de pensée : comme le soutient Sorensen (1992), il existe probablement des critères déterminant le *design* d’une bonne expérience de pensée. Mais, il n’y a rien de mystérieux à ce qu’une expérience de pensée morale « fonctionne » et génère des résultats que l’on puisse considérer comme fiables – c’est-à-dire qui nous informent sur des caractéristiques réelles et moralement pertinentes d’une situation. Sans entrer plus avant dans ces débats complexes, on peut dire que ma position peut s’accorder avec l’idée que les expériences de pensées sont des « pompes à intuition » (Dennett 1984) ou, plus fondamentalement, qu’elles participent d’un « constructivisme conceptuel » (Brown et Fehige 2011), c’est-à-dire qu’elles nous aident à reconceptualiser le monde d’une meilleure manière<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Cette conception de la fonction des expériences de pensées a d’abord été soutenue par Kuhn (1964) qui les voyait comme pouvant créer une anomalie dans une théorie existante et contribuer par là même à un changement de paradigme. Sorensen (1992) soutient une conception différente puisqu’il considère que les expériences de pensée sont de véritables expériences, mais qui n’ont pas besoin d’être exécutées (elles fonctionnent en particulier comme des tests de consistance pour une théorie). Mais dans la mesure où la

Si la fonction d'une expérience de pensée morale consiste à enrichir notre perception morale (par prise de perspective, cadrage ou comparaison), il apparaît possible de donner un sens large à cette notion en éthique. En effet, on peut dire que l'anecdote qui ouvre ce chapitre fonctionne, elle aussi, comme une expérience de pensée morale (en un sens large). En suggérant au chauffeur de taxi de voir les Arabes comme des personnes singulières dans un contexte précis, Sami Michael n'opère pas très différemment de Judith Jarvis Thomson lorsqu'elle nous demande de voir un fœtus comme un violoniste célèbre. Il ne paraît dès lors pas absurde de considérer certaines œuvres de fiction comme des expériences de pensée morales. Cela indique également une passerelle possible avec la notion de créativité morale, un thème qu'explore la prochaine section.

#### **4.5 Le recadrage imaginatif et la créativité morale**

Qu'il s'agisse de certains biais de la perception (section 4.1), des « cadres de l'expérience » de Goffman, des métaphores de Lakoff et Johnson (section 4.3) ou des prototypes du modèle connexionniste (section 4.4), il ne fait pas de doute que notre perception morale s'opère souvent à travers des cadres – si l'on entend cette notion en un sens large. Je ne prétends pas qu'il existe une unité réelle entre ces différents phénomènes. Approfondir cette question supposerait un examen de différentes théories de la cognition humaine qui dépasse largement l'ambition de ce chapitre. Mon analyse semble néanmoins compatible avec différents paradigmes en psychologie cognitive : si l'approche connexionniste défendue par Churchland (1999) me semble tout particulièrement éclairante, je crois que la théorie des modèles mentaux (Johnson-Laird 1983) qui sera

---

notion d'expérience (réelle) en éthique est problématique, la conception de Sorensen me semble moins appropriée pour les expériences de pensée morale ; en revanche, elle paraît applicable aux expériences de pensée en psychologie morale et il est manifeste que certaines expériences de pensées morales cherchent à tester la consistance de certaines théories morales (par exemple, la « machine à expérience » de Nozick (1974/1988) 'teste' notre conception du bien-être).

développée dans le prochain chapitre pourrait également s'avérer féconde, tout comme la notion de « distance psychologique » (Lieberman et Trope, 2008) que j'évoquerai en conclusion.

C'est en tout cas cet ensemble de phénomènes que j'ai identifié dans le chapitre précédent comme la seconde modalité de la perception morale imaginative. Pour autant, tous les cadres précédents ne sont pas nécessairement *imaginatifs*. Par définition, on peut parler de cadrage *imaginatif*, lorsque la perception d'une situation donnée est *médiatisée* ou *produite* par une représentation mentale imaginée. Or, une métaphore ou une analogie peuvent sans doute opérer dans la perception morale sans mobiliser ni produire de représentation mentale imaginée. De même, les effets de cadrage (fièvre asiatique), d'ancrage ou d'ordre ou encore les cadres culturels massai peuvent certainement recevoir des explications satisfaisantes qui n'impliquent pas la faculté d'imaginer. Le cadrage imaginatif apparaît donc comme un sous-ensemble d'un phénomène plus général de cadrage.

S'il est empiriquement difficile de distinguer cadrage imaginatif et cadrage non imaginatif, c'est parce que nos représentations mentales ont un caractère privé : le contenu d'une représentation ne permet pas à, lui seul, de déterminer sa source. À quoi pense exactement Alex lorsqu'il voit son mariage comme une UNITÉ ORGANIQUE ? Est-il en train de se remémorer un objet particulier ou bien se l' imagine-t-il ? Et, s'il l' imagine, sa représentation est-elle de nature perceptuelle ou propositionnelle<sup>138</sup> ?

Ce caractère privé des représentations mentales n'empêche toutefois pas de faire des hypothèses. Ainsi, « le mariage comme unité organique », « le fœtus comme violoniste » ou « l'Irak comme Vietnam » semblent plutôt mobiliser l'imagination propositionnelle (à tout le moins, ils n'ont pas besoin de représentation perceptuelle pour fonctionner comme

---

<sup>138</sup> Je crois important de rappeler qu'il existe bien une distinction théorique entre cadrage imaginatif et non imaginatif. C'est malheureusement une distinction qu'on ne rencontre pas assez souvent dans la littérature. Ainsi, un auteur comme Mark Johnson (1993) me semble donner une extension trop grande au rôle de l'imagination dans le cadrage – et plus largement dans la psychologie morale. C'est d'ailleurs pourquoi j'évite le concept d' « imagination morale » qui prête à ce genre de dérive. Il existe un vrai risque à « voir de l'imagination partout » : on dilue alors d'autant la portée explicative de ce concept.

cadre). En revanche, « la viande comme animal mort », « le cri du fœtus », « les Juifs comme des rats » ou « Saddam comme Hitler » paraissent davantage impliquer l'imagination perceptuelle. Un indice en faveur de cette hypothèse consisterait dans le caractère plus émotif ou chaud des perceptions induites par ces cadres imaginatifs.

Quant à la distinction entre cadrages imaginatif et non imaginatif, il existe peut-être une manière de faire la part des choses : en considérant la dimension de la créativité morale<sup>139</sup>. En effet, plus une représentation mentale est originale ou inédite, plus elle a de chance de provenir de l'imagination plutôt que de la perception ou de la mémoire<sup>140</sup>. Il s'ensuit que plus un cadrage est inédit ou original, plus il a de chance d'être imaginatif. Ainsi, la première fois que j'ai lu l'expérience de pensée du violoniste, c'est assurément un cadrage imaginatif que Judith Thomson a suscité en moi : je n'avais jamais songé à voir un fœtus humain comme un violoniste<sup>141</sup>. S'il est vrai que notre perception de la réalité est presque toujours déjà structurée par des cadres (voir la section 4.3), il s'ensuit que les cadrages imaginatifs se distinguent dans la mesure où ils seront, le plus souvent, des *recadrages*. Et ces recadrages témoignent de ce qu'on pourrait nommer une forme de créativité morale.

#### 4.5.1 Perception esthétique et cadrage

Un détour par la *perception esthétique* aidera à préciser l'idée de créativité morale. Il est en effet possible de concevoir la perception esthétique en mobilisant, *mutatis mutandis*, les mêmes catégories que celles de la perception morale<sup>142</sup> : saillance perceptuelle et

---

<sup>139</sup> Merci à Chloë FitzGerald de m'avoir mis sur cette piste.

<sup>140</sup> En ce sens, l'« originalité » d'une représentation mentale imaginée pourrait peut-être se définir comme la fonction inverse de sa fréquence dans la perception (et, partant, dans la mémoire).

<sup>141</sup> Aujourd'hui, lorsque je considère cette même expérience de pensée, il n'est pas évident que je fasse encore l'effort d'imaginer quoi que ce soit : l'analogie entre le violoniste et le fœtus me semble plutôt devoir être traitée comme une simple représentation mémorisée.

<sup>142</sup> L'analogie entre ces deux domaines de la normativité peut d'ailleurs être poussée assez loin puisque j'ai proposé ailleurs d'identifier une esthétique de la vertu, un déontologisme et un conséquentialisme esthétique. (Gibert, soumis)

pertinence esthétique des caractéristiques de la situation, surexposition, sous-exposition... Mais ce qui m'intéresse surtout avec la perception esthétique, c'est qu'elle offre une théorie très convaincante de la créativité en lien avec la notion de (re)cadrage. Ainsi, dans cet extrait, Marcel Proust considère notamment notre perception des femmes *via* un cadre esthétique (les tableaux de Renoir) :

« Pour réussir à être ainsi reconnu, le peintre original, l'artiste original procèdent à la façon des oculistes. Le traitement par leur peinture, par leur prose, n'est pas toujours agréable. Quand il est terminé, le praticien nous dit : Maintenant regardez. Et voici que le monde (qui n'a pas été créé une fois, mais aussi souvent qu'un artiste original est survenu) nous apparaît entièrement différent de l'ancien, mais parfaitement clair. Des femmes passent dans la rue, différentes de celles d'autrefois, puisque ce sont des Renoir, ces Renoir où nous nous refusions jadis à voir des femmes. Les voitures aussi sont des Renoir, et l'eau, et le ciel : nous avons envie de nous promener dans la forêt pareille à celle qui le premier jour nous semblait tout excepté une forêt, et par exemple une tapisserie aux nuances nombreuses, mais où manquaient justement les nuances propres aux forêts. » (Proust, 1954, p. 327)

L'esthéticien Alain Roger nomme « artialisation » le processus par lequel l'art transforme notre perception esthétique du monde (Roger 1978)<sup>143</sup>. Il y voit même la fonction principale de l'art : produire un « schème sociotranscendantal » qui fournira un cadrage esthétique à travers lequel nous percevons une situation. (On pourrait peut-être parler d'une théorie de la « perception esthétique imaginative »). Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, les amateurs de Renoir se mettent à *voir* les femmes, les voitures ou les nuances des forêts *comme* celles dépeintes dans les tableaux de Renoir. L'artiste est donc cet « oculiste » qui propose de nouveaux cadres imaginatifs à notre perception esthétique.

---

<sup>143</sup> Roger (1978) s'intéresse essentiellement à la perception esthétique du nu et du paysage. Il soutient que notre regard sur la nudité (physique) ou le pays (naturel) est le plus souvent médiatisé par le travail des artistes pour en faire des nus et des paysages. Plus précisément, il distingue une artialisation *in situ* dans laquelle c'est la réalité elle-même qui est transformée (maquillage ou scarification pour le nu, art du paysagiste pour le pays) et une artialisation *in visu* dans laquelle une représentation artistique (peinture de nu ou de paysage, par exemple) structure et modifie notre regard sur la réalité. L'analogie avec la PMI concerne essentiellement l'artialisation *in visu*.

Comme le note Roger, l'idée se trouve déjà chez Oscar Wilde qui soutenait que « la vie imite l'art » et qui en donnait l'illustration suivante:

« À présent, les gens voient des brouillards, non parce qu'il y en a, mais parce que des poètes et des peintres leur ont enseigné la mystérieuse beauté de ces effets. Des brouillards ont pu exister pendant des siècles à Londres. J'ose même dire qu'il y en eut. Mais personne ne les a vus et, ainsi, nous ne savons rien d'eux. Ils n'existent qu'au jour où l'art les inventa. Maintenant, il faut l'avouer, nous en avons à l'excès. Ils sont devenus le pur maniérisme d'une clique, et le réalisme exagéré de leur méthode donne la bronchite aux gens stupides. » (Wilde, 1986, p. 56)

On le voit, le phénomène en jeu rappelle bien celui de la perception morale imaginative. Les brouillards de Londres (ou, plus précisément, leur beauté) étaient sous-exposés jusqu'à ce que certaines représentations artistiques (poèmes ou tableaux) les révèlent au regard des Londoniens. Et si les nuances de forêt à la Renoir ou la beauté du brouillard londonien peuvent difficilement passer pour des caractéristiques moralement pertinentes, il arrive cependant qu'une représentation artistique permette aussi de recadrer la réalité pour enrichir notre perception morale. C'est par exemple ce qu'on peut identifier dans le roman de Zola sur les mineurs, *Germinal* :

« Lorsque Zola décrit obstinément – il y faut de « gros poings » et de « larges poumons » - l'ivrognerie des hommes, l'obscénité des filles qui leur ouvrent les cuisses au sortir de la mine, l'abjection du labeur, la détresse des corps, celui de Catherine, déformée à quinze ans, il nous impose un autre regard, qui n'est plus fuyant, ni hostile, ni doux, un schème grâce auquel nous pouvons appréhender toutes les Catherine Maheu du monde, sans répulsion ni commisération, mais fraternellement. » (Roger, 1978, p. 254)

Si, comme le dit Proust, tout artiste est une sorte d'oculiste, force est de constater que Zola est aussi un *oculiste moral* : il cherche à changer notre regard sur la misère et contribue par là même à étendre le cercle de notre considération morale. Voilà ce qu'on peut entendre par « créativité morale » : proposer un recadrage imaginaire suffisamment original et efficace pour renouveler notre perception morale d'une situation – c'est-à-dire



pour en révéler certaines caractéristiques sous-exposées. Et il ne fait pas de doute que les artistes et les personnes créatives en général sont les mieux à même de mettre l'« artialisation » au service de la « moralisation ». Ainsi, Art Spiegelman raconte-t-il l'histoire de l'holocauste dans sa bande dessinée *Mauss* où les Juifs sont figurés par des souris et les Nazis par des chats. Par là, il révèle aussi bien l'humanité des Juifs qu'il détourne la métaphore antisémite « les Juifs comme des rats »<sup>144</sup>.



Figure 4.3 : Art Spiegelman, dessin extrait de *Mauss*

Les œuvres contribuent dès lors à notre connaissance morale. Cela me semble tout particulièrement le cas avec la littérature lorsqu'elle s'intéresse à certaines dispositions

---

<sup>144</sup> Il arrive aussi que les cadrages esthétiques et moraux soient en concurrence. On peut trouver une bonne illustration de ce point dans la polémique cinéphilique autour du film *Kapo* (Gillo Pontécorno, 1960), une fiction sur les camps de concentration. Pour le critique Jacques Rivette, un recadrage – au sens cinématographique – est moralement condamnable : « Voyez cependant, dans *Kapo*, le plan où Riva se suicide, en se jetant sur les barbelés électrifiés : l'homme qui décide, à ce moment, de faire un travelling avant pour recadrer le cadavre en contre-plongée, en prenant soin d'inscrire exactement la main levée dans un angle de son cadrage final, cet homme n'a droit qu'au plus profond mépris. » (Rivette, 1961). Autrement dit, en cherchant à faire une belle image (« bien cadrée ») Pontécorno aurait privilégié un cadrage esthétique quand sa préoccupation aurait dû être strictement morale. D'où son « abjection » selon Rivette. Un point de vue que partage Serge Daney pour qui ce fut la « première certitude de futur critique » (Daney, 1994)

psychologiques et construit ce qu'on pourrait nommer des archétypes moraux. Ainsi, Molière nous présente-t-il l'hypocrisie avec le personnage de Tartuffe, l'avarice, l'égoïsme et le sexisme avec Harpagon (*l'Avare*) ou la pédanterie avec Trissotin (*Les femmes savantes*) : bref, autant de vices moraux. Chez Balzac, autant *le cousin Pons* est un pauvre homme bon et naïf, autant *la cousine Bette* est une femme malfaisante et rancunière ; quant à Eugène de Rastignac, son arrivisme est devenu proverbial. Mais c'est peut-être la *Madame Bovary* de Flaubert qui exemplifie au mieux la réussite d'un cadrage littéraire et moral puisque la fuite d'Emma dans l'imaginaire et le romanesque est désormais un nom commun (le bovarysme). Il s'ensuit que lorsque ces archétypes moraux structurent notre perception de la réalité (« untel est un Tartuffe », « unetelle une Bovary »), c'est bien notre connaissance morale qui en est enrichie.

#### 4.5.2 Créativité et progrès moral

Sur le plan historique, il s'ensuit que la créativité morale fait évoluer nos conceptions morales. Et si cette évolution est en partie cumulative, il devient possible de parler d'un progrès moral. Une fois encore, le parallèle avec la perception esthétique peut être éclairant. Roger (1978) présente l'histoire de l'art comme une histoire de l'œil, c'est-à-dire comme un lent processus de (re)connaissance<sup>145</sup> des valeurs esthétiques du monde *via* des cadres artistiques. Cette histoire pourrait être conçue comme celle de l'expansion du cercle esthétique. Or, si certaines œuvres nous donnent aussi un accès épistémique à des valeurs, des normes ou des vertus morales sous-exposées, on peut faire l'hypothèse qu'elles participent alors à une extension du cercle de la moralité, c'est-à-dire du cercle qui circonscrit ce que nous jugeons moralement pertinent (voir section 2.7.2).

Selon cette hypothèse, certaines œuvres contribueraient donc à intégrer dans le cercle de nos préoccupations morales, des personnes, des entités ou des considérations nouvelles. Je

---

<sup>145</sup> En parlant de « (re)connaissance » je prend acte de la question méta-esthétique sur le réalisme esthétique ; n'ayant pas de position sur cette question je me garde également de parler de « progrès esthétique » puisque l'expression semble suggérer qu'il existerait des valeurs esthétiques réelles.

crois que c'est souvent le cas. Ainsi, l'acceptation des marginaux s'accroît avec le film *Freaks* (1932) ou avec les photos de Nan Goldin (née en 1953). Le film de Tod Browning présente des « phénomènes » ou des « monstres » humains [*freaks*] qu'il nous fait voir dans toute leur humanité – quand le personnel du cirque à la Barnum se révèle plutôt monstrueux moralement. Dans une scène mémorable, un homme-tronc (sans bras ni jambes) s'allume une cigarette : le spectateur passe peu à peu d'une curiosité un peu morbide et voyeuriste à une franche admiration devant l'agilité et la détermination de cette personne handicapée. Les marginaux de Nan Goldin, quant à eux, sont des drogués, des travestis, des gens de la nuit et des minorités sexuelles. Mais ce sont aussi des proches de la photographe, une bande d'amis (sa « famille élargie ») dont elle documente la vie avec une grande sensibilité. En plongeant dans cette œuvre, le spectateur qui éprouve, à son tour, une familiarité et une affection pour ces personnes, accédera peut-être à certaines valeurs morales<sup>146</sup>.

Le parallèle entre perception morale et esthétique autorise aussi une hypothèse sur le « destin » des caractéristiques morales sous-exposées. En effet, j'ai dit que la perception morale imaginative (dont le cadrage est une modalité) permet un accès épistémique à des caractéristiques sous-exposées. Mais que deviennent-elles, après que l'imagination les a rendues saillantes ? Ou pour le dire autrement : qu'est-ce que crée la créativité morale ? Dans le cas du cadrage esthétique, il arrive que les nouvelles manières de voir que proposent les artistes s'imposent si bien aux regards des spectateurs qu'elles deviennent des clichés. Et par cliché, on peut entendre un lieu commun de la représentation esthétique, c'est-à-dire le contraire de l'originalité. Dans l'extrait ci-dessus, Oscar Wilde, tout drapé dans son dandysme 1900, semble d'ailleurs se lamenter de ce que le brouillard de Londres

---

<sup>146</sup> Cela semble avoir été le cas pour l'écrivain Dennis Cooper : « J'ai rencontré les photos de Nan Goldin en 1987, alors que j'étais au plus mal (...). Quand j'ai vu *The Ballad of Sexual Dependency*, je me suis senti de son bord. Cela m'a permis de voir qui j'étais devenu. Ses photos ont joué le rôle d'un miroir, je suis revenu à moi-même, et j'ai trouvé la force de donner une dimension vraiment personnelle à ce que je voulais écrire. » (Entretien dans Goumarre, 2003). Et s'il fallait identifier les valeurs morales que révèlent ces photos, il faudrait probablement commencer par ce qu'en dit son auteure : « Nous sommes unis non par le sang ou par une terre, mais par une morale similaire : le besoin de vivre pleinement et de vivre le moment ; un manque de foi en l'avenir ; un même respect pour l'honnêteté ; le besoin de franchir les limites ; une histoire commune. » (Goldin, 1996, p. 6-7).

a désormais perdu de son originalité esthétique pour échouer en cliché, « pur maniérisme d'une clique ».

De même, dans le domaine de la moralité, on pourrait dire que les caractéristiques révélées par la créativité morale deviennent parfois des clichés. Mais l'inventivité morale (contrairement, peut-être, à l'inventivité esthétique) n'ayant pas de valeur intrinsèque, on ne verra pas de raison de s'en lamenter. Au contraire, il devrait être plutôt réjouissant que les personnes handicapées ou les minorités sexuelles, par exemple, soient incluses dans le cercle de la moralité et que cela devienne un « lieu commun » de la représentation morale. C'est un signe probable de progrès moral. Pour l'approche connexionniste, un nouveau « cliché moral » pourrait alors se traduire, à l'échelle de la cognition individuelle, par une reconfiguration prototypique<sup>147</sup>.

Mais si l'idée même de progrès moral est peut-être contestable, il est en tout cas certain que le sens de ce progrès est souvent contesté. Ainsi, depuis la condamnation des artistes imitateurs dans la *République* de Platon, jusqu'aux affaires contemporaines de censures d'œuvres d'art (voir, par exemple Ogien, 2007), force est de reconnaître que les cadrages que proposent les artistes ne font pas toujours consensus. C'est que si le censeur (du moins lorsqu'il se revendique d'une position morale) atteste que l'œuvre modifie bien notre perception morale, il considère que cette modification ne va justement pas dans le sens du (vrai) progrès moral. Autrement dit, on ne peut évidemment parler d'un progrès moral et des contributions de la PMI à ce progrès, qu'à partir d'une théorie morale substantielle.

Ainsi, les exemples que j'ai donnés plus haut d'extension du cercle de la moralité par inclusions des marginaux font sens dans une perspective libérale qui valorise la tolérance et la liberté individuelle. Mais une perspective plus conservatrice qui place le respect des

---

<sup>147</sup> Churchland soutient ainsi : « S'il existe – c'est quelque chose de controversé –, le progrès moral consiste dans un long changement et développement, sur une période historique, des prototypes moraux que nous enseignons à nos enfants et que nous imposons de force aux adultes aveuglés [*derelict*], un processus de développement qui est graduellement instruit par notre expérience collective d'une vie vécue à travers des prototypes qui façonnent la perception et guide le comportement. » (Churchland, 1998, p. 92) On pourra ajouter qu'à l'échelle interindividuelle ou en termes de transmission culturelle, ces clichés moraux ou ces prototypes sont probablement véhiculés par des « mèmes » (Dawkins, 1976), c'est-à-dire des éléments culturels qui se transmettent par imitation – et non génétiquement.

traditions et des « valeurs familiales » au centre de ses préoccupations pourrait bien refuser de voir dans l'œuvre de Nan Goldin un quelconque outil de progrès moral (sinon à titre de contre modèle)<sup>148</sup>. De même, je crois que certains débats autour de la pornographie consistent précisément à déterminer : 1) si les images pornographiques modifient notre perception morale : 'dégradent'-elles l'image des femmes, des hommes, de la sexualité ? 2) si les cadres imaginatifs qu'instaureraient ces images sont moralement acceptables : est-il mal de *voir* les femmes ordinaires *comme* des actrices porno ? 3) si l'on peut condamner (voire censurer) une œuvre en raison du fait qu'elle instaure un cadre moralement inacceptable : faut-il interdire ces films aux adolescents?

### 4.5.3 Le portrait chinois moral

Je ne veux pas m'aventurer ici dans ces débats en éthique substantielle. J'indiquerai seulement qu'il me paraît possible de mobiliser un analogue au jeu des chaises musicales morales (ce changement de prise de perspective que nous avons considéré dans le chapitre 2). En effet, si on peut toujours soupçonner *un* cadre imaginaire d'être trop partisan, de ne révéler qu'*un* aspect de la situation, multiplier les cadres paraîtra souvent une sage heuristique morale. Il ne s'agit donc pas de changer de point de vue comme avec les chaises musicales (même si cela peut aider), mais d'essayer différentes métaphores ou analogies qui fonctionneront comme autant de filtres optiques à travers lesquels on percevra la situation. L'idée n'est pas nouvelle : déjà les stoïciens avaient compris que, s'il y a bien une chose qui dépend de nous, c'est de changer notre regard sur le monde (Marc Aurèle, par exemple, propose à sa manière des exercices de recadrage imaginaire)<sup>149</sup>.

S'il fallait trouver un équivalent ludique à cette procédure, c'est peut-être le jeu du « portrait chinois » qui s'en approcherait le plus. Dans ce jeu, on doit deviner l'identité

---

<sup>148</sup> La contestation ne viendra pas nécessairement de la droite : un égalitariste, par exemple, pourrait très bien ne considérer que l'art engagé (à gauche) – et encore s'il est efficace – comme véhicule légitime du progrès moral.

<sup>149</sup> Merci à Florian Cova pour cette référence.

d'une personne à partir d'analogies plus ou moins probables : si cette personne était une couleur, ce serait le rouge, si c'était un animal ce serait un phacochère, si c'était un bâtiment, ce serait une banque, etc. Le portrait chinois moral me semble intéressant dans la mesure où il crée volontairement de l'ambiguïté morale. C'est, en somme, la même stratégie que celle présentée plus haut (section 4.2.1) et qui consistait à ajouter des cadres afin de lutter contre les biais de surexposition.

Ainsi, percevoir les femmes ordinaires *seulement* comme des actrices porno serait assurément réducteur moralement<sup>150</sup>. Mais voir dans toute personne, homme ou femme, l'acteur éventuel d'une relation sexuelle (filmée ou non) ne relève pas nécessairement de l'erreur épistémique. De même, il n'est pas faux que chacun est nu sous ses vêtements (et va aux toilettes plusieurs fois par jour). Mais ces cadres 'sexuellement explicites' ne doivent pas nous faire oublier qu'on peut *aussi* voir les femmes comme des sujets de droits, des personnes sensibles... ou des Renoir. Autrement dit, ce que suggère le portrait chinois moral, plutôt que de proscrire certains cadres, c'est de les multiplier en espérant que cela permette d'accéder à des caractéristiques pertinentes<sup>151</sup>.

C'est d'ailleurs quelque chose que les gens mobilisent spontanément dans leurs raisonnements moraux. Par exemple, qui n'a jamais entendu cet 'argument' en faveur de la peine capitale : « Et si la victime était ton père ! ». Voir/imaginer son père comme la victime d'un homicide peut assurément révéler des caractéristiques importantes (par exemple, la valeur de la réparation dans la justice pénale). Mais le portrait chinois moral nous rappelle aussitôt de complexifier cette perception : il importe aussi de voir/imaginer son père comme l'assassin. Et ce sont probablement d'autres caractéristiques qui deviendront alors saillantes (par exemple, la valeur de la réhabilitation dans la justice pénale).

---

<sup>150</sup> Il serait d'ailleurs tout aussi réducteur de voir les actrices pornos seulement comme des actrices porno.

<sup>151</sup> Dans certains contextes, voir Z comme une actrice ou un acteur porno peut s'avérer moralement pertinent : parce que cela rappelle l'importance de la valeur du plaisir sexuel ou parce que cela satisfait la préférence de Z, par exemple.

C'est pourquoi, si un bon jugement moral suppose la meilleure connaissance possible des caractéristiques d'une situation, le portrait chinois moral peut s'avérer un bon préalable à un raisonnement moral avisé. J'espère à tout le moins avoir montré qu'avec un usage judicieux (c'est-à-dire attentif aux caractéristiques moralement pertinentes) du cadrage imaginaire le portrait chinois moral permet d'enrichir notre perception morale. C'est d'ailleurs à peu près ce que dit Amos Oz dans sa conférence *Comment guérir un fanatique*, juste après avoir présenté l'anecdote qui ouvre ce chapitre.

« Cette anecdote est riche d'enseignement parce que le fanatique a un côté fleur bleue et que, en même temps, il est totalement dénué d'imagination. J'ai donc l'espoir, même faible, qu'en insufflant une dose d'imagination à certains, cela suffira peut-être à les ébranler. Le traitement est long et la thérapie risque de prendre du temps, mais le moyen peut être efficace. » (Oz, 2006, p. 39)

## Résumé du chapitre 4

Le cadrage consiste à voir une situation à travers le prisme d'une représentation mentale, un phénomène que l'on retrouve dans les métaphores cognitives ou les analogies et qui s'explique bien par la notion de prototype. Le cadrage peut occulter des caractéristiques pertinentes d'une situation et produire des biais moraux. Mais il peut aussi parfois débiaiser la perception morale et constituer une source de connaissance morale: c'est alors le second mode de la perception morale imaginative. En *voyant* un élément d'une situation *comme* autre qu'il n'est, on peut accéder à des caractéristiques pertinentes mais non saillantes d'une situation. On peut dire alors que le *recadrage* imaginaire est une forme de créativité morale qui s'exprime au moyen de métaphores, d'analogies ou d'expériences de pensée morales.

## Chapitre 5 : La comparaison imaginative et les possibles

Dans son roman, *Le complot contre l'Amérique*, Philip Roth imagine qu'en 1940, le président américain Franklin Roosevelt n'est pas réélu pour un troisième mandat. Dans cette fiction, c'est l'aviateur Charles Lindbergh, candidat républicain et sympathisant Nazi, qui devient président des États-Unis d'Amérique. Ce genre d'histoire alternative est parfois nommé uchronie, par analogie avec l'utopie : il s'agit d'un type de science-fiction où l'auteur prend comme point de départ une situation historique réelle pour la détourner en imaginant les conséquences d'un événement alternatif à la réalité et change ainsi le cours de l'histoire. De même que Pascal se demandait ce que cela changerait si le nez de Cléopâtre eût été plus court, de même Philip Roth se demande ce que cela changerait, et notamment au sein de sa famille et de la communauté juive américaine, si Lindbergh avait été le président des États-Unis (Roth, 2006).

Comme n'importe quelle uchronie, le roman de Roth, repose sur un ensemble d'énoncés contrefactuels, c'est-à-dire sur des énoncés décrivant des événements contraires aux faits, mais qui auraient pu exister. Le lien entre les énoncés contrefactuels et l'imagination est facile à établir : comprendre ou saisir que *si Lindbergh avait été élu, il aurait signé un pacte de non-agression avec Hitler* suppose d'imaginer un tel événement – et ses conséquences. En effet, rien dans l'histoire réelle ne peut produire une croyance de cette nature. Bref, personne ne croit que Lindbergh a été élu président des États-Unis en 1940, mais tout le monde peut l'imaginer et comparer cette situation imaginée avec l'histoire réelle.

La comparaison imaginative est le troisième mode de la perception morale imaginative : il consiste à envisager une possibilité alternative à une situation présente ou passée (possibilités contrefactuelles) ou à envisager des scénarios futurs (possibilités préfactuelles). Comme pour la prise de perspective et le cadrage, je soutiens que la



comparaison imaginative peut enrichir notre connaissance morale. Ainsi, lorsque j’imagine un bâtiment pourvu d’une rampe d’accès, je découvre par comparaison cette caractéristique non saillante, mais éventuellement pertinente du bâtiment qui est devant moi : il n’a pas de rampe d’accès. Je comprends par là même qu’il aurait pu en avoir une. La comparaison imaginative est donc étroitement liée à l’épistémologie modale, à la pensée contre-factuelle et à la notion de possibilité. Mais comment une pure possibilité, apparemment sans lien avec la réalité, peut-elle améliorer ma connaissance morale? Et dans quelle mesure cette connaissance est-elle fiable? Telles sont les deux principales questions de ce dernier chapitre.

Je commencerai (section 5.1) par examiner comment les théories éthiques mobilisent la comparaison imaginative tout en tenant compte de ses limites. Je présenterai ensuite (section 5.2) quelques éléments sur la logique des possibilités ainsi que la théorie des mondes possibles qui offre un cadre métaphysique à la notion de possibilité. La troisième section s’intéressera plus précisément à l’épistémologie modale – j’y proposerai aussi l’hypothèse générale que l’imagination peut se définir comme une perception modale de mondes possibles. La suite du chapitre se concentrera sur les mécanismes psychologiques de la comparaison imaginative : ils produisent certains biais moraux (section 5.4) dont on peut rendre compte par la théorie des modèles mentaux (section 5.5). La dernière section s’interrogera sur la fiabilité des comparaisons imaginatives, qu’elles soient explicites ou implicites, à partir du cas particulier des jugements de blâme et d’intentionnalité.

## **5.1 Comparaison et théories morales**

David Hume avait bien vu le lien entre raisonner et comparer : « Toute forme de raisonnement ne consiste en rien d’autre qu’une comparaison et une découverte de ces relations, constantes ou inconstantes, que deux objets ou plus entretiennent l’un avec

l'autre. Cette comparaison, nous pouvons la faire lorsque les deux objets sont présents ou lorsqu'aucun ne l'est ou seulement un seul ». (Hume cité par Audi, 2006, p. 33) Pour ma part, j'appelle comparaison imaginative le dernier cas, c'est-à-dire lorsqu'au moins un des objets comparés n'est pas perçu. Dans cette première section, je veux montrer que, quand bien même les théoriciens moraux n'ont pas toujours, comme Hume, thématiqué cette question en tant que telle, ils en tiennent largement compte dans leur définition de l'action correcte et du bon processus de délibération.

En éthique, la comparaison imaginative peut intervenir à différents niveaux : métaéthique, éthique normative, éthique appliquée. Dans le chapitre précédent (section 4.4.2), j'ai montré comment le recadrage imaginatif permettait d'éclairer la fonction de certaines expériences de pensée. En fait, plusieurs de ces expériences imaginées par les philosophes s'appuient aussi sur une comparaison. Ainsi, on pourrait analyser le cas du violoniste de Thomson comme la comparaison entre une situation réelle (l'avortement) et une situation imaginée (le violoniste) afin de fonder un argument en éthique normative.

Par ailleurs, beaucoup d'expériences de pensée cherchent à tester la consistance d'une théorie morale en imaginant des contre-exemples : la machine à expérience de Nozick contre la définition hédoniste du bien-être, le monstre d'utilité contre l'utilitarisme de l'acte, la dernière volonté du milliardaire excentrique contre le déontologisme<sup>152</sup>, etc. Dans tous ces cas, on peut dire que la situation imaginée met en doute la validité d'une thèse : elle donne des raisons épistémiques de croire que la thèse est fautive. Or, il paraît possible

---

<sup>152</sup> 1) L'expérience de pensée de la machine à expérience (Nozick, 1974/1988, p. 64-7) repose sur un scénario à la *Matrix* : on vous propose de vous brancher sur une machine qui stimulerait votre cerveau de manière à vous faire vivre tout ce que vous aimez (tout en oubliant votre condition réelle). Seriez-vous prêt à vous brancher ? Robert Nozick suggère que nous avons l'intuition de ne pas nous brancher (mais voir De Brigard, 2010) : notamment parce que nous ne voulons pas seulement avoir certaines expériences mais les faire réellement. Cela s'oppose à l'idée que le bonheur ou plaisir est ce que nous désirons le plus. 2) Le monstre d'utilité (Nozick, 1974/1988, p. 62) est une personne dont les besoins et la capacité à jouir seraient si importants qu'il serait rationnel de tout lui sacrifier d'un point de vue utilitariste, ce qui, là encore, semble contre-intuitif. 3) Dans l'expérience de pensée du milliardaire excentrique, vous avez promis d'exécuter la dernière volonté d'un milliardaire qui vous lègue toute sa fortune. Cette dernière volonté consiste en une action extrêmement coûteuse mais totalement inutile (par exemple, faire déplacer 1 km plus au sud dans un désert). Devriez-vous néanmoins tenir cette promesse (respect déontologique pour un engagement, quelles qu'en soient les conséquences) ou utiliser l'argent à une fin plus utile ?

de voir ce rôle épistémique d'un contre-exemple (ou d'un exemple), comme une forme de comparaison en un sens large entre un cas singulier et une thèse générale (voir la section 5.3.1 ci-dessous).

### 5.1.1 Comparaison imaginative et action correcte

En éthique normative, les différentes théories morales se distinguent avant tout parce qu'elles proposent différents critères de l'action correcte : promouvoir une valeur (conséquentialisme), agir comme le ferait une personne vertueuse (éthique de la vertu) ou respecter une norme (déontologisme). Or, ces critères supposent bien souvent de mobiliser une comparaison entre des alternatives préfactuelles ou contrefactuelles.

