

Ian Kluge

Un paysage sans soleil

Une éthique
scientifique
est-elle possible ?

baha'i

Ethics Based on Science Alone?

Ian KLUGE © 2011

Traduction : Pierre Spierckel

Les idées exprimées dans cet ouvrage appartiennent à l'auteur
et ne constituent pas une position bahá'íe officielle.

Éditions bahá'íes France

45, rue Pergolèse

75116 Paris.

© Librairie bahá'íe

www.librairie-bahaie.fr

diffusion@librairie-bahaie.fr

ISSN 2117-6086

ISBN : 2-912155-86-X

Dépôt légal : avril 2012

Poète, auteur dramatique et philosophe, Ian Kluge vit à Prince George en Colombie britannique (Canada). Il a publié de nombreux articles sur les aspects philosophiques de la religion bahá'íe, sur les rapports de cette religion avec d'autres philosophies, ainsi que ses rapports avec le bouddhisme. De plus il a publié deux ouvrages sur le poète philosophe américain Conrad Aiken. Il participe régulièrement aux conférences de l'*Irfan Colloquium* (<http://irfancolloquia.org>) et à l'*Association of Bahá'í Studies* (<http://www.bahai-studies.ca/>).

Introduction

Publié en 2010, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* de Sam Harris cherche à démontrer que les valeurs, l'éthique et la morale n'ont besoin de rien d'autre que d'une base empirique¹. L'appel à un Dieu transcendant, à des prophètes ou à des livres sacrés serait inutile pour établir un système viable d'éthique personnelle et sociale. De plus, en prenant comme base les sciences, et particulièrement la physiologie et les neurosciences, nous serions capables de développer une morale universelle valable pour tous les hommes en vertu de notre commune nature et incontestable en vertu de ses fondations empiriques. Dans le domaine de l'éthique, la recherche scientifique pourrait éliminer les conjectures et les opinions changeantes.

1. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press, 2010. (*Le paysage moral : comment la science peut décider des valeurs humaines*).

Dans cet ouvrage, nous commencerons par examiner brièvement l'histoire des tentatives similaires élaborées par la philosophie occidentale. Cet examen n'est pas gratuit ; il permettra de proposer une perspective historique du concept d'une éthique basée sur la seule science empirique, du point de vue des critiques philosophiques comme de la mise en pratique de ces idées dans l'histoire moderne.

Dans l'histoire récente on connaît au moins trois tentatives visant à dégager l'éthique de toute forme de théisme et de transcendantalisme pour l'élaborer sur une fondation purement rationnelle et empirique : l'éthique kantienne, l'utilitarisme et le darwinisme social. Le plus illustre projet précédant celui de Harris est certainement l'œuvre de Kant. Il développa une éthique purement rationnelle qui rejette tout recours à des êtres transcendants, c'est-à-dire non empiriques. Dans sa préface à *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant écrit :

Fondée sur le concept de l'homme, qui est celui d'un être libre et se soumettant de lui-même à des lois inconditionnées, la morale n'a pas besoin de l'idée d'un autre Être supérieur à l'homme pour que l'homme connaisse son devoir; ni d'un autre mobile que la loi même pour qu'il l'accomplisse. C'est du moins la faute de l'homme s'il trouve en lui un besoin de ce genre, auquel dès lors il ne peut plus remédier par rien ; car ce qui ne provient pas de lui-même et de sa liberté ne

*saurait lui servir à compenser ce qu'il lui manque de moralité*².

L'essentiel de ce passage est clair : la morale n'est dépendante que de la raison qui est la base de toute injonction morale. L'éthique ne dépend pas de Dieu. Si nous devons élaborer un système éthique il doit fonctionner dans le strict cadre empirique et ne doit avoir d'autre base que la raison. Dans ce livre, Kant va plus loin que dans la *Critique de la raison pratique* où il écrit que l'idée de Dieu est une nécessité pratique pour un système éthique même si cela ne nous donne *aucun encouragement pour nous exciter à propos de la transcendance*³. En tant qu'être transcendant, Dieu n'a pas sa place dans une morale.

L'utilitarisme est un autre projet précédant celui de Harris. En gros, l'utilitarisme est souvent résumé par cette phrase : *le plus grand bonheur du plus grand nombre*, qui établit la règle permettant de juger sur une base clairement empirique. Comme le dit Jeremy Bentham, le fondateur de cette école de pensée, le bien moral suit :

Le principe du plus grand bonheur, ou de la plus grande félicité, [...] désigne le plus grand bonheur de tous ceux dont les intérêts sont concernés comme la finalité de l'action humaine, une finalité juste et appropriée

2. KANT Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Traduction A. Tremesaygues, Édition Félix, Paris, 1913. C'est nous qui soulignons.

3. KANT I. *Critique de la raison pratique*, traduction J.-François Picavet, PUF, Paris, 1943.

*et la seule juste, appropriée et universellement désirable... [Ceci forme]... le seul critère du bien et du mal par lequel la justesse de la conduite humaine peut être mise à l'épreuve avec justesse*⁴.

Bentham parle de *bonheur* en général, mais son idée se concentre sur le plaisir qui, pour lui, peut être mesuré empiriquement au moyen de son *hedonistic calculus* (ou *felicific calculus*) selon une échelle prenant en compte des facteurs tels que l'intensité, la durée, la prévisibilité (certitude) et la pureté, c'est-à-dire l'absence de douleur subséquente. En revanche, Mill concentre ses délibérations sur le *bonheur*; un terme plus vague que *plaisir*. Il écrit :

*Le credo qui accepte l'utile comme fondation de la morale, ou le principe du plus grand bonheur, tient que les actions sont justes quand elles tendent à produire du bonheur; et fausses quand elles tendent à produire le contraire du bonheur*⁵.

Mill associe bonheur et *bien-être*⁶, qu'on peut aussi mesurer empiriquement, afin de construire un système moral. Comme nous l'avons remarqué, le *bien-être* est la base choisie par Harris pour établir une moralité⁷. Mill

4. BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 11. (Cette note fut ajoutée au chapitre premier par Bentham en juillet 1822).

5. MILL John Stuart, *Utilitarianism*, London, Longmans, Green, 1901. p. 9. C'est nous qui soulignons.

6. MILL John Stuart, *Utilitarianism*, p. 33, 88.

7. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 2.

ne suit pas complètement Bentham dans la mesure où il pense qu'il y a des différences qualitatives entre les différentes expériences. *Il vaut mieux être un être humain insatisfait qu'un porc satisfait. Mieux vaut un Socrate mécontent qu'un idiot satisfait*⁸. Comme nous le verrons plus loin, les doutes qu'exprime Mill sur le *calculus hédonistic* indiquent que cette question de *bien-être* n'est pas sans problème.

C'est après la publication en 1859 du livre *De l'origine des espèces* de Charles Darwin que des efforts plus précis pour relier science et éthique commencèrent. Bien que Darwin lui-même ne se soit jamais impliqué dans ces questions, les tentatives pour adapter la théorie de l'évolution à une éthique personnelle ou sociale furent nombreuses dans toute l'Europe. Les darwinistes sociaux, comme on les nomme, appliquent le principe de *la survie du plus apte* à l'analyse de la pauvreté et des autres maux sociaux, indiquant en général que les classes inférieures sont moins *aptés* que les classes supérieures. Selon les darwinistes sociaux, ce serait une erreur du point de vue scientifique d'aider un pauvre puisque le résultat consisterait à aider un *inapte* à se reproduire, affaiblissant ainsi le tissu social. D'autres darwinistes sociaux, suivant en cela le cousin de Darwin, Francis Galton, devinrent eugénistes, cherchant à empêcher les gens *inférieurs* de se reproduire et de *diluer* le capital génétique humain. Les *inférieurs* comprenaient non seulement ceux qui

8. MILL John Stuart, *Utilitarianism*, p. 14.

sont affligés de handicaps physiques ou mentaux, mais aussi d'autres races (c'est le *racisme scientifique*), divers groupes ethniques, les criminels et, en général, les *indésirables* sociaux. L'eugénisme devint très populaire et eut beaucoup d'adeptes en Europe, dans le Commonwealth britannique, aux États-Unis et au Canada.

Le darwinisme social qui cherche à construire une éthique personnelle et sociale sur une base scientifique s'épanouit de la manière la plus terrible pendant le Troisième Reich où ses théories furent appliquées aux handicapés mentaux et physiques, à la politique internationale et aux *races inférieures*. Nous reviendrons plus en détail sur le sujet. Il suffit pour l'instant de se souvenir qu'une éthique seulement basée sur la science joua un rôle important dans ces horribles événements. Notons encore que le marxisme tenta lui aussi de construire une éthique basée à la fois sur des sciences *dures*, telles que la chimie, la biologie, l'économie, et sur l'histoire. Cette éthique faisait partie intégrante du *socialisme scientifique*. Les êtres humains ne furent pas mieux traités en Union Soviétique que sous le Troisième Reich.

Avant d'examiner les arguments pour une éthique naturaliste, il est important de définir nos deux mots principaux – l'éthique et la science – aussi précisément que possible. L'éthique est l'étude de ce qui est bien ou mal, permis ou non, juste ou injuste, bon ou mauvais, vertueux ou blâmable. L'éthique nous aide à comprendre

et à clarifier nos obligations, c'est-à-dire ce que nous devrions faire, notre *devoir*, et elle explique pourquoi ces actes précisément sont impératifs et non facultatifs. Bref, l'éthique est normative : elle nous dit ce que nous devons faire et dans quelles circonstances. Elle n'est pas descriptive : son but premier n'est pas de décrire des pratiques anciennes ou actuelles ou le choix de telle société, culture ou sous-culture. Même si ces informations peuvent être très utiles pour les études éthiques, elles n'ont que peu à voir avec elles et relèvent plus de la sociologie ou de l'anthropologie culturelle. L'éthique évalue aussi nos actes suivant certains critères. La méta-éthique est aussi très importante. Elle se concentre sur les différentes sortes d'éthiques, comment sont-elles justifiées et par quelle autorité, et sur le sens des différents termes utilisés en éthique. Par exemple, l'affirmation *tuer est mal*, a-t-elle un sens uniquement émotionnel : *Oh ! c'est pas beau de tuer ?* Ou veut-elle dire : *tuer viole les commandements de Dieu ?* Ou encore : *tuer ne sert pas vraiment à créer un bien-être social ?* La réponse dépend évidemment du système éthique appliqué.

Traditionnellement, on associe l'éthique et la religion, mais cela n'implique pas que tous les systèmes éthiques soient nécessairement basés sur la religion. 'Abdu'l-Bahá reconnaît ce fait très clairement et confirme que ceux qui suivent ces systèmes peuvent faire beaucoup de bien ;

mais, malgré les vertus que ces systèmes de croyances humains possèdent, ‘Abdu’l-Bahá considère qu’ils sont insuffisants :

*Or, aujourd'hui, on rencontre dans le monde des gens qui, en vérité, désirent le bien universel et qui, selon leurs capacités, s'occupent à protéger les opprimés et à aider les pauvres; ils sont enthousiasmés par la paix et le bien-être universel. Bien que, sous ce rapport, ils soient parfaits, pourtant, étant privés de la connaissance et de l'amour de Dieu, ils sont imparfaits*⁹.

Autrement dit, ‘Abdu’l-Bahá accepte le fait que des gens puissent, indépendamment, développer des systèmes éthiques et des pratiques positifs dans le cadre d’une vision matérialiste mais il trouve ces systèmes *imparfaits* parce qu’il leur manque *la connaissance et l’amour de Dieu*. Ce qui leur manque est quelque chose qu’aucune éthique humaniste ou scientifique qui nie la transcendance ne peut avoir : l’autorité de Dieu.

Avant de continuer, remarquons que *la connaissance... de Dieu* implique la compréhension que l’autorité de Dieu est basée sur sa position de source et de cause finale de tout ce qui existe. Cette *autorité* recouvre les deux sens du mot, le *pouvoir de commander* et la *légitimité* ou le *droit de commander*. En tant que créateur universel, Dieu démontre son pouvoir ou sa capacité à commander dans

9. ‘ABDU’L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d’Acre*, PUF, Paris, 1982. V, chap. 84.

la mesure où personne ne peut le remplacer sans priver l'univers de son *fond de l'être*, c'est-à-dire sans mettre en danger son existence. Inhérent à toute éthique purement humaniste ou scientifique est le problème de son autorité : sur quoi se basent ses prescriptions morales. Si l'on se base sur la seule raison, on se retrouve, en dernière analyse, avec rien de plus que des opinions humaines avec ce qu'elles ont de faiblesses spécifiques. Ces raisonnements éthiques sont nécessaires mais certainement pas suffisants pour donner aux impératifs moraux la gravité, la fermeté et la certitude dont ils ont besoin pour qu'il soit nécessaire qu'on s'y soumette. Le Dieu dont on parle n'est évidemment pas le Dieu d'une religion ou d'une autre, mais plutôt ce concept abstrait dont on ne peut se passer, cette *idée régulatrice* comme le dit Kant qui complète tout système éthique. Kant le comprenait déjà dans *La critique de la raison pratique*, une éthique purement immanente et phénoménale ne peut fonctionner. Même si on ne peut pas prouver son existence ontologique, Dieu doit au minimum être postulé pour rendre possibles des jugements de valeur efficaces qui nous diront *ce que nous devons faire, pourquoi* et par quelle autorité. Nous pouvons en conclure que toute tentative d'élaborer un système éthique basé sur la seule rationalité et/ou la science sera par nature inachevée.