Ainsi, la définition du *conséquentialisme* global que proposent Phillip Pettit et Michael Smith fait directement référence à une comparaison contrefactuelle :

« Pour le conséquentialisme global, l'action correcte [*right*] que l'on doit accomplir est celle qui a une plus grande valeur que toutes les actions qui auraient pu être accomplies à la place; l'ensemble correct de motivations qu'on doit avoir est celui dont la possession a une plus grande valeur que tous ceux qu'on pourrait avoir à la place; l'ensemble correct de règles qu'on doit internaliser est celui qui a une plus grande valeur que tous ceux qu'on aurait pu internalisé à la place, etc. ». (Pettit et Smith, 2000, p. 121)

Autrement dit, définir l'action, l'ensemble de motivations ou l'ensemble de règles correctes passe par une comparaison avec des alternatives contrefactuelles. Voilà pour une première comparaison imaginative. Mais le conséquentialisme (de l'acte) suppose aussi une seconde comparaison entre un état de choses présent et un état de choses futur résultant des conséquences d'un acte. Il suppose un plan prévisionnel. En effet, les possibilités préfactuelles (et la probabilité qu'elles se réalisent) sont aussi importantes pour évaluer une action donnée, comme le rappelle Peter Vallentyne dans la seconde partie de cet extrait :

« Le conséquentialisme soutient que le fait pour une action d'être permise se fonde sur le bien de ses conséquences par rapport à celles de ses alternatives

possibles. Dans une situation donnée, un agent peut effectuer un certain nombre d'actions. Ces actions sont un ensemble d'alternatives possibles et chaque action a des conséquences différentes. Les conséquences incluent *tout* ce qui va arriver *dans le monde* si l'action est faite, ce qui comprend ce qui peut se produire dans un futur lointain ou ailleurs dans le monde. Par exemple, il se pourrait que si j'aide une jeune fille à faire ses devoirs, elle devienne présidente des États-Unis, empêche une guerre nucléaire et garantisse ainsi qu'une certaine île existera encore dans 1000 ans.» (Vallentyne, 2006, p. 22-30)

Autrement dit, dans la perspective d'une action donnée, le conséquentialiste doit 1) anticiper ses conséquences, c'est-à-dire faire un plan prévisionnel, et 2) comparer les conséquences de cette action avec celles des actions alternatives. Or, cela donne beaucoup de travail à l'imagination propositionnelle, comme le suggère l'exemple de l'aide aux devoirs : 1) selon un plan prévisionnel à très long terme, aider la jeune fille pourrait finir par garantir l'existence d'une île dans 1000 ans. Mais le conséquentialiste doit aussi : 2) comparer cette action avec des plans prévisionnels alternatifs comme, par exemple, rédiger une thèse en psychologie morale qui pourrait avoir pour conséquence de favoriser un nouveau programme de recherche, lequel aboutira dans 10 ans à un programme d'éducation qui diminuera de moitié la violence à l'école, etc.

Pour ce qui concerne *l'éthique de la vertu*, nous avons vu comment ses partisans sont en général très sensibles au rôle de l'imagination dans la perception morale (section 3.2.2). Mais c'est aussi la définition même de l'action correcte qui mobilise la comparaison imaginative avec une situation contrefactuelle : « Une action est correcte si et seulement si c'est ce que ferait un agent vertueux dans ces circonstances. » (Hursthouse, 1991). Autrement dit, pour déterminer si je dois faire ceci ou cela, je pourrais, par exemple, imaginer Socrate dans une situation similaire. Et ce que ferait Socrate dans cette situation contrefactuelle m'éclaire sur la bonne chose à faire dans la situation réelle. En revanche, dans la mesure où l'éthique de la vertu ne s'intéresse pas directement aux conséquences des actes, elle aura moins recours aux plans prévisionnels.

Pour l'approche déontologique, enfin, les choses paraissent un peu plus compliquées. En effet, si le critère de l'action correcte est la conformité de cette action à une norme morale (Larry et Moore, 2008), aucune comparaison imaginative ne semble requise : soit l'acte est conforme à la norme, soit il ne l'est pas. Ainsi, lorsque Mark Johnson (1993, p. 31) critique ce qu'il nomme la « théorie naïve [*folk*] de la loi morale » pour son indifférence au rôle de l'imagination, on peut largement y voir une critique qui s'adresse au déontologisme. Et il y a évidemment quelque chose de vrai dans ce reproche : respecter une norme, c'est-à-dire une obligation, une permission ou une interdiction, ne requiert pas beaucoup d'imagination<sup>153</sup>.

Toutefois, du point de vue métaéthique, la justification de ces normes implique souvent une forme de comparaison imaginative : le recours kantien à la dimension universalisable d'une règle ou la fiction rawlsienne du voile d'ignorance, par exemple (voir section 2.7.1). Par ailleurs, du point de vue de l'éthique normative ou appliquée cette fois, l'application d'une norme à une situation concrète suppose habituellement un travail d'interprétation, lequel peut mobiliser des situations contrefactuelles. Ainsi, dans le domaine du droit, « les lois de la *common law* sont souvent vagues et doivent être interprétées avant de pouvoir être appliquées à de nouveaux cas. » (Dworkin, 1995, p. 154) Il ne serait donc pas juste de dire que les juges de la Cour suprême, par exemple, ne mobilisent jamais leur imagination. Je crois qu'il en va de même pour un partisan du déontologisme pluraliste de Ross. Certes, certains devoirs *prima facie*, comme celui de tenir une promesse,<sup>154</sup> ne réclament pas de

---

<sup>153</sup> On a d'ailleurs parfois remarqué que les concepts axiologiques (valeurs) se distinguent des concepts déontiques (normes) parce que les premiers, contrairement aux seconds, impliquent la possibilité d'une comparaison : « Les concepts évaluatifs, mais apparemment pas les concepts déontiques, peuvent prendre des formes comparatives et superlatives. En d'autres termes, les valeurs admettent des degrés, mais pas les devoirs. On peut dire d'une personne qu'elle est plus ou moins admirable, ou que son action est plus ou moins courageuse. Et on peut aussi dire que tel roman est meilleur que tel autre. Les termes déontiques ordinaires, par contre, ne semblent pas admettre de formes comparatives et superlatives. Comme Hume le notait déjà, on ne dit pas que quelque chose est plus obligatoire ou moins obligatoire, ou encore qu'une action est plus interdite qu'une autre (1739, III, vi : 530-1). Une explication plausible de la nature absolue des concepts déontiques consiste en ce que ces concepts s'appliquent en premier lieu à des choses qui n'admettent pas de degrés, soit, des actions. » (Tappolet 2011, p. 164) C'est pourquoi, si les déontologues se focalisent sur les normes que devrait respecter une action, ils seront peu enclin à mobiliser la comparaison imaginative.

<sup>154</sup> « Lorsqu'un homme ordinaire tient une promesse parce qu'il pense qu'il doit la faire, il semble clair qu'il le fait sans penser aux conséquences totales, et encore moins avec l'idée qu'elles seront les meilleurs

comparaison préfactuelle ou contrefactuelle. Mais d'autres impliquent clairement une comparaison imaginative :

« Certains devoirs reposent sur une distribution possible ou réelle de plaisir ou de bonheur (ou des moyens d'y parvenir) sans que cela corresponde au mérite des personnes concernées. Dans de tels cas, nous avons un devoir d'empêcher ou de renverser une telle distribution. Ce sont des devoirs de justice. D'autres reposent sur le simple fait qu'il existe d'autres êtres dans le monde dont nous pouvons améliorer les conditions de vie, en termes de vertu, d'intelligence ou de plaisir. Ce sont les devoirs de bienfaisance. » (Ross, 2002, p. 21)

### 5.1.2 Les limites de la comparaison imaginative dans la délibération

Les théoriciens moraux ne se contentent pas de donner des critères de l'action correcte<sup>155</sup>. Ils proposent aussi parfois des critères pour la délibération morale ou pour la procédure de décision : comment devrions-nous procéder pour bien agir? À quoi devrions-nous penser (ou ne pas penser)? Cette distinction entre action correcte et délibération correcte est parfois négligée. Elle est toutefois primordiale si l'on veut comprendre les limites pratiques du rôle de l'imagination en éthique.

Ainsi, dans la perspective du conséquentialisme globale (Pettit et Smith, 2000), on pourrait probablement dire que la délibération morale correcte est celle qui maximise la valeur des conséquences de nos actes. C'est d'ailleurs quelque chose dont les conséquentialistes ont parfaitement conscience, comme le rappelle Vallentyne :

« À cause de l'importante quantité d'information nécessaire, un agent pourrait passer tout son temps à accumuler et à traiter de l'information et ne jamais faire de choix réel. Le conséquentialisme de l'acte maximisant a toutefois une réponse à ce problème : nous devrions adopter une série de règles pratiques [*rules of thumb*] (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir) dont l'application produit généralement les meilleurs résultats. Dans des circonstances normales, il n'est pas nécessaire de faire de calcul

---

possibles. En fait, il pense beaucoup plus au passé qu'au futur. S'il pense qu'il agit correctement c'est simplement qu'il a promis de la faire. » (Ross, 2002, p. 17).

<sup>155</sup> Merci à Mauro Rossi pour m'avoir aiguillé sur ce point.

conséquentialiste; le faire pourrait même être néfaste (puisqu'il s'agit d'une perte de temps qui ne produira pas les meilleures conséquences).» (Vallentyne, 2007, p. 22-30)

Cela signifie donc que la délibération morale correcte n'impose pas toujours de procéder à une comparaison imaginative dans la mesure où suivre des règles pratiques (à ne pas confondre avec celles du conséquentialisme de la règle) peut maximiser la valeur de nos actes. Comparer possède un coût en termes de durée et d'effort cognitif : certaines décisions seront plus efficaces en ne payant pas ce coût.

L'éthique de la vertu fait un constat similaire. Par exemple, il existe des situations contrefactuelles dans lesquelles un agent vertueux ne pourrait pas être. Cela pose évidemment un problème pour la cohérence de la définition de l'action correcte selon l'éthique de la vertu (Gibert et Rossi, 2011, Svensson, 2010). Mais, cela ne signifie pas qu'aucune procédure de décision n'est possible : « La théorie de la vertu ne se réduit pas à demander si Socrate aurait avorté s'il avait été une adolescente de quinze ans tombée enceinte après un viol. Et elle n'est pas forcément muette sur une situation qu'aucun agent vertueux n'aurait jamais provoquée. » (Hursthouse, 1991, p. 244). Comme chez les conséquentialistes, on peut se fier à des règles pratiques ou des « règles-v » (Hursthouse, 1999, p. 51), telles que « sois honnête », « agis courageusement », « sois sincère », etc. Cette fois encore, la comparaison imaginative disparaît de la délibération.

Par ailleurs, un éthicien de la vertu pourrait vouloir bannir certaines possibilités de nos délibérations, comme le soutient ici Bernard Williams :

« Une façon d'écarter certaines actions, et souvent la meilleure, c'est de ne jamais y penser. On se sent mal à l'aise avec l'homme qui déclare au cours d'une discussion sur la façon de traiter ses concurrents en politique ou en affaires : "bien sûr, nous pourrions les faire tuer, mais nous devrions écarter cette éventualité dès le départ." Il n'aurait jamais dû avoir l'occasion d'écarter cette éventualité. Il est caractéristique de la moralité<sup>156</sup> qu'elle tend

---

<sup>156</sup> Ce que Williams entend – et critique – par « moralité » correspond approximativement au conséquentialisme et au déontologisme.

à négliger la possibilité que certaines préoccupations soient le mieux représentées dans ce silence délibératif. » (Williams, 1991, p. 200).

Comment expliquer le malaise dont parle Williams devant ce qu'on pourrait qualifier de mauvaise pensée? Ce n'est évidemment pas parce que l'alternative considérée (« tuer le concurrent ») implique de mauvaises conséquences ou de mauvaises intentions puisque cette possibilité est écartée « dès le départ ». Je crois plutôt que c'est parce qu'envisager cette possibilité dans une comparaison imaginative serait l'indice d'un mauvais caractère, de dispositions vicieuses, bref d'un manque de vertu. Ce n'est effectivement pas le genre de considération à laquelle on s'attendrait de la part d'un Socrate ou d'un Gandhi.

J'ai soutenu ailleurs (Gibert, 2009) qu'il existe toutefois de bonnes raisons de ne pas proscrire l'usage des mauvaises pensées dans la délibération : 1) cela disqualifie toute version négative de l'éthique de la vertu (« n'agis pas comme le ferait une personne vicieuse »), 2) cela conduit à exclure l'imagination *en général* de la délibération puisque, comme nous le verrons avec la théorie des modèles mentaux (section 5.5.3), il est souvent difficile d'imaginer une action autorisée sans imaginer l'action interdite qui lui correspond, 3) cela paraît psychologiquement irréaliste en vertu du phénomène de l'intrusion mentale (Wegner, 1994) : une injonction à ne pas imaginer un ours, par exemple, aura très souvent cet effet ironique de susciter l'image d'un ours.

Quant au déontologue, il pourra lui aussi considérer que l'interprétation des normes n'a pas forcément sa place dans une délibération correcte. S'il suit une approche kantienne, il pourrait par exemple soutenir qu'une bonne procédure de décision consiste à agir simplement par respect pour la loi morale, c'est-à-dire selon une volonté désintéressée, dépouillée de tout autre motif.

Dans le même ordre d'idée, le psychologue Barry Schwartz (2004) identifie ce qu'il nomme le « paradoxe du choix » : considérer plus d'alternatives n'est pas toujours la meilleure manière d'optimiser une prise de décision. Ainsi, les personnes qui cherchent à



maximiser le nombre d'options dans un choix (non moral) sont en général moins satisfaites de leurs décisions que celles qui se contentent d'un nombre « satisfaisant » d'options. En effet, prendre conscience du coût d'opportunité et regretter les options non choisies engendre des émotions négatives. C'est qu'une surabondance d'information est parfois déconcertante : qui n'a pas déjà fait l'expérience du vertige d'indécision devant un menu trop long, alors qu'un restaurant proposant un plat unique inspire un sentiment de convivialité? Avoir trop d'alternatives peut aussi être démotivant : ainsi, lorsqu'on propose à des étudiants d'écrire un essai optionnel (pour des crédits en extra) à choisir parmi six sujets ou parmi trente sujets, le groupe au choix étendu rédige moins d'essais, et qui sont de moins bonne qualité, que celui au choix restreint (Iyengar et Lepper, 2000). Bref, comparer, et surtout comparer entre trop d'alternatives, n'est pas toujours une manière de prendre une bonne décision. On pourrait s'attendre à ce qu'il en soit de même pour les prises de décision morales.

### 5.1.3 Plans prévisionnels

Mais si la comparaison imaginative peut s'avérer contre-productive dans la délibération, elle demeure souvent requise. En effet, dès qu'une délibération (morale ou prudentielle) consiste à anticiper le futur, on doit bien imaginer des possibilités. On peut alors parler de plan prévisionnel. Or, en général, planifier suppose justement de comparer, dans son imagination, différentes options. Et force est de constater que beaucoup de délibérations sont des plans prévisionnels. Ainsi, dans l'enquête de Carol Gilligan sur les femmes confrontées à l'avortement évoquée au second chapitre (section 2.1.5), c'est précisément à ce type d'anticipation du futur que se livre, par exemple, Sara, une femme de vingt-cinq ans :

« Eh bien, il y a le pour et le contre ! Les raisons pour garder le bébé? Je pense à toute cette admiration dont je ferai l'objet. Imaginez : une femme célibataire, seule, martyre, qui se bat pour élever son enfant et qui est aimée et adorée par ce magnifique bébé Cadum. Une vie de famille que je n'ai pas eu l'occasion de savourer depuis très longtemps. Une vie au pays des

merveilles. Il ne faut pas rêver, ce n'est pas très réaliste. Les raisons contre? Cela allait précipiter ce qui semble être la fin inévitable de notre couple. J'allais être au chômage et à la charge de l'État. Mes parents allaient me haïr pour le restant de ma vie. J'allais perdre un excellent travail, avec une bonne partie de mon indépendance. La solitude? Cela me mettrait dans une position où je serais obligée de demander de l'aide de beaucoup de gens. Les raisons contre l'avortement? Vivre avec un sentiment de culpabilité. Les raisons pour me faire avorter? (...) » (Gilligan, 2008, p. 149)

Dans son plan prévisionnel, Sara considère différentes possibilités, cherche à évaluer leur probabilité et compare les différentes alternatives. Pour répondre à la question « devrais-je avorter? », elle commence par essayer de se faire une représentation la plus juste possible de sa situation. Sa connaissance de la situation morale passe par une prévision de ce qui pourrait advenir. Sa perception morale doit s'émanciper de la seule situation actuelle. Par exemple, le probable chômage à venir est une caractéristique pertinente qui requiert, pour être connue, de se projeter dans le futur et, par là même, une perception morale imaginative. On peut aussi noter comment Sara mobilise la transparence des émotions à l'imagination (section 3.4.2). Les scénarios qu'elle imagine sont aussi porteurs d'information par les émotions qu'ils permettent d'anticiper (dans l'extrait ci-dessus : l'admiration ou la culpabilité).

On le voit, une bonne manière de faire un plan prévisionnel passe par une simulation mentale. C'est ce que John Dewey nommait, pour sa part, la répétition mentale de l'action :

« La délibération est une répétition dramatique (dans l'imagination) de différentes lignes possibles d'actions. (...) C'est une expérience de découvrir à quoi ressemblent vraiment ces différentes lignes d'actions possibles. (...) La pensée s'envole [*run ahead*], prévoit des issues, et évite donc d'avoir à attendre d'être instruite par un échec ou un désastre réel. Un acte effectivement essayé est irrévocable, ses conséquences ne peuvent être effacées. Un acte essayé dans l'imagination n'est ni fatal ni final. Il est récupérable [*retrievable*] » (Dewey cité par Fesmire, 2003, p. 69)

Comment nier que la planification prévisionnelle soit un des plus précieux outils de l'esprit humain? Car, comme le disait Popper (cité par de Sousa, 2004, p. 56) : « la pensée a

ceci de supérieur sur la sélection naturelle qu'elle permet d'envoyer ses hypothèses mourir à sa place »<sup>157</sup>.

Faire des plans prévisionnels, anticiper le futur, simuler mentalement des réactions émotionnelles, tout cela implique des comparaisons imaginatives. En un certain sens, il s'agit, à chaque fois de faire confiance à l'imagination pour enrichir notre connaissance (morale ou prudentielle). Mais peut-on se fier à l'imagination? Dans quelle mesure doit-on suivre ses suggestions? Dans la suite de ce chapitre, ce sont essentiellement ces questions que je vais explorer de différentes manières.

## 5.2 Logique et métaphysique des possibles

Du point de vue logique, lorsque Sara envisage des éventualités, elle fait des jugements modaux. Qu'est-ce à dire? « Au sens strict, on parle de *modalité* quand le contenu de la proposition, au lieu de faire l'objet d'une simple assertion, se trouve modifié (c'est-à-dire renforcé ou affaibli) par une idée de nécessité, d'impossibilité ou de contingence. » (Nadeau, 1999, p. 414). Un jugement modal est donc un jugement qui porte sur le possible (le contingent), l'impossible ou le nécessaire. Ainsi, un plan prévisionnel est constitué de jugements modaux de possibilités : « il est possible que si je garde le bébé, je perde mon travail et mon indépendance ». De même, la comparaison imaginative suppose un jugement modal : « ce bâtiment aurait pu avoir une rampe d'accès ».

Les philosophes utilisent souvent la modalisation dans des arguments<sup>158</sup> ou des expériences de pensée (comme va l'illustrer l'histoire juive ci-dessous). Comme le note

---

<sup>157</sup> Schaeffer exprime la même idée : « Une des valeurs d'adaptation de la conscience – conçue comme faculté d'avoir des représentations mentales – réside dans le fait qu'elle permet aux êtres qui en disposent de simuler des scénarios d'interactions (avec le monde ou des congénères) et de tester leurs conséquences probables sans encourir le risque d'une sanction expérimentale directe. » (Schaeffer, 1999, p. 80)

Anand Vaidya (2011), ils distinguent habituellement une modalité *de re*, c'est-à-dire qui porte sur les choses mêmes (9 est nécessairement plus grand que 7) et une modalité *de dicto*, c'est-à-dire qui porte sur une assertion (« 9 est plus grand que 7 » est nécessairement vrai). Ils distinguent également différentes sortes de modalités (qui ne sont pas forcément exclusives les unes des autres) : modalité *logique* (il est impossible qu'une proposition soit en même temps vraie et fausse), modalité *métaphysique* (il est possible qu'un zombie existe), modalité *conceptuelle* (il est nécessaire qu'un triangle ait trois côtés), modalité *physique* (il est impossible qu'une particule aille plus vite que la lumière), modalité *technologique* (il est possible qu'un robot batte un humain au ping-pong). Par défaut, lorsque rien n'est spécifié, on parle de la modalité au sens le plus inclusif (ce qui correspond le plus souvent à la modalité métaphysique).

En logique, les jugements modaux ont surtout été étudiés pour établir la valeur de vérité des énoncés conditionnels contrefactuels. Après avoir présenté, dans une première sous-section, l'implication conditionnelle, j'esquisserai, dans une deuxième quelques éléments de logique modale. La troisième sous-section portera sur la sémantique des contrefactuels en termes de mondes possibles et sur les fondements métaphysiques de cette sémantique.

### 5.2.1 Implication et biconditionnel matériel

Une histoire juive fournira un bon exemple de départ :

Un jeune étudiant en religion, plutôt timide et réservé, demande comment s'adresser à une jeune fille s'il devait en côtoyer une durant un repas. « C'est bien simple, lui répond-on, les filles juives s'intéressent d'abord à la famille, ensuite à la cuisine, et enfin à la philosophie ». Quelques jours plus tard,

---

<sup>158</sup> Par exemple, dans la *Première Méditation*, Descartes affirme que s'il est possible de douter de quelque chose, alors nous ne le connaissons pas. Or, nous pouvons douter de l'existence du monde extérieur; donc nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que le monde extérieur existe. Et dans la *Méditation Seconde*, il utilise de nouveau cette règle épistémique : puisque je ne peux douter de mon existence, je suis certain que j'existe. De même, dans la sixième méditation, Descartes soutient que puisqu'il est possible de concevoir l'âme indépendamment du corps, alors il existe une distinction réelle entre le corps et l'âme.

l'étudiant se retrouve dans la situation tant appréhendée. Suivant le précieux conseil, il commence par la famille: « Avez-vous un frère? » « Non » répond la jeune fille à ses côtés. Pas de chance. Passons à la cuisine : « Aimez-vous les nouilles? » « Non ». Il ne reste que la philosophie : « Et si vous aviez un frère, est-ce qu'il aimerait les nouilles? » (Klatzmann, 1998)

À proprement parler, un énoncé contrefactuel simple ( $p$ ) est un énoncé contraire aux faits, et donc faux : *Lindbergh a été élu président des États-Unis*. L'intérêt des philosophes et des logiciens pour les contrefactuels vient surtout de leurs présences dans des énoncés dits conditionnels contrefactuels : *Si j'avais un frère, il aimerait les nouilles* (mais je n'ai pas de frère). Ce genre de conditionnel contraire aux faits – je parlerai désormais simplement de contrefactuel – a la forme générale suivante (Nadeau, 1999): *Si A avait (avait eu) lieu, alors B se produirait (se serait produit)*; ceci énoncé dans un cas où A n'a pas (n'a pas eu) lieu.

Comprendre les énoncés contrefactuels suppose donc de comprendre les conditionnels. Un énoncé conditionnel est un énoncé de la forme *Si p, alors q*, où  $p$  est nommé l'antécédent et  $q$  le conséquent. Il traduit une première sorte d'implication. Une deuxième sorte d'implication concerne le biconditionnel<sup>159</sup>. On peut aussi distinguer deux formes d'implication : indicative et subjunctive. Les conditionnels contrefactuels correspondent à cette dernière forme.

La première sorte est le conditionnel matériel (ou l'implication matérielle). Il est symbolisé par le signe  $\rightarrow$  et sa table de vérité est la suivante:

$p$	$q$	$p \rightarrow q$
V	V	V

---

<sup>159</sup> Il existe une troisième sorte, les implications non-vérifonctionnelles [*non-truth fonctionnal*]. Celles-ci, comme leur nom l'indique, sont incompatibles avec une table de vérité parce qu'ils ne relèvent pas d'une implication. Ainsi, l'énoncé *si tu veux du café, il y en a dans l'armoire*, ne signifie pas que s'il est vrai qu'un tel veut du café, il est alors nécessairement vrai qu'il y en a dans l'armoire, car dans l'implication matérielle (ou vérifonctionnelle) le vrai ne peut impliquer que le vrai, indépendamment d'un lien sémantique, conceptuel ou autre entre l'antécédent et le conséquent. Cette troisième sorte d'implication n'est pas pertinente pour mon propos. (Merci à Marco Bélanger pour ces précisions et plusieurs autres dans cette section.)

V	F	F
F	V	V
F	F	V

Tableau 5.1 : Table de vérité de l'implication matérielle

Ainsi, l'énoncé *si j'ai un frère, alors il aime les nouilles*, sera faux lorsque j'ai un frère et qu'il n'aime pas les nouilles. Il sera vrai dans tous les autres cas – et notamment dans les cas où je n'ai pas de frère.

Mais tous les énoncés conditionnels du langage naturel ne peuvent pas s'analyser comme des implications matérielles. Par exemple, « *si cet élément est de l'hydrogène, alors il a pour nombre atomique 1* » ne sera pas vrai si l'antécédent est faux. Bien que cette implication soit sous la forme d'un conditionnel, on a plutôt affaire ici au second type d'implication, la biconditionnelle matérielle (ou l'implication réciproque). La biconditionnelle a pour forme canonique *p si et seulement si q*. Son symbole est le signe  $\leftrightarrow$  et sa table de vérité la suivante :

$p$	$q$	$p \leftrightarrow q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

Tableau 5.2 : Table de vérité de la biconditionnelle matérielle

Ainsi l'énoncé, *c'est mon frère si et seulement si il aime les nouilles* sera vrai si  $p$  et  $q$  ont la même valeur de vérité, c'est-à-dire si c'est mon frère et qu'il aime les nouilles ou si ce n'est pas mon frère et qu'il n'aime pas les nouilles. Il sera faux dans les autres cas.

Une autre manière de rendre compte de la logique des conditionnels est d'examiner les inférences qu'elles rendent possibles. Le tableau suivant résume les quatre inférences

reposant sur l'une ou l'autre des deux sortes d'implication (le symbole  $\neg$  désigne la négation):

Inférence	Première prémisses	Seconde prémisses	Conclusion
Modus ponens	Si $p$ alors $q$	$p$	$q$
Négation de l'antécédent	Si $p$ alors $q$	$\neg p$	$\neg q$
Affirmation du conséquent	Si $p$ alors $q$	$q$	$p$
Modus tollens	Si $p$ alors $q$	$\neg q$	$\neg p$

Tableau 5.3 : Les quatre inférences

Ainsi, si dans la première prémisses on a :  $p = j'ai un frère$  et  $q = il aime les nouilles$ , on aura respectivement comme seconde prémisses et conclusions pour les quatre inférences :

*Modus ponens* : Or j'ai un frère ; donc il aime les nouilles.

*Négation de l'antécédent* : Or je n'ai pas de frère ; donc il n'aime pas les nouilles.

*Affirmation du conséquent* : Or il aime les nouilles ; donc j'ai un frère.

*Modus tollens* : Or il n'aime pas les nouilles ; donc je n'ai pas de frère.

En logique classique, si ces quatre inférences sont valides pour une interprétation biconditionnelle matérielle d'un énoncé, en revanche une interprétation en termes de conditionnel matériel ne reconnaît comme valides que le *modus ponens* et le *modus tollens*.

### 5.2.2 Implication et biconditionnels contrefactuels

Considérons maintenant les deux formes que peuvent prendre les conditionnels. Soit les deux énoncés suivants :

(1) *Si Oswald n'a pas tué Kennedy, alors quelqu'un d'autre l'a fait*

(2) *Si Oswald n'avait pas tué Kennedy, quelqu'un d'autre l'aurait fait*

Si l'on s'en tient à une compréhension naturelle, il apparaît que (1) est évidemment vrai, alors que (2) est probablement faux. Cette différence révèle l'existence de deux formes de conditionnels : (1) est de forme indicative, alors que (2) est de forme subjunctive (Adams, 1970).

Les énoncés contrefactuels appartiennent toujours à la forme subjunctive des conditionnels. Plus précisément, les contrefactuels sont des conditionnels de forme subjunctive dont l'antécédent est faux.

Il est alors possible de construire des contrefactuels à partir du biconditionnel matériel. Ainsi, l'implication matérielle *Si j'ai un frère, alors il aime les nouilles*, permettra de construire le contrefactuel *Si j'avais un frère, alors il aimerait les nouilles* (dans le cas où je n'ai pas de frère). De même, le biconditionnel matériel *Cet élément est de l'hydrogène, si et seulement si il a pour nombre atomique 1*, permettra de construire le contrefactuel *Cet élément serait de l'hydrogène, si et seulement si il aurait pour nombre atomique 1* (dans le cas où cet élément n'est pas de l'hydrogène).

Considérons les contrefactuels formés à partir des conditionnelles matérielles. Que peut-on dire de leur valeur de vérité? Si l'on s'en tient à la logique classique, il apparaît que puisque leur antécédent est faux – il est par définition contraire aux faits – les contrefactuels devraient être toujours vrais (voir le tableau 5.1). Ceci semble étrange. En effet, tous les contrefactuels ne sont pas identiques et ils ne semblent pas tous vrais.

- (1) *Si Lindbergh avait été élu président des États-Unis, il aurait signé un pacte de non-agression avec Hitler.*
- (2) *Si Lindbergh avait été élu président des États-Unis, il serait devenu reine d'Angleterre.*
- (3) *Si Lindbergh avait été élu président des États-Unis, il n'aurait pas signé de pacte de non-agression avec Hitler.*

En effet, alors que (1) semble assez probable (du moins pour les lecteurs de Philip Roth), (2) semble faux, et (1) et (3) apparaissent manifestement contradictoires. Notre



compréhension naturelle des contrefactuels va donc au-delà des limites qu'imposent les règles de la logique classique (c'est-à-dire le calcul des propositions et des prédicats où seules comptent les valeurs de vérité des antécédents et des conséquents). C'est pourquoi il est apparu nécessaire de recourir à une logique plus étendue, capable de rendre compte de nos intuitions naturelles à propos des contrefactuels. Cette logique non classique est la logique dite modale<sup>160</sup> qui « étudie le comportement déductif des expressions 'il est possible que' et 'il est nécessaire que' » (Garson, 2009). Elle donne lieu aux deux opérateurs de modalité « il est nécessaire que », noté par le carré  $\square$ , et « il est possible que », noté par le diamant  $\diamond$ .

La plus célèbre de ces logiques modales est certainement celle qu'a développée David Lewis (2001) et qui permet de traiter des inférences complexes entre des contrefactuels. L'idée directrice est que la vérité d'un contrefactuel ne dépend pas du monde réel, mais d'un monde possible où l'antécédent serait vrai. Ainsi, dans le monde possible imaginé par Philip Roth, il est vrai que Lindbergh a été élu président des États-Unis. Il s'ensuit un certain nombre de règles propres à la logique modale. Par exemple, la possibilité et la nécessité sont connectées dans les deux axiomes suivants :

$$\square p \leftrightarrow \neg \diamond \neg p \text{ (il est nécessaire que } p \text{ ssi il n'est pas possible que non } p\text{)}$$

$$\diamond p \leftrightarrow \neg \square \neg p \text{ (il est possible que } p \text{ ssi il n'est pas nécessaire que non } p\text{)}$$

Notons, pour conclure cette introduction sommaire à la logique modale, une différence frappante entre les conditionnels matériels et les contrefactuels. Cette différence porte sur la transitivité. Je peux en effet correctement faire le raisonnement suivant avec des conditionnels indicatifs:

*S'il pleut, la route est mouillée*

*Si la route est mouillée, la chaussée est glissante*

---

<sup>160</sup> En un sens plus large (Nadeau, 1999, p. 372), la logique modale étudie aussi la modalité déontique (il est obligatoire/permis/défendu que  $p$ ) et la modalité épistémique ( $A$  sait/croit que  $p$ ).

*S'il pleut, la chaussée est glissante. Ce qui est vrai.*

En revanche les contrefactuels ne sont pas transitifs :

*Si Lindbergh n'était pas né, il n'aurait pas traversé l'Atlantique en avion*

*Si Lindbergh n'avait pas traversé l'Atlantique en avion, il aurait été communiste*

*Si Lindbergh n'était pas né, il aurait été communiste. Ce qui est faux.*

### 5.2.3 Le réalisme modal de Lewis

David Lewis ne s'est pas contenté d'étudier les inférences entre contrefactuels. Il s'est aussi posé des questions sémantiques: Qu'est-ce qui rend vrai [*make true*] les énoncés contrefactuels ? Et à quel type d'objets font-ils référence? Commençons par la seconde question. De quoi parle-t-on exactement lorsqu'on dit « si ce bâtiment avait une rampe, il serait accessible pour les personnes en fauteuil roulant? ». Et qui est ce Lindbergh qui, s'il avait élu président des États-Unis, aurait signé un pacte avec Hitler ? Quels types d'objets considérons-nous lorsque nous utilisons des contrefactuels?

La réponse la plus simple consiste à dire qu'il s'agit d'objets possibles – ou de *possibilia* – c'est-à-dire d'objets qui ne sont pas actuels. Ainsi, le bâtiment avec une rampe d'accès est un objet possible qui se distingue du bâtiment actuel, sans rampe d'accès, celui que je perçois. Il lui ressemble, mais n'est pas le même. Pour David Lewis (1986/2007), il faut dire que le bâtiment possible est une contrepartie [*counterpart*] du bâtiment actuel. De même, le Lindbergh possible qui gagne les élections américaines dans le roman de Roth est une contrepartie du Lindbergh actuel (1902-1974). La relation de contrepartie entre deux objets est donc essentiellement une relation de ressemblance modale<sup>161</sup>. Lewis a développé

---

<sup>161</sup> On peut préciser que c'est une relation de ressemblance intransitive : *A* peut être la contrepartie de *B* sans que *B* ne soit celle de *A*. Cela permet d'éviter certains paradoxes liés à l'identité (Yagisawa, 2009). Lewis (2001, p. 39) précise : « En général : quelque chose a pour contrepartie dans un monde donné ces choses existant dans ce monde qui lui ressemblent suffisamment au regard de leurs qualités intrinsèques et de leurs relations extrinsèques, et qui ne lui ressemblent pas moins que d'autres choses existant dans ce monde.

des arguments complexes (et controversés : voir, par exemple, Yagisawa 2009) pour asseoir la vraisemblance métaphysique des contreparties. Les développer excéderait largement le cadre de ce travail.

Ce qui importe, c'est surtout de voir que les contreparties et, plus généralement, les objets possibles se trouvent dans des *mondes possibles* qu'on peut, à leur tour, distinguer du monde actuel<sup>162</sup> (notre monde):

« Ce qui est actuellement le cas, comme nous le disons, c'est ce qui arrive ici. Il s'agit d'une manière possible d'être pour un monde. Les autres mondes sont autres, ce sont des possibilités *non* actualisées. S'il y a de nombreux mondes, et si toutes les manières possibles dont un monde pourrait être est une manière dont un monde est, alors chaque fois que ceci pourrait être le cas, il y a un monde où ceci est le cas. » (Lewis, 1986/2007, p. 21)

Ainsi, pour Lewis, le bébé que Sara n'a pas, le bâtiment avec une rampe d'accès ou le frère de l'histoire juive se trouvent dans des mondes possibles. De même, le monde possible du roman de Roth, abrite un Lindbergh, un Hitler, une ville de Newark, une planète terre, etc., qui sont des contreparties de ceux de notre monde. Et tout comme une contrepartie ressemble à un objet actuel, on peut dire du monde possible de Roth, à son tour, qu'il ressemble au monde actuel sans lui être identique. Dès lors, certains mondes possibles seront plus proches que d'autres du monde actuel : ainsi, le monde de Roth paraît plus proche du nôtre qu'un monde où l'homme de Neandertal aurait prévalu sur l'Homo Sapiens.

Mais si Lewis a développé une théorie des contreparties et des mondes possibles, c'est surtout parce qu'il cherchait des vérificateurs [*truth-makers*] pour les énoncés contrefactuels. En effet, pour Lewis l'énoncé « Lindbergh aurait pu être élu président des États-Unis » est vrai s'il existe un monde possible où une contrepartie de Lindbergh est

---

Habituellement, quelque chose aura une contrepartie ou aucune dans un monde donné, mais des liens de similarité peuvent donner des contreparties multiples [*par exemple, si j'étais deux frères jumeaux*].

<sup>162</sup> Sur le sens exact de « actuel », voir la note 165.

effectivement élue. La modalité revient donc à la quantification : dire qu'il est possible que  $p$ , c'est dire qu'il existe (quantification existentielle) un monde où  $p$  est le cas. De même, dire qu'il est nécessaire que  $p$ , c'est dire que  $p$  est le cas dans tous (quantification universelle) les mondes possibles. Dès lors, s'il est impossible que  $2+2=5$ , c'est parce que cette égalité mathématique n'est vraie dans aucun monde possible<sup>163</sup>.

Pour Lewis, il n'y a donc pas de faits modaux en tant que tels : il y a plutôt des faits réels dans des mondes possibles. En définitive, ce sont ces faits réels (lesquels arrivent éventuellement à des contreparties) qui rendent vrais les énoncés modaux et contrefactuels. C'est pourquoi Lewis ne veut pas assimiler les mondes possibles et les faits qu'ils abritent à de simples fictions ou de pures abstractions. On doit postuler que ces faits, comme ces mondes, existent réellement. Telle est la thèse du *réalisme modal*<sup>164</sup> (ou de l'anti-actualisme):

« Il y a d'innombrables autres mondes, d'innombrables autres choses très inclusives. Notre monde est constitué de nous-mêmes et de tout ce qui nous entoure, quel qu'en soit l'éloignement dans le temps ou dans l'espace; de la même façon qu'il est constitué de parties plus petites, les autres mondes sont également constitués de parties alter-mondaines plus petites. Les mondes sont semblables aux planètes lointaines, à ceci près que la plupart d'entre eux sont bien plus grands que de simples planètes et qu'ils ne sont ni lointains ni proches. Aucune distance spatiale ne les sépare d'ici, et ils ne sont ni éloignés ni proches dans le passé ou le futur. Aucune distance

---

<sup>163</sup> Ces exemples concernent la modalité la plus large, à savoir la possibilité et la nécessité métaphysique, mais la théorie de Lewis permet aussi de rendre compte des autres types de modalités : physique (ou nomologique), historique, morale... Pour rendre compte de ces types de modalités, l'idée de base consiste à restreindre les mondes possibles considérés à une sphère d'accessibilité dans laquelle, par exemple, tous les mondes possibles ont les mêmes lois naturelles que notre monde. À l'intérieur de cette sphère on pourra alors dire qu'il n'est par exemple pas possible qu'une particule aille plus vite que la lumière.

<sup>164</sup> Comme l'explique Frédéric Nef, dire que notre monde est le monde « actuel » n'est qu'une façon pratique de parler. Car, pour Lewis, la thèse du réalisme modale signifie aussi que notre monde n'est pas plus actuel que n'importe quel autre monde possible : « Il [Lewis] pense, non seulement que tous les mondes possibles existent, mais qu'ils sont tous actuels, de leur point de vue, ce qui signifie que l'actualité est indexicale. Un indexical comme « je » est utilisé dans chaque usage pour désigner celui qui dit « je » (à part les cas de discours rapporté, de style indirect libre, etc.) et cependant « je » peut référer à des individus différents – ce n'est pas le même individu quand Madonna dit « je » et quand l'abbé Pierre dit « je ». De la même façon dans un monde possible différent du nôtre, ses habitants disent « ce monde » en désignant leur monde actuel, tout comme nous disons « ce monde » pour désigner notre monde, dont nous pensons spontanément qu'il est le seul actuel (à tort selon Lewis). » (Nef, 2004, p. 674)

temporelle ne les sépare du temps présent. Ils sont isolés : il n'y a aucune relation spatio-temporelle entre les choses qui appartiennent à différents mondes. (Lewis, 1986/2007, p. 16)

Pour Lewis, notre univers n'est rien d'autre qu'un monde parmi tous les mondes possibles. Et les mondes possibles, précise-t-il, sont causalement isolés : ils n'ont pas d'influences causales les uns sur les autres et il n'existe pas d'objets transmondains (mais il existe des contreparties). Certes, en lisant le roman de Phillip Roth, je peux éprouver du plaisir ou de l'ennui; mais ce n'est pas le monde possible en tant que tel qui cause ces états mentaux : c'est sa description par Roth, description qui appartient à notre monde et uniquement à lui.

Cet isolement causal ne signifie pas pour autant que les mondes n'ont rien en commun. Ils peuvent partager des propriétés (transmondaines). La propriété pour Lindbergh d'être un aviateur est la même dans notre monde et dans celui de Roth. Certains mondes peuvent aussi avoir en commun les mêmes normes logiques, physiques ou morales, par exemple. Si bien que deux actions similaires dans deux mondes distincts pourront instancier la même propriété morale (être injuste ou admirable, par exemple). Dans ce cas, on peut dire avec Lewis qu'on a affaire à « des universaux immanents qui exercent leur privilège caractéristique d'occurrence répétée. » (Lewis, 1986/2007, p. 16)

D'ailleurs, la grande majorité des mondes possibles décrits dans les fictions se tiennent dans la sphère de l'accessibilité<sup>165</sup> morale : on tient en général pour acquis que ce qui est moralement pertinent dans notre monde l'est aussi dans ces mondes possibles. Ainsi, dans le roman de Roth, les personnages jugent les situations avec les mêmes valeurs, normes et vertus que nous le ferions. (Et comme on l'a vu en section 3.5.3 avec la résistance imaginative, il serait même difficile de s'immerger dans une fiction qui exhiberait des valeurs trop exotiques.)

---

<sup>165</sup> La relation d'accessibilité entre les mondes se définit de la manière suivante: un monde M est accessible à un monde M' si ce qui possible dans M' est actuel dans M.

### 5.2.4 Les difficultés du réalisme modal

Je viens d'esquisser la manière dont Lewis propose une sémantique et une métaphysique aux possibles. Malgré son élégance et une certaine résonance avec la théorie des multivers en physique contemporaine (Nef, 2004, p. 644), le réalisme modal de Lewis a suscité de nombreux débats et attiré plusieurs critiques. Postuler que notre monde n'est pas le seul monde existant est en effet une thèse assez étrange et, à tout le moins, contre-intuitive. C'est pourquoi plusieurs auteurs ont cherché à défendre, contre le réalisme modal, des théories de la modalité ontologiquement plus modérées (en se tournant, par exemple, vers la modalité *de dicto* plutôt que *de re*).

Ainsi, pour un tenant du fictionnalisme modal comme Gideon Rosen (1990), il faut traiter les mondes possibles et les objets possibles comme de simples fictions. Il n'est pas nécessaire de postuler leur existence pour leur faire jouer un rôle utile dans la fondation des énoncés modaux. D'où l'approche suivante pour la sémantique des possibles: « Ce qui est dit lorsqu'on parle de mondes et d'objets purement possibles est en général littéralement faux, mais le discours à peine plus long sur ce qui est vrai selon la fiction des mondes possibles est, lui, littéralement vrai. » (Nolan 2008).

Pourtant, qu'on soit réaliste ou fictionnaliste, une difficulté demeure : peut-on avoir des croyances modales justifiées? En effet, dans le cas du réalisme, nous avons vu que les mondes sont causalement isolés. Or, comment connaître quelque chose, c'est-à-dire avoir une croyance vraie justifiée à propos de cette chose, si nous ne partageons pas le même espace spatio-temporel que cette chose? Telle est en tout cas la question qui surgit si l'on considère les connaissances issues de la perception et de la mémoire :

« Lorsque la perception fournit une justification ou une connaissance, une partie de l'explication semble venir de la connexion causale entre le sujet et le vérificateur [*truth-maker*] de sa croyance. Par exemple, pour certaines théories de la nature de la justification et de la connaissance, voir un poisson dans un bocal peut fournir une justification ou une connaissance pour la

croissance qu'il y a un poisson dans le bocal, en partie en vertu du fait qu'il y a une relation causale entre un fait dans le monde et l'esprit de celui qui perçoit » (Vaidya, 2011 : section 3)

Évidemment, rien de tel ne peut avoir lieu avec un monde possible causalement isolé. Mais l'approche fictionnaliste ne paraît guère plus prometteuse : en quoi une fiction peut-elle justifier une croyance modale? Par définition, un monde possible fictif n'a pas d'influence causale sur le monde actuel. Bref, comment ne pas être sceptique quant à nos croyances modales?

Et pourtant, le plan prévisionnel de Sara et sa perception morale tenant compte de son possible futur statut de mère isolée sont loin d'être absurdes. Sara paraît au moins en partie justifiée à croire ce qu'elle croit et à enrichir la connaissance morale de sa situation présente à l'aide de croyances modales. Comment cela est-il possible? Tel est précisément l'enjeu de l'épistémologie modale.

### 5.3 Épistémologie modale et perception morale

Qu'on endosse le réalisme ou le fictionnalisme modal, la logique modale peut avoir une sémantique et les jugements modaux des vérificateurs grâce à une théorie des mondes possibles (réels ou fictifs). Nous avons des croyances modales et ces croyances peuvent être vraies ou fausses. Mais comment savoir qu'une croyance modale est vraie? Voilà la question de base de l'épistémologie modale<sup>166</sup>. Et les choses ne sont pas simples. En effet, contrairement aux croyances fondées sur la perception (du poisson rouge dans son bocal, par exemple), nos croyances modales semblent *a priori*, c'est-à-dire indépendantes de

---

<sup>166</sup> Plus précisément, Vaidya (2011) distingue quatre questions de base en épistémologie modale : 1) Pouvons-nous avoir des croyances justifiées sur les assertions [*statements*] modales (débat réalisme/anti-réalisme)? 2) Si tel est le cas, en connaissons-nous certaines (débat cognitivisme/anti-cognitivisme)? 3) Si nous ne connaissons aucune assertion modale, avons-nous malgré tout des justifications pour croire certaines d'entre elles? 4) Si nous sommes justifiées à croire des assertions modales, d'où vient cette justification?

l'expérience. Qu'est-ce qui justifie Sara à croire qu'elle éprouvera de la culpabilité si jamais elle décide d'avorter? De même, pourquoi devrais-je croire les « résultats » d'une expérience de pensée, c'est-à-dire d'une situation purement hypothétique, indépendante de la réalité?

On le voit, ces questions d'épistémologie modale sont aussi étroitement liées à mon propos général. En effet, depuis le deuxième chapitre, j'essaie de montrer que l'imagination enrichit notre connaissance des situations morales. J'ai soutenu que, dans le cadre de la perception morale, la prise de perspective, le recadrage et la comparaison imaginative permettent un accès épistémique à des caractéristiques moralement pertinentes (mais non saillantes). Or, ces connaissances ne sont pas d'ordre perceptuel : elles ne peuvent provenir du poisson rouge dans son bocal. Ce sont vraisemblablement des connaissances portant sur des croyances modales : je pourrais être en fauteuil roulant (prise de perspective), le bâtiment pourrait être le siège d'une association paralympique (recadrage), il pourrait avoir une rampe d'accès (comparaison). Bref, se poser la question de la justification des croyances modales, c'est aussi se demander dans quelle mesure on peut faire confiance à l'imagination.

### **5.3.1 Justifier des croyances modales**

En épistémologie modale, il existe au moins trois théories de la justification des croyances modales (Vaidya, 2011): 1) par notre capacité à concevoir, 2) par notre capacité à comprendre des relations entre concepts, et 3) par notre capacité plus générale à produire des contrefactuels. Je vais les présenter successivement.

1) L'explication par la concevabilité [*conceivability*] est notamment développée par Peter Menzies (1998). Selon lui, le projet de Lewis de fonder la justification sur une ontologie qui éliminerait la modalité (au profit d'une pluralité de mondes existants



réellement) est voué à l'échec<sup>167</sup>. Sa stratégie consiste alors à s'appuyer sur la notion de propriété « dépendante d'une réponse » [*response-dependant*], selon l'expression proposée par Mark Johnston (1989). Ainsi, selon la théorie classique des couleurs comme qualités secondes, on peut dire que la propriété d'être rouge est dépendante d'une réponse puisqu'une voiture sera dite rouge si et seulement si elle possède une disposition à paraître rouge à un observateur normal dans des conditions normales. Autrement dit, être rouge est bien une propriété de la voiture, mais contrairement à la propriété intrinsèque consistant à émettre une certaine longueur d'onde, c'est une propriété dont la définition dépend de la vision d'un observateur (voir Cassati et Tappolet, 1998).

Sur ce modèle, la proposition de Menzies consiste à envisager les concepts modaux de possibilité et de nécessité comme des concepts dépendants d'une réponse – en l'occurrence de la faculté de concevoir d'un observateur. Cela correspond d'ailleurs à notre usage habituel :

« Il n'est pas controversé que le premier critère que nous utilisons en appliquant des concepts modaux aux choses soit le caractère imaginable ou concevable de ces choses. Dans les raisonnements de tous les jours, on assume que si une chose peut être imaginée ou conçue comme étant le cas, c'est une raison de penser qu'elle est possible. De même, si une chose ne peut être conçue comme étant le cas, c'est une raison de penser qu'elle est impossible. » (Menzies, 1998, p. 264)

Par là, Menzies identifie donc l'imagination et la concevabilité et propose de définir le possible comme ce qui est imaginable. Cela implique évidemment une prise de position dans le débat sur la concevabilité (voir section 1.2.2) : concevoir doit être défini comme

---

<sup>167</sup> « Les concepts modaux ne peuvent être analysés de façon exhaustive en termes de concepts non-modaux : certains concepts modaux doivent être pris comme primitifs, si bien que le programme consistant à éliminer la modalité à l'aide d'une ontologie particulière est voué à n'être qu'une entreprise stérile » (Menzies, 1998, p. 260).

Mais cela ne disqualifie pas pour autant le vocabulaire des mondes possibles : « Affirmer qu'il y a un monde possible où *p* est le cas doit être lu comme une *façon de parler* [en français dans le texte], comme une manière plus vivante de dire qu'il est possible que *p*. En ce sens, parler de mondes possibles n'implique pas de s'engager sur l'existence d'une pluralité de mondes possibles, qu'ils soient réels ou des ersatz. » (Menzies, 1998, p. 261)

plus contraignant que supposer. On ne peut imaginer ou concevoir l'impossible, mais on peut, en revanche, le supposer – par exemple dans un argument par l'absurde. Si bien que définir la possibilité comme un concept dépendant de la concevabilité implique que celui qui conçoit le fasse de la bonne façon : et notamment qu'il ne confonde pas imagination et supposition et n'imagine rien d'absurde. Voilà pourquoi Menzies (1998, p. 269) précise que l'observateur qui conçoit est un penseur [*conceiver*] idéal, ce qui a aussi pour effet de rendre moins triviale la concevabilité comme critère de la possibilité. En définitive, nous pouvons donc justifier nos croyances modales, selon Menzies, si elles correspondent à ce que pourrait imaginer ce penseur idéal.

2) Pour sa part, Christopher Peacocke cherche non seulement à éviter le réalisme modal de Lewis, mais aussi le recours à des assertions modales comprises « comme étant rendues vraies par les états mentaux qu'elles expriment ou par une quelconque convention » (Peacocke, 1999, p. 119), c'est-à-dire comme étant rendues vraies par la dépendance à une réponse. Peacocke commence par remarquer que nous sommes capables de comprendre les concepts et les relations qui les lient lorsqu'ils sont appliqués aux assertions modales. Ainsi, en comprenant les concepts de carré et de triangle, par exemple, on peut savoir qu'il est impossible qu'une figure soit à la fois un carré et un triangle. Peacocke propose alors une théorie des conditions de vérité des propositions modales et de leur compréhension qui s'appuie sur le respect d'un certain nombre de Principes de Possibilité :

« Il y a des manières [*ways*] dont le monde pourrait être, des manières dont le monde est et des manières dont le monde ne pourrait pas être. Ma thèse est que celui qui comprend le discours modal possède une forme de connaissance implicite de Principes de Possibilité. C'est cette connaissance implicite qui lui permet de distinguer entre ces manières qui sont celles dont le monde pourrait être et ces manières ou ces spécifications qui ne le sont pas. Plus généralement, celui qui comprend le discours modal applique cette connaissance des Principes de Possibilité lorsqu'il évalue des assertions modales. » (Peacocke, 1999, p. 125-6)

Autrement dit, une possibilité est bien construite et bien comprise si elle respecte une sorte de grammaire implicite ; elle est mal construite et mal comprise dans le cas contraire. Et, pour le dire vite, les possibilités bien construites (ou authentiques) sont celles qui respectent la nature fondamentale de la chose (par exemple, la nature d'un carré de n'être pas un triangle ou la nature d'un célibataire d'être non marié). Je n'entrerai pas plus dans le détail de la théorie complexe développée par Peacocke (voir Vairya, 2011 pour un résumé), d'autant plus qu'elle n'assigne pas de place particulière à l'imagination<sup>168</sup>. On retiendra seulement que Peacocke (1999, p. 163) reconnaît qu'on peut évidemment faire des erreurs de performance dans la manipulation des Principes de Possibilité, si bien que même si nous avons des raisons d'avoir des croyances modales, la justification n'est jamais infaillible.

3) La troisième approche soutient que l'épistémologie modale est un cas particulier de l'épistémologie des contrefactuels. La stratégie générale consiste donc à : 1) définir la modalité (métaphysique) en termes de conditionnels subjonctifs et à 2) montrer que le raisonnement contrefactuel fournit des croyances justifiées sur la modalité (Vairya, 2011, sec. 7). Timothy Williamson (2007) propose une version très convaincante de cette stratégie<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Peacocke remarque à juste titre que l'imagination doit être cohérente : « Il est effectivement vrai que nous ne pouvons pas imaginer un état de chose dans lequel chacun dans une pièce est anglais et John, qui est dans la pièce, ne l'est pas. Mais la raison pour laquelle c'est unimaginable vient de ce que la valeur de vérité à l'égard d'un monde imaginé du contenu 'Chacun dans la pièce est anglais' dépend de la manière dont les individus du monde imaginé sont imaginés. (...) La valeur de vérité de la quantification au regard du monde imaginé est fixée en appliquant la même règle à des proposition singulières vraies dans ce monde que celle appliquée à des proposition singulières vraies dans le monde actuel. » (Peacocke, 1999, p. 179). Selon Peacocke (1999, p. 180), cela ne disqualifie pas pour autant le rôle de l'imagination, notamment lorsqu'il s'agit d'un raisonnement (modal) sur l'espace ou sur des attributions d'attitudes mentales.

<sup>169</sup> « Notre capacité générale à entretenir des pensées plus ou moins fiables sur des possibilités contrefactuelles n'est pas surprenante puisque nous ne pouvons pas savoir à l'avance quelles possibilités exactement sont ou seront actuelles. Nous avons besoins de faire des plans prévisionnels [*contingency plans*]. En pratique, notre seule manière d'être cognitivement équipé pour traiter avec l'actuel, c'est d'être cognitivement équipé pour traiter avec une large variété d'éventualités [*contingencies*], la plupart étant contrefactuelles » (Williamson, 2007, p. 137).

Supposons, avec lui, que nous sommes en montagne. Avec la fonte des glaces, plusieurs rochers déboulent une pente escarpée jusque dans un lac. Nous remarquons alors un rocher qui dévale jusque dans un buisson. Peut-on savoir ce qui aurait eu lieu si le buisson n'avait pas été là? Oui – à tous le moins avec un bon degré de certitude – répond Williamson, en faisant appel à la contrefactuelle suivante :

(1) « Si le buisson n'était pas là, le rocher aurait fini dans le lac ».

Et il s'agit bien d'une croyance justifiée :

« Vous pouvez tester ce jugement en enlevant physiquement le buisson et en faisant une expérience avec un rocher similaire, mais vous connaissez (1) même sans faire cette expérience. Logiquement, le contrefactuel sur le passé est indépendant des assertions [*claim*] sur les expériences futures (d'ailleurs, la pente subit continuellement des petits changements).

D'une manière ou d'une autre, vous en êtes arrivés à connaître le contrefactuel en utilisant votre imagination. Cela peut sembler bizarre si on conçoit l'imagination comme non contrainte. Vous pourriez imaginer le rocher qui s'élève verticalement dans les airs, bouclant une boucle ou restant collé comme une ventouse sur la pente. Qu'est-ce qui contraint l'imagination d'une manière plutôt que d'une autre?

Vous n'imaginez pas de ces autres manières parce que votre exercice imaginatif est drastiquement [*radically*] informé et discipliné par votre perception du rocher et de la pente et par votre sens du fonctionnement de la nature. Par défaut, dans sa fonction primaire, l'imagination peut fonctionner de manière aussi 'réaliste' que possible, tout en étant sujette aux déviations que lui impose, de force, le penseur : ici, l'absence de buisson. Dès lors, l'imagination peut en principe exploiter toute notre connaissance d'arrière-plan dans l'évaluation des contrefactuels. » (Williamson, 2007, p. 142-3)

Pour Williamson, nous pouvons donc être justifiés à croire certains jugements modaux. Et comme on le voit, cette justification mobilise souvent l'imagination<sup>170</sup>. Williamson

---

Il s'ensuit un lien entre modalité métaphysique et contrefactuelle : « Loin d'être *sui generis*, la capacité à manier la modalité métaphysique est un sous-produit [*byproduct*] 'accidentel' des mécanismes cognitifs qui nous procurent une capacité à manier les conditionnels contrefactuels » (Williamson, 2007, p. 162).

<sup>170</sup> Ce n'est pas vrai dans tous les cas. Par exemple, je peux être justifié à croire par un raisonnement dénué d'imagination que « Si 12 personnes étaient venues à la fête, il y aurait eu plus de 11 personnes ». (Williamson, 2007, p. 143)

(2007, p. 147-9) voit dans l'approche simulationniste (voir section 1.2) une explication attrayante du mécanisme cognitif opérant les raisonnements contrefactuels. En effet, si nous sommes capables d'évaluer *online* séparément des assertions A et B, on peut penser que nous sommes aussi capables d'évaluer *offline* le contrefactuel  $A \square \rightarrow B$  (Si A était le cas alors B serait le cas)<sup>171</sup>. Cette approche simulationniste signifie que toutes nos capacités cognitives sont mobilisées pour évaluer un contrefactuel (il n'y aurait donc pas de capacité spécifique)<sup>172</sup>.

C'est cette même approche que propose Williamson pour comprendre le rôle des expériences de pensée : « Les expériences de pensée paradigmatiques en philosophie sont simplement des arguments valides à propos de possibilités contrefactuelles. » (Williamson, 2007, p. 207). Ainsi, des contre-exemples imaginaires peuvent tout à fait réfuter des analyses philosophiques. C'est notamment le cas avec le célèbre problème de Gettier<sup>173</sup>. Williamson (2007 : chap. 6) montre que malgré sa dimension modale (et soi-disant 'a

<sup>171</sup> Ainsi, dans l'exemple du rocher la simulation pourrait suivre le scénario suivant : « Peut-être que nous simulons le mouvement initial du rocher en l'absence de buisson, formons une attente de là il va aller, réintégrons le mouvement attendu dans la simulation comme si elle était vue par un observateur, formons d'autres attentes sur son prochain mouvement, réintégrons cela dans la simulation et ainsi de suite. Si nos attentes à cette occasion sont approximativement correctes dans la gamme des cas ordinaires, un tel processus est cognitivement valable. Les lois naturelles et les tendances causales que suivent nos attentes aident aussi à déterminer quelle conditionnelle contrefactuelle marche vraiment. Ainsi, on arrive à une certaine fiabilité dans l'évaluation des contrefactuels. » (Williamson, 2007, p. 149)

<sup>172</sup> Cette analyse me semble d'ailleurs bien correspondre à l'hypothèse de Nichols d'un code unique aux imaginations et aux croyances. Du point de l'architecture cognitive, le lien entre l'imagination et les jugements modaux pourrait passer par des blocages imaginatifs : « Si nous essayons d'imaginer p & non-p, nous nous heurtons à un blocage imaginatif. Selon l'hypothèse du code unique, ce blocage s'explique par le fait que la quasie représentation [*pretense representation*] que p & non-p engagerait nos systèmes inférentiels normaux. Et de même que nos systèmes inférentiels expulseraient la représentation de croyance p & non-p, de même, elle expulserait la quasi représentation p & non-p. » (Nichols, 2006, p. 250)

<sup>173</sup> L'expérience de pensée de Gettier (1963) présente une réfutation la définition classique de la connaissance comme croyance vraie justifiée. Elle montre qu'il est *conceptuellement possible* d'avoir une croyance vraie justifiée sans avoir une connaissance. Supposons que Smith et Jones sont candidats à un même poste. Smith a d'excellentes raisons de croire que la candidature de Jones sera retenue, et il sait par ailleurs que Jones a dix pièces de monnaie dans sa poche. Smith croit donc la proposition vraie et justifiée p : « Celui qui sera embauché a dix pièces dans sa poche ». Or, c'est Smith, et non Jones, qui obtient le poste. Par ailleurs, il se trouve que Smith, à son insu, a dix pièces de monnaie dans sa poche : p demeure donc vraie et justifiée. Pourtant, l'intuition dominante chez les philosophes est qu'on ne peut pas dire que Smith connaît p.

*priori*'), cette expérience de pensée est aussi valable qu'une expérience réelle. En fait, c'est la distinction même entre *a priori* et *a posteriori* qui paraît contestable selon Williamson (à paraître), dans la mesure où elle ne permet précisément pas de rendre compte de ces connaissances acquises par la philosophie en fauteuil [*armchair philosophy*], indépendamment de toute expérience réelle (et de toute philosophie expérimentale).

Il s'ensuit que nous ne devrions pas être sceptiques devant la possibilité d'avoir des connaissances modales. Cela ne fait pas pour autant de l'imagination une faculté supérieure. Il importe donc d'en rappeler les limites :

« Malgré sa discipline, notre évaluation imaginative des conditionnelles contrefactuelles est manifestement faillible. Nous pouvons facilement méjuger de leurs valeurs de vérité, par erreur ou ignorance de l'arrière-plan, ou par la distorsion de certains jugements. Mais une telle faillibilité est le lot commun de la cognition humaine. Notre usage de l'imagination dans l'évaluation des contrefactuels est modérément fiable et pratiquement indispensable. » (Williamson, 2007, p. 155)

### **5.3.2 L'imagination comme ajustement de l'esprit sur un monde possible**

Que l'on endosse l'approche de Menzies, celle de Peacocke ou celle de Williamson, on voit bien que nos croyances modales sont fiables dans la mesure où elles sont contraintes : par un concepteur [*conceiver*] idéal, par notre connaissance implicite des Principes de Possibilité ou par notre usage des contrefactuels. Et je crois que c'est précisément parce que nous respectons certaines contraintes dans la perception morale imaginative que la prise de perspective, le recadrage et la comparaison permettent un accès épistémique à des caractéristiques moralement pertinentes.

Si ce rôle épistémique demeure méconnu, c'est sans doute en grande partie parce qu'on associe l'imagination à une conception romantique : ce serait une faculté débridée, fantaisiste et créatrice, une « folle du logis » selon l'expression de Malebranche (1675/2006), opposée à la raison. Il s'ensuit qu'on cantonne son rôle épistémique au

*contexte de découverte* par opposition au *contexte de justification*<sup>174</sup>. Ainsi, l'imagination serait utile pour générer des idées, mais sans valeur pour discriminer les bonnes des mauvaises idées. Cette conception oublie toutefois que l'imagination est le plus souvent contrainte. Dans un article du *New York Times* que j'aurai presque eu envie de citer en intégralité, Williamson exprime de façon particulièrement claire ce point<sup>175</sup>.

« Lorsqu'on y regarde de près, l'imagination apparaît beaucoup plus dirigée vers la réalité que le stéréotype qu'on en a. Si un enfant imagine la vie d'un esclave de la Rome antique comme passant sa vie à regarder du sport à la télé avec, à l'occasion quelques tâches ménagères, il imagine mal. Ce n'était pas cela d'être un esclave. L'imagination n'est pas un simple générateur d'idées aléatoires. Le test, c'est la proximité avec laquelle vous imaginez la vie d'un esclave comme elle était en réalité, non la distance dont vous pouvez dévier d'avec la réalité. (...) »

Contraire l'imagination par la connaissance ne la rend pas superflue. Nous connaissons rarement la formule explicite qui nous dirait que faire dans une situation complexe. Nous devons nous résoudre à agir en pensant à des possibilités de manière à la fois imaginative et réaliste, et pas moins imaginative parce que plus réaliste. La connaissance, loin de limiter l'imagination, lui permet de servir sa fonction centrale. » (Williamson, 2010)

Williamson a raison : si la perception morale imaginative de Sara est relativement fiable, c'est parce qu'elle n'imagine pas n'importe quoi. Elle ne se demande pas ce qu'il adviendrait en cas d'attaque extraterrestre ou si un prince espagnol tombait en amour avec

---

<sup>174</sup> Robert Nadeau précise le sens de cette distinction : « C'est Reichenbach (1938) qui introduit les expressions *contexte de découverte* et *contexte de justification* afin de bien marquer la distinction entre la façon dont un résultat scientifique donné (une théorie, par exemple) est découvert et la façon dont il est présenté, défendu, ou justifié devant la communauté scientifique. Selon Reichenbach, les problèmes propres au *contexte de découverte* relèvent de la psychologie et de l'histoire, et non de la philosophie : l'épistémologie ne doit se préoccuper que des problèmes relatifs à la justification. » (Nadeau, 1999, p. 108)

<sup>175</sup> Vaidya exprime ici une position similaire : « Lorsqu'une personne ou un groupe s'engage dans l'une de ces activités, ils consultent ce qui est possible et nécessaire selon certain sens spécifiques de ces termes. Tant la planification que la prise de décision requièrent de consulter [*consult*] ce qui est nécessaire afin de délimiter ce qui est possible, puis d'exclure certaines possibilités liées à d'autres contraintes. Par exemple, lorsqu'un groupe de politiciens délibère pour savoir si une frappe préventive est la meilleure manière de contenir une menace potentielle, ils commencent par consulter quelles actions peuvent être entreprises (dans l'espace des possibilités), puis, en appliquant certaines contraintes sur les options disponibles, ils sélectionnent l'option qui répond [*satisfie*] aux contraintes. » (Vaidya, 2011, sec. 1).

elle. Les possibilités qu'elle considère sont contraintes et orientées par la réalité. Voilà pourquoi les caractéristiques de la situation auxquelles elle accède sont moralement pertinentes. Ainsi, les émotions d'admiration ou de culpabilité associées à différentes possibilités deviennent non seulement saillantes, mais elles sont aussi pertinentes – contrairement à la joie (non pertinente) que pourrait susciter la possibilité 'prince et château en Espagne'. Cela correspond tout à fait à l'idée de Morton déjà citée : « lorsque nous imaginons, nous essayons d'accomplir quelque chose avec la représentation, nous essayons de la mettre au travail ». (Morton, à *paraître*, p. 2)

En considérant les analyses de l'épistémologie modale et la dimension justificatrice de l'imagination, on peut alors risquer une hypothèse très générale sur la nature de l'imagination. Nous avons vu dans le premier chapitre (section 1.5) qu'il était difficile de trouver une unité psychologique à l'imagination : l'imagination propositionnelle et l'imagination perceptuelle demeurent des processus cognitifs assez distincts – et l'imagination propositionnelle elle-même peut sembler hétérogène. Nous avons aussi vu (section 1.2) qu'il était difficile d'assigner une direction d'ajustement à l'imagination : lorsque j'imagine, mon esprit ne reflète pas le monde comme dans le cas des croyances, mais il ne l'influence pas non plus comme dans le cas du désir. Cette relative étanchéité entre mon esprit et le monde est ce que Gendler nommait la *mise en quarantaine* des représentations imaginées (section 1.1). C'est d'ailleurs cette mise en quarantaine qui explique probablement un certain scepticisme quant à la possibilité de voir l'imagination comme un outil de connaissance.

Pourtant, nous savons désormais que ce scepticisme n'est pas fondé. L'imagination peut générer des croyances justifiées – notamment dans le cadre de la perception morale. Or, si l'imagination génère des croyances, c'est que sa direction d'ajustement va de l'esprit vers le monde. Seulement, elle ne va pas de l'esprit vers le monde *actuel*, mais de l'esprit vers un monde *possible*. Les réalistes modaux préciseront même qu'il s'agit d'un monde possible réel quand les fictionnalistes se contenteront de parler d'un monde possible fictif.



Mais l'avantage de l'imagination sur la simple croyance, c'est aussi comme nous l'avons vu (notamment en 1.3.2) qu'elle dépend largement de la volonté. Si Sara imagine la possibilité d'une vie future à la charge de l'État plutôt que dans un château en Espagne, c'est parce qu'elle le veut bien. Autrement dit, la sélection d'un monde possible, elle, relève d'un ajustement du monde (possible) sur l'esprit. Et c'est précisément cette capacité de sélectionner tel monde plutôt que tel autre qui nous permet de fixer des contraintes. Cela invalide-t-il mon hypothèse sur la direction d'ajustement? Non, car cette sélection d'un monde possible n'est rien d'autre qu'un désir : le désir d'imaginer que *p*. Il s'ensuit que la direction d'ajustement de l'imagination demeure bien de l'esprit vers un monde possible, mais la mise en œuvre de cet ajustement procède d'un désir qui fait habituellement défaut à la croyance<sup>176</sup>. En ne voyant l'imagination que dans sa dimension foisonnante et débridée et en n'envisageant son rôle que dans le contexte de découverte, on se focalise sur le libre désir d'imaginer un contenu et on manque le rôle épistémique de l'imagination.

Soutenir qu'imaginer consiste à ajuster son esprit sur un monde possible permet aussi de donner une certaine unité à l'imagination. Certes, il ne s'agit toujours pas d'une unité psychologique ou cognitive, mais c'est du moins une unité fonctionnelle, voire métaphysique : tant les représentations imaginées propositionnelles (ou quasi-croyances) que les représentations imaginées perceptuelles (ou quasi-perceptions) sont des représentations de mondes possibles. Nous avons des croyances et des perceptions à propos du monde réel ; mais nous imaginons propositionnellement et perceptuellement des mondes possibles<sup>177</sup>. Telle est, en tout cas, une hypothèse générale sur la nature de l'imagination qui me semble raisonnable.

Dans le cadre de la perception imaginative, on peut dire que la prise de perspective, le cadrage et la comparaison imaginative nous mettent, à chaque fois, en rapport avec un

---

<sup>176</sup> On peut noter cependant qu'il n'est pas forcément absurde de vouloir ou désirer croire que *p*. Certains adeptes de l'ufologie dont le slogan est « *I want to believe* » veulent croire que la Terre est visité par des extra-terrestres.

<sup>177</sup> Cela ne signifie pas que l'imagination est la seule manière de nous représenter des mondes possible : une voie plus strictement conceptuelle paraît aussi envisageable.

monde possible. En effet, se mettre à la place d'autrui, c'est imaginer un monde où je serais cet autre. Voir X comme Y, c'est imaginer une altération du monde actuel où X serait Y, autrement dit, une contrepartie de X dans un monde possible. Quant à la comparaison imaginative, elle présuppose, par définition, de se représenter un monde possible afin de le comparer avec le monde actuel. Et cela ne vaut évidemment pas seulement pour la perception *morale* imaginative, mais pour la perception imaginative en général.

Dans le cadre de la perception morale, j'ai soutenu (section 3.2) que l'imagination enrichissait notre connaissance par un accès épistémique à des caractéristiques pertinentes non saillantes. On peut désormais comprendre comment cela s'articule à la représentation de mondes possibles. On se souvient que la saillance d'un élément est relative au sujet qui perçoit, mais aussi au contexte : un élément mobile attirera davantage l'attention s'il est parmi des éléments statiques que s'ils est parmi d'autres éléments mobiles. Or, qu'est-ce que considérer un monde possible? C'est en somme altérer certains éléments du monde actuel : c'est donc modifier le contexte. Voilà pourquoi, si la saillance est contextuelle, certains éléments non saillants dans le monde actuel le deviendront dans un monde possible.

Considérons (une dernière fois!) l'expérience de pensée du violoniste. La situation dans le monde possible que nous invite à considérer Judith Thomson présente un contexte bien différent d'une situation actuelle d'avortement (à commencer par le fait qu'il n'y est pas question d'avortement). Pourtant plusieurs éléments sont conservés : c'est une question de choix, de vie et de mort, la vie est au prix de neuf mois d'inconfort, etc. Or, si la prévalence du droit à l'autonomie sur le droit à la vie n'est pas vraiment saillante – en tout cas pas pour tout le monde – dans les situations actuelles d'avortement, la transposition qu'opère Thomson dans le monde possible du violoniste augmente considérablement cette saillance contextuelle. Je crois que beaucoup d'expériences de pensée morale suggèrent des comparaisons imaginatives qui fonctionnent sur ce modèle : elles proposent un monde possible très proche du monde actuel – à un ou deux détails près. Ces 'détails' ont alors

précisément pour fonction – en altérant le contexte – de modifier la saillance relative de caractéristiques moralement pertinentes.

On peut enfin chercher à esquisser la fonction de différents types de mondes possibles pour le jugement moral. Nous avons déjà vu que les mondes possibles *futurs* sont notamment mobilisés pour la planification prévisionnelle. Ils sont intimement liés aux conséquences des actions et intéresseront tout particulièrement les conséquentialistes. Les mondes possibles *coprésents* permettent d'enrichir directement la perception morale par l'accès épistémique à des caractéristiques non saillantes. Ils peuvent intéresser quiconque veut évaluer une situation à partir de normes, de vertus ou de valeurs morales. Enfin, les mondes possibles *passés* nous apprennent notamment qu'un individu aurait pu agir autrement : ils sont utiles pour les jugements de blâme et de louange moraux, comme nous le verrons à la section 5.6.