Pour pouvoir déterminer si la science peut par elle-même *déterminer des valeurs humaines* il nous faut pré-

ciser ce qu'on veut dire par *science*¹⁰. Commençons par remarquer que ce mot signifie à la fois un corps de connaissances acquises d'une certaine manière et le processus par lequel ces connaissances sont acquises. Ce processus, la méthode scientifique, n'étudie que des phénomènes qui :

- sont physiques, matériels,
- sont susceptibles d'observations directes ou indirectes par les sens ou par des instruments,
- sont mesurables ou quantifiables,
- résultent d'expériences ou d'observations reproductibles,
- sont indépendants de l'observateur,
- peuvent être réfutés par l'observation ou par l'expérience.

La connaissance acquise par cette méthode peut être interprétée selon diverses sortes de théories vérifiables qui, souvent, sont modifiées en fonction de nouvelles informations. Aucune théorie scientifique n'échappe à cela, même si certaines sont si bien établies que tout effort pour les modifier ou les réfuter a pratiquement cessé. Et bien sûr, chaque domaine de recherche adaptera la méthode scientifique au matériel étudié.

Celles qu'on appelle les *sciences molles* posent un problème particulier. La psychologie et la sociologie par

10. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*.

exemple ne remplissent pas toutes les conditions de la méthode scientifique des *sciences dures* parce que leur sujet d'étude n'est pas approprié à cette méthode. Comment définir précisément une attitude comme la *frustration sociale* et la quantifier autrement que d'une manière générale et statistique¹¹? Une partie de ces données ne sera pas reproductible ni vraiment objective et peut-être qu'un observateur indépendant ne la retrouvera pas. Cela permet à différents professionnels d'arriver à des conclusions contraires, ce qu'on constate tous les jours. Si en psychologie physique les neurosciences ont résolu certains problèmes, nous verrons que d'importantes difficultés existent encore.

Enfin, avant de nous plonger dans notre sujet, il est important de rappeler que nous ne nions pas que la science a, dans certains cas, un rôle à jouer dans une prise de décision éthique. Elle peut fournir des informations vitales sur tel ou tel problème, notamment, mais pas exclusivement, dans le domaine de l'éthique médicale. Il y a pourtant une grande différence entre affirmer que la science peut nous aider à prendre une décision en nous fournissant de précieuses informations et prétendre que la méthode scientifique peut, par elle-même, nous dire si une action est *bonne* ou *mauvaise*, *vertueuse* ou *blâmable*. Ce choix doit être fait par les êtres humains selon un processus

11. DIAMOND Jared « Soft Sciences Are Often Harder Than Hard Sciences, » *Discover*, août, 1987.

qui peut inclure la science mais, inévitablement, d'autres considérations aussi. Nécessaire, la science n'est pas ici suffisante.

De quelques problèmes

La première et la plus évidente difficulté que présente cette croyance de Harris que la connaissance scientifique et empirique est la seule connaissance valable, c'est qu'elle se réfute elle-même. Aucune expérience scientifique ne pourrait prouver que cette affirmation est vraie ou fausse. Ainsi, la prétention empirique ne peut satisfaire à ses propres règles de validité – pauvre début pour n'importe quelle proposition ! Mais attention : cette constatation ne disqualifie pas pour autant la science *per se* comme certains l'affirment ; elle n'en fait pas non plus une prétendue science qui serait une forme de *foi*. Néanmoins, elle laisse la porte ouverte à d'autres manières d'appréhender la réalité. Que la science doive – ou même puisse – incorporer ces autres formes de connaissance dans un système philosophie cohérent est un autre sujet. La conclusion que nous pouvons en tirer pour l'instant,

c'est que le principe de la validité de ces autres formes de connaissance est, au minimum, digne d'être discuté.

Aujourd'hui, des gens comme Harris, Sheehan¹², Rottschæffer¹³ et d'autres veulent élaborer une éthique bâtie exclusivement sur une base empirique, c'est-à-dire scientifique, basée sur l'expérimentation et l'observation. Ce but les met en face d'un problème que d'autres systèmes éthiques – comme l'éthique déontologique de Kant – ne rencontrent pas : la célèbre distinction entre les faits et les valeurs. Si l'on veut établir un système moral strictement empirique, il nous faut combler l'intervalle entre les faits empiriques qui sont établis par des méthodes scientifiques et les valeurs humaines qui sont le produit d'un jugement humain sur ces faits. D'un point de vue purement empirique, une estimation est quelque chose qu'on ajoute à un fait, le fait en lui-même ne nous permettant pas de l'évaluer, bien qu'il nous donne la matière pour un tel jugement. Par exemple, un corps étendu sur le trottoir ne nous donne aucun moyen empirique pour juger du fait que la mort de cet homme est *triste* ou *injuste* ou *mal*. Le rapport du médecin légiste ne dira pas que certaines preuves physiques indiquent que cette mort est moralement mauvaise. Comment une méthode scientifique pourrait-elle rechercher l'aspect *mauvais* d'un tel

12. SHEEHAN Evan Louis , *The Laughing Genes: A Scientific Perspective on Ethics and Morality*, AuthorHouse, Bloomington, Indiana, 2007, p. 1–11.

13 ROTTSCHAEFFER William A. , « *Scientific Naturalist Ethics* » in *Science and Ethics*, ed. by Paul Kurtz, p. 285 – 305.

événement ? Sur quel critère scientifique ou expérimental établir la justesse ou non de cueillir une fleur ou de sauver un enfant de la noyade ? Les valeurs morales : les obligations, le bien, le mal, ce qui est ou non permis, ne sont tout simplement pas des objets scientifiques ; ils ne sont pas aptes à être découverts ou explorés au moyen de la méthode scientifique.

Il est important de remarquer qu'il ne faut pas confondre le processus qui conduit à un jugement éthique avec l'étude sociologique et psychologique des jugements que les gens font. C'est du premier processus dont il est question ici. L'autre mesure la popularité des opinions, la fermeté avec laquelle on les affirme mais ne mesure pas la valeur morale de l'acte en lui-même. Ce n'est pas parce qu'une opinion est partagée par 80% des gens qu'elle est juste et qu'elle devient un guide moral. La moralité n'est pas une question de popularité mais plutôt une question d'avoir certains attributs qui rendent une action *juste*. Or la méthode scientifique ne sait pas mesurer la *justesse*.

Bien conscient de cette difficulté, Harris cherche à s'en sortir en affirmant que *la distinction fait-valeur est illusoire*¹⁴. Il prétend que *la distinction entre les faits et les valeurs est intellectuellement intenable particulièrement du point de vue des neurosciences*¹⁵. Le problème

14. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 14.

15. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 24.

est pourtant évident : Passez un scanner de votre cerveau ; même si vous êtes dans l'état d'esprit le plus positif possible, ce ne sera qu'un cerveau scanné, source objective d'informations scientifiques soumise à toutes les limitations de la méthode scientifique. Rien dans les informations fournies par le scanner ne pourra nous dire si cet état d'esprit, ou l'état du cerveau, ou l'action que cet état provoque, est moralement *bon*, *permis*, *vertueux* ou *blâmable*. Rien dans le scanner lui-même ne peut nous apprendre si nous sommes obligés, ou si nous avons le devoir, d'éviter telle attitude ou de la cultiver, ni quels seront les actes qui en découlent. Si une obligation ou un devoir moral étaient des objets scientifiques quels seraient alors leurs attributs quantifiables ? Et il ne s'agit pas ici d'une question de temps, il ne suffit pas d'attendre une amélioration de la technique des IRM ; c'est plutôt un problème intrinsèque à l'instrument lui-même. Ces machines ne sont pas destinées à la détection des valeurs morales parce que ces valeurs ne répondent pas aux critères d'un objet scientifique, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas physiques, ni mesurables, ni physiquement observables, ni indépendantes de l'observateur, ni objectives, ni réfutables. Le scanner du cerveau seul ne pourra pas nous dire si une action est morale ou immorale.

Le même problème affaiblit l'argument de Harris disant que : *la science peut, en principe, nous aider à comprendre ce que nous devrions faire et ce que nous*

devrions *vouloir*; et donc, ce que les autres devraient faire et devraient *vouloir* afin de vivre la meilleure des vies possibles¹⁶.

Là encore le problème semble évident. Comment établir le protocole d'une expérience scientifique pour déterminer la *justesse* morale d'une action ou d'une intention ? Une étude sociologique et psychologique pourrait déterminer ce que les gens pensent ou prévoient de faire, mais pas la justesse éthique elle-même. Que pourrait nous dire un scanner du cerveau sur les qualités morales des actes de celui-ci ? Rien dans les informations fournies par le scanner ou dans le cerveau physique lui-même ne pourra nous dire si un acte est bon ou mauvais. Un scanner positif pourrait correspondre à des actes de générosité (Mère Thérèse) ou à des actes terroristes (Ben Laden). Le scanner n'a pas de préférence. Ainsi, comment un scanner du cerveau pourrait-il nous contraindre à faire quelque chose ? Sur la base de quels attributs évaluables pourrait-il nous imposer un *devoir*; autrement dit nous obliger, nous contraindre à faire un choix moral plutôt qu'un autre ? Quels seraient les caractères physiques d'une telle obligation ? Pourrions-nous la voir elle-même dans le scanner ? Il n'est pas besoin de réfléchir longtemps pour comprendre que le concept d'*obligation* ou de *devoir* n'est pas pertinent en ce qui concerne un scanner du cerveau.

16. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 28; souligné par l'auteur.

À l'évidence, la science peut nous apprendre que les gens qui ont beaucoup de scanners du cerveau de type X ont tendance à être en bien meilleure santé que ceux qui ont un type O, par exemple. Mais elle ne sera pas capable de nous dire pourquoi nous serions moralement obligés de préférer les scanners du type X, pourquoi nous *devrions*, ou pourquoi il serait de notre *devoir* de faciliter l'existence des scanners de type X dans le plus de gens possible. D'ailleurs, Harris le reconnaît : *La science ne peut pas nous dire pourquoi, scientifiquement, nous devrions préférer la bonne santé*¹⁷. Ce qui revient à admettre que la science n'a rien à dire sur les valeurs ou les devoirs moraux et donc à démolir sa propre thèse. Il paraît clair que s'il n'y a aucune raison, *scientifiquement parlant*, de privilégier quelque chose d'aussi évident que la santé, il reste peu d'espoir de pouvoir élaborer un système éthique – qui comporte tant de questions complexes – sur la seule science. Comment pourrait-elle nous aider à décider dans des situations aussi complexes que celle du choix des *transplants*¹⁸, par exemple ? Dans une pièce, cinq personnes sont à l'article de la mort, chacune à cause d'un organe déficient différent. Dans la même pièce, un homme en bonne santé n'a qu'un petit bobo. Sur la base du principe : le plus grand bien – ou bien-être – pour le plus grand nombre, aurions-nous le droit de tuer l'homme en

17. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 37; souligné par l'auteur.

18. DRIVER Julia, *Ethics: The Fundamentals*, p. 131.

bonne santé pour utiliser ses organes et sauver les cinq autres ? Aucun scanner de cerveau n'aura la moindre pertinence pour répondre à cette question. Pas plus que dans l'exemple du *menteur* : Vous détestez le mensonge mais, une nuit, vous décidez de cacher un innocent poursuivi par ses persécuteurs. La police vient et vous demandent s'il y a quelqu'un chez vous. La plupart des gens choisiront de mentir (ou aiment penser qu'ils feraient ce choix) et le problème c'est qu'aucune expérience scientifique ne peut s'imaginer dont le résultat pourrait influencer votre choix moral. La science n'a pas pour but et n'est pas équipée pour répondre à ce genre de question¹⁹.

C'est David Hume qui formula d'une manière moderne cette difficulté en s'opposant à la façon dont certains traités de moral opéraient un glissement depuis les affirmations *c'est* ou *ce n'est pas*, c'est-à-dire en partant de faits empiriques, vers des *on doit* ou *on ne doit pas* qui sont des règles morales²⁰. Selon Hume, et selon beaucoup d'autres philosophes depuis, une description des faits ne peut, en toute logique, conduire à une règle morale qui

19. Harris tente de rejeter la question : pourquoi *le bien-être des êtres conscients devraient nous importer ?* (p. 32). Il dit qu'il ne *pense pas que personne ne croit sérieusement que cette sorte de scepticisme moral a un sens* (p. 32). Il ne répond pas à la question qui n'est pas de douter que le bien-être soit une bonne chose mais de montrer que la science ne peut pas établir la *qualité* morale de ce but. Il l'admet d'ailleurs quelques pages plus loin en écrivant : *La science ne peut pas dire pourquoi, scientifiquement, nous devrions apprécier la santé* (p. 37).

20. HUME David, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Section 1. London, 1739.

nous obligerait à accepter certains actes comme étant *bons*. Un exemple de cette violation de la frontière entre *c'est* et *devrait* est le darwinisme social qui fit l'erreur de croire que, parce qu'on observe une lutte pour l'existence dans la nature, notre société qui fait partie de cette nature *devrait* copier cette lutte. Et pourtant, rien dans l'observation empirique des faits naturels ne conduit à cette obligation. La lutte pour l'existence n'est pas inhérente aux faits, c'est quelque chose que nous ajoutons aux faits de l'extérieur. Et rien d'intrinsèque aux faits ne nous demande de les évaluer en termes de *bons*, de *justes* ou de *permis*.

Harris essaie de se débarrasser du problème *c'est/devrait* en prétendant que c'est un autre de ces *funestes produits de la religion abrahamique*²¹, affirmation ironique quand on se souvient que Hume était lui-même un strict empiriste. D'ailleurs, Harris trouve ce problème si gênant qu'il se débarrasse des détails de la discussion dans les notes et, dans un effort pour démontrer le rapport intime qui existe entre *c'est* et *devrait*, c'est-à-dire entre les faits et les valeurs, il soutient que même une affirmation sur la composition de l'eau fait appel à des *valeurs empiriques et logiques*²².

Ce qui soulève trois problèmes. Premièrement, comme nous l'avons vu ci-dessus, les valeurs que nous attribuons

21. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 38.

22. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 203.

à l'*empirisme* et à la *logique* n'en font pas intrinsèquement partie ; c'est *ensuite* seulement que nous décidons d'accorder une valeur à certaines formes de connaissance, que *nous* les désignons comme des valeurs utiles en tant que meilleur moyen d'acquérir la connaissance que *nous* apprécions. C'est *notre* jugement qui leur donne de la valeur et rien d'autre. Deuxièmement, si, comme le prétendent Harris et d'autres, il n'y a pas de distinction réelle entre *c'est* et *devrait*, cela veut dire que ces valeurs sont inhérentes aux faits et donc qu'il est empiriquement et scientifiquement possible de les découvrir. Or cette affirmation viole les règles de la méthode scientifique qui ne peut étudier des réalités non physiques. D'un point de vue logique et empirique, tout ce que Harris et les autres peuvent dire c'est que les valeurs n'ont de rapport avec les faits qu'en vertu de notre décision d'établir ce rapport et non parce qu'il y a un lien inhérent entre eux. Troisièmement, il est évident que la valeur scientifique et épistémologique qu'on donne à l'*empirisme* et à la *logique* est différente des valeurs morales dont traite l'éthique qui s'occupe de ce qui est bien ou mal, juste ou faux, obligatoire ou permis. Harris compare des pommes et des oranges. Il cite ailleurs Dennett qui écrit : *Si ce qu'on doit faire ne peut être tiré de ce qui est, de quoi pourrait-on bien le tirer*²³ ?

Cette question est au cœur du problème pour les empi-

23. DENNETT Daniel, cité par Sam Harris, dans *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 196 ; souligné par l'auteur.

ristes : si les faits empiriques de la nature ne peuvent logiquement servir de base à la morale, qu'est-ce qui peut le faire ? L'incapacité des faits empiriques seuls à fournir une fondation à l'éthique permet de proposer une série d'options, dont l'éthique déontologique de Kant, l'éthique vertueuse et diverses formes d'éthiques déistes.

De l'*être* au *devoir* dans les systèmes théistes

À la différence des ontologies empiriques, la question *être/devoir* ne se pose pas forcément dans les ontologies théistes. La raison en est évidente : l'empirisme ne nous permet pas de trouver dans la nature plus que ce que nos cinq sens ou nos instruments nous en font connaître. Ce que nous ne pouvons pas connaître par la méthode scientifique n'existe pas tout simplement. Une étude empirique ne découvrira pas d'obligations, de devoirs ou de prescriptions morales, ou n'importe quel autre facteur non matériel, dans les objets et dans les événements du monde. En conséquence, il lui est impossible de traverser la barrière logique entre *être* et *devoir* ou entre les descriptions de ce qui est et les prescriptions de ce qui devrait être. Toute tentative pour lier un fait empirique et une prescription morale sera, au mieux, une illustration employée pour améliorer la communication avec un auditoire. On

pourrait dire que les gens de différentes races devraient coexister pacifiquement, comme le font les colombes blanches et les colombes noires²⁴. Mais ce ne serait qu'un simple embellissement du discours, n'aurait aucune valeur logique argumentaire et n'impliquerait certainement rien de l'existence d'une dimension en réalité spirituelle. Ce serait une comparaison plaisante, un accessoire sans rapport intrinsèque avec le sujet traité.

Cependant, si nous sommes capables d'éveiller *notre sensibilité spirituelle*²⁵, la situation sera très différente. Nous serons alors capables de percevoir *le sens spirituel de toute chose*²⁶ et nous reconnâtrons que le monde matériel reflète des *réalités spirituelles*²⁷, ou *idéales*²⁸ qui nous permettent d'*apprendre les mystères du monde des significations*²⁹. Cette *signification spirituelle* ne se trouve pas seulement dans l'œil de l'observateur, c'est un aspect ontologiquement réel des choses. Bahá'u'lláh nous dit :

Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre porte en soi la preuve directe des attributs et des noms de Dieu,

24. Comme le dit 'Abdu'l-Bahá, dans *The Promulgation of Universal Peace*, ed. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982, p. 45. Pourtant, nous verrons plus loin qu'il ne s'agit pas seulement ici d'un embellissement du discours pour une meilleure communication.

25. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 7.

26. 'ABDU'L-BAHÁ, *Causeries d'Abdu'l-Bahá à Paris*, chap. I. MEB, Bruxelles, 1987.

27. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 302.

28. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 303.

29. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 303

puisque en tout atome sont enchâssés des signes qui portent un éloquent témoignage de la révélation de cette grande lumière. Il me paraît même qu'aucun être ne pourrait exister sans la puissance de cette révélation. Combien resplendissantes sont les lumières de connaissance qui brillent dans un atome, et combien vastes les océans de sagesse qui s'enflent dans une goutte d'eau ! [...] toutes choses, en leur réalité essentielle, portent témoignage de la révélation en elles des noms et attributs de Dieu. Chacune, selon sa capacité, montre et exprime la connaissance de Dieu³⁰.

Il est clair que, pour Bahá'u'lláh, il y a plus dans la réalité que ce qui y est empiriquement discernable, c'est-à-dire : les *signes ... de cette Très-Grande Lumière*. En effet, des signes spirituels, comme enchâssés dans la réalité physique, révèlent directement les *noms et attributs de Dieu* qui apparaissent en toutes choses selon un degré approprié et desquels dépend toute existence physique. Autrement dit, ces signes ont une réalité ontologique même s'ils ne sont pas détectables par la méthode empirique. C'est par les signes et la connaissance révélés, ou incarnés, dans la création que Dieu fait connaître sa volonté dans une mesure compatible avec la capacité de l'humanité à la comprendre. (Par exemple, la structure et la fonction d'une seule cellule peuvent être vues comme une référence à une source de l'ordre cosmique). Ce n'est

30 BAHÁ'U'LLÁH, *Florilège d'écrits*, Maison d'éditions bahá'ies, Bruxelles, 2006, XC.

donc pas nécessairement une erreur logique que d'extraire un argument éthique, c'est-à-dire un *devoir* ou une prescription, d'un fait naturel, c'est-à-dire un *être*. On pourrait discuter, par ailleurs, de ses défauts inhérents mais, en lui-même, le processus de raisonnement qui va d'un *être* à un *devoir* dans un univers surnaturellement imprégné de sens spirituel est valide. En conséquence, une recommandation basée sur des faits naturels est enracinée dans une ontologie qui donne un sens spirituel (ou éthique ici) à ces faits naturels. Le sens éthique d'un fait naturel reflète des *réalités spirituelles*³¹ qui ne sont pas du ressort de l'analyse empirique. Ainsi, d'un point de vue spirituel, il existe un rapport intrinsèque entre le sujet et la morale à en tirer. Les faits naturels ont un *sens spirituel*³² qui n'est pas simplement une analogie, agréable mais imaginaire, c'est au contraire un sens ontologiquement réel comme *les astres de la connaissance qui brillent dans un atome*³³. C'est précisément parce que la nature est une réalité plus qu'empiriquement connaissable que les théistes peuvent légitimement choisir des conclusions qui transcendent les limites d'une stricte analyse empirique. Il est vrai qu'ils ne s'accordent pas sur quel impératif moral précis tirer de tel ou tel fait naturel, mais cela n'invalide pas l'effort fait pour dépasser la simple connaissance matérielle.

31. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 302.

32. 'ABDU'L-BAHÁ, *Causeries d'Abdu'l-Bahá à Paris*, Maison d'Éditions Bahá'ies, Bruxelles, 1987. Causerie du 17 nov.

33. BAHÁ'U'LLÁH, *Florilège d'écrits*, XC.

Par exemple, ‘Abdu’l-Bahá affirme: *Car Christ déclare: Aimez vos ennemis [...] et priez pour ceux qui [...] vous persécutent, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever le soleil sur le méchant et sur le bon et fait pleuvoir sur le juste et l’injuste*³⁴.

Ainsi, à partir d’exemples pris dans la nature, il tire une leçon morale, un devoir, une obligation, une prescription pour un comportement humain. Nous devons être comme la pluie et faire le bien à tous. D’un point de vue empirique, c’est une violation illogique de la distinction *être/devoir* simplement parce que le comportement d’une colombe ne dit rien de ce que doit faire un humain. Pourtant, en ontologie bahá’ie, les composants de la création débordent de sens spirituels et cela ne viole pas la distinction *être/devoir*.

On pourrait argumenter en disant que ‘Abdu’l-Bahá n’utilise la pluie que comme une illustration pratique, juste comme pourrait le faire un empiriste. Néanmoins, pour ce dernier, l’illustration est au mieux une analogie astucieuse et plaisante sans rapport intrinsèque entre l’exemple et la leçon qu’on en tire; leur rapport est purement accidentel. En conséquence, l’exemple et la leçon n’ont aucune autorité intrinsèque, ou plutôt, pas plus d’autorité que la qualité de l’argument employé. Ce qui n’est pas vrai du point de vue théiste. L’utilisation que fait ‘Abdu’l-Bahá de cette image prise dans la nature est enracinée dans une ontologie qui donne un sens spi-

34. ‘ABDU’L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 86.

rituel (et dans ce cas, éthique) aux faits de la nature. Le sens éthique de cette image reflète des *réalités spirituelles*³⁵ qui sont en dehors du champ de l'analyse empirique et qui demandent le développement d'une sensibilité spirituelle³⁶ unique et inhérente à notre nature humaine. Ainsi, l'exemple utilisé par 'Abdu'l-Bahá n'est pas un simple embellissement agréable du discours mais indique une vérité éthique. Il s'ensuit qu'il existe un rapport intrinsèque entre le sujet traité et la morale expliquée par 'Abdu'l-Bahá.

Cela ne veut évidemment pas dire que Dieu a créé la pluie dans le seul but d'enseigner aux humains à être bons avec tous. Comme tout, la pluie a d'autres raisons d'être mais, pour ceux qui sont spirituellement éveillés, elle a aussi une fonction spirituelle.

35. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 302.

36. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 7.