En résumé, l'épistémologie modale nous a appris que nous pouvions avoir des croyances justifiées à propos de mondes possibles (réels ou fictifs) et que ces croyances nous permettaient de mieux connaître notre situation dans le monde réel. L'imagination est un précieux outil de connaissance dans la mesure où nous savons l'orienter et la contraindre. Mais elle n'est pas toujours fiable. Contrôler l'imagination, c'est fixer nous-mêmes ces contraintes. Hélas, comme nous allons maintenant le voir, il existe certaines contraintes qui dépendent de notre appareil cognitif et dont le contrôle nous échappe. Cela explique en partie que l'imagination ne soit pas toujours fiable. La suite du chapitre va examiner de plus près ces contraintes et les biais cognitifs qu'elles engendrent en considérant les travaux récents sur la psychologie des contrefactuels.

## 5.4 La psychologie des contrefactuels

En psychologie sociale, on distingue habituellement trois types de comparaisons (Roese 2005, p. 25): la comparaison *sociale* consiste à se comparer avec d'autres personnes; la

comparaison *temporelle* est entre un état de choses présent et passé (ou futur, auquel cas, on peut parler de comparaison préfactuelle) ; la comparaison *contrefactuelle*, enfin, compare un état de fait avec ce qu'il aurait pu être. Dans ce dernier cas, ainsi que dans ceux impliquant des possibilités préfactuelles, on peut légitimement parler de comparaison imaginative. Au moins depuis les travaux de Daniel Kahneman et Amos Tversky (1982) – qui parlaient alors d'heuristique de simulation – les pensées contrefactuelles et préfactuelles ont largement retenu l'attention des psychologues et la littérature sur le sujet est florissante. Dans cette section, je vais donner un aperçu de ces recherches en m'intéressant tout particulièrement aux biais moraux produits par la pensée contrefactuelle.

Dès l'âge de deux ans, les enfants maîtrisent la signification du 'presque' (Harris, 2000, chap. 6). C'est l'indice d'une pensée contrefactuelle. En effet, dire « je suis presque tombé », c'est avoir conscience d'une situation contrefactuelle : j'aurais pu tomber. Du point de vue neuroanatomique, on constate que les pensées contrefactuelles sont notamment corrélée à une activation du cortex orbitofrontal (Ursulu et Carter, 2005). On retrouve la pensée contrefactuelle dans toutes les cultures et on a pu remarquer que les situations difficiles ou les situations dans lesquelles un événement est « presque » advenu favorisent tout particulièrement son apparition (Roese, 2005, chap. 3). C'est d'ailleurs le mécanisme principal du *suspens* au cinéma (Roese, 2005, chap. 6) : si le héros désamorce la bombe une seconde avant son explosion, c'est pour rendre saillante la préfactuelle explosive. La pensée contrefactuelle peut aussi se faire pathologique dans la rumination ou la dépression (Roese, 2005, p. 106).

Les psychologues distinguent habituellement les contrefactuels selon leur direction de comparaison: l'alternative envisagée est-elle meilleure ou pire que la réalité? Dans le premier cas (le plus fréquent dans la vie quotidienne)<sup>178</sup>, on parle de contrefactuels ascendants [*upward*], comme lorsque l'athlète qui reçoit une médaille d'argent pense « j'aurais pu avoir l'or ». Dans le second cas, le contrefactuel sera dit descendant [*downward*], comme lorsque celle qui reçoit la médaille de bronze pense « j'aurais pu ne

---

<sup>178</sup> Les fréquences des différents types de contrefactuels ont été étudiées par Summerville et Roese (2008).

pas monter sur le podium ». Ces différentes directions de comparaison produisent souvent des affects distincts : regret dans le premier cas, soulagement dans le second. On a d'ailleurs constaté que les médaillés de bronze affichent en général un air plus réjoui sur le podium que les médaillés d'argent (Medvec et al., 1995).

Toutefois, il arrive qu'un contrefactuel ascendant produise un affect positif, comme lorsqu'on se félicite soi-même d'avoir presque réussi telle épreuve difficile et un contrefactuel descendant un affect négatif (« Damned, j'ai failli oublier mon laptop au bureau! »). En fait, selon le modèle réflexion-évaluation proposé par Keith Markman et Matthew McMullen (2003), l'affect dépend non seulement de la direction de comparaison, mais aussi du mode de simulation mentale durant la comparaison: en *mode réflexion*, le contrefactuel s'applique à notre position présente (« j'ai presque réussi : je suis un gagnant potentiel! »), tandis qu'en *mode évaluation*, le contrefactuel est utilisé comme point de référence pour évaluer une position présente (« J'aurai pu réussir, mais en réalité je suis un loser »). C'est aussi le cas avec le dessin de Reiser (1996) ci-dessous :



Figure 5.1 : Exemple de contrefactuel ascendant qui engendre un sentiment de regret en mode évaluation.

On peut également distinguer les contrefactuels selon leur structure : l'alternative envisagée ajoute-t-elle ou enlève-t-elle un élément? Dans le premier cas (le plus fréquent dans la vie quotidienne), on parle de contrefactuel additif, comme lorsqu'on se dit : « j'aurais dû m'intéresser plus tôt à la perception morale ». Dans le second cas, le contrefactuel est dit soustractif, comme lorsqu'on pense : « je n'aurais pas dû suivre si longtemps la piste du jugement moral ». Dans la mesure où les contrefactuels additifs considèrent de nouvelles options, ils favorisent la pensée créative (Markman et al. 2008; Roese et Olson, 1995); les soustractifs favorisent les regrets, mais peuvent améliorer les performances (« la prochaine fois, je ferai plus attention »). Cette distinction permet notamment de qualifier des états d'esprits contrefactuels [*counterfactual mindsets*]. Ainsi, lorsqu'on « amorce » [*prime*] les gens avec un état d'esprit additif, ils obtiennent de meilleurs résultats dans un test de résolution d'anagramme que si on les amorce [*prime*] avec un état d'esprit soustractif (Roese, 1994).

#### 5.4.1 Biais moraux liés aux contrefactuels

Les psychologues ont également constaté que la pensée contrefactuelle produit certains biais moraux. Un premier exemple porte sur les attributions de blâme et de responsabilité. Ainsi, dans une étude (Turley et al., 1995), on propose différentes vignettes à propos de viols. Dans une première situation, une femme rentre chez elle par son chemin habituel et se fait violer; dans une seconde situation, elle rentre chez elle par un chemin inhabituel et se fait violer. Dans la seconde situation, les participants considèrent que le viol était plus évitable et que la victime est davantage responsable<sup>179</sup>, et ils préconisent une sentence plus

---

<sup>179</sup> Cela s'inscrit aussi dans une tendance bien documentée (Roese, 2005, p. 96) à blâmer les victimes pour leur mauvaise fortune. Cela s'expliquerait par une volonté d'éviter les émotions négatives associées au sentiment d'injustice et à préserver notre croyance que le monde est juste [*just world hypothesis*]: les victimes sont dès lors vues comme des personnes à part, différentes des gens ordinaire et, surtout, différentes de celui qui les juge (en les blâmant). La tendance est si prégnante qu'il arrive que les victimes elles-mêmes se blâment pour leur malheur.

lourde pour le violeur que dans la première situation ('habituelle'). Dans une troisième situation, le violeur assaille sa victime sur le parking d'un bar où il va régulièrement; dans une quatrième, le violeur se trouve sur le parking d'un bar où il est venu pour la première fois. Dans ce dernier cas, les participants jugent que le viol était plus évitable et le violeur davantage responsable, et ils préconisent une peine plus légère que dans la troisième situation ('habituelle').

Il paraît légitime de parler d'un biais dans la mesure où le chemin (habituel ou non) qu'a pris la victime pour rentrer chez elle ne devrait pas être considéré comme un élément pertinent dans l'évaluation morale du viol. Autrement dit, le fait qu'elle ait pris un chemin inhabituel est une caractéristique surexposée. De même, un voleur qui s'introduit par effraction dans une maison la veille du retour des longues vacances (trois mois) d'une famille sera jugé plus sévèrement et recevra une peine plus lourde que s'il s'introduit dans la maison au milieu des vacances (Macrae et al., 1993). Un dernier exemple : un homme blessé lors d'une attaque à main armée dans un dépanneur se verra offrir une moins grande compensation financière s'il est un client régulier que s'il fréquente exceptionnellement l'endroit (Miller et McFarland, 1986).

On explique en général ces résultats, dans la tradition des « biais et heuristiques », par la théorie des normes (Kahneman et Miller, 1986). Selon cette théorie, plus une action est inhabituelle (et correspond donc moins à une 'norme d'habitude'), plus elle évoque des alternatives contrefactuelles<sup>180</sup>. On pourrait alors parler d'un « effet presque » ou d'un « effet d'exception » qui influence le blâme moral.

« Lorsque les alternatives contrefactuelles à des issues négatives sont facilement disponibles, les participants éprouvent plus de sympathie envers les victimes et jugent le cas plus grave que lorsque ces alternatives sont moins disponibles. (...) Penser qu'un crime aurait pu avoir une issue plus favorable (contrefactuel ascendant) si un des acteurs s'était comporté

---

<sup>180</sup> Dans l'étude classique de Kahneman et Tversky (1982), M. Jones qui rentre chez lui en voiture meurt dans un accident lorsqu'un camion grille un feu rouge. Lorsqu'on demande aux participants de produire un contrefactuel de la forme « si seulement » et du point de vue de la famille des victimes, ils sont plus de 80% à faire porter l'alternative sur un élément inhabituel (M. Jones s'est levé plus tôt ce jour là) que sur un élément habituel (il a suivi son chemin habituel).

différemment a tendance à augmenter le degré de responsabilité qu'on lui attribue. Cela signifie que l'importance du blâme qu'on assigne aux différents protagonistes dans une affaire judiciaire peut dépendre des comportements contrefactuels qui retiennent l'attention : on attribue en général plus de blâmes au protagoniste (victime ou agresseur) qui aurait pu se comporter différemment et rendre l'issue plus favorable. » (Catellani et Milesi, 2005, p. 185)

Autrement dit, lorsqu'on perçoit moralement une situation, le fait de la comparer avec une situation imaginée peut biaiser notre jugement moral (en l'occurrence d'attribution de blâme). Elisabeth Anscombe, dans son fameux article *Modern Moral Philosophy*, nous met aussi en garde sur les biais moraux liés aux contrefactuels :

« L'idée de considérer des situations hypothétiques, peut-être très improbables, *semble* revenir à tirer de vous-même ou de quelqu'un d'autre une décision hypothétique de faire quelque chose de mal. Je ne doute pas que cela a l'effet de prédisposer les gens – qui ne se mettront jamais dans les situations à propos desquelles ils ont fait des choix hypothétiques – à consentir à des actions mauvaises similaires ou à flatter et à faire l'éloge de ceux qui les font, dans la mesure où les gens qu'ils connaissent en font autant, alors que les circonstances héroïques [*desperate*] qu'ils ont imaginées ne se présentent pas du tout. » (Anscombe, 1958/2008, p. 25).

Anscombe a-t-elle vu juste? Peut-être bien, si l'on en croit l'expérience du cas Abu Ghraib (Markman et al. 2008). Lorsqu'en 2004, on apprit les cas de torture et d'abus de prisonniers irakiens par des militaires américains dans la prison d'Abou Ghraib, l'opinion publique américaine fût consternée. Certains, voulant défendre l'honneur de l'armée américaine invoquèrent toutefois l'argument contrefactuel suivant : « cela aurait été pire sous Saddam »<sup>181</sup>. Afin de tester l'influence d'un tel argument (fondée sur une comparaison imaginative), Keith Markman et ses collègues ont procédé à une expérience aux États-Unis.

---

<sup>181</sup> Ainsi le sénateur de l'Oklahoma, James Inhofe, déclara en 2004: « Je dois dire, lorsque nous parlons du traitement des prisonniers, que je pourrais parier que ces prisonniers se réveillent chaque matin en remerciant Allah que Saddam Hussein ne soit pas responsable de ces prisons. Lorsqu'il en était responsable, ils prenaient des perceuses électriques et perçaient des trous dans les mains, ils coupaient leurs langues, ils coupaient leurs oreilles. Nous savons qu'ils plongeaient leurs corps dans des bains d'acide. Toutes ces choses avaient lieu. » (cité par Markman et al., 2008).



Ils ont demandé à un premier groupe de participants (le groupe contrôle) de lire un paragraphe de description des événements d'Abu Ghraib puis de noter leurs impressions. Un second groupe (contrefactuel descendant) devait aussi lire un paragraphe supplémentaire décrivant comment des milliers de prisonniers politiques avaient été torturés et exécutés sous Saddam Hussein. Enfin, pour un troisième groupe (contrefactuel ascendant) la description des tortures sous Saddam était remplacée par celle du bon traitement des Irakiens dans la prison militaire d'Al Quma tenue par l'armée danoise.

On interrogea ensuite les participants sur leur évaluation morale des événements d'Abu Ghraib, sur les sentiments que cela leur inspirait et sur la manière dont les États-Unis devraient se comporter dans le futur en termes de respect des droits humains. Les réponses furent codées sur une échelle de 1 (petite indignation [*outrage*] morale exprimée) à 5 (importante indignation morale exprimée). Pour le groupe contrôle, la moyenne de l'indignation morale fut de 3,39. Elle fut de 2,31 pour le groupe contrefactuel descendant (« pire sous Saddam ») et de 4,35 pour le groupe contrefactuel ascendant (« mieux chez les Danois »). De plus, le groupe contrefactuel descendant jugea le respect des droits humains par les États-Unis moins important et se sentit mieux du point de vue émotionnel que les deux autres groupes. L'argument suggéré par l'expérience (« cela aurait été pire sous Saddam ») exerce donc une influence significative sur les gens.

Pour les auteurs de l'étude, ces résultats s'expliquent au moins en partie par un recalibrage de l'échelle de nos standards moraux. En effet, « lorsqu'ils doivent rendre un jugement sur une échelle d'évaluation subjective, les individus fixent les bornes de leur échelle d'évaluation afin de refléter la distribution anticipée des cibles [*targets*]. » (Markman et al., 2008, p. 653) Autrement dit, nous utilisons tous un calibrage pour évaluer des éléments en nous donnant un maximum et un minimum. Dans l'expérience d'Abu Ghraib, le groupe contrôle nous donne une idée du calibrage par défaut. Or, le contrefactuel descendant « cela aurait été pire sous Saddam » a pour effet d'augmenter la borne supérieure de l'indignation et, par là même, de recalibrer l'échelle des standards moraux. Il s'ensuit qu'un comportement violant sérieusement les standards moraux initiaux peut alors être considéré comme plus acceptable. L'influence du contrefactuel descendant est

insidieuse et non reconnue par les gens : c'est un biais cognitif. Par ailleurs, si l'on juge que promouvoir les droits humains est quelque chose de moralement pertinent, on est en droit d'y voir aussi un exemple de biais moral (contrairement au biais induit par le contrefactuel ascendant). En ce sens, l'argument « cela aurait été pire sous Saddam » est moins rationnel que purement rhétorique<sup>182</sup>.

#### 5.4.2 Des possibilités plus ou moins saillantes (Byrne).

Pour la psychologue Ruth Byrne, qui présente une bonne synthèse des études empiriques sur les contrefactuels dans son ouvrage *The Rational Imagination*, on peut dire que l'imagination est au moins rationnelle au sens où l'on observe des régularités statistiques dans la manière dont les gens produisent (et comprennent) les contrefactuels<sup>183</sup>. « Des personnes différentes ont tendance à changer les mêmes sortes de choses lorsqu'elles pensent à la manière dont les choses auraient pu être différentes » (Byrne, 2005, p. 3). En effet, certains éléments de la réalité sont plus prompts que d'autres à susciter des énoncés contrefactuels. Ces éléments, Byrne les nomme des lignes de faille [*front lines*]. Ils ont pour corollaire des éléments qui sont au contraire particulièrement rétifs à déclencher l'imagination d'alternative : certaines possibilités sont alors dites verrouillées [*anchored*]. (Ritov 1992) Or, si d'une façon générale, les événements extraordinaires suscitent davantage l'imagination d'alternatives que ceux qui sont plus communs (Kahneman et Miller, 1986), il est possible de dégager des principes plus précis de notre usage de

---

<sup>182</sup> L'effet rhétorique des comparaisons imaginatives, tout comme celui du cadrage imaginatif vu en 4.3.3, est d'ailleurs largement présent dans la vie quotidienne : « La pensée contrefactuelle fait tellement partie de la conversation de tous les jours que des personnes persuasives – avocats, vendeurs, escrocs – peuvent en glisser dans le discours et, ce faisant, manipuler leurs auditeurs sans qu'ils en aient conscience. » (Roese, 2005, p. 99)

<sup>183</sup> La thèse de Byrne est cependant plus substantielle : « Les pensées imaginatives sont guidées par les mêmes principes que ceux qui sous-tendent la pensée rationnelle » (Byrne, 2005, xi). En qualifiant l'imagination contrefactuelle de rationnelle elle suppose la triple assertion suivante: 1) L'imagination contrefactuelle repose sur une représentation mentale des possibilités. 2) Les inférences rationnelles reposent également sur une représentation mentale des possibilités, des alternatives ou des contre-exemples. 3) Malgré leurs erreurs de performances, les êtres humains ont bien une compétence rationnelle qui s'exprime dans leurs inférences spontanées ou naturelles.

l'imagination propositionnelle (que Byrne nomme « imagination contrefactuelle »). Au moins quatre principes jouent sur la saillance relative de certaines possibilités :

1) Un premier trait remarquable est que, toutes choses égales par ailleurs, nous avons une tendance à imaginer des alternatives aux actions plutôt qu'aux inactions (Byrne et McEleney, 2000; Kahneman et Tversky, 1982). Il s'ensuit que l'on regrette en général davantage une action qu'une omission. Ainsi, dans une expérience (Ritov and Baron 1990), on présente à des sujets la situation suivante : deux personnes ont eu la possibilité de prendre un vaccin dangereux afin de lutter contre une maladie potentiellement fatale. Le premier refuse le vaccin, le second le prend. Les deux individus décèdent. Quelle famille sera la plus susceptible de produire un contrefactuel de la forme « si seulement... »? À cette question, la plupart des sujets répondent qu'il s'agira de la famille dont le membre a pris le vaccin. Plusieurs études empiriques confirment cette tendance : les actions plutôt que des inactions se comportent comme des lignes de faille qui rendent saillantes des alternatives contrefactuelles.

2) Un second trait concerne le lien entre la production de contrefactuels et ces normes que sont l'obligation et l'interdiction. Notons d'abord que les actions qui sont sous le contrôle d'un agent génèrent davantage de contrefactuels que celles qui échappent à ce contrôle (Giroto, Legrenzi et Rizzo, 1991). Ainsi, on imaginera plus facilement qu'Antoine aurait pu éviter son accident de moto s'il avait roulé moins vite que si la pluie n'avait pas rendu la chaussée glissante. Ce cadre étant posé, les gens imaginent plus facilement des alternatives aux actions défendues ou socialement inacceptables qu'à celles qui correspondent aux normes sociales. Par exemple, si Antoine se blesse à la tête en moto, alors qu'il ne portait pas de casque, les gens produiront plus facilement le contrefactuel « *Ah, si seulement il avait porté un casque il n'aurait pas été blessé* » que « *Ah, si seulement, il avait pris le bus...* ». De leur côté, les actes obligatoires paraissent beaucoup plus immuables ou inchangeables. Ainsi, si Ryoa tombe de l'échelle, alors qu'elle porte secours à quelqu'un, les gens seront réticents à produire le contrefactuel « *Ah, si seulement, elle n'était pas allée porter secours...* ». Bref, il existe une tendance à imaginer des

alternatives aux actions contrôlables et défendues – et généralement défendues parce que contrôlables.

3) La troisième caractéristique que relève Byrne est un phénomène curieux relatif à la causalité : les gens font une distinction entre la cause d'un événement et l'énoncé contrefactuel qui l'aurait rendu différent. On présente à des participants une situation où un chauffeur de taxi refuse de prendre deux passagers. Ceux-ci prennent alors leur propre voiture et ont un accident en traversant un pont qui s'effondre à leur passage – pont que le taxi vient de traverser sans dommages quelques instants plus tôt. Bien que la plupart des gens jugent que le taxi n'a pas de rôle causal dans l'accident, ils pensent « *si seulement le taxi les avait embarqués...* » En fait, il s'avère que nous distinguons entre le possible causal et le possible contrefactuel parce que nous distinguons (implicitement) entre des causes fortes que nous nous représentons comme des biconditionnelles, et des « permetteurs » [*enablers*] que nous nous représentons comme des conditionnels. Ainsi, nous voyons la foudre comme une cause forte du feu de forêt (feu ↔ foudre), alors que le fait que les feuilles soient sèches est perçu comme ayant rendu possible ce feu (feu → feuilles sèches). C'est pourquoi, dans l'exemple du feu de forêt, les contrefactuels porteront davantage sur le fait que les feuilles soient sèches. Corollairement, les causes fortes ont tendance à bloquer l'imagination d'alternatives : en un certain sens, elles nous semblent immuables.

4) Le dernier point est qualifié par Byrne de « biais de la dernière chance » : nous avons tendance à produire davantage de contrefactuels à partir du dernier événement d'une séquence temporelle. Ainsi, on propose à Adam et Élise de lancer, chacun à leur tour, un dé : si le même chiffre sort, ils gagnent. Adam fait 3 puis Élise fait 2 (ils ont perdu!). Lorsqu'on demande à des sujets de produire un contrefactuel à propos de cet épisode, la grande majorité énoncera « *ah, si seulement Élise avait fait 3* » et non pas « *Ah, si seulement Adam avait fait 2* » (et personne ne semble jamais envisager « *ah, si seulement ils avaient fait tous les deux 5* »). On peut dire que le premier événement d'une séquence temporelle apparaît comme verrouillé [*anchored*] pour l'imagination propositionnelle. Et c'est pourquoi nous avons tant de mal à concevoir que ce n'est pas la dernière goutte qui

fait déborder le vase – ce qu'on pourrait nommer le sophisme de la dernière goutte d'eau ou du but décisif.

Du point de vue psychologique, l'idée romantique d'une imagination fantasque et vagabonde est donc assez trompeuse. Certaines choses sont plus faciles à imaginer que d'autres : certaines possibilités sont plus saillantes que d'autres. L'existence même de lignes de failles et de verrous atteste la réalité de certains principes : « Les envolées de la fantaisie peuvent être tenues en laisse par les principes qui guident les possibilités auxquelles pensent les gens. » (Byrne, 2005, p. 211). Mais, au-delà de la recension des principes déterminant la saillance des possibilités, Byrne cherche à inscrire ces principes psychologiques de l'imagination propositionnelle dans une théorie générale du raisonnement humain. C'est l'objet de la prochaine section.

## 5.5 Théories cognitives du raisonnement humain

En fait, le cadre théorique de Byrne est celui des modèles mentaux, une approche en psychologie du raisonnement<sup>184</sup> développée par le psychologue britannique Philip Johnson-Laird (1991). L'idée de base consiste à dire que le raisonnement humain déductif<sup>185</sup> repose sur le fait d'envisager – explicitement ou non – des possibilités. L'ensemble des possibilités

---

<sup>184</sup> Contrairement à la logique, la psychologie du raisonnement est descriptive : elle traite des inférences naturelles, c'est-à-dire de la manière dont les gens raisonnent et se trompent dans leurs raisonnements. Par exemple, « l'atmosphère » affirmative ou négative, universelle ou particulière des prémisses d'un problème peuvent, entre autres facteurs, modifier de façon significative la manière dont nous raisonnons.

<sup>185</sup> Le raisonnement déductif est en général pensé comme un processus cognitif *symbolique*, c'est-à-dire mobilisant l'application de règles ou de calculs – implicites ou explicites. En revanche, le raisonnement inductif semble relever d'un processus cognitif de nature *connexionniste* (voir section 4.4.1). Cependant la prudence demeure de mise : nous sommes encore loin de connaître le fonctionnement exacte du raisonnement humain.

considérées forme un modèle mental<sup>186</sup>. Nous « visionnons » alors ce modèle lorsque nous cherchons une conclusion à un problème en essayant diverses descriptions et nous testons nos conclusions en cherchant des contre-exemples.

Évidemment, la théorie des modèles mentaux n'est pas la seule sur le marché des théories du raisonnement humain (Evans et al., 1993). Elle a toutefois l'avantage d'offrir une explication particulièrement économique des inférences conditionnelles indicatives et subjunctives (et donc des contrefactuels) (Byrne et Johnson-Laird, 2009). L'expérience de la tâche de sélection va nous permettre de comprendre l'originalité de cette approche. On peut décrire l'expérience conduite la première fois par Peter Wason en 1966 de la manière suivante :

« Dans une de ces expériences typiques, on présente quatre cartes montrant respectivement une voyelle, une consonne, un nombre pair et un nombre impair. Par exemple :

[U] [M] [22] [17]

p     $\neg$ p    q     $\neg$ q

Le sujet sait en outre que chaque carte porte une lettre sur une face et un nombre sur l'autre face. L'expérimentateur énonce alors l'implication suivante :

*Si une carte a une voyelle sur une face, alors elle a un nombre pair sur l'autre face.*

Il demande au sujet d'indiquer la ou les cartes qu'il faut retourner pour vérifier si les cartes présentées obéissent à cette règle. Les deux propositions ci-dessus étant indiquées par p et q, on voit que les quatre cartons présentés sont des exemples de p, de q, et de leur négation  $\neg$ p et  $\neg$ q. » (Costermans, 2011, p. 171)

---

<sup>186</sup> Plus précisément, un modèle mental est une « représentation plus ou moins exhaustive de l'information contenue dans les prémisses d'un raisonnement, mais sous une forme qui s'éloigne de la formulation verbale pour se rapprocher de la situation à laquelle il fait référence ; après transformation éventuelle, il aura pour fonction de faire apparaître, *par simple inspection*, des liaisons nouvelles entre les termes, liaisons qui pourront être traduites dans une conclusion. » (Costermans, 2001)

Le test porte sur la capacité du sujet à faire les deux inférences valides relatives à un conditionnel matériel (voir section 5.2.1), à savoir le *modus ponens* « s'il y a une voyelle ( $p$ ), il doit y avoir un nombre pair derrière ( $q$ ) » et le *modus tollens* « s'il y a un nombre impair ( $\neg q$ ), alors il ne peut pas y avoir de voyelle ( $\neg p$ ) ». La réponse correcte consiste à vérifier les cartes [U] et [17]. Mais la grande majorité des sujets retournent les cartes [U] et [22], soit  $p$  et  $q$ . Autrement dit, si le *modus ponens* semble reconnu, ce n'est pas le cas du *modus tollens* nécessaire pour identifier le carton [17]. Tout se passe en revanche comme si les sujets, en désignant [22], avaient procédé à une affirmation du conséquent, inférence non valide pour une implication matérielle (voir le tableau 5.3). Il n'empêche qu'une question surgit aussitôt : comment expliquer des résultats si médiocres?

### 5.5.1 Règles formelles, spécifiques à un domaine et heuristiques

Une première idée consiste à voir dans ces résultats une mauvaise compréhension de l'énoncé. Les sujets auraient tendance à confondre l'implication matérielle et la biconditionnelle. En effet, si l'énoncé avait été « *Si et seulement si une carte a une voyelle sur une face, elle a un nombre pair sur l'autre face* » répondre [U] et [22] aurait été correct (bien qu'insuffisant). Il se peut donc que les sujets commettent une erreur dans le choix de la bonne règle à adopter. Et cette erreur pourrait provenir d'une "règle conversationnelle" (Grice, 1975) à laquelle sont habitués les sujets et qui enjoint aux locuteurs d'être aussi informatifs qu'il est nécessaire pour les besoins d'un échange. Or, une telle règle conduit souvent à traiter les énoncés conditionnels comme des biconditionnels.

Les partisans de cette approche (par exemple, Rips, 1994; O'Brien, 2009) sont en général les tenants de la théorie des règles formelles. Selon cette théorie, il existerait une sorte de logique mentale constituée d'un nombre limité de règles d'inférences abstraites s'appliquant dans tous les contextes de raisonnement. Ces règles, légèrement différentes de celles des logiciens, seraient cependant très générales et indépendantes du contexte. Ainsi, c'est parce que nous posséderions la règle du *modus ponens* que nous serions capables de faire, en situation, des *modus ponens*. La difficulté majeure consiste alors à rendre compte

des erreurs et des biais dans l'utilisation de ces règles. Or, comme on le voit avec l'explication de la tâche de sélection de Wason, c'est en faisant porter la responsabilité du biais sur une mauvaise application des règles formelles qu'on peut préserver l'intégrité de la logique mentale.

Une seconde idée met en cause le caractère abstrait ou purement descriptif de l'implication et fait remarquer que l'implication matérielle est très bien reconnue dans des contextes plus concrets ou prescriptifs. Ainsi les inférences dont le contenu concerne le domaine de la permission, de l'interdiction ou de l'obligation suscitent beaucoup moins d'erreurs. Des enfants, à partir de trois ans, sont d'ailleurs parfaitement compétents avec un énoncé prescriptif comme *Si Pierre veut faire de la peinture, il doit porter un casque* (Harris, 2000, p. 148). Cela s'expliquerait par la possession d'une règle spécifique à un domaine du type : *si une action doit être entreprise alors une condition doit être remplie*.

Pour les partisans de cette approche (Cheng et Holyoak, 1985), il existerait donc des schémas pragmatiques de raisonnement que nous appliquerions à des domaines relativement étanches<sup>187</sup>. Par là, nous pourrions faire l'économie de règles formelles d'inférence et gagner en efficacité. Nous serions donc plus performants avec des raisonnements déontiques ou lorsque nos intérêts sont en jeu que dans un contexte abstrait et dépouillé de toutes valeurs ou toutes normes. Ces schémas pourraient d'ailleurs s'inscrire dans des modules cognitifs sélectionnés par l'évolution<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> L'avantage des théories spécifiques à un domaine vient de ce qu'elles permettent d'expliquer les effets du contenu (du contexte) sur un raisonnement : une conditionnelle contenant une permission est plus facile à opérer que celle qui porte sur des chiffres et des lettres. Mais ces théories sont alors incapables d'expliquer la compétence (même relative) des sujets face à des inférences abstraites ou descriptives. C'est pourquoi elles ne peuvent prétendre à une vue générale du raisonnement humain.

<sup>188</sup> Pour la psychologie évolutionniste, certains modules cognitifs spécialisés ont pu être sélectionnés au cours de l'histoire de l'humanité pour améliorer nos performances cognitives. Par exemple, on a suggéré (Cosmides, 1989) qu'il existerait un module de détection des tricheurs nous rendant particulièrement vigilant dans les situations de contrat à respecter (*si je te donne de la viande, tu me donnes des fruits – et gare à toi si tu te défiles!*). Une pression sélective se serait donc opérée contre les individus tolérant la tricherie et, par la même, plus souvent victimes ou perdants dans le marchandage coopératif. Il serait alors plausible que notre



Une troisième idée consiste à dire que les biais de raisonnement sont imputables à des heuristiques, c'est-à-dire à des routines ou à des raccourcis mentaux [*rules of thumb*] qui permettent de faire l'économie d'une réflexion approfondie. Les erreurs systématiques sont souvent l'indice de la présence d'une telle heuristique. Ainsi, lorsqu'on interroge des sujets sur la fréquence probable des lettres d'une page de roman (en anglais), ceux-ci estiment plus probable qu'il y ait plus de mots se terminant par « *ing* » que de mots comportant la lettre « *n* » en avant dernière position. Cette estimation est évidemment erronée puisque tous les mots se terminant par « *ing* » ont aussi « *n* » en avant-dernière position. L'erreur s'expliquerait par une heuristique de disponibilité : plus une représentation mentale nous vient facilement en tête, plus elle correspond à quelque chose qu'on rencontre fréquemment en réalité. Ce raccourci mental fonctionne habituellement bien, mais il conduit aussi à des erreurs comme dans le cas ci-dessus – puisque les anglophones pensent plus facilement à des mots se terminant par « *ing* » qu'à des mots ayant « *n* » en avant-dernière position<sup>189</sup>. Dans le cas de la tâche de Wason, il pourrait s'agir d'un biais d'appariement perceptif qui consiste à se focaliser sur les items cités dans l'énoncé (Evans, 1972)<sup>190</sup>.

### 5.5.2 La théorie des modèles mentaux et les conditionnelles indicatives

Pour comprendre les inférences conditionnelles indicatives et subjunctives, la théorie des modèles mentaux postule, pour sa part, que nous « visualisons » des possibilités. Considérons les exemples de Byrne (Byrne, 2005, p. 22-25). Soit le conditionnel matériel suivant:

*Si Marc prend un taxi, alors il attrape son avion.*

---

sensibilité accrue aux conditionnels contenant une obligation, par exemple, soit l'héritière de cette vigilance ancestrale.

<sup>189</sup> Voir aussi l'exemple de Linda et l'heuristique de représentativité de la section 4.4.1, note 129.

<sup>190</sup> Merci à Guillaume Beaulac pour ce point.

Ce conditionnel induirait chez la personne qui le comprend la représentation de certaines possibilités, c'est-à-dire un certain modèle mental. Celui-ci est composé d'un ou plusieurs agencements des deux propositions atomiques de l'énoncé. Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, les agencements possibles sont au nombre de quatre :

(1) *Marc prend un taxi et il attrape son avion: [A et B]*

(2) *Marc prend un taxi et il n'attrape pas son avion: [A et  $\neg$ B]*

(3) *Marc ne prend pas de taxi et il attrape son avion: [ $\neg$ A et B]*

(4) *Marc ne prend pas de taxi et il n'attrape pas son avion: [ $\neg$ A et  $\neg$ B]*

Il serait théoriquement possible de former autant de modèles mentaux qu'il existe de combinaisons de ces quatre agencements. Mais dans les faits, certains principes s'appliquent pour sélectionner les combinaisons qui sont réellement présentes dans un modèle mental – ces principes permettent d'économiser notre mémoire de travail. Ainsi, *un modèle mental ne comportera pas la représentation d'une possibilité fausse* – la possibilité (2) de notre exemple qui contredit directement l'énoncé conditionnel n'est pas conservée dans l'esprit. Un second principe est que nous avons tendance à ne garder que peu de possibilités.

C'est pourquoi le premier modèle mental qui viendra à l'esprit lorsqu'on comprendra l'énoncé ci-dessus sera probablement réduit à une seule possibilité. Il aura alors la configuration suivante :

PREMIER MODÈLE :

(1) [A et B]

Certains – notamment les jeunes enfants – s'y cantonnent et cela induit une interprétation conjonctive de l'énoncé. Cette interprétation est d'ailleurs suffisante pour effectuer l'inférence du *modus ponens* : *qu'est-ce qui s'ensuit du fait que Marc ait pris un taxi? Il a attrapé son avion*. En effet, ce modèle permet de « visualiser » facilement que A (*Marc prend un taxi*) est toujours accompagné de B (*il attrape son avion*).

De même, la présence de cette unique possibilité [A et B] dans le modèle mental permet de procéder à une autre inférence, l'affirmation du conséquent (une inférence qui n'est pas logiquement correcte pour l'implication matérielle). *Qu'est-ce qui s'ensuit du fait que Marc ait attrapé son avion? Il a pris un taxi.* Voilà la première réponse qui viendra à l'esprit puisque B est toujours accompagné de A. Mais un doute peut surgir, car les gens ont généralement conscience qu'il existe des possibilités alternatives à [A et B] (par exemple, *Marc ne prends pas un taxi et il n'attrape pas son avion*). Et ils sont capables de les mobiliser pour complexifier leur modèle mental. Ainsi, s'ils se représentent, en plus, la possibilité (4), ils construiront un modèle mental à deux possibilités :

SECOND MODÈLE :

(1) [A et B]

(4) [ $\neg$ A et  $\neg$ B]

En premier lieu, l'introduction de la nouvelle possibilité [ $\neg$ A et  $\neg$ B] dans ce second modèle permet de tester les deux inférences permises par le premier modèle. Le test s'avère satisfaisant pour le *modus ponens* : [ $\neg$ A et  $\neg$ B] n'est pas un contre-exemple au fait que A soit toujours accompagné de B. De même, le test est aussi positif avec l'affirmation du conséquent : [ $\neg$ A et  $\neg$ B] n'est pas un contre-exemple au fait que B soit toujours accompagné de A.

En second lieu, l'introduction de la nouvelle possibilité permet de procéder à deux nouvelles inférences : comme [ $\neg$ A] va toujours de pair avec [ $\neg$ B], on peut passer de [ $\neg$ B] à [ $\neg$ A] et passer de [ $\neg$ A] à [ $\neg$ B].

La première inférence est un *modus tollens* : *Qu'est-ce qui s'ensuit du fait que Marc ait raté son avion? Il n'a pas pris de taxi.*

La seconde inférence repose sur une négation de l'antécédent: *Qu'est-ce qui s'ensuit du fait que Marc n'ait pas pris de taxi? Il a raté son avion.*

On peut dès lors dire qu'avec ce second modèle mental, nous sommes en face d'une interprétation biconditionnelle de l'énoncé. En effet, d'un point de vue logique, *modus ponens*, affirmation du conséquent, *modus tollens* et négation de l'antécédent correspondent à la table de vérité des implications biconditionnelles (voir les tableaux 2 et 3 de la section 2). Autrement dit, le second modèle mental représente *Marc attrape son avion si et seulement s'il prend un taxi*.

En revanche, l'affirmation du conséquent et la négation de l'antécédent ne sont pas corrects dans une interprétation en termes d'implication matérielle de l'énoncé. Mais le second modèle mental ne peut en rendre compte. Accéder à cette compréhension de l'énoncé, suppose une nouvelle fois de complexifier le modèle en lui ajoutant une troisième possibilité [ $\neg A$  et B].

#### TROISIÈME MODÈLE :

(1) [A et B]

(4) [ $\neg A$  et  $\neg B$ ]

(3) [ $\neg A$  et B]

Ce nouveau modèle permet de tester une nouvelle fois les inférences. Tout se passe bien pour le *modus tollens* et le *modus ponens* qui demeurent sans contre-exemple. En revanche l'affirmation du conséquent et la négation de l'antécédent ne passent plus le test. En effet, dans la troisième possibilité, [ $\neg A$ ] va de pair avec [B] : il n'est donc plus possible de déduire [A] à partir de [B] (affirmation du conséquent) ni de déduire [ $\neg B$ ] à partir de [ $\neg A$ ] (négation de l'antécédent).

On peut dire que ce troisième modèle est exhaustif dans la mesure où il comporte toutes les possibilités vraies associées à l'énoncé initial. En effet, il n'est pas nécessaire de se représenter la possibilité (2) pour accéder à une interprétation de l'énoncé comme implication matérielle. Cette possibilité que l'on qualifie de fausse contredit directement l'énoncé initial. C'est pourquoi elle n'est pas conservée dans l'esprit, ou, pour le dire autrement, c'est pourquoi elle est exclue des modèles mentaux que nous « visualisons ».

Il est désormais possible d'expliquer pourquoi certains sujets échouent à la tâche de sélection de Wason : c'est parce qu'ils construisent un modèle mental qui ne correspond pas à l'implication matérielle. S'ils retournent la carte [U], c'est à la suite d'un *modus ponens* et s'il retourne la carte [22] c'est à la suite d'une *affirmation du conséquent*. Tout cela donne à croire qu'ils ne construisent qu'un modèle mental à une seule possibilité [p et q]. D'une façon générale, la théorie des modèles mentaux prédit que le *modus ponens* sera toujours plus facile à opérer que le *modus tollens* puisqu'il repose sur un modèle mental comportant moins de possibilités et, par là même, plus facilement accessible. De même, éliminer les erreurs de l'affirmation du conséquent et de la négation de l'antécédent sera encore plus difficile que procéder au *modus tollens* puisque cela requiert un modèle mental à trois possibilités<sup>191</sup>.

### 5.5.3 La théorie des modèles mentaux et les conditionnelles subjunctives

La théorie des modèles mentaux permet aussi de comprendre pourquoi certaines possibilités sont plus saillantes que d'autres dans les raisonnements contrefactuels (section 5.4.2). Comme dans le cas des conditionnels indicatifs, notre compréhension d'une situation réelle induit certaines possibilités dont un modèle mental gardera la trace. Ces possibilités seront donc saillantes : elles seront plus aisément mobilisées dans la production d'énoncés contrefactuels.

1) Nous avons tout d'abord vu (section 5.4.2) que nous imaginons plus facilement une alternative aux actions qu'aux inactions. Pour Byrne, cela s'explique parce que la représentation d'action est le genre d'idée qui induit aisément une double possibilité. En comprenant que Mauro a pris un vaccin [A], je peux facilement complexifier mon modèle

---

<sup>191</sup> Et pour expliquer la performance accrue avec les énoncés prescriptifs, rien n'interdit de combiner la théorie des modèles mentaux avec la théorie des règles spécifiques à un domaine : dans certains contextes déontiques, il se pourrait tout à fait que des schémas pragmatiques nous conduisent à complexifier d'emblée notre modèle de base.

initial pour accéder à la possibilité qu'il n'ait pas pris de vaccin [ $\neg A$ ]. Comprendre une action, c'est d'ailleurs, le plus souvent comprendre sa négation, l'inaction. Par différence, une inaction suscite difficilement la représentation d'une possibilité dans un modèle mental. En effet, les inactions sont, par définition, innombrables et non saillantes et, donc, difficiles à identifier : à l'instant, je tape sur mon clavier, c'est mon action ; mais quelles sont mes inactions? Je ne me lave pas les mains, je ne saute pas en parachute, je ne caresse pas mon chat, je ne pense pas au mot "renard"... Voilà pourquoi lorsque Paul a un accident de moto, peu de gens vont songer « *ah, si seulement il avait pris le bus* ». Autrement dit, annuler une représentation mentale d'un modèle semble demander moins d'effort qu'essayer d'en rajouter une parmi une myriade de possibilités.

2) Nous imaginons facilement des alternatives aux actions défendues ou socialement inacceptables. Là encore, ce phénomène s'explique par la facilité à induire une double possibilité à partir d'une interdiction ou d'une permission : l'action permise et l'action défendue seront toutes les deux présentes dans le modèle mental. Autrement dit, comprendre une interdiction va généralement de pair avec comprendre ce qui n'est pas permis. Ces idées sont donc très muables. En revanche, les actes obligatoires semblent verrouillés parce que nous sommes réticents à garder à l'esprit la possibilité qu'ils ne soient pas accomplis. De même, nous pensons très facilement à deux possibilités lorsque nous considérons un événement contrôlable : *Anna n'a pas mis son casque, mais elle aurait pu le mettre*. Ces remarques pourraient bien expliquer pourquoi les conditionnels prescriptifs (*si Jürgen veut faire de la peinture, il doit porter un casque*) suscitent moins d'erreurs que les conditionnels descriptifs : c'est qu'ils induisent des modèles mentaux plus riches en possibilités.

3) Expliquer pourquoi nous faisons plus facilement des contrefactuels sur les permetteurs [*enabler*] que sur les relations causales fortes suppose de distinguer deux types de modèles mentaux<sup>192</sup>. Une relation causale forte se traduit en général dans un modèle à

---

<sup>192</sup> Il faut rappeler que les relations de permetteur et de causalité forte désignent ici des représentations psychologiques et non pas des relations logiques ou objectives : l'enjeu n'est pas du tout de savoir si, *en réalité*, le feu est davantage causé par la foudre, les feuilles sèches, l'absence de paratonnerre ou quoi que ce

une seule possibilité : la cause et son effet [A et B]. *La foudre a causé le feu de forêt* se comprend alors : A et B vont toujours de pair : [*il y a la foudre et il y a un feu*] et [*il y a un feu et il y a la foudre*]. De son côté, la relation de permetteur induit un modèle à deux possibilités : la cause et son effet, mais aussi l'absence de cause et l'absence d'effet. *Les feuilles sèches ont permis le feu de forêt* se comprend alors : *il y a des feuilles sèches* et *il y a un feu* [A et B], mais aussi *il n'y a pas de feuilles sèches* et *il n'y a pas de feu* [ $\neg$ A et  $\neg$ B]. En effet, ce qui distingue un permetteur d'une cause forte, c'est précisément qu'il est *perçu* comme ce qui aurait pu empêcher que la relation causale ne s'accomplisse. On voit donc pourquoi le permetteur déclenche facilement un contrefactuel : son modèle mental comporte une alternative toute prête [ $\neg$ A et  $\neg$ B] à l'énoncé factuel.

4) Enfin, notre propension à produire des contrefactuels sur l'ultime événement d'une séquence temporelle implique l'existence d'un mécanisme qui, au sein du modèle mental, encode l'ordre temporel des possibilités. Selon Byrne, on peut s'assurer de l'existence de ce mécanisme, en considérant les deux énoncés suivants :

(1) *Si Alicia va nager, alors elle dort bien.*

(2) *Alicia va nager seulement si elle dort bien.*

Alors que (1) et (2) sont deux énoncés conditionnels logiquement équivalents (ils excluent tous les deux qu'Alicia nage et ne dorme pas bien), on constate qu'ils sont psychologiquement perçus de façon différente : le *modus tollens* sera opéré avec davantage de succès pour (2) que pour (1). Cela vient de ce que (2) produit implicitement une information temporelle : on considère que d'abord Alicia dort bien, puis qu'elle va nager (B puis A). Il est alors plus facile de passer de [ $\neg$ B] à [ $\neg$ A] par *modus tollens*. Évidemment, ce n'est pas le cas avec (1) qui induit le modèle mental [A et B]. On peut donc dire que lorsque qu'un modèle mental représente une séquence temporelle, [A et B] n'est pas identique à [B et A].

---

soit d'autre – il n'est d'ailleurs pas certain que cette question ait un sens. La question concerne la manière dont nous *percevons*, à travers nos modèles mentaux, ces différentes possibilités.

Cette distinction permet de comprendre le principe selon lequel le premier élément d'une possibilité apparaît plus immuable, plus verrouillé, que le second. La possibilité qu'il induit sera donc moins saillante. Tout se passe comme si le premier élément d'une possibilité devait être accepté sans sourciller parce qu'il en constitue la pierre angulaire ou le premier coup de crayon. C'est donc ainsi que Byrne explique le biais de la dernière chance ; et c'est pourquoi nous imaginons que c'est le dernier but marqué qui « fait gagner » l'équipe.

## 5.6 Comparaison imaginative implicite et explicite

En définitive, ce que montre la théorie des modèles mentaux, c'est que nous n'avons pas beaucoup d'imagination lorsqu'il s'agit de considérer des mondes possibles. Bien sûr, nous sommes capables de faire des efforts : nous sommes capables d'imaginer des alternatives à une omission, à une action obligatoire, à une cause forte ou aux premiers éléments d'une séquence temporelle. Mais ce n'est pas notre façon d'imaginer *par défaut*. La gamme des mondes possibles que nous considérons dans la perception morale imaginative est donc restreinte *par défaut*. Telle est la principale contrainte psychologique qui pèse sur la comparaison imaginative.

Dans cette dernière section, je voudrais cependant montrer – à partir de l'exemple de l'effet Knobe – comment nos comparaisons imaginatives implicites ne conduisent pas nécessairement à des biais moraux. Je suggère toutefois que la perception morale devrait privilégier les comparaisons imaginatives explicites, parce qu'elles offrent davantage de contrôle sur les alternatives contrefactuelles que nous générons.



### 5.6.1 L'effet Knobe : une asymétrie contrefactuelle

Joshua Knobe a constaté une curieuse asymétrie dans nos jugements d'attributions d'intention et nos jugements de blâme (Knobe, 2003). La littérature lui a donné le nom de l'effet Knobe [*Knobe effect*]. Soit les deux vignettes suivantes :

**NUISANCE** - Le vice-président d'une compagnie vint voir le président et dit : « Nous envisageons de lancer un nouveau programme. Il va augmenter nos profits, mais il va nuire à l'environnement. » Le président du conseil répondit : « Je me fiche de nuire à l'environnement. Je veux juste faire autant de profit que possible. Lançons le nouveau programme ». Ils lancèrent le nouveau programme. Et comme prévu, cela nuisit à l'environnement.

**AIDE** - Le vice-président d'une compagnie vint voir le président et dit : « Nous envisageons de lancer un nouveau programme. Il va augmenter nos profits, et il va aussi aider l'environnement. » Le président du conseil répondit : « Je me fiche d'aider l'environnement. Je veux juste faire autant de profit que possible. Lançons le nouveau programme ». Ils lancèrent le nouveau programme. Et comme prévu, cela aida l'environnement.

La plupart des gens jugent que le président a agi intentionnellement (et mérite d'être blâmé) dans la vignette NUISANCE, tandis qu'ils jugent qu'il n'a pas agi intentionnellement (et ne mérite pas d'être louangé) dans AIDE<sup>193</sup>. Pourtant, dans les deux cas, le patron ne souhaite que faire des profits et ne se préoccupe pas de l'environnement. Le phénomène a été reproduit et les résultats sont robustes. On retrouve l'effet lorsqu'on pose la question en utilisant les expressions « décider », « être en faveur », « soutenir » [*advocate*] ou « désirer » plutôt qu' « avoir l'intention de » (Knobe, 2010).

Dans l'exemple ci-dessus, tout se passe comme si les gens suivaient un principe général : il faut attribuer l'intention un agent pour les mauvais effets secondaires de son action, mais ne pas lui attribuer cette intention pour les bons effets secondaires. Cependant,

---

<sup>193</sup> Plus précisément, dans l'étude initiale (Knobe, 2003) 82% des personnes jugent qu'il a agi intentionnellement dans NUISANCE contre seulement 23% dans AIDE.

le phénomène est plus général<sup>194</sup>. Il intervient aussi pour le couple faire/laisser-faire [*doing/allowing*]. Ainsi, Fiery Cushman et ses collègues (Cushman et al., 2008) ont présenté les vignettes suivantes :

**COMPATISSANT** - Le docteur Bennett travaille aux urgences. On lui amène un sans-abri inconscient et dont l'identité est inconnue. Les fonctions vitales de celui-ci ont cessé et une infirmière l'a branché à un respirateur artificiel. Sans le respirateur, il mourra. Avec le respirateur et de l'attention de la part du docteur Bennett, il vivra encore une semaine ou deux, mais il ne retrouvera pas la conscience et ne pourra passer le cap des deux semaines.

Le docteur Bennett se dit en lui-même : « Ce pauvre homme mérite de mourir dans la dignité. Il ne devrait pas passer ses derniers jours branchés à cette horrible machine. La meilleure chose à faire est de le débrancher. » Le docteur Bennett débranche alors le sans-abri et l'homme meurt rapidement.

Une seconde vignette différait seulement de la première quant au monologue intérieur du docteur :

**PRESSÉ** - Le docteur Bennet se dit en lui-même : « Ce clochard mérite de mourir. Il ne devrait pas rester ici, à absorber mon temps et mes précieuses ressources. » Le docteur Bennett débranche alors le sans-abri et l'homme meurt rapidement.

On demande alors aux gens si faut dire que le docteur Bennett a *mis fin* à la vie du sans-abri ou s'il a *permis* à la vie du sans-abri de se terminer. Ceux qui ont lu la vignette COMPATISSANT répondent majoritairement que le docteur a *permis* la fin de vie tandis que ceux qui ont lu la vignette PRESSÉ, jugent qu'il a *mis fin* à cette vie. Plusieurs hypothèses ont été proposées pour expliquer ce type d'asymétrie.

Un première idée consiste à attribuer le phénomène à un biais motivationnel (Tetlock, 2002) : en lisant les vignettes, les gens concluraient rapidement que l'agent est blâmable et chercheraient ensuite une justification *post hoc*. Ils seraient donc motivés à attribuer à

---

<sup>194</sup> Knobe et Doris (2010) signalent d'autres asymétries de ce genre : 1) Alors que nous louons également une bonne action délibérée et une bonne action impulsive, nous blâmons davantage une mauvaise action délibérée qu'une mauvaise action impulsive. 2) Alors que nous blâmons (presque) également une mauvaise action et une mauvaise intention, nous louons davantage une bonne action qu'une bonne intention. 3) Alors que nous jugeons qu'un agent est responsable (et blâmable) pour un accident grave dû à une petite négligence, nous ne le jugeons pas responsable (ni blâmable) si l'accident est moins grave mais dû à une négligence grossière.

l'agent tout ce qui peut les conforter dans leur jugement initial : intention, cause, etc. Pourtant, cette hypothèse n'est pas soutenue par les études, notamment en neuropsychologie<sup>195</sup>, qui cherchent à isoler le biais motivationnel dans l'asymétrie (Knobe, 2010, p. 322-4).

Une autre hypothèse s'attache à la pragmatique du langage. Notre usage des concepts dépend en partie des attentes que nous prêtons à notre interlocuteur. Dans le cas des vignettes ci-dessus, les répondants ont peut-être pensé que la véritable question portait moins sur l'intention des agents que sur le caractère blâmable des actions. Dès lors, en répondant comme ils le font, ils ne seraient pas biaisés; ils appliqueraient plutôt une règle conversationnelle courante. Pourtant cette fois encore, les études n'appuient pas l'hypothèse. Par exemple, alors que les personnes atteintes du syndrome d'Asperger (des autistes hautement fonctionnels) ne maîtrisent pas les règles conversationnelles en question, elles ne font pas exception dans leurs réponses aux vignettes (Zalla et al., 2010).

Pour Knobe, l'hypothèse la plus vraisemblable consiste à voir l'explication dans notre *compétence* même au jugement moral – plutôt que dans des *performances* biaisées ou déterminées par un facteur pragmatique. Et c'est précisément le rôle des contrefactuels dans une comparaison imaginative que pointe Knobe :

« L'idée de base, c'est que les intuitions des gens dans tous les domaines dont nous avons discuté – causalité, faire/laisser-faire, action intentionnelle, etc. – s'appuient sur une comparaison entre le monde actuel et des possibilités alternatives. Parce que les jugements moraux des gens influencent la sélection de possibilités alternatives, ces jugements moraux finissent par avoir un impact sur la manière dont les gens donnent un sens [*make sense*] aux êtres humains et à leurs actions. » (Knobe, 2010, p. 326)

Ainsi, dans le cas de NUISANCE, les gens remarqueront que le président lance le programme, *alors qu'il aurait pu préférer aider l'environnement*. Cette possibilité paraît plus pertinente que : le président lance le programme, *alors qu'il aurait pu chercher à*

---

<sup>195</sup> Les patients ayant une lésion au cortex préfrontal ventromédial ne sont pas sujets aux biais affectifs; mais ils se comportent comme des personnes normales avec les vignettes NUISANCE et AIDE (Young et al., 2006)

*éviter tout ce qui aide l'environnement.* Par exemple, on n'imaginera pas facilement que le président dise : « je me fiche de faire du profit, tout ce qui compte c'est de nuire à l'environnement ». Autrement dit, le monde possible *par défaut* avec lequel nous comparons le monde actuel est celui où le président aurait eu l'intention louable d'aider l'environnement.

Dans son analyse de la comparaison proprement dite, Knobe mobilise le genre de recalibrage des bornes d'un continuum qui était aussi mobilisé dans l'analyse du cas Abou Ghraib (section 5.4.1) :

« Comment les gens déterminent le seuil à partir duquel l'attitude d'un agent passe de la catégorie *en défaveur de* à la catégorie *en faveur de*? Pour répondre à cette question, nous avons besoin d'ajouter un élément à notre cadre conceptuel. Disons que les gens évaluent les diverses positions sur le continuum en comparant chacune de ces positions à une sorte particulière de possibilités alternatives. » (Knobe, 2010, p. 327)

Pour Knobe, cela signifie que nos jugements sur les états mentaux d'autrui (par exemple l'attribution d'une intention) sont influencés par des considérations morales : en effet la différence entre NUISANCE et AIDE ou entre COMPASSION et PRESSÉ est seulement d'ordre moral. Il s'ensuit que nous serions davantage moralistes que scientifiques lorsqu'il s'agit d'attribuer une intention.

Je crois que cette explication de l'effet Knobe est globalement correcte. Le recalibrage de nos standards d'attribution des concepts « intention » ou « en faveur de » à partir d'alternatives contrefactuelles me semble tout à fait plausible – comme dans le cas d'Abou Ghraib. Pour ma part, j'y vois aussi une confirmation que la comparaison imaginative est une réalité prégnante et qu'elle est féconde pour comprendre la formation de nos jugements, y compris des jugements d'intention. J'aurais seulement envie d'ajouter que décrire le phénomène en termes de perception imaginative et de saillance des caractéristiques serait encore mieux!

D'ailleurs, l'explication de l'effet Knobe peut s'inscrire – et être complétée par – la théorie des modèles mentaux appliquée aux contrefactuels. En effet, nous avons vu que,

selon Byrne, les actions défendues ou socialement réprouvées sont des lignes de faille : elles génèrent plus facilement des alternatives contrefactuelles. Or, il ne fait pas de doute que nuire à l'environnement est aujourd'hui socialement réprouvé. Il n'est donc pas surprenant que le monde possible que nous imaginons par défaut soit celui où le président se serait soucié de l'environnement. C'est alors ce monde qui calibre notre évaluation de l'intentionnalité.

En revanche, dans le cas de AIDE, nous aurons moins tendance à faire une comparaison contrefactuelle puisque le président fait ce qu'il doit faire : la possibilité qu'il fasse autre chose (comme nuire à l'environnement) apparaît davantage verrouillée. Ce serait donc faute d'accéder au monde possible où le président nuit à l'environnement et faute de contraster cette mauvaise attitude possible avec sa bonne attitude actuelle que nous serions moins enclins à le louer. Quant à notre calibrage pour évaluer l'intentionnalité, il demeure fixé dans le monde actuel : dire que le président n'a pas eu l'intention d'aider l'environnement est alors assez conforme à l'idée qu'il ne s'agit que d'un effet secondaire dont il se fiche.<sup>196</sup>

Dès lors, on pourrait soutenir qu'il existe des analogues de l'effet Knobe aux alentours des autres lignes de faille identifiées par Byrne. Le sophisme de la dernière goutte d'eau qui fait déborder le vase me semble de cet ordre. De même, nos attributions de causalité sont sujettes à caution : pourquoi l'allumette serait-elle davantage la cause du feu que les feuilles sèches ou l'oxygène? Enfin, et c'est probablement le plus intéressant pour la psychologie morale, nous jugeons habituellement que les gens sont davantage responsables de leurs actions que de leurs inactions – ce qui ne va vraiment pas de soi dans une perspective conséquentialiste, par exemple<sup>197</sup>. Il ne fait en tout cas guère de doute que les

---

<sup>196</sup> De même, on peut suggérer l'interprétation suivante dans le cas de PRESSE : les gens auraient tendance à contraster l'action du docteur Bennett avec une alternative dans laquelle il n'est pas pressé : 'constatant' alors qu'il aurait pu agir autrement, son action passera davantage pour un faire que pour un laisser faire. Le cas de COMPASSION, en revanche, exprimerait une évaluation par défaut, c'est-à-dire sans contraste avec une alternative contrefactuelle (bref, sans comparaison imaginative).

<sup>197</sup> On sera fondés à parler d'un biais de l'omission lorsqu'on préfère un tort [*harm*] causé par une omission à un tort égal ou plus faible causé par une action. Plusieurs études attestent l'existence de ce biais : par exemple, 80% des sujets préfèrent ne pas vacciner un enfant lorsque le risque de mort par l'épidémie est de 10 sur 10

contraintes psychologiques qui déterminent les mondes possibles que nous considérons nous éloignent souvent d'une lecture « scientifique » du monde.

Faut-il pour autant en conclure, avec Knobe, que nous sommes davantage moralistes que scientifique ou que ce nos jugements moraux influencent nos jugements d'attribution d'intentionnalité? Je n'en suis pas sûr. Si la perception morale fonctionne comme je l'ai présenté – en considérant des mondes possibles qui rendront saillantes certaines caractéristiques morales – cela signifie que le jugement moral résulte autant de la considération d'alternatives contrefactuelles qu'il ne détermine la sélection de certaines alternatives contrefactuelles<sup>198</sup>. Le cas Abou Ghraib et les divers exemples de biais moraux liés aux contrefactuels attestent que des comparaisons imaginatives influencent nos jugements moraux.

Autrement dit, il n'est pas besoin de postuler qu'un jugement moral précède le jugement d'intention pour rendre compte du phénomène : ils peuvent être simplement corrélés.<sup>199</sup> Notre scientifique et notre moraliste intérieur me paraissent plutôt entremêlés. Comme le suggèrent certains commentateurs (notamment Nanay, 2010; Girotto et al, 2010), ce serait en fait notre capacité – psychologiquement contrainte – à produire des contrefactuels qui serait l'explication de base de l'asymétrie<sup>200</sup>.

---

000 alors que le risque de mort par vaccination est moins élevé (Ritov & Baron, 1990). Et la théorie des modèles mentaux offre là encore une explication plausible : « Lorsque les gens comprennent une action, ils doivent garder à l'esprit non seulement l'action mais aussi sa négation ou son complément, l'inaction. Ils pensent à deux possibilités lorsqu'ils comprennent une action, mais ils pensent simplement à une seule possibilité lorsqu'ils comprennent une inaction. Les gens peuvent imaginer une alternative contrefactuelle plus facilement lorsqu'ils ont pensé à deux possibilités depuis le début que lorsqu'ils ont seulement pensé à une seule possibilité. » (Byrne, 2005, p. 47)

<sup>198</sup> Knobe commence par soutenir que c'est le jugement moral qui détermine les alternatives contrefactuelles : « La suggestion, c'est que les considérations morales jouent un rôle dans la façon de penser les possibilités alternatives. En gros, les gens regardent certaines possibilités comme pertinentes parce qu'ils prennent ces possibilités pour spécialement bonnes ou mauvaises ». (Knobe, 2010, p. 326)

<sup>199</sup> Il se pourrait que la vision 'unilatérale' de Knobe vienne de ce qu'il se focalise sur les jugements moraux (et la délibération) plutôt que sur la perception morale.

<sup>200</sup> Pour Bence Nanay : « Nos capacités mentales (comme attribuer une intentionnalité) ne sont ni de l'ordre d'un raisonnement scientifique exacte, ni telles qu'elles 'baignent de part en part dans les considérations morales'. Elles sont davantage similaires à ces capacités simples que partagent humains et animaux, mais rehaussées par une sensibilité aux situations contrefactuelles » (Nanay, 2010). Et pour Girotto et ses

### 5.6.2 Du système 1 au système 2

L'effet Knobe est-il un biais moral? D'abord, il faut rappeler qu'il porte avant tout sur les attributions d'intention et que la question des jugements de blâme dériverait de ces attributions d'intention. En fait, pour Knobe lui-même, voir l'asymétrie comme un simple biais, ce serait confondre le rôle de la psychologie scientifique destinée à l'explication et à la prédiction des comportements et celui de la psychologie naïve [*folk psychology*] (Knobe, 2006). L'asymétrie indiquerait plutôt que « les intuitions des gens sur les actions intentionnelles tendent à capturer [*track*] les traits psychologiques les plus pertinents pour les jugements de louange et de blâme » (Knobe, 2006, p. 225). Ces intuitions seraient donc plutôt des outils au service de nos jugements moraux, quelque chose comme des heuristiques morales<sup>201</sup>.

Je pense également qu'on ne peut réduire l'effet Knobe à un simple biais moral. Ce n'est pas l'expérience d'Abou Ghraib. C'est plutôt le résultat d'une comparaison avec des mondes possibles aux caractéristiques moralement *pertinentes* – du moins pertinentes pour attribuer la louange et le blâme. Et cela n'est pas surprenant si l'on rapporte l'effet Knobe au contexte plus général de la psychologie des contrefactuels. Car, à quoi sert, en définitive, la pensée contrefactuelle? Pour une première génération de chercheurs (Kahneman et Miller, 1986), elle relevait d'une heuristique de simulation aidant à la prise de décision tout en produisant certains biais de raisonnement. Mais le risque de biais ne

---

collègues : « L'interprétation de Knobe néglige la découverte que les évaluations morales dépendent souvent de la disponibilité d'alternatives contrefactuelles. (...) Il n'est pas nécessaire de postuler que les évaluations morales jouent un rôle si important dans la compréhension ordinaire des actions intentionnelles. » (Giroto et al., 2010, p. 338) À la suite de ces commentaires, Knobe (2010, p. 359) paraît d'ailleurs prêt à affaiblir la thèse de la prévalence du moraliste sur le scientifique : « Selon la thèse que je développe, il n'y a simplement pas de capacité distincte qui soit entièrement non morale et qui soit capable, par elle-même, de déterminer si un comportement est intentionnel ou non intentionnel ».

<sup>201</sup> « Il faut en finir avec l'idée que les considérations morales 'biaisent' ou 'déforment' un processus dont le véritable but serait ailleurs. En fait, la thèse est que les considérations morales jouent un rôle utile dans la compétence [morale] de base même des gens. Elles rendent possibles pour les gens de générer des intuitions sur les actions intentionnelles qui s'avéreront utiles dans le processus d'évaluation de louange et de blâme. » (Knobe, 2006, p. 226-7)

doit pas cacher tous les bénéfiques que nous tirons de la pensée contrefactuelle. C'est précisément ce sur quoi insiste les travaux plus récents associés à la théorie dite fonctionnaliste (Epstude et Roese, 2008; Roese, 1997) : la pensée contrefactuelle permet de réguler les comportements futurs. D'ailleurs, elle apparaît typiquement lorsqu'un but n'a pas été atteint : si seulement j'avais davantage étudié, j'aurais réussi cet examen. L'idée de base ici, c'est que la pensée contrefactuelle (« si seulement... ») incitera à étudier davantage pour le prochain examen. Ce serait donc un dispositif de la résolution de problème [*problem solving*] passant par une boucle de rétroaction.

Or, l'effet Knobe (du moins pour ce qui concerne les jugements de blâme) pourrait peut-être s'inscrire, lui aussi, dans ce cadre fonctionnaliste. En effet, comme le remarque Anthony Appiah (2008, p. 107), l'asymétrie optimise le bien-être collectif : à quoi bon louer une personne qui aurait de toute façon agi comme elle l'a fait? En revanche, on voit bien comment le blâme, même pour une action non intentionnelle, peut prévenir un mauvais comportement futur<sup>202</sup>. Et on pourrait même y voir un certain écho avec ce principe de parcimonie que Ruwen Ogien (2001) nomme *le rasoir de Kant* : il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut de lui-même. Dans le cas de l'asymétrie, le rasoir porterait sur la louange : il semble inutile de louer quelqu'un pour ce qu'il aurait fait de toute façon.

Si contrairement au blâme induit par l'expérience d'Abou Ghraib et aux autres biais examinés précédemment (section 5.4.1), l'effet Knobe entraîne un blâme moralement pertinent (du moins *prima facie*), il partage avec ceux-ci de reposer sur une comparaison *implicite*. Or, ce n'est pas le cas de toutes les comparaisons imaginatives. Les réflexions de Sara ou les délibérations des philosophes (section 5.1) mobilisent des comparaisons

---

<sup>202</sup> La théorie morale permettant cette évaluation est ici une forme de conséquentialisme global (voir section 1) : il est correct de blâmer si et seulement si cela maximise le bien-être. Et, comme le remarque Appiah, cette même logique semble aussi à l'œuvre dans le cadre de la justice criminelle: « Un conducteur qui écrase un enfant qui s'est soudain précipité sur la route pourra être tenu pour non blâmable – mais pas s'il est aussi saoul, s'il a grillé un feu ou s'il est en train de s'enfuir d'un braquage de banque, et ceci quand bien même il n'existerait pas de lien causal entre les deux événements.» (Appiah, 2008, p. 237)



*explicites* : le conséquentialiste global, par exemple, sait très bien ce qu'il fait lorsqu'il considère des situations possibles. C'est là tout ce qui sépare les intuitions morales des raisonnements moraux. En effet, selon la théorie des processus duaux [*dual process theory*] du fonctionnement cognitif (Chaiken et Trope 1999), dire d'un processus cognitif qu'il est implicite c'est aussi dire qu'il relève du système 1 par opposition au système 2, explicite (voir section 2.7.3).

Les comparaisons imaginatives – et probablement aussi les cadrages imaginatifs – peuvent donc procéder soit du système 1, soit du système 2. Elles peuvent aussi combiner les deux systèmes : même une comparaison explicite et délibérée comme celle de Sara, est susceptible de générer des intuitions et des émotions. La perception morale imaginative – et c'est en partie ce qui fait son intérêt – possède ce privilège de pouvoir accéder à des contenus divers, qu'ils soient perceptuels, propositionnels ou émotionnels. Il y a donc un sens à dire que certaines comparaisons imaginatives sont davantage explicites et contrôlées que d'autres.

Or, si l'on cherche à connaître une situation, si l'on désire accéder à ses caractéristiques moralement pertinentes, je crois qu'il importe de tendre vers une comparaison explicite. Il importe d'essayer de guider sa pensée contrefactuelle plutôt que de se laisser guider par elle. Car autrement, comme le suggère la théorie des modèles mentaux appliquée aux contrefactuels, nous risquons d'être soumis à des verrous et des lignes de failles qui détermineront malgré nous nos comparaisons imaginatives. Et même s'il existe des exceptions comme l'effet Knobe, ces comparaisons implicites ont de fortes chances de biaiser notre perception (en rendant saillantes des caractéristiques non pertinentes). Comment dès lors parvenir à des croyances morales justifiées?

Par défaut, notre système cognitif est « paresseux » et il préfère le système 1. Comme nous l'a montré la théorie des modèles mentaux, cela s'applique aussi à l'imagination : par défaut, nous imaginons peu de possibilités – et ce sont souvent les mêmes. Il serait vain de vouloir renoncer à la comparaison imaginative pour débiaiser notre perception morale. Nous ne pouvons pas contrôler directement notre système 1, pas plus que nous ne pouvons

contrôler les alternatives contrefactuelles qui nous viennent automatiquement (et souvent implicitement) à l'esprit. Nous ne pouvons pas cesser d'imaginer. En revanche, nous pouvons contrôler les comparaisons imaginatives explicites. Et nous pouvons passer du système 1 au système 2.

Ainsi, une bonne façon de ne pas succomber à l'argument « cela aurait été pire sous Saddam » (section 5.4.1) consiste précisément à s'efforcer d'imaginer d'autres alternatives : que ce serait-il passé si l'armée suédoise avait pris en charge la prison d'Abou Ghraib? De même, celui qui blâme la victime d'un viol parce qu'elle a pris un chemin inhabituel devrait s'efforcer d'imaginer qu'elle aurait pu être violée sur son chemin habituel : il percevra alors probablement que le caractère (in)habituel du chemin est moralement arbitraire<sup>203</sup>.

Autrement dit, imaginer d'avantage apparaît souvent être le meilleur remède aux biais de l'imagination. En effet, imaginer davantage, c'est se donner l'opportunité d'envisager des situations alternatives non seulement au monde actuel, mais surtout à ce monde possible qui nous vient spontanément à l'esprit et qui n'est pas pertinent moralement. C'est chercher des contre-exemples, dans toutes les directions possibles – une recherche qui n'est pas sans rappeler le portrait chinois moral (voir section 4.5.3). Et c'est, par là même, nous assurer que nous mobilisons bien notre système 2, c'est-à-dire que notre comparaison imaginative est explicite et délibérée.

Il existe enfin un autre bénéfice à la comparaison contrefactuelle explicite. C'est de nous rendre vigilants contre le biais rétrospectif [*hindsight bias*]. On nomme ainsi la croyance exagérée qu'un événement passé devait se produire et qu'il était donc prévisible. C'est ce qu'exprime la phrase: « je l'ai toujours su ». Ainsi, en 1995, deux heures avant le verdict du procès pour meurtre du joueur de football américain O.J. Simpson, un groupe

---

<sup>203</sup> De même, l'effet Knobe devrait être significativement atténué si on amorce un état d'esprit [*mindset*] contrefactuel chez les participants ou si on leur présente explicitement des alternatives contrefactuelles du type : le président aurait pu dire « je me fiche de faire du profit, tout ce qui compte c'est de nuire à l'environnement ». Il faudrait tester cette hypothèse.

d'étudiants pensait que Simpson avait 67 % de chance d'être reconnu coupable. Une semaine après son acquittement, ces mêmes étudiants considéraient rétrospectivement que ses chances d'être coupable n'avaient été que de 45 % (Roese, 2005, p. 108). Nous conférons donc rétrospectivement une aura d'inéluctabilité aux événements passés. Cela vient de ce que nous nous focalisons sur les informations congruentes avec ce que nous savons et manquons de considérer les variables qui auraient pu produire d'autres résultats (Fischhoff, 1975).

Les biais cognitifs sont en général difficiles à éliminer. Les psychologues ont toutefois constaté qu'il existe une bonne stratégie pour atténuer le biais rétrospectif : c'est de « considérer l'opposé » (Larrick, 2004, p. 323)<sup>204</sup>. Cette stratégie serait d'ailleurs aussi efficace pour atténuer le biais de confirmation<sup>205</sup> et l'effet d'ancrage (section 4.1.2). « Considérer l'opposé » consiste bien évidemment en une comparaison imaginative puisque cela revient à générer une ou des alternatives contrefactuelles. Plutôt que de se focaliser sur les informations congruentes avec notre connaissance des faits, la pensée contrefactuelle nous rappelle que d'autres issues étaient possibles. Et par là même que les événements passés ou présents n'étaient pas si inéluctables.