Le bien-être

Harris est convaincu que le concept de *bien-être* peut résoudre la plupart des problèmes de l'éthique scientifique. Il affirme que ce concept permet de construire une éthique scientifique dont la validité pour tous les humains, du passé, du présent et du futur, peut être objectivement démontrée. À l'origine de cette thèse, on trouve son affirmation que le bien-être, *la seule chose que nous pouvons raisonnablement évaluer... doit à un moment se traduire en faits impliquant le cerveau et son interaction avec le monde dans son ensemble*³⁷. Ces faits impliquant cerveau et attitudes, peuvent objectivement être observés, mesurés et, dans le cas des réponses du cerveau, peuvent être sujets d'expériences. Il ajoute plus loin :

Les questions de valeurs – le sens, la moralité, le but fondamental de la vie – sont en réalité des questions

37. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 11.

*en rapport avec le bien-être de créatures conscientes. En conséquence, ces valeurs peuvent être traduites en faits qui peuvent être scientifiquement compris*³⁸.

Et plus loin :

*Le sens, les valeurs, la moralité et une vie agréable doivent être en rapport avec des faits qui concernent le bien-être de créatures conscientes – et, dans notre cas, doivent légitimement dépendre d'événements extérieurs et de différents états du cerveau humain*³⁹.

Parce que notre cerveau peut être scientifiquement étudié à l'aide d'instruments comme l'IRMf (imagerie par résonance magnétique fonctionnelle), Harris croit que la science peut décider de ce qui est éthiquement bien ou mal. Il est vrai que l'IRMf permet d'obtenir une connaissance objective des états du cerveau en rapport avec le bien-être ou avec le mal-être. Du point de vue de Harris, le *bien* est tout ce qui conduit au bien-être. De plus, parce que les valeurs en elles-mêmes sont un *ensemble d'attitudes, de choix et de comportements qui potentiellement affectent notre bien-être et celui d'autres esprits conscients*⁴⁰, l'étude des états du cerveau peut aussi nous aider à identifier les valeurs positives qui valent la peine qu'on s'efforce de les acquérir. En d'autres termes, nous décidons de ce qui est bien

38. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 1.

39. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 6.

40. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 12.

ou mal selon l'effet que cela a sur nous et sur les autres.

À ce projet d'une éthique basée sur la science, on peut faire au moins cinq objections importantes. La première c'est que l'argument de Harris se retourne contre lui-même. Si le bien-être est la mesure de la moralité, il n'y a aucune raison évidente pour abandonner la religion et une éthique à base religieuse. La religion est un phénomène qui existe depuis plusieurs centaines de milliers d'années* et elle a fourni à d'innombrables êtres humains un sens à la vie, le sentiment d'être protégé par un être supérieur, un sentiment de confort et une source de force intérieure. Que ce phénomène soit, pour Harris et consorts, irrationnel et basé peut-être sur des mensonges et des illusions, n'a absolument rien à voir avec ses effets positifs y compris sur les images scannérisées du cerveau. Pourquoi voudrions-nous nous débarrasser de quelque chose qui nous aide tant à nous sentir bien ? Une réponse évidente serait que la religion a aussi causé énormément de mal, mais cet argument est plus faible qu'il n'y paraît. Si la religion avait été la cause de plus de malheur que de confort, elle aurait perdu sa capacité de survie, c'est-à-dire sa viabilité évolutionniste et aurait été remplacée par quelque chose d'autre. Nos ancêtres devaient être très pratiques pour survivre et il est évident que la religion doit avoir une certaine valeur, c'est-à-dire qu'elle doit générer un *surplus positif* de bien-être pour que nous l'ayons gardée. En ces termes neuro-scientifiques

*Daté de 530 000 ans, le gisement de la Sima de los Huesos à Atapuerca (Espagne) a livré un biface neuf et superbement réalisé, très probablement une offrande funéraire. NduT.

qu'affectionne Harris, disons que la religion fournit plus d'images de scanners positives du cerveau que de négatives ! Cet argument basé sur la survie évolutionniste peut, à lui seul, renforcer l'idée de considérer la religion comme un bienfait pour l'humanité.

Une deuxième difficulté est l'affirmation qu'*ainsi les valeurs traduites en faits peuvent être scientifiquement comprises*⁴¹. Le problème c'est qu'on perd dans cette traduction quelque chose de vital. La méthode scientifique est conçue pour donner une connaissance quantitative qui ne peut gérer les différences qualitatives entre diverses valeurs et sens de la vie. Prenez, par exemple, un chrétien dévoué ou un bahá'í d'une part et, d'autre part, prenez un membre de la SS de Hitler ou du NKVD de Staline. Ils sont tous convaincus de se sacrifier pour le bien commun de leur société et de l'humanité dans son ensemble. Pourtant, tout le monde sera d'accord pour dire qu'il y a d'énormes différences qualitatives entre ces convictions. C'est la nature même de la méthode qui l'empêche de prendre en compte ces différences. Si elle peut mesurer les manifestations extérieures de ces croyances, la méthode scientifique ne peut ni mesurer ni évaluer les croyances elles-mêmes et, en conséquence, elle passe à côté d'aspects qualitatifs essentiels des idées et de l'expérience humaine. Il paraît clair que tous les faits concernant l'existence humaine ne peuvent être compris par la méthode scientifique qui est quantitative. Comme nous le verrons plus loin, toute la question des *qualia*, c'est-à-dire des aspects qua-

41. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 1.

litatifs de l'expérience et de la conscience, est un problème insoluble pour cette conception matérialiste des valeurs.

Une troisième difficulté concerne le *bien-être* lui-même. Le bien-être est un résultat, c'est-à-dire la conséquence d'autres actions et, comme tous les résultats prévus, il est souvent soumis au hasard de circonstances extérieures sur lesquelles nous n'avons que peu de contrôle. En bref, le bien-être est l'otage du monde qui l'entoure, ce qui le rend extrêmement vulnérable et donc plutôt instable pour être le fondement d'une éthique.

En revanche nous pouvons contrôler nos intentions et notre attitude vis-à-vis du monde. Comme le dit Bahá'u'lláh :

*Voici mon premier conseil : aie le cœur pur, bienveillant, rayonnant, afin que soit tienne une souveraineté ancienne, impérissable, éternelle*⁴².

Cette norme intérieure nous rend indépendants des vicissitudes du monde et, en ce sens-là, le domine. Nous pouvons cultiver en nous cette vertu du détachement qui est l'une des principales valeurs bahá'íes. 'Abdu'l-Bahá affirme :

Il faut consacrer nos plus grands efforts à nous détacher des choses de ce monde ; il nous faut tâcher de devenir plus spirituels, plus rayonnants, de suivre les recommandations de l'enseignement divin, de servir la cause de l'unité et de la véritable égalité ; il faut nous

42. BAHÁ'U'LLÁH, *Les Paroles cachées en arabe*, n° 1. Maison d'éditions bahá'íes, Bruxelles, 1990.

*montrer miséricordieux et refléter l'amour du Très-Haut sur tous les hommes afin que la lumière de l'esprit apparaisse en tous nos actes, jusqu'à ce que finalement toute l'humanité soit unifiée, que la mer démontée se calme, et que les vagues déchaînées disparaissent de la surface de l'océan de la vie, désormais lisse et paisible*⁴³.

Autrement dit, si nous arrivons à nous détacher du monde et du résultat de nos actions, nous devenons plus ouverts aux influences spirituelles parce que rien d'autre ne nous préoccupe. Le miroir est pur pour que la lumière s'y reflète. Ce qui améliore notre capacité à répandre par nos actions la spiritualité dans le monde.

Une quatrième objection est, comme le reconnaît Harris, que *ce qui constitue le bien-être est une question ouverte*⁴⁴. Ce qui détruit complètement son projet ! Par exemple, comment la science pourrait-elle nous aider à choisir parmi les nombreuses philosophies purement humanistes dont les définitions du bien-être sont contradictoires ? Comment choisir entre Aristote et Marx ? entre l'existentialisme de Sartre et l'utilitarisme de Mill ? entre le darwinisme social et la philosophie de l'espérance de Bloch ? Aucune expérience scientifique, aucune quantité concevable d'informations ne pourront identifier le meilleur de ces bien-être. En conséquence, on ne peut que conclure que l'impossibilité de trouver des bases scientifiques pour faire la différence entre ces choix non

43. 'ABDU'L-BAHÁ, *Causeries d'Abdu'l-Bahá à Paris*, . À l'Alliance spirituelle ; c'est nous qui soulignons.

44. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 12.

théistes affaiblit le projet de Harris. On en conclut aussi que la science n'offre pas de moyen viable pour éviter le relativisme moral – comme Harris voudrait l'éviter⁴⁵ – dans la mesure où elle n'offre pas de *point de vue d'Archimède* neutre d'où l'on pourrait juger entre ces différentes philosophies et leurs différentes valeurs.

Évidemment, la science peut avoir une valeur consultative pour décider de la meilleure manière de pourvoir à nos besoins physiques premiers, mais dès qu'il s'agit de nos besoins secondaires plus complexes, comme le besoin d'amour, d'un réseau social ou de sens, il est clair que la science n'a rien à ajouter. Des facteurs non seulement personnels mais aussi culturels et philosophiques entrent en jeu qui empêcheront d'arriver scientifiquement à un consensus clair sur ce que le bien-être peut être à un niveau supérieur. Par exemple, dans la Sparte antique, le bien-être d'un homme était d'être un soldat *parfait*, aguerri par un entraînement physique incroyablement dur, d'avoir une obéissance inconditionnelle à l'État et à ses représentants, jusqu'au choix de sa compagne, et un courage à toute épreuve dans la bataille. Athènes, de son côté, trouvait que le bien-être masculin était de ne pas être obligé de travailler physiquement pour gagner sa vie et d'être un citoyen connu, actif et respecté qui pouvait, si nécessaire, devenir un soldat et qui entraînait activement son corps et son esprit. Aucune expérience scientifique ne pourra nous dire laquelle de ces attitudes donne le plus de bien-être parce que rien dans ces choix n'est

45. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 45.

quantifiable. Une image de scanner du cerveau n'aidera pas non plus, qui ne montrera que le niveau de satisfaction et non la nature de ce dont nous sommes satisfaits. Que faire lorsque différentes manières d'atteindre au bien-être sont évidemment irréconciliables ? Question vitale quand on pense que le vingtième siècle fut un temps de conflits armés entre différents programmes de bien-être universel ! Chacune de ces idéologies — démocratie libérale, fascisme, communisme — se battait pour sa vision de la meilleure manière de vivre, c'est-à-dire la manière de vivre qui offrirait le plus de bien-être.

Ce qui nous amène à une cinquième question : *à quelle question une éthique basée sur la science peut-elle répondre ?* La science peut évidemment répondre à quelques questions relatives au bien-être physique de l'homme dans la mesure où elle peut déterminer les besoins optimaux pour ressentir un bien-être corporel. Elle peut résoudre des problèmes relatifs aux deux premiers niveaux de la pyramide des besoins de Maslow (besoins physiologiques et de sécurité) mais ce qu'elle ne peut pas nous dire, en revanche, c'est pourquoi nous devrions nous préoccuper de ces besoins chez les autres aussi longtemps que les nôtres sont satisfaits ? Elle ne peut pas nous dire pourquoi nous devrions nous occuper à satisfaire ces besoins chez les vieux, les malades, les handicapés de tous âges, les criminels, les socialement déviants ou les étrangers. La raison en est que, comme dit plus haut, la méthode scientifique ne traite ni des obligations, ni des *devoirs* ni des *responsabilités* en rapport avec une action humaine. Et nous n'affirmons pas ici

qu'elle est incapable de *résoudre toutes les questions de valeurs*, nous affirmons qu'elle n'est capable de répondre à aucune.

Les observations qui précèdent nous amènent à la question de savoir si, finalement, les neurosciences sont pertinentes dans la résolution de problèmes éthiques. De notre point de vue, leur faire confiance serait une erreur. Après tout, nous ne jugeons pas les gens sur l'état de leur cerveau, mais sur leurs actes ou sur leur absence d'acte, sur leurs attitudes ou sur leurs discours mais pas sur les actes qu'ils ne font qu'imaginer ou qu'envisager, ni sur les paroles qu'ils pensent mais ne disent pas. Une image scanner du cerveau pourrait-elle réellement améliorer notre jugement ou l'affecter d'une manière ou d'une autre quant à la vertu ou au côté blâmable d'un acte ou d'un discours? L'état d'un cerveau à un moment donné est ce qu'il est et n'implique aucun jugement moral ni aucune conclusion. En lui-même et par lui-même, il ne possède aucune signification éthique. On peut argumenter que, dans certains cas, telle image peut être pertinente parce que la personne commettant tel acte est affligée d'un défaut cérébral qu'on ne trouve pas chez d'autres. Certes. Mais cela n'affecte pas la qualité morale de l'acte. Torturer un chien par plaisir est mal, que l'auteur ait un défaut au cerveau ou non. Ce défaut pourra expliquer pourquoi il a fait une telle chose ou suggérer quelle réponse la société doit donner à ce crime, mais il n'influe pas sur la nature morale de l'acte en lui-même.