De toutes les sciences humaines, l'histoire est probablement celle qui se confronte le plus souvent au biais rétrospectif. En effet, dès lors qu'un historien passe de la simple description des événements à des hypothèses sur leurs causes, il doit prendre garde à ne pas utiliser sa connaissance *ex post facto* pour voir ces causes comme nécessaires. En un certain sens, l'histoire est une comparaison imaginative implicite : « Dès que nous tirons une leçon cause-effet du passé, nous nous engageons à affirmer que si les maillons

---

<sup>204</sup> On doit cependant noter que considérer trop d'alternatives peut conduire à renforcer le biais. En effet, l'effort mental à générer ces alternatives peut apparaître comme un indice que la première intuition était la bonne. À l'inverse, la facilité à générer une alternative inspire souvent confiance : « Les expériences métacognitives [*comme l'effort mentale*] pourraient être un déterminant plus important des réactions des gens qui pensent à des alternatives contrefactuelles que le nombre de contrefactuels en soi. » (Sanna et al., 2008, p. 206) D'ailleurs, le sentiment de familiarité augmente le biais rétrospectif tandis que celui de surprise l'atténue. (Sanna et al., 2008, p. 200)

<sup>205</sup> On appelle biais de confirmation notre tendance à privilégier les informations qui confirment nos idées préconçues ou nos hypothèses.

charnières dans la chaîne causale avaient été brisés, l'histoire se serait déroulée autrement. » (Parker et Tetlock, 2006, p. 17)

C'est pourquoi, certains auteurs ont cherché à rendre ce type de comparaisons explicites en développant *l'histoire contrefactuelle*, c'est-à-dire l'histoire de ce qui aurait pu arriver. Dans un recueil consacré aux alternatives contrefactuelles à l'émergence de l'Occident, Geoffrey Parker et Phillip E. Tetlock répondent aux détracteurs de cette discipline<sup>206</sup> :

« La cure la plus efficace contre la complaisance intellectuelle du biais rétrospectif s'avère d'encourager les gens à penser contrefactuellement l'histoire. (...) L'exercice a l'effet salutaire de dégonfler l'attitude à l'égard du passé du type "ça devait arriver ainsi". Donner plus de liberté aux rênes de notre imagination peut faire que le monde réel cesse d'occulter notre vision des mondes possibles qui auraient 'presque' pu advenir à différents moments de l'histoire. » (Parker et Tetlock, 2006, p. 27-8)

Quel que soit le contenu de ce qu'on imagine, il y a donc un bénéfice à la comparaison imaginative explicite : c'est de nous rappeler que certaines choses auraient pu être autrement qu'elles ne sont. De ce point de vue, même le roman de Phillip Roth qui envisage l'élection de Lindbergh à la présidence des États-Unis entraîne un certain gain épistémique. Au-delà du sentiment de soulagement rétrospectif (« on l'a échappé belle »), il constitue à sa manière une réflexion sur les déterminismes historiques. C'est une comparaison imaginative explicite qui enrichit notre compréhension du monde et de son histoire.

La littérature et la fiction en général sont effectivement des dispositifs privilégiés pour rendre explicites certaines comparaisons. Cela peut se faire à grande échelle comme chez Roth, mais parfois la simple évocation des pensées d'un personnage nous rappelle que ce

---

<sup>206</sup> Ainsi, pour Edouard Hallett Carr, « l'histoire est le récit de ce que les gens ont fait, pas de ce qu'ils ont manqué de faire : dans cette mesure, c'est inévitablement une *success story*. » (cité par Parker et Tetlock, 2006, p. 28 ). Plus précisément, pour ses détracteurs, l'histoire contrefactuelle serait condamnée à l'arbitraire, à la pure spéculation et à servir les fins idéologiques de celui qui l'imagine. L'objectif du recueil dirigé par Tetlock sur l'émergence de l'occident est, au contraire, de montrer que l'on peut fixer des standards pour ce type d'expérience de pensée historique et distinguer des scénarios contrefactuels plus ou moins sérieux ou pertinents.

qui est moralement pertinent n'est pas nécessairement saillant. Je terminerai donc ce chapitre par une telle comparaison qui, dans sa modestie même, suggère la place prépondérante que la comparaison imaginative occupe dans notre perception morale. L'extrait qui suit vient du roman de Laura Kasischke, *À moi pour toujours*. La narratrice, une professeure d'anglais, rentre chez elle en voiture. Elle est emportée par un flot de pensées érotiques et printanières – mais ce qui m'intéresse tient uniquement dans la parenthèse qui suggère différentes alternatives pour percevoir la situation d'une vache dans sa bétailière.

« Quelque chose d'érotique. Quelque chose de chaud, qui s'agite. Quelque chose qui est là depuis longtemps, qui attend d'être réveillé par la chaleur, pour se déverser dans ce soulèvement de vert.

Mais alors même que je pensais cela, sur l'autoroute, en dépassant un camion plein de vaches (dont l'une avait dépassé le museau et la gueule entre les barreaux de la remorque, pour sentir le vent, ou alors pour appeler à l'aide), j'avais honte de ces pensées. » (Kasischke, 2007, p. 188)

## Résumé du chapitre 5

On peut définir la perception morale imaginative comme une perception modale de monde possible. Accéder, grâce à l'imagination, à un monde possible permet de connaître des caractéristiques moralement pertinentes, mais non saillantes dans le monde actuel. Cet enrichissement de notre connaissance morale d'une situation est fiable sous certaines conditions qu'étudie l'épistémologie modale. La comparaison imaginative, troisième mode de la perception morale imaginative, est un bon exemple de cet enrichissement. C'est notamment le cas lorsque nous faisons des plans prévisionnels, des expériences de pensée morale ou lorsque nous blâmons quelqu'un qui aurait pu agir autrement qu'il l'a fait en

réalité. Aussi bien les philosophes moraux que les psychologues des contrefactuels ont montré l'importance et les limites de la comparaison imaginative – elle peut être inefficace ou biaiser nos jugements moraux. La théorie des modèles mentaux offre une bonne explication des mécanismes cognitifs en jeu dans la comparaison imaginative. Elle permet aussi de comprendre que nous avons intérêt à rendre explicite nos comparaisons imaginatives si nous voulons minimiser les biais contrefactuels.

## Conclusion : imagination et extension du cercle de la moralité

Au cours des cinq chapitres de cette thèse, j'ai soutenu que l'imagination enrichissait notre connaissance morale. J'ai distingué deux formes d'imagination : propositionnelle et perceptuelle. J'ai précisé qu'elle pouvait ou non s'accompagner de réponses émotionnelles. Et j'ai identifié trois modes de perception morale imaginative : la prise de perspective, le recadrage et la comparaison. Car c'est dès l'étape de la perception morale que l'imagination peut faire une différence. Cette étape, qui précède le jugement moral proprement dit, consiste à identifier dans une situation ce qui importe. Elle consiste donc en une certaine forme d'attention, comme le suggère ici Susan Sontag<sup>207</sup> :

« Être un être humain moral, c'est prêter attention, c'est devoir prêter une certaine sorte d'attention. Lorsque nous faisons des jugements moraux, nous ne disons pas seulement que ceci est meilleur que cela. Plus fondamentalement, nous disons que ceci importe plus que cela. C'est mettre de l'ordre dans l'implacable répartition et simultanéité de toute chose, au prix d'ignorer ou de tourner le dos à la plupart de ce qui arrive dans le monde. La nature des jugements moraux dépend de notre capacité à prêter attention – une capacité qui a inévitablement ses limites, mais dont les limites peuvent être étendues [*stretched*]. » (Sontag, 2004)

Dans le premier chapitre, j'ai dressé un panorama des connaissances actuelles sur l'imagination. Ce préalable était requis pour comprendre son rôle dans la perception morale. Le second chapitre visait à montrer comment une première génération de psychologues moraux a fait de cet usage de l'imagination qu'est la prise de perspective froide un mécanisme fondamental de l'explication du développement des raisonnements moraux. La prise de perspective froide (non émotive) est apparue comme une source de connaissance morale permettant de justifier des jugements impartiaux. Dans le troisième

---

<sup>207</sup> Merci à Simon Murray de m'avoir fait connaître ce texte.

chapitre, j'ai montré que la prise de perspective (et l'imagination en générale) pouvait également s'accompagner d'émotions : dans le cadre de la perception morale, elle nous donne alors accès à une connaissance affective qui peut, elle aussi, être moralement pertinente. Dans le quatrième chapitre, j'ai examiné comment un autre usage de l'imagination, le cadrage, peut aussi bien biaiser notre perception morale que l'enrichir, notamment si l'on multiplie les cadres. Enfin, le dernier chapitre a présenté un troisième usage : nous pouvons comparer une situation possible (passée, présente ou future) avec une situation actuelle afin d'en éclairer certains aspects.

Dans cette conclusion, je voudrais soulever une question normative : l'imagination améliore-t-elle la délibération morale? Plusieurs indices laissent penser que c'est le cas : l'expérience des yeux fermés (section 3.5.1) ou la résistance imaginative à voir les enfants de maternelle comme des cafards (section 3.5.3) suggéraient que l'imagination « sélectionne » parfois d'elle-même des caractéristiques chaudes moralement pertinentes. Mais plus encore, les « techniques » de la chaise musicale morale (section 2.3.2) et du portrait chinois moral (section 4.5.3) donnent des raisons de penser qu'imaginer ne fait pas qu'enrichir notre connaissance morale : cela améliore aussi notre délibération morale. Je vais même soutenir que l'imagination contribue à étendre notre cercle de la moralité. Mais avant cela, je voudrais revenir sur la question de l'unité de la perception morale imaginative.

## **Une unité neurobiologique et évolutionnaire**

Après tout, en dehors du fait qu'elles nous rendent épistémiquement accessibles des caractéristiques sous-exposées d'une situation, qu'est-ce qu'ont en commun la prise de perspective, le recadrage et la comparaison? J'ai déjà indiqué (section 3.3.2) que le recadrage et la comparaison sont souvent proches, voire difficiles à distinguer : voir X comme Y, c'est en quelque sorte comparer le monde actuel avec un monde possible imaginé où X aurait pour contrepartie Y. De même, on peut dire que lorsque A prend la perspective de B, il s'imagine dans un monde possible où il serait B. Ainsi, définir



l'imagination comme un ajustement de l'esprit sur un monde possible permet de donner une certaine unité – qu'on pourrait qualifier de métaphysique – à la perception morale imaginative qui peut alors être qualifiée de perception *modale*. Mais peut-on lui trouver une unité plus psychologique?

Une première théorie pourrait y parvenir. C'est le modèle de l'éthique triunique [*triune ethics*] proposé par la psychologue Darcia Narvaez (2008). Bien qu'inspiré du modèle rationaliste de Piaget et Kohlberg, celui de l'éthique triunique s'en distingue par une approche *bottom-up* : plutôt que de partir du raisonnement délibératif, il se demande comment les systèmes émotionnels inconscients que nous a légués l'évolution prédisposent nos comportements. Le terme « triunique » met l'accent sur l'enchevêtrement de trois systèmes et fait référence de la théorie du cerveau triunique [*triune brain*] de Paul McLean (1973). Selon cette dernière théorie, on peut distinguer trois « cerveaux » interconnectés dans le cerveau humain : 1) le cerveau dit reptilien, notre plus ancien héritage évolutionnaire, se situerait dans le tronc cérébral et le cervelet et assurerait les fonctions vitales de l'organisme (respiration, homéostasie, etc.), 2) le cerveau dit limbique, qui comprend l'hippocampe, l'amygdale et l'hypothalamus, jouerait un rôle important dans les émotions, 3) enfin, le néocortex, notre plus récent héritage évolutionnaire, assurerait des fonctions complexes comme le langage, la perception ou la planification.

Darcia Narvaez propose de dériver des « orientations morales » de chacun de ces trois systèmes. Ainsi, l'éthique de la sécurité [*ethic of security*] serait enracinée dans le cerveau reptilien et viserait la préservation du moi à travers un instinct de survie, des émotions comme la peur ou la colère et des comportements de domination. L'éthique de l'engagement [*ethic of engagement*], serait enracinée dans le système limbique, siège des émotions sociales et des bases de l'identité personnelle, et orienterait nos liens aux autres comme les relations de soin [*caring*] et les liens sociaux. Enfin, l'éthique de l'imagination [*ethic of imagination*], qui serait liée au cortex préfrontal, coordonnerait les parties plus anciennes du cerveau et mobiliserait le raisonnement pour s'adapter aux relations sociales,

résoudre des problèmes et planifier le futur – ce qui requiert là encore des émotions comme l’a montré Antonio Damasio (1995).

« L’éthique de l’imagination permet à une personne de sortir des réponses émotionnelles impétueuses des plus anciennes parties du cerveau et de considérer des actions alternatives fondées sur la logique et la raison. Cette capacité permet des penchants [*propensities*] absents des autres éthiques : la délibération et l’abstraction réflexive sur la moralité. Lorsqu’elle est pleinement en jeu, l’éthique de l’imagination valorise la prise de perspective, l’argumentation raisonnée et les “chaises musicales morales”. En un sens, l’éthique de l’imagination a été largement étudiée en psychologie morale, du moins en termes de raisonnement délibératif. » (Narvaez, 2008, p.105)

Certes, puisque l’éthique de l’imagination correspond à notre capacité générale de raisonnement, le concept demeure trop large pour rendre compte adéquatement de la perception morale imaginative. Mais il n’en demeure pas moins intéressant de voir comment l’approche post-kohlbergienne de Narvaez réaffirme l’importance de la prise de perspective dans le raisonnement moral (voir chapitre 2) sur une base neurobiologique. Et Narvaez ne commet pas l’erreur de Kohlberg puisqu’elle tient aussi compte des émotions et des intuitions. C’est d’ailleurs, l’éthique de l’imagination qui coordonne les systèmes 1 et 2 (voir section 2.7.3) et peut surmonter les intuitions du système 1.

Quoiqu’on pense de l’éthique triunique comme modèle général de la moralité humaine, il a au moins le mérite d’insister sur le rôle de l’imagination dans la cognition morale. Il nous rappelle également qu’il existe probablement une certaine unité neurobiologique aux différents usages de l’imagination, unité qui peut faire sens du point de vue évolutionnaire :

« Bien que les humains aient évolué pour favoriser les relations face à face et ont de la difficulté à imaginer ceux qui ne sont pas présents (comme les générations futures), le travail de l’éthique de l’imagination donne les ressources pour un sens de la communauté qui va au-delà des relations immédiates. » (Narvaez, 2008, p. 107)

Si la psychologue du développement Alison Gopnik mobilise également l’évolution pour comprendre l’imagination, elle insiste, contrairement à Narvaez, sur sa fonction épistémique. En étudiant leur cognition, Gopnik a constaté que les bébés sont loin d’être

des adultes défectueux : des capacités mentales spécifiques les rendent en fait tout particulièrement aptes à apprendre. Et l'imagination serait une capacité fondamentale dans cet apprentissage. Ainsi, il y aurait une sorte de division du travail cognitif entre adultes et enfants et l'imagination serait une sorte de cadeau de l'évolution destiné d'abord aux enfants :

« Enfants, nous nous adonnons à l'apprentissage du monde et à l'imagination de toutes ses alternatives possibles. Adultes, nous mettons en application ce que nous avons appris et imaginé. » (Gopnik, 2010, p. 19)

En effet, le cerveau des bébés présente davantage de connexions et de circuits que celui des adultes<sup>208</sup> ; en revanche, son cortex préfrontal – la zone associée à la réflexion, à la planification et au contrôle – est moins développé. Gopnik, en s'appuyant sur les travaux de Paul Harris (2000), fait le lien entre ce cerveau et la grande imagination des enfants :

« Pour être imaginatif, il faut envisager le plus grand nombre d'options possibles, même si elles sont délirantes et sans précédent (peut-être la commode marcherait-elle mieux sans tous ses tiroirs). Dans l'apprentissage, il faut rester ouvert à tout ce qui peut se révéler une vérité (peut-être cette particule de poussière renferme-t-elle les secrets de l'univers). L'absence de contrôle préfrontal peut être un des avantages de l'enfance. » (Gopnik, 2010, p. 22)

Plus particulièrement, Gopnik note que la pensée contrefactuelle permet aux enfants de comprendre la causalité et le fonctionnement du monde. Ainsi, dans une expérience, des bébés jouent à enfiler des anneaux sur des piquets – mais l'un des anneaux est bouché par du ruban adhésif. Alors que les bébés de quinze mois essayent en vain d'enfiler l'anneau problématique, à partir de dix-huit mois, ils le brandissent et refusent d'essayer de l'enfiler

---

<sup>208</sup> « À mesure que nous grandissons et accumulons les expériences, nos cerveaux "élaguent" les connexions les plus faibles, les moins utilisées, et renforcent celles qui servent le plus. Une carte d'un cerveau de bébé ressemblerait au vieux Paris, avec ses enchevêtrement de ruelles tortueuses, dans un cerveau adulte, ces petites rues ont été remplacées par des boulevards neuronaux moins nombreux mais plus efficaces, capables d'absorber davantage de circulation. Les jeunes cerveaux sont également plus plastiques, plus flexibles : ils changent beaucoup plus facilement. » (Gopnik, 2010, p.19-20)

ou le jettent à l'autre bout de la pièce (Gopnik, 2010, p. 35). Ils sont passés d'une connaissance par tâtonnement à une connaissance par imagination d'une possibilité. Et cela va de pair avec une compréhension de la causalité : c'est *parce que* l'anneau est troué qu'on peut l'enfiler. De même, la pensée contrefactuelle accompagne l'exploration de la causalité psychologique. Lorsqu'on demande à des enfants de deux ans pourquoi Johnny a ouvert le frigo, alors qu'il avait faim, ils sont capables de répondre que c'est parce qu'il s'est dit qu'il y aurait de quoi manger dedans. Les enfants sont même tellement intéressés par la causalité psychologique que nombre d'entre eux (63 %) se créent des compagnons imaginaires, lesquels « reflètent la manière dont les gens pourraient se comporter. » (Gopnik, 2010, p. 71)

Je crois que la perception morale imaginative s'inscrit bien dans ces analyses : après tout, la connaissance morale est un sous-domaine de la connaissance générale. Gopnik note d'ailleurs que nous ne cessons évidemment pas d'imaginer lorsque nous devenons adultes. Mais notre imagination est davantage contrôlée (par le cortex préfrontal). Et comme nous l'avons vu avec Timothy Williamson (section 5.3.1), c'est en somme ce contrôle qui assure la fiabilité épistémique de nos connaissances modales.

### **Une unité fonctionnelle : modifier la distance psychologique**

Dire avec Narvaez que l'imagination permet d'aller « au-delà des relations immédiates » ou avec Gopnik qu'elle permet d'explorer des possibilités suggère que l'imagination a aussi bien une fonction sociale que contrefactuelle. Mais peut-on connecter ces deux dimensions? Je voudrais maintenant proposer l'hypothèse suivante : la perception morale imaginative modifie la « distance psychologique ». Ce concept forgé par Neal Miller (1944) a récemment été remis au goût du jour par Nira Liberman et Yaacov Trope :

« Bien que notre expérience du monde se limite à nous-mêmes [*self*], ici et maintenant, les gens, les événements et les situations qui sont au-delà de notre expérience immédiate peuplent notre esprit. Nous planifions le futur, nous nous remémorons le passé, pensons à des lieux éloignés, prenons la perspective d'autrui et considérons des alternatives à la réalité. À chaque

fois, nous transcendons le présent pour considérer des objets psychologiquement distants. Un objet est psychologiquement distant de nous dès lors qu'il est éloigné dans le temps (passé ou futur) ou dans l'espace, qu'il réfère aux expériences d'autrui (par ex. famille, connaissances, étrangers) ou qu'il y a peu de probabilités qu'il advienne. » (Liberman et Trope, 2008, p. 1201)

On le voit, la force du concept de distance psychologique, c'est sa généralité : il embrasse quatre dimensions apparemment très diverses de notre expérience puisqu'il concerne aussi bien la distance temporelle, spatiale, sociale que contrefactuelle. Mais la découverte majeure de Liberman et Trope, c'est qu'une certaine unité cognitive correspondrait à ce concept. Bref, il existerait une congruence entre les différentes dimensions de la distance psychologique.

Lors d'une expérience (Bar-Anan et al., 2007), on a présenté à des sujets une variante du test de Stroop<sup>209</sup> associant des images de paysage et des mots. Une flèche pointait un élément proche ou lointain dans le paysage et l'intérieur de la flèche contenait un mot évoquant la proximité (par exemple : certainement, nous, demain) ou la distance psychologique (par exemple : peut-être, eux, année). Une première tâche consistait à indiquer le plus rapidement possible si la flèche pointait un élément proche ou distant du paysage. Une seconde tâche consistait à identifier le mot contenu dans la flèche. Dans les deux tâches, les participants répondirent plus vite lorsque les distances psychologiques étaient congruentes (paysage en haut à gauche et en bas à droite de la figure 6.1) que lorsqu'elles ne l'étaient pas (paysage en haut à droite et en bas à gauche de la figure 6.1). Autrement dit, cela suggère que les gens associent automatiquement la distance spatiale avec la distance contrefactuelle, sociale ou temporelle. Des tests d'associations implicites et d'autres types d'études renforcent cette interprétation de ces résultats (Liberman et Trope 2008 ; Liberman et al., 2007).

---

<sup>209</sup> Dans la version classique de ce test, le sujet doit dire quelle est la couleur d'un mot. La tâche se complique lorsque les mots désignent des couleurs : par exemple le mot « rouge » écrit en vert. On mesure les erreurs et le temps de réponse des sujets. L'effet Stroop est l'effet d'interférence sémantique provoqué par la lecture automatique du mot.

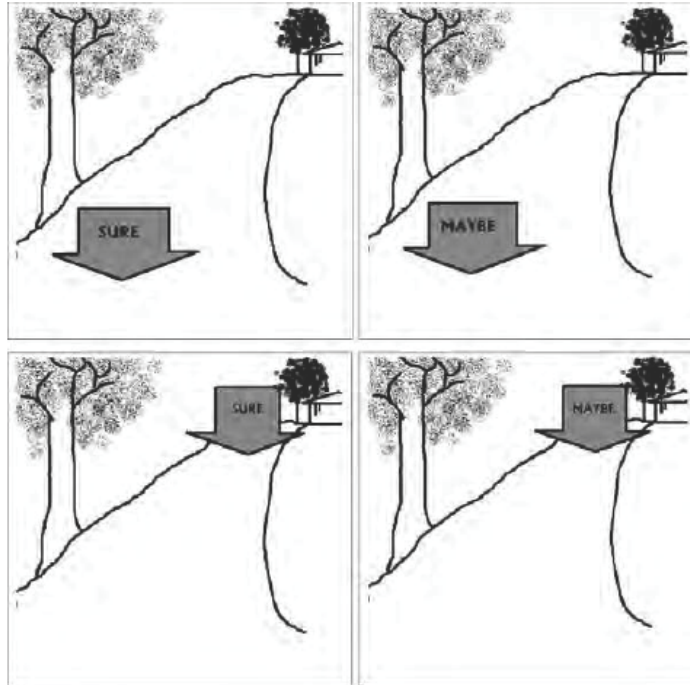


Figure 6.1 : Test de Stroop sur l'association des distances spatiale et contrefactuelle (Lieberman et al. 2007, p. 377)

Lieberman et Trope proposent d'expliquer ce phénomène par la théorie des niveaux de construction [*Construal Level Theory*]. En effet, l'être humain peut traiter de l'information à des niveaux plus ou moins élevés d'abstraction<sup>210</sup> :

« Les constructions de bas niveau sont des représentations concrètes, relativement peu structurées et contextualisées qui incluent les caractéristiques subordonnées et accidentelles des événements. Les constructions de haut niveau sont des représentations abstraites, schématiques et décontextualisées qui extraient l'essentiel de l'information disponible. Elles mettent l'accent sur les caractéristiques centrales et

<sup>210</sup> Par exemple, on peut décrire un chien comme un caniche, un mammifère ou comme... un chien. De même, donner de l'argent peut être décrit comme aider un sans-abri ou comme être une bonne personne (Lieberman et al., 2007, p. 355).

supérieures d'un événement et omettent celles, accidentelles, qui peuvent varier sans que cela ne change significativement la signification des événements. » (Lieberman et Trope, 2008, p. 1201-2)

Or, plus un objet est psychologiquement distant, plus il sera représenté à un haut niveau de construction<sup>211</sup>. Cela viendrait de ce que les gens ayant moins d'information sur les entités psychologiquement distantes que proches les construiraient typiquement de façon plus abstraite. Et corrélativement, le niveau de construction affecte la perception de la distance psychologique : plus on concevra abstraitement un objet, plus on aura tendance à le percevoir comme distant selon les dimensions spatiale, temporelle, sociale et contrefactuelle. La théorie des niveaux de construction permet de prédire et d'expliquer une vaste gamme de phénomènes : par exemple, nous nous attendons à ce que les agissements d'une personne dépendent davantage de ses dispositions que de la situation s'ils se situent dans un lointain futur et nous sommes paradoxalement plus confiants en nos prédictions pour des événements éloignés dans le temps.<sup>212</sup> La distance psychologique rend les gens plus confiants dans leurs prédictions, plus polarisés dans leurs évaluations (y compris dans leurs évaluations morales<sup>213</sup>, voir Eyal et al., 2008) et plus clairs dans leurs décisions (Lieberman et Trope, 2008).

Je crois que la notion de distance psychologique et la théorie des niveaux des constructions sont des pistes prometteuses pour mieux comprendre l'imagination et son rôle dans la perception morale. En effet, en un certain sens, l'imagination est bien une faculté

---

<sup>211</sup> Il est important de noter que l'appréciation de la distance psychologique est subjective.

<sup>212</sup> Liberman et Trope remarquent également que la distance psychologique trouve des échos en neurosciences : « Penser au futur, se remémorer le passé et prendre la perspective d'une autre personne active un réseau neuronal commun impliquant le cortex préfrontal et le lobe médio temporel. Ainsi, le même substrat neural est activé par différentes façons de transcender le présent. » (Lieberman et Trope, 2008, p. 1203)

<sup>213</sup> Par exemple dans la vignette de l'inceste entre frère et sœur adaptée de Haidt (2001), les gens qui y voient une action blâmable considèrent plus sévèrement la transgression si elle se déroule dans un an que le lendemain. Par ailleurs, ils jugent la description de haut niveau (« inceste ») plus appropriée que celle de bas niveau (« relation sexuelle entre frère et sœur ») si l'action se déroule dans un an plutôt que le lendemain (Eyal et al., 2008).

qui permet de « transcender » notre expérience perceptive du monde limité au moi, au ‘ici’, et au ‘maintenant’. Selon la perspective simulationniste que j’ai privilégiée, l’imagination, en simulant des croyances et des perceptions, nous rend épistémiquement accessible un monde possible où notre moi, notre ‘ici’ et notre ‘maintenant’ ne sont plus ce qu’ils sont dans le monde actuel. On pourrait donc dire que l’imagination permet de modifier la distance psychologique.

Nous appréhendons habituellement les objets psychologiquement distants avec des représentations abstraites (selon un haut niveau de construction). Par exemple, une personne étrangère est psychologiquement distante : nous nous la représentons selon ses caractéristiques abstraites, schématiques, décontextualisées. C’est notre manière de traiter l’information à son sujet et c’est probablement approprié la plupart du temps. Pourtant, dans le cadre de la perception morale, il se pourrait que des caractéristiques moralement pertinentes de cette personne étrangère réclament, pour être perçues, une représentation de plus bas niveau. C’est alors que l’imagination peut réduire la distance psychologique et « abaisser » ou complexifier le niveau de construction de la représentation : en prenant la perspective de cette personne, en la voyant comme un membre de ma famille, ou en imaginant qu’elle ne soit pas étrangère, par exemple. Cette nouvelle représentation de l’étranger pourra alors révéler des caractéristiques qui étaient sous-exposées (pertinentes non saillantes) dans la représentation initiale de haut niveau. Imaginer cette personne nous l’aura rendu psychologiquement plus proche.

Mais une perception morale appropriée requiert aussi parfois de prendre de la distance (psychologique). Par exemple, voir sa fille uniquement comme sa fille et non comme une personne parmi d’autres, bref, la voir comme psychologiquement proche, ce peut être une façon de manquer des caractéristiques moralement pertinentes : son autonomie financière, sa liberté sexuelle, etc. Cette fois encore, l’imagination peut modifier la distance psychologique : en imaginant sa fille dans les bras de son amant, par exemple. De même, percevoir qu’un élément est absent d’une situation (une rampe d’accès, par exemple : cf. section 3.3.1) implique probablement d’augmenter la distance psychologique d’avec la situation, c’est-à-dire de s’émanciper d’une représentation mentale de bas niveau pour des



hypothèses plus abstraites et de haut niveau. D’ailleurs, pour Tal Eyal et Nira Liberman, la distance psychologique révélerait davantage de concepts normatifs que la proximité psychologique: « Comme les valeurs et les règles morales tendent à être abstraites et générales, les gens les mobilisent davantage en représentant [*construing*], jugeant et planifiant des situations psychologiquement plus distantes. » (Eyal et Liberman, 2011)<sup>214</sup>

En définitive, l’imagination permettrait de rendre le proche lointain et le lointain proche. Elle modifie la distance psychologique. Elle la rendrait élastique en nous donnant un certain contrôle sur le niveau de construction de nos représentations – et, partant, sur les réponses affectives qui accompagnent ces représentations. Et cette élasticité s’applique à au moins quatre dimensions : spatiale, temporelle, sociale et contrefactuelle. Voilà peut-être une autre façon d’exprimer la contribution de l’imagination à la connaissance morale et d’unifier la perception morale imaginative : la fonction de l’imagination serait de modifier la distance psychologique. (À tout le moins, la perception morale imaginative paraît largement compatible avec la théorie des niveaux de construction.)

Il se pourrait également que cette théorie des niveaux de construction permette de préciser la distinction entre imagination perceptuelle et propositionnelle (voir le chapitre 1). En effet, la première se caractérise par des représentations d’images [*pictures*] tandis que la seconde mobilise des représentations verbales. Or, « puisque les images sont des représentations de bas niveau et les mots des représentations de haut niveau, les premières sont associées à de plus petites distances que les secondes » (Amit et al., 2008, p. 54). On peut donc faire l’hypothèse que l’imagination perceptuelle aura plutôt tendance à réduire la distance psychologique et l’imagination propositionnelle à l’augmenter. Cette distinction pourrait également expliquer que l’imagination perceptuelle paraisse plus prompte à susciter des réponses émotionnelles.

---

<sup>214</sup> Cette hypothèse présuppose toutefois une position normative. Par contraste, les auteurs proches de l’éthique de la vertu qui valorisent une perception morale attentive aux particularités et au contexte de la situation (voir section 3.2.2) pourraient soutenir que les caractéristiques moralement pertinentes correspondent plutôt à des représentations de bas niveau – lesquels sont davantage identifiées par ce que Peggy Desautels (1998) nomme un « observateur moral concret » (voir section 3.2.3).

## **L'imagination améliore la délibération morale**

Tout au long de ces cinq chapitres, j'ai essayé de rester le plus neutre possible du point de vue normatif. Il n'est pas besoin de définir substantiellement les concepts moraux ou de s'engager sur une théorie normative particulière pour proposer une bonne explication de la fonction de l'imagination dans notre cognition morale. En définissant les caractéristiques sous-exposées des situations comme des caractéristiques non saillantes, mais pertinentes (section 3.2.3), j'ai pu mettre entre parenthèses (dans le terme « pertinent ») la plupart des considérations normatives.

Les mauvais usages de l'imagination ne sont pas rares. J'ai signalé que la prise de perspective pouvait donner des idées aux bourreaux (section 3.5.2), le recadrage imaginatif faire voir les Juifs comme de la vermine (section 4.3.2) ou la comparaison imaginative minimiser le scandale de la torture à Abou Ghraib (section 5.4.1). J'ai aussi pris garde de rappeler que les théories morales (section 5.1.2) restaient circonspectes quant à recommander l'usage de l'imagination dans la délibération morale. En tant que telle, l'imagination ne serait donc ni bonne ni mauvaise : cela dépendrait des circonstances, des dispositions morales de celui qui la mobilise et de ce qu'on entend par « moralement pertinent ».

Je crois toutefois que cette position demeure trop prudente. Plusieurs auteurs n'hésitent pas à donner un poids moral à l'imagination : ainsi, John Rawls (1971/1999, p. 54) la mentionne dans la liste des « biens premiers naturels », au côté de la santé, de la vigueur et de l'intelligence ; de même, Martha Nussbaum (2000, p. 78) l'inclut dans la liste des dix capacités [*capabilities*] essentielles au fonctionnement humain. C'est, à tout le moins, un indice qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement désirable dans l'imagination.

Mon analyse des différents modes de la perception morale imaginative me conduit à partager cette idée. Je crois que l'imagination est globalement un atout pour la délibération morale. La thèse que je souhaite considérer maintenant est donc la suivante : nous avons

une raison *pro tanto* d'utiliser notre imagination dans nos délibérations morales. L'argument a déjà été ébauché dans la section 2.6.2 à propos de la connexion entre les raisons épistémiques et les raisons morales. On peut le résumer ainsi :

1. L'imagination enrichit la connaissance morale
2. Une riche connaissance morale améliore la délibération morale
3. L'imagination améliore la délibération morale

J'ai déjà donné plusieurs raisons en faveur de (1). Je voudrais examiner (2). Il faut préciser à nouveau ce que j'entends ici par délibération morale : c'est tout le processus qui conduit à un jugement moral ou à une action, lequel inclue évidemment l'étape de la perception de la situation. Améliorer la délibération, c'est la rendre meilleure. Mais qu'est-ce qu'une bonne délibération? En suivant une forme de conséquentialisme global (section 5.1.1), on peut la définir comme une délibération morale qui maximise la valeur de ses conséquences. Pour le dire simplement, une bonne délibération est celle qui conduit à une bonne action. Ce que soutient (2), c'est donc qu'une meilleure connaissance de la situation améliore la délibération et engendre globalement de bonnes conséquences. En un sens, c'est assez trivial : comment bien agir si on ne perçoit pas préalablement tout ce qui importe? On peut toutefois se demander si la délibération morale – et en particulier la perception morale dans la délibération – est quelque chose qui peut s'améliorer.

Dans un article publié en 2007, Peter Goldie se pose aussi cette question. Il se demande également si on peut percevoir des faits moraux. Il ne fait pas de doute que nous pouvons percevoir des faits physiques – selon leurs formes, leurs couleurs, leurs odeurs, etc. Mais peut-on percevoir un fait évaluatif ou déontique? Dans une situation donnée, que signifie percevoir une caractéristique moralement pertinente? Par exemple, lors d'un repas où on ne cesse de la taquiner, Mary devient mal à l'aise et est sur le bord de pleurer. Jack, qui est quelqu'un de gentil [*kind*], peut-il percevoir le malaise de Mary et le fait (déontique) qu'il devrait changer le sujet de la conversation? Oui, répond Goldie, s'il a la compétence [*skill*]

appropriée. Car c'est bien une compétence que de percevoir immédiatement (c'est-à-dire non inférentiellement) des faits sur les états mentaux d'autrui ainsi que des faits évaluatifs ou déontiques.

Or, dire qu'il s'agit d'une compétence, c'est dire que cela peut se développer, s'améliorer. Goldie fait alors une analogie entre la perception morale et le jeu d'échecs. Lorsqu'un professeur d'échec veut que son élève progresse, il peut arrêter la partie et lui demander quelles options il voit sur l'échiquier : quels sont les mouvements possibles des pièces, quelles options sont « vivantes »?

« À mesure que l'entraînement progresse et que la compétence se développe, l'élève s'améliore de plusieurs manières : chaque option peut être envisagée plus facilement, chaque option envisagée peut être plus rapidement évaluée comme une action possible et la gamme des options réellement “vivantes” pour l'évaluation va se rétrécir. En fin de compte, le joueur d'échecs atteindra un niveau de compétence tel qu'une seule séquence d'action sera saillante – la seule option “vivante”. À ce point, il sera capable de voir (immédiatement et non inférentiellement) que sa reine est menacée et de voir quel est précisément le mouvement correct [*right*] à faire. » (Goldie 2007, p. 353)

Autrement dit, le joueur d'échecs a développé une expertise dans la perception de faits évaluatifs (la reine est menacée) et déontiques (il faut contre-attaquer). Il n'y a là rien de particulièrement mystérieux. De même, selon Goldie, on peut apprendre à voir et à ressentir dans le cadre de la perception morale. La pensée contrefactuelle à l'œuvre dans la délibération morale peut s'améliorer afin de ne voir que les options « vivantes », c'est-à-dire moralement pertinentes<sup>215</sup>. Certes, cette compétence ne sera jamais à l'abri d'erreur. Peut-être que Jack se trompe : en réalité Mary n'est pas au bord des larmes et il ne faut pas changer de sujet. Mais certaines personnes sont assurément plus expertes que d'autres pour évaluer le malaise de Mary et la meilleure option pour lui prêter main-forte. Comme de bons joueurs d'échecs, ces personnes perçoivent mieux, elles perçoivent davantage. Et nul

---

<sup>215</sup> Et force est de constater qu'on ne peut pas arrêter la vie comme on arrête une partie d'échec pour s'améliorer, mais on peut considérer des vies possibles, notamment à travers la fiction – ce dont je parlerai plus loin.

doute que ces délibérations enrichies engendrent *prima facie* de bonnes conséquences – en l’occurrence pour le bien-être pour Mary.