Bien-être et philosophie de l'homme

La discussion qui précède montre qu'on ne peut définir le bien-être qu'en fonction de notre philosophie de la nature humaine. On ne peut savoir ce qui est réellement bon pour les gens que si l'on comprend la nature humaine, c'est-à-dire si l'on possède une philosophie de l'homme. Alors pourra-t-on reconnaître quelle sorte d'actes garantit le bien-être de chaque créature. Ainsi, comprenant la nature humaine, nous serons capables de décider de ce qu'est vraiment le *bien-être*. Cette situation nous pose un problème déjà rencontré : comment la science et la méthode scientifique pourraient-elles décider quelle est la meilleure des philosophies de l'homme pour satisfaire les besoins du bien-être ? Une philosophie matérialiste insistera pour dire que seuls des facteurs matériels doivent être pris en considération, alors qu'une philosophie non matérialiste insistera

sur le besoin d'inclure aussi des facteurs spirituels. Mais quelle méthode scientifique pourrait-elle décider entre ces deux philosophies ? Nous voilà dans la position de devoir faire, sans le bénéfice de la science, un choix fondamental : quelle philosophie peut-elle le mieux procurer du bien-être à l'homme ? Ce fiasco sape la position de Harris sur les capacités de la science à discourir sur l'éthique.

Examinons cette question de bien-être et de philosophie de l'homme d'un peu plus près. Il est évident que notre éthique sera influencée par la philosophie de l'homme que nous choisissons. Par exemple, une philosophie non matérialiste comme celle qu'on trouve dans les Écrits bahá'ís aura des conséquences précises sur le destin ultime, c'est-à-dire *supranaturel* et le bien-être de chaque personne⁴⁶. Si nous pensons que c'est dans les limites du monde matériel que nous devons atteindre tous nos buts, notre conception de ce qu'est le bien-être (nos besoins physiques et psychologiques ainsi que les valeurs et les attitudes appropriées) sera confinée aux limites du monde matériel. Au contraire, une philosophie non matérialiste de l'homme admet que nos vies ne se terminent pas ici et qu'en conséquence la responsabilité éthique de nos actions sur cette terre ne s'y arrête pas non plus ; cette philosophie ne limitera pas non plus au seul monde ma-

46. La religion bahá'íe n'enseigne pas l'existence d'un enfer à la punition éternelle mais une évolution spirituelle éternelle ou une amélioration qui implique que nous devons assumer et comprendre nos actions sur cette terre du mieux possible.

tériel son concept du bien-être, ses buts, ses valeurs et les actions appropriées. Chaque action sera ainsi comprise dans une optique d'éternité, *sub specie æterni**. À l'évidence, des matérialistes comme Harris ou Sheehan vivent dans un monde existentiel très différent de celui d'un non matérialiste. Par exemple, il arrive quelquefois dans les cas extrêmes des martyrs pour leur religion que des gens doivent choisir entre leur bien-être matériel et leur bien-être éternel. Un matérialiste ne saurait comprendre cette sorte de choix éthique.

Examinons d'encore plus près cet effet ontologique sur l'éthique. La conviction que l'univers est fait à la fois de matière et d'esprit a des conséquences importantes. La croyance que tous les êtres humains possèdent une âme éternelle donnée par Dieu augmente la valeur d'un être humain et devrait donner lieu à des actes de charité et de bonté dans le malheur, ou à la patience face à l'immaturation, que ne pourraient produire de simples considérations philosophiques. Celles-ci, aussi brillantes soient-elles, sont les estimations d'hommes faillibles, alors que la première est l'estimation de Dieu, le Créateur de tout l'univers. Or les estimations de l'homme n'ont pas le même poids que l'estimation de Dieu, elles manquent de l'autorité ontologique et de la légitimité d'un être surhumain qui connaît mieux la nature humaine que nous ne pourrions jamais la connaître. L'injonction philosophique seule n'a pas la force de l'exigence divine, ce que Kant a

* *sub specie æterni* : du point de vue de l'éternité.

admis en reconnaissant la nécessité de postuler l'existence de Dieu en tant que *principe régulateur* même après avoir démontré (ou pensé avoir démontré) qu'aucune des preuves précédentes de l'existence de Dieu n'était valable⁴⁷. Cette nécessité d'avoir au moins une sorte d'exigence divine découle aussi de l'existence chez l'homme d'une part sombre de sa nature qui est, selon Baha'u'lláh, encline à la rébellion et à l'inconvenance lorsqu'on lui accorde trop de liberté⁴⁸. Parce que cette nature inférieure pousse les humains à agir parfois d'une manière irrationnelle, parce que toutes les cultures ne considèrent pas la rationalité de la même manière et parce que tout le monde ne recherche pas la rationalité, opposée au confort personnel par exemple, il est évident que l'éthique a besoin d'une source qui dépasse l'homme. Quand l'appel à la raison n'est pas efficace, il ne reste que l'appel à l'autorité.

Après avoir examiné comment notre ontologie affecte, ou devrait affecter, nos concepts de bien-être et d'éthique, voyons si le point de vue matérialiste de Harris et de Sheehan sur la nature humaine est aussi fondé qu'ils l'affirment. Ils s'accordent pour dire que *les êtres humains ne sont que physiques*⁴⁹ et qu'il nous faut découvrir *ce que la moralité doit être si les humains ne sont que des êtres physiques*⁵⁰. Sheehan recherche la *moralité naturelle*⁵¹ en

47. KANT I., *Critique de la raison pure*, ch. 1.

48. BAHÁ'U'LLÁH, *Florilège d'écrits*, CLIX.

49. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes*, p. 5.

50. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes*, p. 5.

51. SHEEHAN Evan Louis,, *The Laughing Genes*, p. 5.

étudiant l'évolution (et notamment la théorie du *gène égoïste* de Richard Dawkin) alors que Harris trouve ses preuves dans les neurosciences ; c'est leur seule réelle différence. En conséquence, en ce qui concerne la nature humaine, des concepts comme *l'âme, la conscience et l'esprit* ne font pas référence à des choses réelles ayant de vraies capacités d'action. Pour Harris, le seul concept récupérable est *l'esprit* qui n'est pour lui qu'une référence confuse au cerveau scientifiquement mesurable. La *conscience*, dans son sens traditionnel, est une chimère irrationnelle tout comme *l'âme et l'esprit*. Harris, Sheehan et d'autres sont ce que Abdu'l-Bahá appelle des *matérialistes*⁵² pour qui *l'homme n'est qu'un corps*⁵³. La nature humaine étant uniquement physique, leur concept du bien-être se limite au bien qui peut être mesuré : états du cerveau, comportements, santé et bien-être physiques, plaisir, bonheur, etc. tout ce qui peut être étudié par des neurosciences, la psychologie et la sociologie. On ne peut étudier la spiritualité et les concepts moraux que par l'intermédiaire de certains états du cerveau et par leurs conséquences sociales et mesurables. Deux points sont clairs : c'est là une philosophie matérialiste et c'est une philosophie réductionniste. Les expériences spirituelles sont dépouillées de leurs dimensions ontologiques ou épistémologiques et réduites aux états scientifiquement mesurables du cerveau qui en découlent. Cela fausse iné-

52. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 240.

53. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 239.

vitablement notre compréhension de ces expériences et nous conduit à de fausses conclusions sur la nature humaine. Ce qui est vrai aussi pour les jugements éthiques comme *vertueux* ou *blâmable*.

Cette vision matérialiste de l'humanité pose de graves questions, tellement nombreuses en fait qu'on ne peut en ébaucher que quelques-unes directement liées à la théorie de Harris et aux enseignements bahá'ís. Par exemple, le point de vue matérialiste sur la nature humaine affirme que l'esprit et le cerveau sont identiques. C'est ce qu'on appelle la *théorie de l'identité*⁵⁴ selon laquelle le cerveau et l'esprit sont une seule et même chose. La difficulté logique la plus évidente vient du principe de Leibniz de l'*identité des indiscernables*⁵⁵ selon lequel on ne doit pas pouvoir observer de différences entre des choses qui sont identiques. Or assimiler l'esprit au cerveau soulève un problème parce que l'esprit, ou conscience, a de nombreuses qualités dont le cerveau est dépourvu. Exemple : l'image de scanner du cerveau de mes souvenirs de vacances à Hawaï. Cette image ne montrera aucun *quale**. Ces *qualia* sont évidemment différents des actions électrochimiques du cerveau. En fait, ces *qualia* sont ce qui fait notre esprit, pas notre cerveau⁵⁶. Même si nous pouvions remonter la trace de la mémoire d'un coucher de

54. RAVENSCROFT Ian, *Philosophy of Mind*, p. 45.

55. RAVENSCROFT Ian, *Philosophy of Mind*, p. 45.

* *quale* (pluriel : *qualia*) : c'est-à-dire les souvenir de mes expériences vécues : lumière, sons, odeurs, dîner aux chandelles, etc. NduT.

56. GREGORY Richard L., *The Oxford Companion to The Mind*, p. 488.

soleil jusqu'à un ensemble particulier de neurones stimulés de telle ou telle manière, la question demeure : pourquoi ces stimulations électriques devraient-elles être vécues comme un rouge flamboyant ou un son agréable ? D'après le savant en science cognitive Davis Chalmers :

*Aucun progrès, aussi poussé soit-il, dans la compréhension des aspects physiques du cerveau ou dans le comportement, ou dans les processus cognitifs comme l'apprentissage ou le raisonnement ne nous permettra de mieux comprendre l'aspect qualitatif de l'esprit conscient*⁵⁷.

Autrement dit, le problème des différences entre le cerveau et l'esprit ne peut pas être résolu par la méthode scientifique qui ne sait ni traiter des *qualia* eux-mêmes ni des raisons pour lesquelles des processus matériels se manifestent sous forme de *qualia* dans l'esprit. En fait, d'un point de vue strictement matériel, la raison de l'existence même d'un esprit conscient n'est pas claire si, comme le dit Harris, l'esprit n'est qu'un épiphénomène⁵⁸ qui n'a pas le pouvoir du libre arbitre sur nos actions. Pourtant, si nous n'avions pas besoin d'un esprit conscient pour agir, pourquoi existerait-il ? Pourquoi la nature nous abuserait-elle ainsi ? Nous y reviendrons plus loin. Concernant l'existence, de l'esprit Chalmers écrit :

57. GUZELDERE Guven, *Consciousness Resurrected in Philosophy Now*, Issue 36, June/July 2002, p.14.

58. Un épiphénomène est un phénomène secondaire (l'esprit) en relation avec un phénomène primaire (le cerveau). Un épiphénomène ne peut exercer une action sur ce phénomène primaire.

*Le matérialisme est une vision superbe et très convaincante du monde, mais, pour rendre compte de l'existence de la conscience, il nous faut aller au-delà des solutions qu'il propose [...] le matérialisme est une erreur et la vérité se trouve dans une forme de dualisme*⁵⁹.

On arrivera à la même conclusion, c'est-à-dire que les états mentaux et leurs *qualia* ne sont pas des états physiques, en réfléchissant à la nature du mot *signification*. Aussi loin que nous puissions aller dans l'analyse physique d'un livre, pour autant nous n'en comprendrons jamais le sens. Cette *signification* du livre ne se réduit pas à des marques sur une page, à des combinaisons chimiques, à des traces électroniques sur un écran d'ordinateur, à des processus du cerveau ou à des états informatiques. Pour que la *signification* apparaisse, ou se manifeste dans le monde physique, cerveaux ou d'ordinateurs sont, certes, nécessaires, mais ils ne connaissent que des états du cerveau ou de l'ordinateur et ne peuvent pas nous dire ce que ces états *signifient*. On peut affirmer que, pour qu'une signification apparaisse dans le monde matériel, cerveaux et ordinateurs sont nécessaires mais pas suffisants. Ce sens, cette *signification*, fait partie de ce que 'Abdu'l-Bahá appelle les *réalités intellectuelles*⁶⁰, c'est-à-dire des réalités immatérielles qui sont *perceptibles par la raison*⁶¹ ;

59. CHALMERS David J., *The Conscious Mind*, p. xiv – xv.

60. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, p. 186.

61. 'ABDU'L-BAHÁ, *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*, Bahá'í Publishing Committee, Chicago, 1909 Vol.1, p. 208?

c'est pourquoi *il est clair que la raison est une faculté spirituelle et non matérielle*⁶². Si l'esprit est capable de comprendre une signification c'est précisément parce que ni l'esprit-raison ni le sens ne sont des objets physiques. Nous pouvons en conclure que, quoiqu'associé au cerveau d'une certaine manière, l'esprit en est distinct.

Quelque part, Harris semble avoir senti qu'il y a là un problème puisqu'il essaie de sauver la situation en affirmant que *nos décisions, nos intentions, nos buts, notre volonté, etc. sont à l'origine d'états du cerveau qui conduisent à des comportements précis*⁶³. C'est-à-dire que nos intentions, en tant qu'états du cerveau, sont importantes – ce qui est en totale contradiction avec son affirmation précédente disant que *nous ne pouvons pas savoir ce que [nous] penserons ou ferons jusqu'à ce qu'une pensée ou une intention apparaisse*⁶⁴. Il s'ensuit que toute intention que nous formons consciemment aurait déjà été créée par un état inconnu du cerveau⁶⁵. Si c'était le cas, quelle influence pourrait avoir le *Je* conscient, avec lequel nous nous identifions, sur la formation de nos intentions ? Et si ce *Je* n'a pas d'influence, comment cette intention pourrait-elle nous appartenir ? Comment le libre

62. 'ABDU'L-BAHÁ, *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*, Vol.1, p. 208.

63. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 105.

64. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 103. C'est nous qui soulignons.

65. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 106.

arbitre pourrait-il exister ? Enfin, si l'intention ne nous appartient pas vraiment (je ne suis pas coupable : c'est mon cerveau qui l'a fait !), comment pourrait-on parler de cette responsabilité morale qui doit être consciemment et personnellement la nôtre puisque ce concept de responsabilité ne voudrait plus rien dire ? Nous voyons qu'ici encore la responsabilité personnelle étant sapée ou éliminée, la possibilité même de la morale et de la loi n'existerait plus – et c'est exactement ce qui arrive dans le paysage moral de Sam Harris. Les conséquences potentielles de cette position seraient désastreuses pour l'individu comme pour la société.

La fameuse expérience philosophique de la *chambre chinoise* de John Searle, version moderne du *moulin de Leibnitz*, arrive à la même conclusion. Dans cette expérience de pensée, Searle assoit un homme dans une pièce. Cet homme ne connaît rien de la langue chinoise, il n'a qu'un livre d'instructions qui lui indique quel symbole utiliser dans quelle circonstance. En suivant simplement les règles qui lui dictent quel symbole va avec quel autre symbole, l'homme répondra aux questions qu'on lui pose en chinois sans comprendre un mot de la langue ni la réponse qu'il donne. Il sait quelle action physique il doit accomplir au bon moment mais il ignore le sens de cette action. Comme un ordinateur ou un cerveau humain, il manipule des marqueurs. L'observation importante ici c'est que l'opérateur pourrait être remplacé par des pièces

mécaniques ou électroniques, d'où il s'ensuit qu'on n'a pas besoin d'esprit pour accomplir l'expérience de la *chambre chinoise*. Cette expérience démontre que le cerveau (l'opérateur ou son remplaçant matériel) et l'esprit (qui comprend ce qu'il fait) ne sont pas identiques, même s'ils sont en rapport l'un avec l'autre.

Dans l'évolution aussi on peut trouver d'autres raisons de penser que l'esprit et le cerveau sont distincts. Si l'esprit est identique au cerveau, pourquoi l'expérience consciente, c'est-à-dire l'esprit, existe-t-elle⁶⁶? Pourquoi le cerveau a-t-il développé la conscience et ses *qualia*? Pourquoi tous les êtres humains partagent-ils l'expérience d'être capable de contrôler leurs actions au moyen de leur volonté? (Nous verrons plus loin que Sheehan et Harris considèrent la conscience comme étant un *épiphénomène*, un sous-produit des processus du cerveau ; il ne peut pas contrôler l'action du cerveau du tout.) Pourquoi le processus de sélection de l'évolution continuerait-il à favoriser une telle illusion, si inefficace en apparence, depuis le début de l'hominisation? L'importance de ces questions est illustrée par une expérience de pensée : le *zombie philosophique* ou *zombie-p*⁶⁷. Supposons que nous décidions de construire un robot – le zombie – qui agisse exactement comme le fait un être humain. S'il

66. Quand et comment la matière aurait-elle acquis la capacité de développer une telle chose ?

67. On peut trouver une discussion sur les zombies philosophiques à l'adresse : <http://francoisloth.wordpress.com/2007/04/13/les-zombis-philosophiques>. NdT.

était possible de construire un tel zombie-p, il est évident que la conscience ne serait pas nécessaire puisque le zombie-p pourrait faire tout ce que font les gens mais sans en être conscient. Cela suggère que les êtres humains n'ont pas besoin de la conscience, ce qui démontre que cette conscience (ou esprit) est, peut-on dire, une addition, quelque chose en plus et, en conséquence, qu'elle est différente du cerveau. De plus, la conscience n'est évidemment pas un sous-produit ou un épiphénomène du circuit physique complexe du cerveau. Ce qui implique fortement que, d'une façon ou d'une autre, le dualisme esprit-cerveau est réel. Cela implique aussi que cet ajout de conscience n'est pas matériel. D'un autre côté, si un zombie-p était impossible à concevoir, il en découlerait deux conséquences : premièrement, la conscience est nécessaire et la conception de Harris et de Sheehan, qui la voient comme un épiphénomène, est fautive. Les choses ne peuvent être à la fois nécessaires et impuissantes. Deuxièmement, si le circuit physique du cerveau n'est pas suffisant pour créer la conscience, il s'ensuit que cette conscience est un ajout venu de l'extérieur du monde physique, c'est-à-dire dont l'origine est une réalité qui n'est pas physique, une réalité spirituelle ; cela implique encore que le cerveau et l'esprit sont deux choses différentes, ce qui nécessite une forme de dualisme esprit-cerveau. Ainsi, que nous puissions ou que nous ne puissions pas construire de zombie-p, le point de vue

matérialiste est piégé dans un dilemme. Dans chaque cas nous avons démontré le dualisme esprit-cerveau et la nature non physique de l'esprit. Cet esprit étant, du point de vue bahá'í, une capacité de l'âme, l'expérience de pensée du zombie-p démontre aussi l'existence de l'âme et sa nature non matérielle.

Ces arguments, parmi d'autres⁶⁸, soutiennent qu'il existe de bonnes raisons de rejeter la vision matérialiste de la nature humaine ou, à tout le moins, de considérer avec sérieux des positions alternatives non matérialistes. Le cerveau et l'esprit sont différents, quoique reliés, et il en découle que l'être humain possède à la fois une nature physique et une nature non physique. Cette position est celle qu'on trouve dans les Écrits bahá'ís.

'Abdu'l-Bahá affirme que l'esprit et le cerveau sont distincts. Il dit : *L'esprit n'est pas localisé mais il est relié au cerveau*⁶⁹. La matière a, évidemment, besoin d'un lieu pour être et le fait que l'esprit, au contraire du cerveau, ne soit pas localisable suppose que l'esprit et le cerveau ne peuvent être identiques. On pourrait arriver à la même conclusion en rappelant que selon 'Abdu'l-Bahá, l'âme contient l'esprit qui est *un des pouvoirs de l'esprit humain*⁷⁰. *L'esprit humain et l'âme douée de raison désignent une seule et même chose*⁷¹. L'esprit étant

68. Voir par exemple : ADLER Mortimer J., *Intellect: Mind Over Matter*.

69. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, p. 242.

70. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 67.

71. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 55.

un aspect de l'âme et l'âme étant distincte du corps, l'esprit doit être aussi distinct du cerveau. On voit par là que les Écrits bahá'ís ont pris parti dans le débat en cours entre les divers groupes de neuroscientifiques et de philosophes.

Petite digression...

Les Écrits bahá'ís suggèrent la manière dont le cerveau et l'esprit sont en relation. Ces suggestions sont bien sûr de nature philosophique et non scientifique, c'est-à-dire qu'elles sont exprimées en termes de principes généraux et non de processus précis et mesurables. 'Abdu'l-Bahá affirme : *Sache que l'esprit humain est un mais il se manifeste dans les divers membres du corps d'une certaine manière (ou dans une certaine mesure). L'esprit humain existe dans la vue (les yeux), dans le cerveau [...] il existe aussi dans le cœur dont l'organe est largement relié au cerveau, le centre de l'esprit*⁷².

...Il affirme aussi que *l'esprit est lié au corps comme la lumière l'est au miroir*⁷³. Selon ce point de vue, le corps est la manifestation, l'apparition de l'esprit humain

72. 'ABDU'L-BAHÁ, *Tablets of 'Abdu'l-Bahá*, Vol. 1, p. 102.

73. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 66.

dans le monde matériel. C'est la relation entre un modèle et son instanciation* spécifique dans certaines circonstances et dans un temps donné, ou entre une idée et son application particulière, ou encore entre un thème et son explication, ou enfin entre la lumière du soleil et la lumière réfléchie dans un miroir. Dans chaque cas, nous avons une source primaire et son instanciation spécifique qui se manifeste dans quelque chose d'autre. C'est en accord avec ce concept qui affirme que *le Royaume est le monde réel et que le monde d'ici-bas n'est que son ombre déployée*⁷⁴ ou que le monde peut être comparé à *des images que l'eau nous renvoie*⁷⁵. Le Royaume est le modèle dont le monde matériel est l'image.

Plus précisément, ce qu'illustrent ces exemples c'est la relation entre la forme et la matière dans la mesure où l'âme humaine, dont l'esprit est le moteur, donne la forme qui transforme un ensemble de matière informe en un corps spécifiquement humain. Cette théorie, appelée l'hy-lomorphisme, affirme que toute chose, sauf Dieu, est un mélange de matière et de forme et que la forme est le principe actif qui transforme la matière en un être particulier. (Même la matière la plus élémentaire a une forme. C'est parce qu'elles ont une forme qu'il est possible d'identifier et de décrire mathématiquement les différentes

* Terme de programmation informatique. L'instanciation est l'action de créer un objet à partir d'un modèle. NduT.

74. ABDU'L-BAHÁ, *Sélections des écrits d'Abdu'l-Bahá*, Maison d'éditions bahá'ies, Bruxelles, 1983, chap. 150.

75. ABDU'L-BAHÁ, *Sélections des écrits d'Abdu'l-Bahá*, chap. 150.

particules subatomiques. Sans cette forme, il serait impossible de les distinguer ni par l'expérience ni par le calcul). Notons ici que l'hylomorphisme bahá'í possède quelques aspects uniques qui le différencient des hylomorphismes aristotélique ou thomiste. Cependant, ces distinctions ne jouent aucun rôle dans la discussion présente. En ce qui nous concerne, nous pouvons conclure que, selon les Écrits bahá'ís, l'esprit est la forme du cerveau tout comme l'âme est la forme du corps. C'est pourquoi 'Abdu'l-Bahá nous dit que l'âme n'est pas dans le corps et ne s'en sépare donc pas à la mort⁷⁶. Elle se manifeste ailleurs, sur un plan plus élevé, non matériel, spirituel. Elle n'est pas *partie quelque part*.

Un autre extrait de 'Abdu'l-Bahá conduit à la même conclusion : *Certains pensent que le corps est la substance qui existe par lui-même et que l'esprit est un accident qui dépend de la substance du corps. Alors qu'au contraire, c'est l'âme rationnelle qui est la substance et le corps qui en dépend. Lorsque l'accident, c'est-à-dire le corps, est détruit, la substance, l'esprit, subsiste*⁷⁷.

En se servant du cadre et du vocabulaire conceptuel d'Aristote, 'Abdu'l-Bahá nous dit que l'âme, c'est-à-dire la *substance*⁷⁸, l'essence ou la forme, a une existence

76. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 66.

77. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 66.