L’imagination de Jack peut certainement l’aider à percevoir le désarroi de Mary (notamment par prise de perspective chaude). Elle peut aussi lui suggérer la meilleure option d’action (en comparant des possibilités préfactuelles): changer subtilement le sujet de la conversation plutôt que blâmer verbalement les convives – ce qui mettrait Mary encore plus mal à l’aise. Pour sa part, Paul Churchland nomme intelligence morale ou imagination morale cette compétence :

« Les individus qui font preuve d’une intelligence morale inhabituellement perspicace seront ceux qui savent considérer une situation morale problématique sous plusieurs angles et qui savent évaluer la justesse et la pertinence relatives de ces interprétations concurrentes. Des individus de ce type seront ceux faisant preuve d’une *imagination* morale peu courante et d’une capacité critique équivalente. (...) Par définition, de telles personnes seront rares, bien que nous ayons tous une certaine imagination morale et une certaine capacité à la critique. » (Churchland, 1999, p. 169)

Pour ma part, je crois qu’on peut légitimement qualifier l’imagination de vertu épistémique : c’est une disposition intellectuelle<sup>216</sup> qui peut se développer et qui enrichit notre connaissance. Les travaux d’Alison Gopnik sur la cognition des bébés attestent largement ce point. Dans le cadre de la perception morale, l’imagination enrichie notre connaissance morale, ce qui a pour effet d’améliorer la délibération morale et partant d’engendrer, *prima facie*, de bonnes conséquences. Dès lors, nous avons peut-être une bonne raison de qualifier l’imagination non seulement de vertu épistémique, mais aussi de vertu morale.

---

<sup>216</sup> Les psychologues pourraient probablement lier cette disposition à l’ouverture à l’expérience [*openness to experience*]. Il s’agit d’un des cinq traits ou facteurs globaux de personnalité identifiés par des corrélations statistiques à partir de tests empiriques (McCrae et John, 1992) et communément nommé le *Big Five*. Les personnes « ouvertes à l’expérience » se distinguent par la curiosité intellectuelle, des opinions non conventionnelles, le goût pour les arts et la variété des expériences ainsi que par une conscience de leur sentiment. L’ouverture à l’expérience est fortement corrélée à la créativité.

Une autre manière de soutenir la thèse que l'imagination améliore la délibération consiste à montrer qu'elle peut résoudre certains désaccords moraux. Il existe différents types de désaccords moraux. Certains proviennent de désaccords substantiels : par exemple, l'un pense que l'autonomie est plus importante que la vie humaine et l'autre pense le contraire (d'où, par exemple, un désaccord substantiel sur l'avortement). Il s'agit de désaccords moraux fondamentaux, impliquant des principes moraux de base. Mais d'autres désaccords moraux sont plus superficiels : ils concernent plutôt des désaccords épistémiques, c'est-à-dire sur des croyances factuelles. Par exemple, en éthique animale, deux *welfaristes* pourraient être en désaccord sur le fait qu'il soit moralement acceptable de manger des crustacés parce que l'un croit qu'ils ressentent la douleur et l'autre pas. Ce type de désaccord peut évidemment se résoudre si nos connaissances s'améliorent – en l'occurrence avec des progrès sur la cognition des crustacés. Mais les désaccords superficiels peuvent aussi provenir de dispositions mentales divergentes comme le remarque Florian Cova :

« Les jugements causaux sont fondamentaux pour la plupart de nos jugements moraux. De petites variations dans nos intuitions causales peuvent donc entraîner des différences dans nos jugements moraux. Par exemple, il n'est pas clair pour tout le monde qu'une personne puisse être responsable dans les cas d'omission. Or, une moins grande sensibilité à la causalité par omission peut (i) nous rendre moins sensibles à la responsabilité par omission, et (ii) nous conduire à juger moins sévèrement ceux qui se rendent coupables de non-assistance à personne en danger et (iii) donc plus sévèrement ceux qui sacrifieraient une personne pour en sauver d'autres. » (Cova, 2011, p. 399)

Or, nous avons vu (sections 5.4 et 5.5) comment la pensée contrefactuelle peut expliquer que certains soient plus sensibles que d'autres aux omissions. Certains percevront cette caractéristique non saillante (et éventuellement pertinente) d'une situation : un acte qui aurait pu être accompli ne l'a pas été. Un désaccord sur l'omission peut donc provenir de ce que l'une des deux personnes manque d'imaginer certaines possibilités. Mais le désaccord qui en résulte n'est pas fondamental puisqu'il s'agit seulement d'une divergence

épistémique. De manière plus générale, les désaccords qui résultent des caractéristiques sous-exposées ne sont pas fondamentaux.

Cova (2010) propose de nommer désaccords semi-fondamentaux, les désaccords qui ne reposent ni sur une divergence entre principes moraux ni sur une divergence épistémique sur des faits non évaluatifs. Ainsi, les effets de cadrages (section 4.1.1) engendreraient des désaccords semi-fondamentaux : dans l'exemple de la fièvre asiatique, les membres du premier groupe qui préconisent le programme A sont en désaccord avec ceux du second groupe qui préconisent le programme D. Ils ont pourtant accès aux mêmes informations et ne divergent pas sur leurs principes moraux, mais « les mêmes informations peuvent être organisées de façon différente » (Cova, 2011, p. 400). Pour ma part, j'attribuerais volontiers ce type de désaccord à des caractéristiques surexposées de la situation.

Toujours est-il que lorsque les désaccords moraux sont superficiels ou semi-fondamentaux, c'est plutôt une bonne nouvelle. Cela signifie que nous ne sommes pas en présence d'un conflit de valeurs substantielles irréductibles. On peut donc espérer les résoudre – en améliorant notre connaissance de la situation, en *s'accordant* sur les faits. Et l'imagination peut bien évidemment y contribuer puisqu'elle permet d'accéder aux caractéristiques sous-exposées et de contrebalancer les caractéristiques surexposées (section 4.2). Dire que l'imagination améliore la délibération signifie donc ici qu'elle peut résoudre un certain nombre de désaccords moraux non fondamentaux. Or, qui dit moins de désaccords, dit aussi moins de conflits. Et peut-être la possibilité d'un progrès moral.

### **Imagination et progrès moral**

Comme le remarquent Pizzaro et ses collègues (2006, p. 96), on ne voit habituellement pas la moralité comme un domaine particulièrement créatif. Mais c'est là ignorer qu'il s'opère des changements moraux dans les sociétés. Et ces changements sont parfois dus à des agents qu'on pourrait qualifier d'innovateur moraux : « une des plus intéressantes sources qui influence un domaine particulier du jugement moral (sur qui ou quoi mérite une

attention morale), c'est la communication sociale que nous recevons des membres les plus créatifs de la société. » (Pizzaro et al., 2006, p. 96). À la fin du chapitre 4, suite à une analogie entre la perception morale et esthétique, j'ai soutenu que certaines œuvres participaient à l'extension du cercle de la moralité en proposant des recadrages imaginatifs qui renouvèlent notre perception morale d'une situation. J'ai cependant admis que mes exemples concernaient des progrès plutôt dans une perspective politique libérale – ce qui ne fait évidemment pas consensus.

Un changement moral n'est pas nécessairement un progrès moral. Il doit d'abord consister en un changement de *comportement* – et pas simplement de jugement. Il doit ensuite y avoir un consensus relatif sur le caractère désirable de ce changement de comportement. Dans son dernier livre, Steven Pinker (2011) documente minutieusement le déclin de la violence et de la cruauté au cours de l'histoire de l'humanité. Par exemple, le taux de mortalité par homicide qui était de 15% dans la préhistoire à progressivement diminué pour atteindre à 1/100 000 dans l'Europe contemporaine. Qui s'en plaindra? Comment ne pas y voir une forme de progrès moral?

Pinker attribue ce déclin de la violence à divers facteurs : l'émergence des États qui assurent plus de sécurité dans une logique hobbesienne, le développement du commerce qui favorise la coopération ou le pouvoir accru pris par les femmes qui sont moins enclines à la violence que les hommes. Mais c'est essentiellement le dernier facteur identifié par Pinker qui va m'intéresser : l'amélioration de notre compétence à raisonner<sup>217</sup>.

Pour caractériser ce facteur, Pinker reprend l'idée d'une expansion du cercle de la moralité (Singer, 1981) que j'ai présenté au chapitre 2 (section 2.7.2). Une bonne illustration du pouvoir pacificateur de la raison peut être donnée à partir d'un dilemme du prisonnier. On désigne par là, en théorie des jeux, une situation de jeu à somme non nulle dans laquelle les décisions individuelles des joueurs ne devraient pas les amener à coopérer bien que la coopération optimise les gains attendus. Une littérature florissante a montré que

---

<sup>217</sup> Des études montrent que les personnes plus intelligentes commettent et subissent moins de crimes violents – à status socio-économiques et autres variables équivalentes. (Pinker, 2011, p. 661)



de nombreuses situations de la vie réelle pouvaient s'interpréter selon cette grille d'analyse – et en particulier des situations ayant des enjeux moraux. Voici, par exemple, la version qu'en donne Pinker :

	Pacifiste	Agressif
<b>Pacifiste</b>	<b>Paix (5)</b> Paix (5)	<b>Défaite (-100)</b> Victoire (10)
<b>Agressif</b>	<b>Victoire (10)</b> Défaite (-100)	<b>Guerre (-50)</b> Guerre (-50)

Tableau 6.1 : Le dilemme du pacifiste (Pinker, 2011, p. 679)

Les textes en gras correspondent à l'attitude (pacifiste ou agressive) du joueur 1 et aux gains de l'interaction avec le joueur 2 : paix, victoire, défaite ou guerre. Les textes en gris correspondent aux choix et aux gains du joueur 2. Les nombres entre parenthèses quantifient la valeur des gains de façon un peu arbitraire, mais de manière à saisir la dimension tragique du dilemme<sup>218</sup>. Ce qu'illustre ce tableau, c'est que, du point de vue individuel, chaque joueur a intérêt à choisir d'être agressif : car sinon, il laisse ouverte à l'autre joueur l'opportunité d'une victoire, ce qui équivaut pour lui, à la pire situation, une défaite. Chacun devrait donc opter pour l'attitude agressive : il en résulte pourtant une situation de guerre qui n'est favorable à aucun des deux joueurs<sup>219</sup>. Or, selon Pinker,

<sup>218</sup> Pinker note que les valeurs des gains correspondent aux intuitions suivantes : une victoire (10) est mieux que la paix (5) puisqu'elle permet au gagnant de faire main basse sur les richesses du perdant. Toutefois, ces pertes du point de vue du perdant (-100) sont beaucoup plus importantes : la souffrance des victimes est asymétrique avec le bénéfice qu'en tire le camp victorieux. « Ultiment, l'asymétrie est une conséquence de la loi de l'entropie : une fraction infinitésimale des états de l'univers sont assez ordonnés pour permettre la vie et le bonheur ; il est donc plus facile de détruire et causer de la souffrance que de cultiver et causer du bonheur. » (Pinker, 2011, p. 679)

<sup>219</sup> Toutefois, cela ne vaut que si les joueurs n'interagissent qu'une seule fois. En effet, lorsque le jeu se fait en plusieurs tours, lorsque le dilemme est réitéré, sa dimension tragique peut être surmontée par une stratégie rationnelle qui permet la coopération. Une des meilleures stratégies serait celle dite du *Tit for Tat* dans laquelle le joueur commence par coopérer puis coopère si son partenaire coopère, mais attaque si l'autre attaque (Axelrod et Hamilton, 1981). Or, dans la vie réelle, les situations de type dilemme du prisonnier

l'empathie et la raison peuvent résoudre – schématiquement – ce dilemme en modifiant la valeur des gains attendus :

« Supposez que vivre dans une société plus cosmopolite, qui nous met en contact avec un échantillon varié d'autres personnes et nous invite à prendre leur point de vue, change nos réponses émotionnelles à propos de leur bien-être. Imaginez qu'on pousse ce changement à sa conclusion logique : notre propre bien-être et le leur sont devenus si entremêlés que nous aimons littéralement nos ennemis et ressentons leurs peines. Les gains [*payoff*] potentiels de nos adversaires seraient simplement additionnés aux nôtres (et vice versa), et le pacifisme deviendrait largement préférable à l'agression.

Bien sûr, une parfaite fusion des intérêts de tous les êtres humains est un nirvana inatteignable. Mais de petites augmentations dans la valorisation des intérêts des autres – disons, être susceptible d'être tiraillé par la culpabilité lorsqu'on pense à l'esclavage, à la torture ou à l'extermination d'autrui – pourraient diminuer la probabilité qu'on les agresse. » (Pinker, 2011, p. 689)

	Pacifiste	Agressif
Pacifiste	<b>Paix (5+5=10)</b> Paix (5+5=10)	<b>Défaite (-100+10=-90)</b> Victoire (10+-100=-90)
Agressif	<b>Victoire (10+-100=-90)</b> Défaite (-100+10=-90)	<b>Guerre (-50+-50=-100)</b> Guerre (-50+-50=-100)

Tableau 6.2 : Comment l'empathie et la raison résolvent le dilemme du pacifiste (Pinker, 2011, p. 689)

Ce nouveau tableau figure donc comment la prise de perspective peut nous amener à « penser aux autres » – et la pacification qui en résulte. Peter Singer (section 2.7.2) insistait sur la justification rationnelle de nos actions comme mécanisme principal de l'extension du cercle de la moralité. Pour sa part, Pinker combine la prise de perspective froide avec cette forme de prise de perspective chaude qu'est l'empathie pour expliquer – entre autres facteurs – le déclin de la violence.

---

ressemblent souvent davantage à ce cas de figure qu'au jeu à un seul tour : nous avons l'opportunité d'établir des relations de confiance et de coopérer sur 'plusieurs tours'.

Mais la capacité à raisonner s'est-elle améliorée au cours de l'histoire? Oui, répond en substance Steven Pinker : tant au niveau individuel que collectif, nous devenons de plus en plus intelligents<sup>220</sup>. Du point de vue individuel, une illustration spectaculaire de ce phénomène est ce qu'on nomme « l'effet Flynn » : bien que le QI moyen soit par définition de 100, James Flynn (1984) a constaté, en comparant les questionnaires successifs (les tests sont régulièrement recalibrés), qu'au XX<sup>e</sup> siècle, il a augmenté d'environ 3 points par décennie. Un adolescent d'aujourd'hui, s'il vivait en 1910, aurait donc un score moyen de 130, soit davantage que 98 % de la population (Pinker, 2011, p. 651). Ce phénomène est robuste et on l'attribue à diverses causes dans *l'environnement* cognitif: davantage de scolarisation, de temps libre, de manipulation de symboles abstraits. Il est important de noter que parmi les différents constituants du QI, ce ne sont pas les connaissances en vocabulaire ou en arithmétique qui s'améliorent le plus.

« [Les gains les plus importants] ont été découverts dans les items qui utilisent le raisonnement abstrait, tels que les similarités (“Qu'est qu'un gramme et un mètre ont en commun?”), les analogies (“L'OISEAU est à l'ŒUF ce que l'ARBRE est à quoi?”) et les matrices visuelles (où des motifs géométriques remplissent les rangées et les colonnes d'une grille, la personne testée devant compléter la case en bas à droite : par exemple, en allant de gauche à droite dans chaque rangée, une forme peut acquérir un bord et perdre une ligne verticale si bien qu'elle se vide). » (Pinker, 2011, p. 651)

Or, peut-on faire le lien entre ce type de compétences intellectuelles, l'imagination et la connaissance morale? Peut-on parler d'un « effet Flynn moral »? L'idée n'est pas folle selon Pinker :

« La compétence cognitive qui est le plus améliorée dans l'effet Flynn, à savoir s'abstraire des particularités concrètes de l'expérience particulière, est précisément la compétence qui doit être exercée pour prendre la perspective

---

<sup>220</sup> Notre étonnement, voire notre incrédulité, devant ce phénomène vient probablement d'un biais de sélection : notre perception de nos ancêtres est celles de figures marquantes (lettrés, philosophes, scientifiques, politiques, etc.) qui sont loin de constituer un échantillon représentatif. Comme le remarquent les auteurs du *Dictionnaire de la Bêtise et des erreurs de jugement*, on a tendance à présenter Victor Hugo « bien coincé entre Chateaubriand et Lamartine, alors que ceux qui lui disputèrent la palme s'appelaient Viennet et Baour-Lormian. » (Bechtel et Carrière, 1991, p. XII)

des autres et étendre le cercle de la considération morale. Flynn lui-même fit le lien en racontant une conversation qu'il avait eue avec son père irlandais, lequel, né en 1884, était très intelligent, mais relativement peu éduqué.

*Mon père avait tant de haine pour les Anglais qu'il lui restait peu de place pour des préjugés contre d'autres groupes. Mais il nourrissait un peu de racisme contre les noirs et, ma mère et moi, nous essayions de l'en débarrasser. "Et si tu te réveillais un matin et découvrais que ta peau avait viré au noir? Est-ce que ça ferait de toi moins qu'un être humain?" Il rétorquait : "C'est le truc le plus stupide que vous ayez jamais dit. A-t-on jamais entendu que la peau d'un homme ait viré au noir pendant la nuit?" (Pinker, 2011, p. 656)*

Il ne s'agit pas de dire que l'imagination améliore à elle seule la délibération morale – et partant les comportements moraux. L'exercice de la logique, de la clarté, de l'objectivité et de la proportionnalité (Pinker, 2011, p. 660), tout comme la capacité à appliquer des règles et des principes moraux n'ont pas besoin de l'imagination pour contribuer au progrès moral. Mais force est de constater que les compétences cognitives derrière l'effet Flynn partagent de nombreux points communs avec ce que j'ai nommé la perception morale imaginative : je pense bien évidemment à la prise de perspective chaude et froide, mais aussi à la pensée contrefactuelle (celle-là même à laquelle résistait le père de James Flynn) qui nous aide à sortir de notre perception immédiate. Ou, pour le dire d'une autre manière encore : les compétences ou les performances cognitives derrière l'effet Flynn nous permettent aussi de modifier la distance psychologique envers certaines entités. Ce qui peut avoir pour effet de les inclure dans notre cercle de la moralité.

### **“To stretch our world”**

On peut trouver une autre illustration du lien entre l'imagination et le progrès moral dans ce que Steven Pinker nomme la révolution humaniste [*humanitarian*].

« Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les avancées technologiques dans la publication et les transports ont créé une République des lettres et une révolution de la lecture dans lesquelles les germes de la révolution humaniste prirent racine.

Plus de gens lisent de livres, notamment des fictions qui les amènent à résider dans l'esprit d'autres personnes, et des satires qui les amènent à contester les normes de leurs sociétés. De vives descriptions des souffrances produites par l'esclavage, les punitions sadiques, la guerre ou la cruauté envers les enfants et les animaux ont précédé les réformistes qui ont bannis ou réduit ces pratiques. » (Pinker, 2011, p. 689-90)

Une fois de plus, on peut faire le parallèle avec la perception morale imaginative : les vives descriptions que mentionne Pinker ont probablement rendu saillantes aux lecteurs du XVII<sup>e</sup> siècle des caractéristiques sous-exposées (au premier rang desquelles, la cruauté et l'injustice de certaines situations). Car c'est un fait que la lecture de fiction ou de récit est bien une technique de prise de perspective. Quant à la satire, elle consiste en un 'voir comme' qui, en grossissant le trait, révèle au lecteur des caractéristiques de la situation sociale et politique de son temps. Enfin, les textes utopiques ou contre-utopiques sont autant de comparaisons imaginatives qui peuvent élargir les horizons des gens sur de nouvelles alternatives politiques.

Martha Nussbaum (1990/2010, 1995) a souvent présenté la littérature comme une source de réflexion pour la philosophie morale<sup>221</sup>, mais aussi d'amélioration morale pour le lecteur. Les romans, écrit-elle, incarnent et génèrent « une capacité à imaginer des possibilités non existantes, à voir une chose comme une autre ou une chose dans une autre, à doter une forme perçue d'une vie complexe » (Nussbaum, 1995, p. 4). Sa théorie de la perception morale (section 3.2.2) insiste sur l'importance de la sensibilité émotionnelle, c'est-à-dire sur la sensibilité à des caractéristiques chaudes qui génèrent, en particulier, sympathie et compassion<sup>222</sup>. Et la littérature peut incontestablement aiguïser cette

---

<sup>221</sup> À ce propos, elle soutient notamment que « certaines vérités qui touchent à la vie humaine ne peuvent être correctement exprimées que par la narration. » (Nussbaum 1990/2010, p. 17)

<sup>222</sup> Dans son livre *Poetic Justice*, Nussbaum explore l'importance de l'imagination littéraire pour le droit et la politique dans les sociétés démocratiques. Elle soutient que même dans ces domaines de la sphère publique, les émotions imaginées ont un rôle à jouer pour éclairer la notion de justice : « L'émotion sympathique qui s'attache au témoignage, contrainte par l'institution de manière appropriée et libérée de toute référence à sa propre situation [celle du juge] apparaît non seulement acceptable mais en réalité essentielle au jugement public. Or, c'est cette sorte d'émotion, l'émotion d'un spectateur judicieux, qu'une œuvre littéraire construit

sensibilité et nous amener à une connaissance affective, à une « connaissance de l'amour » (Nussbaum, 1990/2010).

Cela signifie que la littérature possède bien, entre autres, une valeur épistémique. Les romanciers sont peut-être des chercheurs à leur manière. Comme le remarque Jacques Bouveresse (2008, p. 115), en un sens, le romancier nous invite à participer à une expérience de pensée. Émile Zola, avec sa conception du « roman expérimental », s'efforçait même de penser la littérature comme une étude des déterminismes naturels. Mais il n'est pas nécessaire d'aller si loin pour voir dans la littérature en particulier et dans la fiction en général une vaste source de connaissance morale. Il suffit d'admettre qu'elle invite le lecteur à la prise de perspective, au recadrage ou à la comparaison imaginative. C'est d'ailleurs ce que j'ai voulu illustrer en citant des auteurs comme J.M. Coetzee, Raymond Carver, Lars von Trier, Amos Oz, Phillip Roth ou Laura Kasischke, pour ne nommer que ceux-là. Et c'est ce que Susan Sontag résume très bien dans l'extrait suivant :

« Les écrivains de fictions sérieux pensent aux problèmes moraux de façon pratique. Ils racontent des histoires. Ils narrent. Ils évoquent notre humanité commune dans des narrations [*narratives*] avec lesquelles nous pouvons nous identifier, quand bien même ces vies peuvent être éloignées des nôtres. Ils stimulent notre imagination. Les histoires qu'ils racontent élargissent et compliquent – et donc améliorent – nos sympathies. Ils éduquent notre capacité au jugement moral. (...) »

Il semble normal aux gens de réduire la complexité de ce qu'ils pensent ou ressentent et de fermer leur conscience [*awareness*] à ce qui réside au-delà de leur expérience immédiate. (...) »

Être un voyageur – et les romanciers sont souvent des voyageurs –, c'est se rappeler constamment la simultanéité de ce qui arrive dans le monde, votre monde et ce monde si différent que vous avez visité quand vous rentrez chez vous. C'est le début d'une réponse à cette conscience douloureuse que de dire : c'est une question de sympathie, de limites de l'imagination. Vous pouvez aussi dire que ce n'est pas 'naturel' de garder à l'esprit un monde si étendu. Que pendant que cela arrive, ceci arrive aussi. C'est vrai. Mais c'est pourquoi, répondrais-je, nous avons besoin de fiction : pour étendre notre monde [*to stretch our world*]. » (Sontag, 2004)

---

chez ses lecteurs, lesquels apprennent ce que c'est que d'avoir une émotion non pas 'pour une masse indifférenciée sans visage', mais pour 'des êtres humains uniquement individuels'. » (Nussbaum, 1995, p. 78)

Ces quelques phrases de Susan Sontag, tout comme le discours dont elles sont extraites, me paraissent aujourd'hui lumineuses. Elles expriment en quelques mots, et avec une élégance que rend mal ma traduction, l'intuition mal dégrossie qui était la mienne lorsque j'ai commencé ce travail.

Je ne prétends évidemment pas avoir épuisé la question. Comme le disait Timothy Williamson (2010), « il reste beaucoup à comprendre du fonctionnement de l'imagination comme moyen de connaître ». J'espère toutefois avoir apporté une ou deux pierres à l'édifice dans le cadre de la perception morale. J'en tire au moins trois leçons.

- 1) La psychologie morale contemporaine est très axée sur l'explication des *jugements moraux* (intuitifs ou réfléchis). Réfléchir à la fonction épistémique de l'imagination m'a convaincu qu'une approche en termes de *perception morale* – et de connaissance morale – était un complément indispensable à la compréhension de notre cognition morale et de nos comportements moraux.
- 2) Chercher à améliorer notre délibération morale est une entreprise louable. Mieux comprendre le rôle de l'imagination dans le cadre de la perception morale, c'est à la fois mieux comprendre les biais (de surexposition) qu'elle peut susciter et les biais (de sous-exposition) qu'elle peut contrecarrer.
- 3) Du côté des théories normatives, ce sont surtout les partisans du pragmatisme et de l'éthique de la vertu qui ont reconnu l'importance de l'imagination. Cependant, rien ne devrait empêcher les déontologues et les conséquentialistes d'en faire autant puisqu'aussi bien leurs expériences de pensée que leurs délibérations reposent bien souvent sur une perception morale imaginative.

Pour le dire une dernière fois, je crois qu'avec la prise de perspective, le cadrage et la comparaison, la perception morale imaginative enrichit notre connaissance morale et améliore nos délibérations morales. En modifiant la distance psychologique, l'imagination nous révèle des caractéristiques sous-exposées. Elle nous donne accès à des mondes possibles moralement pertinents. Comme le dit Susan Sontag, elle étend notre monde. Par là même, la perception morale imaginative contribue à résoudre des désaccords moraux non

fondamentaux et à surmonter certaines situations de type “dilemme du prisonnier”, ce qui pourrait entraîner des comportements moins violents. C’est ainsi que l’imagination contribue à élargir notre cercle de la moralité. Parce qu’il faut parfois aller voir ailleurs si ici n’y est pas.



## Bibliographie

- Addis, D.R., Wong, A.T., and Schacter, D.L. (2008), 'Age-related changes in the episodic simulation of future events. ', *Psychological Science*, (19), 33–41.
- Alain (1920), *Système des beaux-arts* (Paris: Gallimard).
- Alexander, Larry and Moore, Michael (Fall 2008), 'Deontological Ethics', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-deontological/>.
- Amit, E. and al. (2008), 'Thou shalt not make unto thee any graven image: The distance-dependence of representation', in Keith D. Markman, William Martin Klein, and Julie A. Suhr (eds.), *Handbook of imagination and mental simulation* (New York: Psychology Press), 53-68.
- Anscombe, G.E.M. (1958/2008), 'La philosophie morale moderne', *Klesis*, (9), 12-31.
- Anscombe, G.E.M. (1963), *Intention* (2nd Edition edn.; Ithaca, NY: Cornell University Press.).
- Anscombe, G.E.M. (1965), 'The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature', in R.J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy – Second Series* (Oxford: Blackwell.), 158-80.
- Appiah, A. (2008), *Experiments in ethics* (Mary Flexner lectures; Cambridge, Mass.: Harvard University Press) 274 p.
- Archambault, A. and Venet, M. (2007), 'Le développement de l'imagination selon Piaget et Vygotsky : d'un acte spontané à une activité consciente ', *Revue des sciences de l'éducation*, 33 (1), 5-24.
- Arieli, D. (2008), *C'est (vraiment) moi qui décide?* (Paris: Flammarion) 302.
- Aristote (1995), *De l'Ame*, Traduction et notes par J. Tricot (Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche: Vrin) 264 p.
- Audi, R. (2006), *Practical Reasoning and Ethical Decision* (Routledge).
- Axelrod, R. and Hamilton, W. .D. (1981), 'The Evolution of Cooperation', *Science*, (211), 1390–96.
- Bar-Anan, Y. and al. (2007), 'Automatic processing of psychological distance: Evidence from a stroop task', *Journal of Experimental Psychology: General*, 136, 610-22.
- Barthelemy, P. (2011), 'Comment concilier goût pour la viande et amour des animaux ?', *Le Monde*, 12 décembre 2011.
- Bastian, B. and al. (2011), 'Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption', *Pers Soc Psychol Bull.*, Oct. 6, 2011
- Bechtel, G. and Carrière, J.-C. (1991), *Dictionnaire de la bêtise, le livre des bizarres* (Robert Laffond) 790.
- Berkeley, G. (1710) *A treatise concerning the principles of human knowledge Part I. Wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion, are inquir'd into. By George Berkeley* [online text], printed by Aaron Rhames, for Jeremy Pepyat
- Bernstein, D. M., and al. (2009), 'False Memories: The Role of Plausibility and Autobiographical Belief', in Markman and al (ed.), 89–102.
- Bisiach, E and Luzzati, C (1978), 'Unilateral neglect of representational space', *Cortex*, (14), 129-33.
- Bisiach, E. and al. (1979), 'Unilateral Neglect, Representational Schema and Consciousness', *Brain*, 102, 609-18.

- Blair, J. and al. (2005), *The psychopath : emotion and the brain* (Malden, MA: Blackwell Pub.).
- Block, N. (1983), 'The Photographic Fallacy and the Debate about Mental Imagery', *Noûs*, 17, 651-61.
- Block, N. (1981), *Imagery* (Cambridge, Mass.: MIT Press) 261 p.
- Bloom, P. (2005), *Descartes' baby : how the science of child development explains what makes us human* (New York: Basic Books) xv, 271 p.
- Blum, L. (1991), 'Moral Perception and Particularity', *Chicago Journals*, 101 (4), 701-25.
- Boden, M. A. (2003), *The Creative Mind: Myths and Mechanisms* (London: Routledge).
- Bouveresse, J. (2008), *La connaissance de l'écrivain* (Agone).
- Brann, E.T.H. (1991), *The World of the Imagination: Sum and Substance* (Savage MD: Rowman & Littlefield).
- Brown, J. and al. (2011), 'Thought Experiments', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/thought-experiment>
- Byrne, R. M. J. (2005), 'The rational imagination : how people create alternatives to reality', xiv, 254 p.
- Byrne, R. M. J. and McEleney, A. (2000), 'Counterfactual thinking about actions and failures to act.', *J Exp Psychol Learn Mem Cogn.*, 26 (5), 1318-31.
- Byrne, R. M. J. and Johnson-Laird, P. N. (2009), 'If' and the problems of conditional reasoning', *Trends Cogn Sci.*, 13 (7), 20, 282-7.
- Camp, E. (2006), 'Metaphor in the Mind: The Cognition of Metaphor', *Philosophy Compass*, 154-70.
- Carruthers, P. (2006), 'Why pretend?', *The architecture of the imagination*, 89-110.
- Caruso, E. M. and Gino, F. (2010), 'Blind ethics: Closing one's eyes polarizes moral judgments and discourages dishonest behavior', *Cognition*, 118, 280-85.
- Carver, R. (1999), *Les Vitamines du bonheur* (LGF - Livre de Poche) 222 p.
- Catellani, P. and Milesi, P. (2005), 'When the context is the case: Counterfactuals in the courtroom', in D. Hilton and P. Catellani (eds.), *The psychology of counterfactual thinking* (London: Routledge), 183-98.
- Chaiken, S. and Trope, Y. (1999), *Dual Process Theories in Social Psychology* (New York: Guilford).
- Chalmers, D. J. (1996), *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press.).
- Cheng, P. W. and Holyoak, K. J. (1985), 'Pragmatic reasoning schemas', *Cognitive Psychology*, 17 (4), 391-416.
- Churchland, P. M. (1998), 'Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues ', *Topoi*, 17 (2), 83-96.
- Churchland, P. M. (1999), *Le cerveau , moteur de la raison siège de l'âme* (Bruxelles: De Boeck Universite).
- Coeckelbergh, M. (2007), *Imagination and Principles: An Essay on the Role of Imagination in Moral Reasoning* (PalgraveMcMillan).
- Coetzee, J.M. (2004), *Elizabeth Costello*, trans. Catherine Lauga Du Plessis (Seuil) 312 p.
- Corballis, M.C. (2003), 'Recursion as the key to the human mind', in K. Sterelny and J. Fitness (eds.), *From mating to mentality: Evaluating evolutionary psychology* (New York: Psychology Press.), 155–71.
- Cosmides, L. (1989), 'The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task', *Cognition*, 31 (3), 187-276.
- Costermans, J. (2001), 'Les activités cognitives : raisonnement, décision et résolution de problèmes', *Neurosciences & cognition*, 239 p.

- Cova, F. (2010), 'Semi-fundamental moral disagreement and non-morally fundamental moral disagreement', *Praxis*, 2 (2).
- Cova, Florian (2011), 'L'architecture de la cognition morale', (École des hautes études en sciences sociales).
- Cronk, L. (2007), 'The influence of cultural framing on play in the trust game : a Maasai example.', *Evolution and Human Behavior*, 28 (5), 352–58.
- Cui, X., and al. (2007), 'Vividness of mental imagery: Individual variability can be measured objectively', *Vision Research*, (47), 474-78.
- Currie, G. and Ravenscroft, I. (2002), *Recreative minds : imagination in philosophy and psychology*, (Oxford: Oxford University Press), 233 p.
- Cushman, F., Knobe, J. , and Sinnott-Armstrong, W. (2008), 'Moral appraisals affect doing/allowing judgments', *Cognition*, (108), 353–80.
- D'Arms, J. and Jacobson, D. (2005), 'Sensibility Theory and Projectivism', in David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press).
- Damasio, A. R. (1995), *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, (Paris: Odile Jacob), 368 p.
- Damasio, A. R. (2010), *L'autre moi-même* (Paris: Odile Jacob), 413 p.
- Dancy, J. (2009), 'Moral Particularism'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/moral-particularism>
- Daney, S (1994), '*Le travelling de Kapo*' in *Persévérance* (Paris: POL).
- Davies, M. and Stone, T. (1995), 'Mental simulation : evaluations and applications', *Readings in mind and language*; 4, Wiley-Blackwell, 286 p.
- Davis, M. H. (1983), 'Measuring individual differences in empathy: evidence for Multidimensional Approach', *Journal of Personality and Social Psychology*, 44 (1), 113-26.
- Davis, M. H. (1994), 'The Heritability of Characteristics Associated with Dispositional Empathy', *Journal of Personality*, 62 (3), 369-91.
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press) 224 p.
- de Brigard, F. (2010), 'If you like it, does it matter if it's real', *Philosophical Psychology*, 23 (1), 43-57.
- de Sousa, R. (1987), *The rationality of emotion* (Cambridge, Mass.: MIT Press) 373 p.
- de Sousa, R. (2004), *Evolution et rationalité* (Philosopher en sciences sociales: Presses Universitaires de France - PUF).
- de Waal, F. (2010), *L'Âge de l'empathie* (Paris: Les liens qui libèrent).
- Decety, J. and Stevens, J.A. (2008), 'Action Representation and Its Role in Social Interaction', in K.D. Markman, and al. (ed.), *The Handbook of Imagination and Mental Simulation* (New York: Psychology Press), 3-20.
- Denis, M. (2003), 'Imagerie Mentale - Psychologie', in Olivier Houdé (ed.), *Vocabulaire de Sciences cognitives* (Paris: PUF), 222-25.
- Dennett, D. (1969), 'The Nature of Images and the Introspective Trap', in Ned Block (ed.), *Imagery* (Cambridge: MIT Press).
- Dennett, D. (1969), *Content and Consciousness*. (London: Routledge & Kegan Paul. ).
- Dennett, D. (1984), *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge: MIT Press).
- Dennett, D. (1993), *La conscience expliquée* (Paris: Odile Jacob).