78. Le mot *substance* a ici deux sens mais ne signifie pas la *matière*. Dans son sens aristotélicien, la substance c'est ce qui existe par soi-même, indépendamment d'autre chose. Par exemple, ma tasse existe indépendamment

indépendante et confère l'existence au corps. Conférer l'existence humaine à un corps exige de lui donner une forme particulière, *humaine*, autrement dit une essence humaine, sinon il ne pourrait pas exister en tant que corps *humain*. En d'autres mots, la relation entre l'âme (y compris l'esprit) et le corps (y compris le cerveau) est la même que la relation entre la forme et la matière. En disant que le corps est un *accident*, 'Abdu'l-Bahá reprend à son compte le langage aristotélicien pour indiquer que le corps n'est pas nécessaire à l'existence de l'âme. Le rouge sur ma tasse, la manière dont mon chien s'assoie sont des accidents puisqu'ils peuvent être changés sans que ma tasse cesse d'être une tasse ou mon chien un chien. Le corps et le cerveau peuvent disparaître mais l'âme et l'esprit leur survivent.

de mes stylos de ma lampe ou de mes livres. Dans un deuxième sens, le mot *substance* a la signification de l'*essence* de quelque chose, ici l'humanité. La tasse aussi a une essence, c'est-à-dire ce qui fait d'elle un réceptacle à liquide. Sans cette essence elle ne serait pas une tasse de même que sans l'âme un ensemble de matière ne serait pas un corps humain. L'âme-essence donne à la matière une structure qui en fait une forme humaine comme son essence dicte à la tasse sa *forme*. On peut dire qu'ici *forme*, *substance* et *essence* sont des termes interchangeables.

*L'illusion du libre arbitre*⁷⁹

L'un des aspects les plus gênants de la philosophie matérialiste de l'homme est la négation du libre arbitre. Sheehan, qui adopte sur la nature humaine le modèle traditionnel de la machine (ou de l'ordinateur) formulé par Hobbes et La Mettrie, nous informe que :

*Le déterminisme que nous voyons dans la nature, qui doit s'appliquer à toutes les machines physiques y compris nos cerveaux humains, semble par nécessité exclure la possibilité pour nous d'avoir un réel libre arbitre*⁸⁰.

Sheehan résume l'argument de causalité :

Si l'état du cerveau est déterminé, d'un instant à l'autre, par le physique et si le cerveau prend une décision entre

79. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 102.

80. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes: A scientific Perspective on Ethics and Morality*, p. 210.

*ces deux instants, cette décision est alors déterminée par l'état physique qui contrôle le cerveau et non par une quelconque source de volonté*⁸¹.

Autrement dit, le principe de causalité détermine chaque événement et il n'existe pas d'agent indépendant d'une causalité qui pourrait interférer avec le processus causal ou le manipuler. Sans détermination causale, la rationalité et la science ne pourraient exister puisque la prédiction serait impossible. Sans prédiction, pas de rationalité puisque c'est cette rationalité qui nous indique les conséquences possibles de nos actes. Harris emploie le même argument lorsqu'il écrit : *Tenir compte de la causalité*⁸² qu'il appelle *une illusion*⁸³.

Harris est d'accord avec Sheehan mais continue son argumentation en prenant le point de vue des neurosciences et en affirmant que l'expérience de Benjamin Libet prouve que le libre arbitre n'existe pas.

Le physiologiste Benjamin Libet est célèbre pour avoir démontré que l'activité des systèmes moteurs du cerveau peut être détectée quelque 350 millisecondes avant que la personne sente qu'elle a décidé de bouger⁸⁴.

81. SHEEHAN Evan Louis , *The Laughing Genes: A scientific Perspective on Ethics and Morality*, p. 212.

82. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 104.

83. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 102.

84. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 103.

Harris (et d'autres) interprète ce résultat comme signifiant que la décision de bouger a été prise par le subconscient avant que la conscience s'en aperçoive et puisse faire un choix. Il dit : *De telles découvertes sont clairement difficiles à réconcilier avec l'impression qu'on a d'être la source consciente de ses actes*⁸⁵. En résumé, malgré leur croyance, les hommes ne sont pas des agents conscients, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de libre arbitre.

Plutôt que d'insister sur les divers désaccords techniques suscités par ces découvertes et les conclusions qu'on peut en tirer⁸⁶, nous allons nous concentrer sur une objection basée sur l'évolution à laquelle nous avons déjà fait allusion en référence à l'existence même de la conscience. Comment expliquer la sélection par l'évolution d'un mécanisme complètement illusoire tel que celui décrit par Libet dans lequel nous faisons l'expérience d'être des agents actifs alors qu'en réalité nous ne le sommes pas? Si des décisions sont déjà prises inconsciemment, pourquoi aurions-nous besoin de la conscience? Pourquoi perdre une précieuse énergie dans cette illusion, alors que d'autres parties de notre cerveau et de notre corps pourraient faire un meilleur usage de ces calories? Enfin, si l'expérience d'être un agent actif est une *illusion*, pourquoi a-t-elle perduré tout au long de

85. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 103.

86. Il existe plusieurs interprétations des découvertes de Libet qui sont cohérentes avec l'existence du libre arbitre.

ces centaines de milliers, ou même de millions d'années? Si nous considérons d'un point de vue évolutionniste l'interprétation que font Harris et Libet de ces expériences, il est clair que quelque chose y est soit erroné soit mal compris. Pourquoi aurions-nous évolué jusqu'à penser que nous décidons de nos actions, alors que nous ne le faisons pas? Il aurait été plus simple de ne pas faire évoluer la conscience.

Cette position est d'autant plus forte que la grande majorité des gens font l'expérience eux-mêmes d'être des agents conscients. Seul un nombre infime de personnes croient qu'elles vivent comme des robots contrôlés par leur biochimie ou par un agent extérieur. On les considère en général comme des malades mentaux. L'interprétation que font Harris et Libet de l'expérience est tellement en contradiction avec l'expérience commune et avec les bases de tous les systèmes éthiques, sociaux et légaux du passé et du présent qu'elle ne peut être acceptée sans réflexion. Il est vrai qu'un argument basé sur le sens commun est généralement de peu de valeur, mais dans ce cas nous ne discutons pas de problèmes intellectuels abstraits, de faits naturels ou historiques. Tout cela est au dehors des individus, alors que notre expérience personnelle vient de l'intérieur de nous et est immédiate. Prétendre que des milliards d'êtres humains ont été trompés par leur expérience personnelle quotidienne la plus profonde est extraordinaire et exige des preuves extraordinaires. Or ni Libet ni Harris n'en

fournissent et nous n'avons aucune raison d'accepter leur interprétation.

De son côté, Sheehan essaie de nier le libre arbitre en partant de la logique et de l'évolution. Il affirme que *des pensées rationnelles excluent le libre arbitre*⁸⁷ parce qu'*on ne peut s'attendre à prendre une décision rationnelle en identifiant la meilleure option pour ensuite seulement choisir librement une option moins bonne ; ce serait irrationnel*⁸⁸. Autrement dit, pour être rationnel, nous n'avons d'autre choix que de choisir la meilleure solution, c'est-à-dire la plus rationnelle. Ce raisonnement nous amène à son argument évolutionniste :

*Pourquoi les forces de la sélection naturelle favoriseraient un animal qui a la capacité de rejeter une solution rationnelle plutôt qu'un animal qui ne peut que choisir la solution qui est rationnellement la meilleure ? En vérité, l'évolution éliminerait rapidement toute capacité à choisir librement au bénéfice d'un être strictement déterministe et rationnellement motivé*⁸⁹.

L'évolution ne sélectionne pas l'irrationnel ; c'est-à-dire ceux qui n'adoptent pas toujours la meilleure, c'est-à-dire la plus rationnelle, des options. Pour la nature, le

87. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes: A scientific Perspective on Ethics and Morality*, p. 222.

88. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes: A scientific Perspective on Ethics and Morality*, p. 222.

89. SHEEHAN Evan Louis, *The Laughing Genes: A scientific Perspective on Ethics and Morality*, p. 231.

libre arbitre n'a aucune valeur puisque l'irrationalité ne conduit pas à la survie. Nous voyons au moins trois objections à cette affirmation. Premièrement, elle fait l'erreur logique de vouloir en *prouver trop*. Si la théorie de Sheehan était vraie, tous les êtres humains, sans exception, seraient des parangons de rationalité ; les choix et les comportements irrationnels seraient une exception. Mais nous savons tous d'expérience que ce n'est pas le cas. Pour les athées comme Sheehan, l'existence même de la religion devrait être une preuve évidente contre cette théorie. De plus, les modes dans les distractions, les vêtements, la cuisine et beaucoup de campagnes publicitaires n'existeraient plus si les gens n'étaient que rationnels. Voilà des preuves évidentes et suffisantes que l'évolution n'a pas sélectionné une rationalité strictement empirique que nous découvrons. En reprenant les termes de Sheehan, cela veut dire que les humains ne sont pas rationnellement déterminés mais qu'ils sont libres d'agir irrationnellement s'ils le désirent.

Nous demander pourquoi nous amène à la deuxième objection suscitée par l'affirmation de Sheehan. Si vous avez vécu une situation vraiment dangereuse – ou si vous avez vu *2001, l'odyssée de l'espace* – vous savez que ceux qui survivent et qui ont la capacité de propager leurs gènes, profitent d'un mélange de chance et de capacité à faire des choix *fous*, totalement irrationnels. On peut le voir dans la capacité de Bowman à être plus malin que HAL, l'ordinateur hyperrationnel, ce qui lui permet de

rentrer dans le vaisseau spatial et d'en reprendre le contrôle. Des entretiens avec d'anciens combattants conduisent à la même conclusion. Nécessaire, la rationalité n'est pas suffisante pour survivre, particulièrement dans des situations très instables. L'évolution n'a pas sélectionné la seule rationalité mais aussi la chance et une certaine capacité à être irrationnel. Et c'est évidemment ce que nous constatons autour de nous et en nous. Nous avons tous des aptitudes variées pour être rationnels, une certaine quantité de chance ainsi que la capacité d'agir d'une manière *aberrante*. Autrement dit, les humains qui ont le plus de chances de survivre sont ceux qui peuvent être rationnels, tout en étant assez flexibles pour passer au-delà de leurs facultés rationnelles quand c'est nécessaire. Dans les mots de Sheehan, cela veut dire que les humains ne sont pas déterminés absolument par la raison mais sont libres d'agir d'une manière irrationnelle s'ils le désirent.

Ce qui nous conduit à la faille fondamentale dans le raisonnement de Sheehan qui affirme que *la pensée rationnelle exclut la possibilité du libre arbitre*. Pourquoi ? Rien d'inhérent à la rationalité ne nous empêche de choisir autre chose ou même de ne pas choisir. Parce que notre intellect et notre volonté ne sont pas des facultés identiques. Nous pouvons penser une chose et en désirer une autre : le conflit classique entre la tête et le cœur. Nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas parce que nous sommes certains qu'un acte est rationnel que nous sommes automatiquement forcés de l'accomplir. La logique et l'opportunité ne sont

pas toujours identiques, comme Kant l'a démontré dans sa *Critique de la raison pure* dans laquelle, s'il rejette Dieu sur un plan théorique, il l'accepte comme une nécessité pratique.

Remarquons ici que les Écrits bahá'ís partagent l'opinion de Harris et de Sheehan qui disent que la nature est complètement déterministe. 'Abdu'l-Bahá écrit :

*Tous les phénomènes matériels sont sujets à la nature. Tous les organismes matériels sont prisonniers de la nature. Aucun ne peut dévier le moins du monde de la loi naturelle*⁹⁰.

Ce qui veut dire que des lois comme la loi de causalité est vraie et que rien dans la nature ne peut échapper à cette loi. Il dit ailleurs : *Toute la création au-dessous du règne de l'homme est prisonnière de la nature. Elle ne peut dévier d'un cheveu des lois naturelles*⁹¹.

Que ces lois soient classiques ou statistiques ne fait pas de différence, la matière doit leur obéir. L'humanité est une exception parce que, comme nous l'avons vu en exposant les différences entre le cerveau et l'esprit, nous sommes plus que de simples corps. Le corps physique est un *phénomène matériel* et est soumis aux lois naturelles mais le pouvoir de l'âme et de l'esprit ne l'est pas. 'Abdu'l-Bahá affirme :

90. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 258.

91. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 241.

*Il existe en lui [l'homme] un pouvoir qui dépasse la nature, car il est capable de briser et de soumettre les lois naturelles. Tous les autres êtres, aussi grands soient-ils, sont privés de telles perfections. L'homme a les capacités de comprendre et de vouloir, pas la nature. La nature est contrainte, pas l'homme qui est libre*⁹².

Dans sa *Tablette à Forel*, il affirme : *cette faculté spirituelle de l'homme, invisible à l'œil, arrache le glaive des doigts de la nature et lui en assène des coups terribles. Toutes les autres créatures, quelle que soit leur importance, sont privées de ces perfections. L'homme possède le pouvoir de la volonté et celui de l'entendement, mais la nature en est privée. Elle est enchaînée, l'homme est libre*⁹³.