- Desautels, P. (1995), 'Gestalt shifts in moral perception', in L. and al. May (ed.), *Mind and Morals: Essays on Ethics and Cognitive Science* (A Bradford Book), 129-44.
- Desautels, P. (1998), 'Psychology of Moral Perceivers', *Midwest Studies in Philosophy*, 22, 266-79.
- Diamond, C. (1995), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind* (MIT Press).
- Diderot, D. and Chaouche, S. (1830/2000), *Paradoxe sur le comédien* (Paris: Flammarion) 316 p.
- Dworkin, R. (1995), *Prendre les droits aux sérieux* (Paris: PUF).
- Eisenberg, N. (1986), *Altruistic emotion, cognition, and behavior* (Hillsdale N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.).
- Eisenberg, N. and al. (2001), 'Brazilian Adolescents' Prosocial Moral Judgment and Behavior: Relation to sympathy, Perspective Taking, Gender-Role Orientation, and Demographic Characteristics', *Child Development*, 72 (2), 518-34.
- Engel, P. (1996), *Philosophie et psychologie* (Paris: Gallimard, Folio) 473.
- Englich, B, Mussweiler, T, and Strac, F (2006), 'Playing Dice With Criminal Sentences: The Influence of Irrelevant Anchors on Experts' Judicial Decision Making', *Pers Soc Psychol Bull* 32 (2), 188-200.
- Epstude, K. and Roese, N. J. (2008), 'The functional theory of counterfactual thinking', *Personality and Social Psychology Review*, (12), 68-192.
- Evans, J.St.B.T. (1972). 'Reasoning with negatives', *British Journal of Psychology*, 63, 213-219
- Evans, J.St.B.T. and al. (1993). *Human Reasoning: the psychology of deduction* (Psychology Press)
- Eyal, T. and al. (2008), 'Judging near and distant virtue and vice', *Journal of Experimental Social Psychology* (44), 1204-09.
- Fedi, L. (2008), *Piaget et la conscience morale* (Paris: Presses universitaires de France) 151 p.
- Fesmire, S. (2003), *John Dewey and moral imagination : pragmatism in ethics*, (Indiana University Press), 167 p.
- Finke, R.A. (1979), 'The Functional Equivalence of Mental Images and Errors of Movement', *Cognitive Psychology* 11, 235-64.
- Fischhoff, B. (1975), 'Hindsight  $\neq$  foresight: The effect of outcome knowledge on judgments under uncertainty', *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, (1), 288-99.
- FitzGerlad, C. (2010), 'Moral intuitions: what they are and how we should use them', (University of Manchester).
- Flanagan, O. (1996), *Psychologie morale et éthique* (Paris: Presses universitaires de France).
- Flynn, J. (1984), 'The Mean IQ of Americans : Massive gains 1932 to 1978', *Psychological Bulletin*, (95), 29-51.
- Fodor, A. J. (1975), *The Language of Thought* (New York: Thomas Crowell).
- Funkhouser, E. and Spaulding, S. (2009), 'Imagination and other scripts', *Philosophical Studies*, 143 (3), 291-314.
- Gaonac'h, D. (2003), 'Mémoire', in Olivier Houdé (ed.), *Vocabulaire de Sciences cognitives* (Paris: PUF).
- Gardner, H. (1993), *Frames of mind : the theory of multiple intelligences* (10th anniversary edn.; New York, NY: BasicBooks), 440 p.
- Garry, M. and al. (1996), 'Imagination Inflation: Imagining a Childhood Event Inflates Confidence That It

- Occurred', *Psychonomic Bulletin & Review*, 3 (2), 208–14.
- Garson, J. (2009), 'Modal Logic', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/logic-modal/>.
- Gaut, B. N. (2007), *Art, emotion and ethics* (Oxford ; New York: Oxford University Press), 269 p.
- Geach, P. T. (1969), *God and the soul* (London : Routledge & K. Paul), 138 p.
- Gendler, T. (2000), 'The Puzzle of Imaginative Resistance', *Journal of Philosophy*, 2, 55-81.
- Gendler, T. (2006), 'Imaginative Resistance Revisited', in Nichols (ed) *The Architecture of the Imagination*, 149-74.
- Gendler, T. (2011), 'Imagination'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/imaginatio>
- Gendler, T. and O'Leary-Hawthorne, J. (2002), 'Conceivability and possibility', 507 p.
- Gibbs, J. C. (2003), *Moral development and reality : beyond the theories of Kohlberg and Hoffman* (Thousand Oaks, Calif. ; London: SAGE), 299 p.
- Gibert, M. (soumis), 'Trois théories esthétiques : esthétique de la vertu, déontologique et conséquentialiste'.
- Gibert, M. (2009), 'Une pensée peut-elle être mauvaise ?', *Igitur*, 1 (3), 1-17.
- Gibert, M. and Paris, M. (2010), 'L'imagination et les biais de l'empathie', *Les Ateliers de l'éthique*, 5 (1), 50-65.
- Gibert, M. and Rossi, M. (2011), 'L'éthique de la vertu et le critère de l'action correcte', *Dialogue*, 50 (02), 367-90.
- Gibson, J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston, MA: Houghton Mifflin.).
- Gilligan, Carol (2008), *Une voix différente : Pour une éthique du care* (Paris: Flammarion).
- Gilovich, T., Griffin, D. W., and Kahneman, D. (2002), *Heuristics and biases: the psychology of intuitive judgement* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press) xvi, 857 p.
- Giroto, V., Legrenzi, P., and Rizzo, A. (1991), 'Event controllability in counterfactual thinking', *Acta Psychologica*, 78 (1-3), 111-33.
- Giroto, V., Surian, L., and Siegal, M. (2010), 'Morals, Beliefs, and Counterfactuals', *Brain and Behavioral Sciences*, (33), 337-38.
- Goffman, E. (1991), *Les Cadres de l'expérience*, ed. Le sens commun (Paris: Éditions de Minuit), 576 p.
- Goldie, P. (2003), 'Narrative, Emotions and Perspective', in M Kieran and D. Lopes (eds.), *Imagination, Philosophy and the Arts* (London: Routledge), 55-69.
- Goldie, P. (2005), 'Imagination and the Distorting Power of Emotion', *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8), 130-42.
- Goldie, P. (2007), 'Seeing what is the kind thing to do: perception and emotion in morality', *Dialectica*, 6 (3), 347-61.
- Goldin, N. (1996), *La ballade de la dépendance sexuelle* (New York: Aperture), 147 p.
- Goldman, A. (1986), *Epistemology and cognition* (Cambridge: Harvard University Press) 437 p.
- Goldman, A. (1991), *Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge: MIT Press) 344 p.

- Gopnik, A. (2010), *Le bébé philosophe : Ce que le psychisme des enfants nous apprend sur la vérité, l'amour et le sens de la vie* (Paris: Editions Le Pommier).
- Gordon, R. M. (1987), *The Structure of Emotions* (Cambridge: Cambridge University press) 161 p.
- Goumarre, L. (2003), 'Dennis Cooper : Frisk. Notes on the sexographer', *ArtPress*, (286 ; janvier 2003), 52-55.
- Greene, J. (2007), 'The secret joke of Kant's soul', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral psychology* (3: MIT Press.), 35-117.
- Grice, P (1975), 'Logic and conversation', *Suties in syntax, Vol.3 : Speech acts*.
- Haidt, J. (2001), 'The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment', *Psychological Review*, (108), 814-34.
- Haidt, J. and Baron, J. (1996), 'Social roles and the moral judgement of acts and omissions', *European Journal of Social Psychology*, 26 (2), 201-18.
- Haidt, J. and Bjorklund, F. (2008), 'Social intuitionists answer six questions about moral psychology', in W (Ed.) Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. (Cambridge, MA: MIT Press), 181-217.
- Haidt, J. and Kesebir, S (2010), 'Morality', in S Fiske and D Gilbert (eds.), *Handbook of Social Psychology* (5th Edition. edn.), 792-832.
- Hanna, J. (2011), 'Consent and the Problem of Framing Effects', *Ethic Theory Moral Practice*.
- Hare, R. M. (1965), *Freedom and reason* (Oxford: Oxford University Press).
- Harman, G. (1977), *The nature of morality : an introduction to ethics* (New York: Oxford University Press), 165 p.
- Harris, P. L. (1989), *Children and emotion: The development of psychological understanding*. (Cambridge, MA, : Basil Blackwell) 289 p.
- Harris, P.L. (2000), *The work of the imagination: understanding children's worlds* (Blackwell), xii, 222 p.
- Hart, H. L. A. (1961/2005), *Le concept de droit* (2e édition edn.; Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis) 344 p.
- Hassabis, D. and al. (2007), 'Patients with hippocampal amnesia cannot imagine new experiences'. *PNAS*, 104 (5) 1726-1731.
- Hauser, M. (2006), *Moral minds : How nature designed our universal sense of right and wrong* (Ecco), 512p.
- Hoffman, M. L. (1977), 'Empathy, its development and prosocial implications.', in C.B. Keasey (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Hoffman, M. L. (2000), *Empathy and Moral Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hopkins, R. (2006), 'With sight too much in mind, mind too little in sight? ', *Philosophical Books*, 47 (4), 293-305.
- Houdé, O. (2003), *Vocabulaire de Sciences cognitives*. (Paris : Presses Universitaires de France).
- Hume, D. (1739/1978), *A treatise of human nature* (Oxford: Oxford University Press).
- Hursthouse, R. (1991), 'Virtue Theory and Abortion', *Philosophy & Public Affairs*, 20 (3), 223-46 .
- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press).
- Ichikawa, J. (2009), 'Dreaming and Imagination', *Mind and Language*, 24 (1), 103-21.

- Ittyerah, M. and Mahindra, K. (1990), 'Moral Development and its Relation to Perspective Taking Ability', *Psychology and Developing Societies*, 2 (2).
- Iyengar, S. S. and Lepper, M. R. (2000), 'When choice is demotivating: Can one desire too much of a good thing? ', *Journal of Personality and Social Psychology*, (79), 995-1006.
- Jacobson, D. (2006), 'Seeing by Feeling: Virtues, Skills, and Moral Perception', *Ethical Theory and Moral Practice*, 8 (4), 387-409.
- Johnson, M. (1993), *Moral imagination : implications of cognitive science for ethics* (University of Chicago Press), xiv, 287 p.
- Johnson, M. and Lakoff, G (1986), *Les Métaphores dans la vie quotidienne* (Paris: Éditions de Minuit).
- Johnson-Laird, P. N. (1983), *Mental models: towards a cognitive science of language, inference and consciousness*. (Cambridge University Press edn.; Cambridge).
- Johnson-Laird, P. N. and Byrne, Ruth M. J. (1991), 'Deduction', 243 p.
- Johnston, M. (1989), 'Dispositional theories of value.', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 62., 139-74.
- Kahneman, D. (2003), 'A Perspective on Judgment and Choice', *American Psychologist*, 58 (9), 697-720.
- Kahneman, D. and Miller, D. T. (1986), 'Norm theory: Comparing reality to its alternatives', *Psychological Review*, (93), 136–53.
- Kahneman, D. and Tversky, A. (1982), 'The simulation heuristic', in *Judgement under uncertainty: Heuristics and biases* (Cambridge University Press).
- Kasischke, L. (2007), *À moi pour toujours* (Christian Bourgois).
- Kekes, J. (2006), *The enlargement of life : moral imagination at work* (Cornell University Press), 236 p.
- Kind, A. (à paraître), 'The Heterogeneity of the Imagination', *Erkenntnis*.
- Klatzmann, J. (1998), *L'humour juif*, (Paris: PUF, Que sais-je?), 127 p.
- Knobe, J. (2003), 'Intentional action in folk psychology: An experimental investigation', *Philosophical Psychology* (16), 309–24.
- Knobe, J. (2006), 'The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology.', *Philosophical Studies*, (130), 203–31.
- Knobe, J. (2010), 'Person as scientist, person as moralist', *Behavioral and Brain Sciences*, 33 (4), 315-29.
- Knobe, J and Doris, J. (2010), 'Responsibility', in John Doris and The Moral Psychology Research Group (eds.), *The Moral Psychology Handbook* (Oxford University Press).
- Kohlberg, L. (1963), 'The development of children's orientations toward a moral order: I. Sequence in the development of moral thought', *Vita humana*, (6), 11-33.
- Kohlberg, L. (1971), 'From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. ', in T. Mischel (ed.), *Cognitive development and epistemology* (New York: Academic Press), 152-235.
- Kohlberg, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice* (Essays on Moral Development, 1: Harper & Row).
- Kosslyn, S. M. (1975), 'Information Representation in Visual Images', *Cognitive Psychology*, 7, 341-70.
- Kosslyn, S. M. (1980), *Image and Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Kosslyn, S. M. (2005), 'Mental Images and the Brain', *Cognitive Neuropsychology*, 22, 333-47.
- Kosslyn, S. M. and Pomerantz, J.R. (1977), 'Imagery, Propositions and the Form of Internal Representations',

*Cognitive Psychology*, 9, 52-76.

- Kosslyn, S. M. and al. (2001), 'Neural Foundations of Imagery', *Nature Reviews: Neuroscience* 2, 635-42.
- Küberger, A. (1995), 'The Framing of Decisions : A New Look at Old Problems', *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 62 (2), 230-40.
- Kuhn, T. S. (1964), 'A Function for Thought Experiments', *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press), 240–65.
- Laham, S. (2009), 'Expanding the moral circle: Inclusion and exclusion mindsets and the circle of moral regard', *Journal of Experimental Social Psychology*, (45), 250-53.
- Lakoff, G. (1996), *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lamarque, P. (2005), 'Peur et pitié', in J.-P. and al. Cometti (ed.), *Esthétique contemporaine* (Paris: Vrin).
- Lang, W. and al. (1983), 'A Positron Emission Tomography Study of Oculomotor Imagery', *Neuroreport*, 5, 921-24.
- Langland-Hassan, P. (2011), 'A Puzzle about Visualization', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10, 145-73.
- Lapsley, D. K. (1996), *Moral Psychology (Developmental Psychology Series)* (Westview Press) 304 p.
- Lapsley, D. K. (2005), 'Moral stage theory', in M Killen and J Smetan (eds.), *Handbook of moral development* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates), 37-66.
- Larrick, R. P. (2004), 'Debiasing', in D.J. Koehler and N. Harvey (eds.), *Blackwell handbook of judgment and decision making* (Oxford: Blackwell), pp. 316–37.
- Lerner, Y & al. (2009), 'Eyes Wide Shut: Amygdala Mediates Eyes-Closed Effect on Emotional Experience with Music', *PLoS ONE*, 4 (7).
- Leslie, A (1994), 'Pretending and believing: Issues in the theory of ToMM', *Cognition*, (50), 211–38.
- Levine, D.N., Warach, J, and Farah, M (1985), 'Two visual systems in mental imagery: Dissociation of “what” and “where” in imagery disorder due to bilateral posterior cerebral lesions', *Neurology*, (35), 1010-18.
- Lewis, D. K. (1986/2007), *De la pluralité des mondes* (Paris : Editions de l'Éclat).
- Lewis, D. K. (2001), *Counterfactuals* (Wiley-Blackwell).
- Liberman, N. and Trope, Y. (2008), 'The Psychology of Transcending the Here and Now', *Science*, (322), 1201-05.
- Liberman, N. and al. (2007), 'Psychological distance', in A. W. Kruglanski and E.T. Higgins (eds.), *Social psychology: Handbook of basic principles* (2; New York: Guilford Press.), 353-83.
- Little, M. O. (1995), 'Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology', *Hypatia*, 10 (3), 117-37.
- Lynn, S. and al. (2008), 'Hypnosis and Memory: From Bernheim to the Present', in Keith D. and al. Markman (ed.), *Handbook of Imagination and Mental Simulation* (Psychology Press).
- MacLean, P. D (1973), *A triune concept of the brain and behavior* (Toronto: Ontario Mental Health Foundation, University of Toronto Press ).
- Macrae, C. N., Milne, A. B., and Griffiths, R. J. (1983), 'Counterfactual thinking and the perception of criminal behaviour.', *British Journal of Psychology*, (84), 221-26.
- Malebranche, N. and Minazzoli, Agnès (1676/2006), *De la recherche de la vérité. Livre II, De l'imagination ; [suivi de] Éclaircissements VII, VIII, IX* (Agora ; 79; Paris: Pocket) 345 p.



- Markman, K.D and McMullen, M.N (2003), 'A reflection and evaluation model of comparative thinking', *Personality and Social Psychology Review*, 7, 244–67.
- Markman, K. D., Mizoguchi, N., & McMullen, M. N. (2008). “It would have been worse under Saddam.” Implications of counterfactual thinking for beliefs regarding the ethical treatment of prisoners of war. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 650-654.
- Markman, K. D., Klein, W. M. P., & Suhr, J. A. (Eds.). (2008). *The handbook of imagination and mental simulation*. (New York: Psychology Press).
- Marks, D. (1973), 'Visual Imagery differences in the recall of Pictures', *British Journal of Psychology*, 64, 17-24.
- Matsumoto, D. (ed) (2009), *The Cambridge Dictionary of Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press) 608 p.
- Maxwell, B. (2008), *Professional ethics education: Studies in compassionate empathy* (Dordrecht, DE: Springer.) 198 p.
- Maxwell, B. and DesRoches, S. (2010), 'Empathy and social-emotional learning: Pitfalls and touchstones for school-based programs. ', *New Directions for Child and Adolescent Development*, (129), 33-53.
- McBrayer, J. P. (2010), 'A limited defense of moral perception', *Philosophical studies*, 149 (3), 305-20.
- McCrae, R. R. and John, O. P. (1992), 'An introduction to the Five-Factor Model and its applications. ', *Journal of Personality*, (60), 175-215.
- McDowell, J. H. (1979/1998a), 'Virtue and Reason', in John Henry McDowell (ed.), *Mind, value, and reality* (Cambridge, Mass. ; London: Harvard University Press), 400 p.
- McDowell, J. H. (1998b), 'Values and Secondary Qualities', in John Henry McDowell (ed.), *Mind, value, and reality* (Cambridge, Mass. ; London: Harvard University Press), 400 p.
- McFarland, T. (1985), *Originality and Imagination* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press).
- McGeer, V. (2008), 'Varieties of Moral Agency : Lessons from Autism (and Psychopathy)', in Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology), 227-58.
- McGinn, C. (2004), *Mindsight*. (Random House). 336 p.
- McGinn, C. (2006), 'Image Recollected', *Philosophical Books*, 47 (4), 326-33.
- Medvec, V., Madey, S. F., and Gilovich, T. (1995), 'When less is more: Counterfactual thinking and satisfaction among Olympic athletes.', *Journal of Personality and Social Psychology*, (69), 603-10.
- Mellet, E. (2002), 'La perception et l'imagerie mentale visuelle', in Houdé and al. (ed.), *Cerveau et psychologie* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Menzies, P. (1988), 'Possibility and Conceivability: A Response-Dependent Account of Their Connections', in R. Casati and C. Tappolet(ed.), *European Review of Philosophy* (3), 255–77.
- Metcalf, J. and Mischel, W. (1999), 'A hot/cool-system analysis of delay of gratification: Dynamics of willpower', *Psychological Review*, (106), 3–19.
- Mikhail, J. (2007), 'Universal moral grammar : theory, evidence and the future', *Trends in Cognitive Sciences*, 11 (4), 143-52.
- Miler, R. R. and Grace, R. C. (2003), 'Conditioning and learning', in Irving B. Weiner, and al. (eds.), *Handbook of psychology, vol.4* (New York: Wiley).
- Miller, D.T. and McFarland, C. (1986), 'Counterfactual thinking and victim compensation: A test of norm theory,' *Personality and Social Psychology Bulletin*, (12), 513–19.

- Miller, N. E. (1944), 'Experimental studies of conflict.', in J. McV Hunt (ed.), *Personality and the behavior disorders* (New York: Ronald Press.), 431–65.
- Mitchell, R. W. (2002), *Pretending and Imagination in Animals and Children* (New York: Cambridge University Press) 114 p.
- Morton, A. (2011), 'Empathy for the devil', in Amy Coplan and Peter Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (Oxford: Oxford University Press).
- Morton, A. (à paraître), *Emotions imagined*.
- Murdoch, I. (1971/1994), *La Souveraineté du bien* (Paris: édition de l'Éclat).
- Nadeau, R. (1999), *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, (Paris: PUF, *Collection Premier cycle*), 863 p.
- Nanay, B. (2010), 'Neither moralists, nor scientists: We are counterfactually reasoning animals', *Behavioral and Brain Sciences*, (33), 347-48.
- Narvaez, D. (2008), 'Triune Ethics: The Neurobiological Roots of Our Multiple Moralities', *New Ideas in Psychology*, (26), 95-119.
- Nef, F. (2004), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Paris: Folio Essais: Gallimard).
- Newman, F. (2004), *Les plaisirs de l'amour lesbien* (Montréal: Presses libres).
- Nichols, S. (2004), *Sentimental rules: on the natural foundations of moral judgment*. (New York: Oxford University Press).
- Nichols, S. (2006), *The architecture of the Imagination : new essays on pretence, possibility, and fiction*, (Oxford: Oxford University Press), 279 p.
- Nichols, S. (2008), 'Sentimentalism Naturalized', in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *The Psychology and Biology of Morality* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Nichols, S. and Stich, S. P. (2003), *Mindreading : an integrated account of pretence, self-awareness, and understanding other minds*, (Oxford cognitive science series), 237 p.
- Noë, A. (2004), *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Nolan, D. (2008) 'Modal Fictionalism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/fictionalism-modal>
- Nozick, R. (1974/1988), *Anarchie, état et utopie* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Nussbaum, M. C. (1995), *Poetic justice : the literary imagination and public life* (Boston, Mass.: Beacon Press) 143 p.
- Nussbaum, M. C. (2000), *Women and human development : the capabilities approach* (John Robert Seeley lectures; Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press) 312 p.
- Nussbaum, M. C. (1990/2010), *La connaissance de l'amour : essais sur la philosophie et la littérature* (Paris: Cerf) 589 p.
- O'Craven, K. M. and Kanwisher, N (2000), 'Mental imagery of faces and places activates corresponding stimulus-specific brain regions', *Journal of Cognitive Neuroscience*, 12, 1013-23.
- O'Brien, D. (2009), 'Human reasoning requires a mental logic', *Behav. Brain Sci*, 32, 96–97.
- Obama, B. (2009), 'Allocution du président Barack Obama à l'occasion de son acceptation du prix Nobel de la paix', (Oslo).
- Ogden, R. (2001), 'Le rasoir de Kant', *Philosophiques*, 28 (1), 9-25.
- Ogden, R. (2007), *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale*, (Paris: La Musardine).

- Onishi, K. H. and Baillargeon, R. (2005), 'Do 15-Month-Old Infants Understand False Beliefs?', *Science*, 308 (5719), 255-58.
- Oz, A. (2006), *Comment guérir un fanatique* (Arcades; Paris: Gallimard) 77 p.
- Paivio, A. (1971), *Imagery and Verbal Processes* (New York: Holt, Rinehart and Winston) 596 p.
- Parker, G. and Tetlock, P.E. (2006), 'Counterfactual thought experiments: Why we can't live with them and how we must learn to live with them. ', in P.E. Tetlock, R.N. Lebow, and G. Parke (eds.), *Unmaking the West: What-If Scenarios that Rewrite World History*. (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press).
- Peacocke, C. (1985), 'Imagination, Experience and Possibility', *Essays on Berkeley*.
- Peacocke, C. (1999), *Being Known* (Oxford: Oxford University Press).
- Perky, C.W. (1910), 'An Experimental Study of Imagination', *American Journal of Psychology* 21, 422-52.
- Petrinovich, L. and O'Neill, P. (1996), 'Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions', *Ethology and Sociobiology*, (17), 145-71.
- Pettit, P. (2004), 'Conséquentialisme', in Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (3.éd. edn.; Paris: Presses universitaires de France), 1,809 p.
- Pettit, P. and Smith, M. (2000), 'Global conséquentialism', in Brad Hooker, Elinor Mason, and Dale E. Miller (eds.), *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader* (Lanham, MD Rowan & Littlefield).
- Piaget, J. (1932/1969), *Le jugement moral chez l'enfant* (Paris: Presses Universitaires de France), 336 p.
- Piaget, J. (1947/1964), 'Le développement mental de l'enfant', in J. Piaget (ed.), *Six études de psychologie génétique* (Paris: Denoël/Gonthier), 9-86.
- Piaget, J. (1972), *La formation du symbole chez l'enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation*. (Neuchâtel Delachaux et Niestlé).
- Piaget, J. and Inhelder, B. (1948), *La représentation de l'espace chez l'enfant* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Pincoffs, E. L. (1986), *Quandaries and virtues : against reductivism in ethics* (Lawrence, Kan.: University Press of Kansas) x, 186 p.
- Pinker, S. (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (Viking).
- Pizarro, D. and al. (2006), 'The Creativity of Everyday Moral Reasoning -- Empathy, Disgust, and Moral Persuasion', in J Kaufman and J Baer (eds.), *Creativity and reason in cognitive development*. (Cambridge, UK: Cambridge University Press), 81-98.
- Proust, Marcel (1954), *Le côté de Guermantes II*, ed. Pierre et Ferré Clarac, André 3vols. (La Recherche, 2; Paris: Gallimard).
- Pylyshyn, Z. W. (1973), 'What the mind's eye tells the mind's brain: A critique of mental imagery', *Psychological Bulletin*, (80), 1-25.
- Pylyshyn, Z.W. (1978), 'Imagery and Artificial Intelligence', *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9, 19-55.
- Pylyshyn, Z.W. (2002), 'Mental Imagery: In search of a theory', *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 157-82.
- Quinn, N. (1981), 'Marriage as a Do-It-Yourself Project : The Organization of Martial Goals', *Proceedings of the Third Annual Conference of the Cognitive Science Society* (Berkeley: University of California Press).
- Radford, C. (1975), 'How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina', *The proceedings of Aristotelian Society*, 49.

- Rawls, J. (1971/1999), *A theory of justice* (Rev. edn.; Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press) 538 p.
- Reichenbach, H. (1938), *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* (Chicago Univ. of Chicago Press).
- Reiser, J.-M. (1996), *Fous d'amour* (Paris: Albin Michel), 73 p.
- Rest, J. and al. (1999), *Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach* (Mahwah, New Jersey: Psychology Press), 240 p.
- Rips, L. J. (1994), *The psychology of proof: deductive reasoning in human thinking* (Cambridge, Mass.: MIT Press) 449 p.
- Ritov, I. and Baron, J (1990), 'Reluctance to vaccinate: Omission bias and ambiguity', *Journal of Behavioral Decision Making*, 3, 263-77.
- Rivette, J. (1961), 'De l'abjection', *Les Cahiers du Cinéma*, (120 (Juin)).
- Rodway, P., Gillies, K., and Schepman, A. (2006), 'Vivid imagers are better at detecting salient changes', *Journal of Individual Differences*, (27), 218-28.
- Roese, N. J. (1994), 'The functional basis of counterfactual thinking', *Journal of Personality and Social Psychology*, (66), 805-18.
- Roese, N. J. (1997), 'Counterfactual thinking', *Psychological Bulletin*, (121), 133-48.
- Roese, N. J. (2005), *If Only: How to Turn Regret Into Opportunity* (Broadway).
- Roger, A. (1978), *Nus et paysages* (Paris: Aubier Montaigne).
- Rosen, G. (1990), 'Modal Fictionalism', *Mind*, 99 (395), 327-54.
- Ross, W. D., Stratton-Lake, P. (2002) *The right and the good* (Clarendon Press and Oxford University Press).
- Roth, P. (2006), *Le complot contre l'Amérique* (Du monde entier; Paris: Gallimard).
- Rozin, P. and Nemeroff, C.J (1990), 'The laws of sympathetic magic: A psychological analysis of similarity and contagion', in J. Stigler, G. Herdt, and R.A. Shweder (eds.), *Cultural Psychology: Essays on comparative human development* (Cambridge: Cambridge University Press), 205-32.
- Ryle, G. (1945/2005), *La notion d'esprit : pour une critique des concepts mentaux* (Petite bibliothèque Payot ; Paris: Payot & Rivages) 476 p.
- Sanna, L. J., Schwarz, N., and Kennedy, L. A. (2008), 'It's hard to imagine: Mental simulation, metacognitive experiences, and the success of debiasing. ', In K. D. Markman, W. M. P. Klein, and J. A. Suhr (eds.), *Handbook of imagination and mental simulation* (New York: Psychology press), 197-210.
- Sartre, J.-P. (1936/2003), *L'imagination* (Éd corr. avec un index / edn., Quadrige. Grands textes; Paris: Presses universitaires de France) 164 p.
- Sartre, J.-P. (1948/1986), *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* (9e éd. edn.; Paris: Gallimard) 246 p.
- Schaeffer, J.-M. (1999), *Pourquoi la fiction?*, (Poétique; Paris: Seuil), 346 p.
- Schroeder, T. and Matheson, C. (2006), 'Imagination and Emotions', in Shaun Nichols (ed.), *The Architecture of the Imagination* (Oxford: Clarendon Press).
- Schwartz, B. (2004), *The paradox of choice : why more is less* (1st edn.; New York: Ecco) 265 p.

- Selman, R. (1971), 'The Relation of Role taking to the Development of Moral Judgment in Children', *Child Development*, 42 (1), 79-91.
- Shepard, R. and Metzler, J. (1971), 'Mental rotation of three dimensional objects', *Science*, (171), 701-3.
- Shepard, R. (1978), 'The Mental Image', *American Psychologist*, 33, 125-37.
- Singer, P. (1981), *The expanding circle : ethics and sociobiology* (1st edn.; New York: Farrar, Straus & Giroux)
- Singer, P. (1997), *Questions d'éthique pratique* (Paris: Bayard).
- Singer, P. (2009), *The life you can save: acting now to end world poverty* (New York: Random House), 206 p.
- Sinnott-Armstrong, W. (2008), 'Framing Moral Intuitions', in Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral psychology, vol.2* (Cambridge, Mass.: MIT Press), 47-76.
- Slovic, P. (2007), "'If I look at the mass I will never act": Psychic numbing and genocide', *Judgment and Decision Making*, 2 (2), 79-95.
- Sontag, S. (2004), *The truth of fiction evokes our common humanity*, Discours prononcé le 7 avril 2004 à la bibliothèque publique de Los Angeles Sorensen,
- Sorensen R. A. (1992), *Thought Experiments* (Oxford: Oxford University Press).
- Sosa, D. (2006), 'Scenes Seen', *Philosophical Books*, 47 (4), 314-25.
- Sosa, E. (2005), 'Dreams and Philosophy', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (2), 7-18.
- Sperber, D. and Wilson, D. (1989), *La pertinence : communication et cognition* (Propositions (Collection); Paris: Éditions de Minuit) 396 p.
- Stevenson, L. (2003), 'Twelve Conceptions of Imagination', *British Journal of Aesthetics*, 43 (3), 238-59.
- Strawson, P. F. (1970), 'Imagination and Perception', in L. and Swanson Foster, J. W. (ed.), *Experience and Theory* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press), 31-54.
- Suddendorf, T. and Corballis, M. C. (1997), 'Mental time travel and the evolution of the human mind', *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123, 133-67.
- Summerville, A. and Roese, N. J. (2008), 'Dare to compare: Factbased versus simulation-based comparison in daily life. ', *Journal of Experimental Social Psychology*, 44 (3), 664-71.
- Sunstein, C and Thaler, R (2008), *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness* (Yale University Press).
- Sunstein, C. R. (2005), 'Moral heuristics', *Behavioral and Brain Sciences*, 28 (04), 531-42.
- Svensson , F. (2010), 'Virtue Ethics and the Search for an Account of Right Action', *Ethical Theory and Moral Practice*, 13, 255-71
- Szpunar, K. K. and McDermott, K.B (2008), 'Episodic future thought: Remembering the past to imagine the future', in Markman K.D. and al. (ed.), *Handbook of Imagination and Mental Stimulation* (New York: Psychology Press), 119-29.
- Tappolet, C. (2000), *Émotions et valeurs* (1re éd. edn., Philosophie morale; Paris: Presses universitaires de France) 296 p.
- Tappolet, C. (2011), 'La normativité des concepts évaluatifs', *Philosophiques*, 38 (1), 157-76.
- Tetlock, P. E. (2002), 'Social-functionalist frameworks for judgment and choice: The intuitive politician, theologian, and prosecutor', *Psychological Review*, (109), 451-72.
- Thomas, N. J. T. (1989), 'Experience and Theory as Determinants of Attitudes toward Mental Representation:

- The Case of Knight Dunlap and the Vanishing Images of J.B. Watson', *American Journal of Psychology*, 102, 395-412.
- Thomas, N. J. T. (1997), 'Imagery and the Coherence of Imagination: A Critique of White', *Journal of Philosophical Research*, 22, 95-127.
- Thomas, N. J. T. (1999), 'Are Theories of Imagery Theories of Imagination? An Active Perception Approach to Conscious Mental Content. ', *Cognitive Science*, 23, 207-45.
- Thomas, N. J. T. (2010) 'Mental Imagery', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/mental-imagery>.
- Thomson, J. J. (1971/1986), 'A Defense of Abortion', in W. Parent (ed.), *Rights, Restitution, and Risks: Essays in Moral Theory* (Cambridge: Harvard University Press).
- Trier, L. V. *Idioterne* (1998) (Film).
- Truffaut, F. *Domicile Conjugal* (1970) (Film).
- Tulving, E. (1985), 'Memory and consciousness', *Canadian Psychology*, 26, 1-12.
- Turiel, E. (1983), *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Turley, K. J., Sanna, L. J., and Reiter, R.L. (1995), 'Counterfactual thinking and perceptions of rape', *Basic and Applied Social Psychology*, (17), 285–303.
- Tversky, A. and Kahneman, D. (1974), 'Judgment under uncertainty : Heuristics and biases', *Science*, (185), 1124-31.
- Tversky, A. and Kahneman, D. (1981), 'The framing of decision and the psychology of choice', *Science*, 211, 453-58.
- Tversky, A and Kahneman, D. (1983), 'Extensional vs intuitive reasoning: The conjunction fallacy in probability judgment', *Psychological review*, 90, 293-315.
- Tye, M. (1991), *The Imagery Debate* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Ursu, S. and Carter, S. T. (2005 ), 'Outcome representations, counterfactual comparisons and the human orbitofrontal cortex: Implications for neuroimaging studies of decision-making', *Cognitive Brain Research*, (34), 51-60.
- Vaidya, A. (2010) 'The Epistemology of Modality', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/modality-epistemology>.
- Vallentyne, P. (2006), 'Consequentialism', in Hugh LaFollette (ed.), *Ethics in Practice* (Blackwell), 22-30.
- Van Boven, L. and al. (2008), 'Temporally Asymmetric Constraints on Mental Simulation: Retrospection Is More Constrained Than Prospection', in Keith D. Markman, William Martin Klein, and Julie A. Suhr (eds.), *Handbook of imagination and mental simulation* (New York: Psychology Press), 131-49.
- Velleman, D. J. (2000), *The possibility of practical reason* (Oxford University Press).
- Voorhoeve, A. (2009), *Conversations on ethics* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 259 p.
- Vredeveltdt, A. and al. (2011), 'Eye-Closure helps memory by reducing cognitive load and enhancing visualisation', *Memory & Cognition*, (Apr 14, 2011).
- Walton, K. L. (1990), *Mimesis as make-believe : on the foundations of the representational arts*, (Harvard University Press), 450 p.
- Warnock, M. (1976), *Imagination*, (Faber and Faber), 213 p.
- Wegner, D. M. (1994), 'Ironic Processes of Mental Control', *Psychological Review*, 101 (1), 34-5.

- Weinberg, J., et Meskin, A (2006), 'Puzzling over the imagination: Philosophical problems, architectural solutions', in S. Nichols (ed.), *The architecture of imagination* (Oxford: Oxford University Press), 175–204.
- Weinstein, N. D. (1980), 'Unrealistic optimism about future life events.', *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), 441–60.
- White, A. R. (1990), *The language of imagination* (Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell) 231 p.
- Wilde, O. (1986), 'Le déclin du mensonge', in *Intentions (1928)* (10-18: UGE), 56-57.
- Wilkes, K.V. (1988), *Real people : personal identity without thought experiments*, (Oxford: oxford University Press), 249 p.
- Williams, B. (1991), *L'éthique et les limites de la philosophie* (NRF essais; Paris: Gallimard).
- Williamson, T. (2007), *The philosophy of philosophy* (The Blackwell/Brown lectures in philosophy; Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.) 332 p.
- Williamson, T. (2010), 'Reclaiming the Imagination', *The New York Times*. (15 août 2010)
- Williamson, T. (à paraître), 'How Deep is the Distinction between A Priori and A Posteriori Knowledge?'
- Wimmer, Heinz and Perner, Josef (1983), 'Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception', *Cognition*, 13 (1), 103-28.
- Wittgenstein, L. (1953/1968), *Philosophical investigations*. (New York: Macmillan).
- Wittgenstein, L. (2007), *Zettel: 40th Anniversary Edition* ( University of California Press;).
- Wright, J. L. (2008), 'The Role of Moral Perception in Mature Moral Agency', in J. Winewski (ed.), *Moral Perception* (Cambridge, MA: Cambridge Scholars Publishing).
- Wu, S. and Keysar, B (2007), 'The effect of culture on perspective taking', *Psychological Science*, 18 (7), 600-06.
- Yagisawa, T. (2009), 'Possible Objects', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/possible-objects/>
- Yehoshoua, A. B. (2004), *Comment construire un code moral sur un vieux sac de supermarché : littérature et éthique* (Paris: Édition de l'Éclat) 221 p.
- Young, L., and al. (2006), 'Does emotion mediate the effect of an action's moral status on its intentional status? Neuropsychological evidence', *Journal of Cognition and Culture*, (6), 291–304.
- Yourcenar, M. (1968), *L'oeuvre au Noir* (Folio; Paris: Gallimard).
- Zalla, T., Machery, E., and Leboyer, M. (2010), 'Intentional action and moral judgment in Asperger Syndrome and high-functioning autism', (Institut Jean-Nicod).