Nous pouvons maintenant discerner clairement pourquoi la philosophie de l'esprit et la philosophie de l'homme sont si importantes. Si nous acceptons l'idée que le cerveau et l'esprit sont identiques et que l'homme est un être exclusivement physique, nous devons accepter l'opinion de Harris et de Sheehan que le libre arbitre est une illusion. Après tout, le cerveau subit toutes les lois biochimiques et physiques de causalité, lois qui déterminent alors les pensées et les sentiments. D'un autre côté, si nous considérons que le concept de l'identité cerveau-esprit, et donc la vision matérialiste de la nature humaine,

92. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 360. C'est nous qui soulignons.

93. 'ABDU'L-BAHÁ, *De la nécessité d'un Principe*, « lettre au professeur Forel » *extraits*. Librairie bahá'íe, Paris 2009. p. 13.

est illogique, le libre arbitre est possible puisque l'âme, agent surnaturel, n'est pas soumise aux lois naturelles. Cette liberté par rapport aux lois naturelles est absolument nécessaire pour que la volonté soit libre.

Sur le libre arbitre, 'Abdu'l-Bahá résume ainsi la position bahá'ie : *Il y a certaines choses qui sont soumises au libre arbitre de l'homme comme la justice, l'équité, la tyrannie et l'injustice, autrement dit les bonnes et mauvaises actions. Alors que pour d'autres choses l'homme est forcé de se soumettre comme le sommeil, la mort, la maladie, le déclin de la force, les blessures et les infortunes. Celles-ci ne sont pas soumises à la volonté humaine et l'homme n'en est pas responsable car il est forcé de les subir. Mais dans le choix des bonnes et des mauvaises actions, il est libre de les commettre suivant sa volonté*⁹⁴.

Ailleurs il dit : *Mais l'homme, quoique prisonnier de la nature par son corps, a l'âme et l'esprit libres et il maîtrise la nature [...] pourtant, son âme et son esprit interfèrent avec les lois naturelles*⁹⁵.

Il est clair que la philosophie bahá'ie de l'homme ne soutient pas un *triomphe de la volonté* dans la mesure où le libre arbitre ne concerne pas tous les aspects de notre existence. Certains besoins et processus physiques ainsi

94. 'ABDU'L-BAHÁ, *Les leçons de Saint-Jean-d'Acre*, chap. IV, 70. C'est nous qui soulignons.

95. 'ABDU'L-BAHÁ, *De la nécessité d'un Principe*, « lettre au professeur Forel » *extraits*. Librairie bahá'ie, Paris 2009. p. 12. C'est nous qui soulignons.

que les circonstances extérieures limitent ou même annulent complètement notre capacité de choisir. Pourtant, les Écrits disent : *en vérité, Dieu donne à l'homme certaines capacités qui sont surnaturelles. Comment peut-on alors le voir comme un captif de la nature*⁹⁶ ? et si nous ne sommes pas *captifs de la nature*, il est clair que les lois de causalité ne s'appliquent pas à l'esprit et, en conséquence, que l'esprit est libre, c'est-à-dire qu'il est un agent actif dans le monde. Notamment, alors que nous ne pouvons pas éviter les événements nécessaires ou accidentels, nous pouvons choisir notre façon d'y répondre, bien ou mal, de manière à exprimer ou non notre nature spirituelle pour procurer ou non du bien-être, à nous et aux autres. Bref, il est certain que nous sommes libres en ce qui concerne les questions éthiques et spirituelles. Nous sommes libres de choisir d'exprimer notre *nature divine [...] en exprimant [...] de l'amour, de la compassion, de la gentillesse, en étant véridique et juste*⁹⁷. Nous sommes aussi indépendants de la nature dans la mesure où nous maîtrisons certains de ses aspects grâce au développement des sciences et des techniques.

Les Écrits bahá'ís développent ce sujet de la liberté d'une autre manière encore. 'Abdu'l-Bahá dit :

L'homme possède deux natures: sa nature élevée ou spirituelle et sa nature inférieure ou matérielle. Par

96. 'ABDU'L-BAHÁ, *The Promulgation of Universal Peace*, p. 17. C'est nous qui soulignons.

97. 'ABDU'L-BAHÁ, *Causeries à Paris*, chap. I : les deux natures de l'homme.

l'une, il approche de Dieu, par l'autre il vit uniquement pour le monde. On peut trouver les caractéristiques de ces deux natures dans l'homme. Par son côté matériel, il se révèle menteur, cruel et injuste, tous ces traits provenant de sa nature inférieure. Les attributs de sa nature divine se manifestent par l'amour, la pitié, la bonté, la vérité, la justice, chacun d'eux et tous étant l'expression de sa nature élevée. Toutes les bonnes habitudes, toutes les nobles qualités appartiennent à la nature spirituelle de l'homme, alors que toutes ses imperfections et ses mauvaises actions proviennent de sa nature matérielle⁹⁸.

L'homme n'est pas seulement d'une nature physique ou matérielle – la seule que connaissent la méthode scientifique et ses instruments. En se concentrant exclusivement sur cette nature physique, la science ne se préoccupe que des aspects subalternes de la nature humaine, et plus précisément des aspects sujets aux normes et aux instincts animaux. Mais c'est une manière erronée de représenter la nature humaine dans la mesure où elle crée un portrait limité, partiel et donc inexact de ce que nous sommes. Elle ignore ces aspects qui sont *surnaturels* et dégagés de la causalité physique. En conséquence, il est difficile de voir comment la science seule pourrait servir de base adéquate pour une éthique. Comment pourrait-elle évaluer correctement ce qu'est notre bien-être ou ce que sont nos responsabilités éthiques ?

98. 'ABDU'L-BAHÁ, *Causeries à Paris*, chap. I : les deux natures de l'homme. C'est nous qui soulignons.

Ayant une représentation erronée de l'homme, la science est aussi incapable de nous aider dans les situations où notre bien-être physique et notre bien-être spirituel sont en contradiction. Par exemple, alors que nous connaissons des difficultés financières, nous trouvons un portefeuille contenant une grosse somme d'argent. Nous sommes en face d'un choix à faire : connaître un bien-être matériel en gardant ce portefeuille ou croître spirituellement en le rendant à son propriétaire. La méthode scientifique ne nous donne aucune solution. Ce n'est pas en examinant des images de scanner de notre cerveau pour voir quel choix stimule quelle partie, provoquant le plus de plaisir, ou une simple satisfaction ou moins d'anxiété, que nous saurons quelle réponse est moralement juste. Les images de scanner du cerveau ne savent pas ce qu'est l'honnêteté et ne fournissent aucune information éthique. Tout ce qu'elles peuvent nous dire c'est quel acte nous donne le plus de satisfaction, ou de plaisir, ou le moins d'anxiété ; mais ce ne seraient des jugements moraux que si nous décidions que le plaisir est synonyme de rectitude morale. Ce qui amène la question de savoir quelle preuve scientifique pourrait étayer une telle équation ? Là encore, la méthode scientifique est un échec. Et finalement, il faut noter que, même si nous rejetons le concept de bien-être spirituel ou le concept de l'âme, la science ne peut pas nous aider à décider quoi faire de ce portefeuille.

Si vous trouvez cet exemple trop simple, essayez avec

un sujet brûlant comme l'avortement. Quelle expérience, ou quel scanner du cerveau, pourrait nous aider à décider entre le bien-être de la mère et le bien-être de l'enfant ? Un scanner du cerveau montrera que la mère est plus heureuse ou moins anxieuse avec une solution plutôt qu'avec l'autre, mais cela n'est utile que si nous acceptons qu'être heureux, c'est être moralement correct ou ne pas être très anxieux ; et rien ne peut scientifiquement prouver que c'est moralement correct. On peut simplement le supposer. De plus, être moralement correct n'est pas toujours une source de bonheur ou de satisfaction ; ce peut-être au contraire très douloureux. Une fois encore, on voit qu'il n'existe pas de rapport inhérent entre le bien-être et le fait d'être moral.

Conséquentialisme/utilitarisme

L'utilitarisme implicite dans la conception qu'a Harris du bien-être est un autre problème sérieux soulevé par son projet de se servir de la science comme fondement de l'éthique. Il écrit que *dans la sphère morale on peut poser sans crainte la prémisse qu'il est bon d'éviter d'agir de manière telle que cela produira la plus grande détresse pour tous*⁹⁹. Ce qui est le contraire du principe utilitariste de fournir *le plus grand bien au plus grand nombre*. Harris admet que sa conception du bien-être *implique pour lui une forme ou une autre de conséquentialisme*¹⁰⁰. Le conséquentialisme, une variation de l'utilitarisme, affirme que ce qui est *bien* ou *mal* ne peut être décidé qu'au vu des conséquences qui suivent une action. Tout ce qui augmente le bien-être est bien et tout ce qui

99. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 39.

100. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 62.

ne l'augmente pas est mal. L'utilitarisme, comme le conséquentialisme, diffère des autres systèmes éthiques qui sont basés sur des principes comme obéir à Dieu, la théorie du commandement divin, ou agir quelles qu'en soient les conséquences, ou respecter les autres et leurs droits, ou acquérir des vertus.

Une objection évidente à opposer aux points de vue de l'utilitarisme et du conséquentialisme, c'est qu'ils ne nous aident pas beaucoup. Aucun système d'éthique ne s'efforce de faire *le plus de mal possible au plus grand nombre*, aucun ne cherche à éviter de faire *le plus grand bien au plus grand nombre*. Ils cherchent tous à créer *le bien-être* pour le plus grand nombre possible. Ce qui varie, et parfois énormément, c'est leur conception du bien-être et de la manière de le créer. Ainsi, ni l'utilitarisme ni le conséquentialisme n'ajoutent quelque chose de nouveau aux discours sur l'éthique.

Ce qui distingue le conséquentialisme de Harris, c'est qu'il insiste sur le fait que le bien-être doit être scientifiquement mesurable et doit pouvoir être atteint par des moyens strictement empiriques. Autrement dit, ce bien-être sera indexé sur la santé du corps, une détermination de la santé mentale et, bien sûr, des scanners du cerveau, ce qui donnera le *réalisme moral*¹⁰¹ nécessaire pour établir une moralité universellement valide. Harris veut

101. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 2.

une éthique mondiale valable pour tous et chacun qui s'appliquerait à toutes les cultures, en tous temps et en toutes circonstances. Il ne pense pas que des habitudes qui nient le bien-être devraient être acceptées pour des raisons *culturelles* ou religieuses.

Cet usage de la science comme outil pour déterminer des valeurs pose des problèmes pour le conséquentialisme de Harris. Le premier, c'est qu'on ne peut juger une éthique que sur ses résultats, c'est-à-dire si elle crée ou non du bien-être. Il peut être nécessaire d'évaluer ces résultats (même si l'éthique déontologique de Kant nie que ces résultats soient à considérer) mais ce n'est pas suffisant dans la mesure où cette évaluation n'est pas concernée par certains des aspects éthiques les plus importants : la pureté de motif et la pureté d'intention. Franchement, nous n'avons pas un contrôle si total sur les vicissitudes de la vie que nous puissions juger correctement une action sans prendre en considération la pureté de motif et la pureté d'intention, en plus des résultats. Bref, la science seule ne peut être une base d'éthique.

Car ni la pureté de motif ni la pureté d'intention ne sont scientifiquement et objectivement mesurables, pas plus qu'elles ne sont disponibles à la plupart des observateurs, ou falsifiables, ou renouvelables. Afin de traiter un problème d'éthique, nous sommes soit forcés de laisser de côté le critère scientifique soit d'édulcorer notre définition du mot *science* pour l'adapter à notre incapa-

cité à mesurer la pureté de motif et la pureté d'intention d'une action. Dans les deux cas, le projet de Harris ne fonctionne pas.

Si la science ne peut pas mesurer la pureté de motif et d'intention d'une action, elle n'est pas non plus capable de déterminer la nature de la justice. Par exemple, sur quel critère la méthode scientifique pourrait-elle établir qu'une distribution de quelque chose est *juste* ? Ou qu'une certaine loi est *juste* ? Définir *juste* par *égal* ne résout pas le problème puisqu'il nous faudrait alors utiliser la science pour prouver que l'*égalité* est la justice (et la science manque des moyens pour le faire sans tomber dans la régression infinie*). Ce qui veut dire que, pour décider qu'une action est *juste*, nous devons d'abord établir certaines prémisses ou certains axiomes préscientifiques sur la nature de la justice. En d'autres mots, la science seule n'est pas capable d'établir une éthique.

Il est aussi évident que le conséquentialisme ne peut résoudre les conflits moraux entre le bien-être de l'un et le bien-être des autres. Par exemple, aucune information scientifique ne peut nous donner de directives éthiques pour décider si nous devons intervenir ou non dans la vie des autres pour leur propre bien. Les critères utilitaristes et conséquentialistes du plus grand bien, ou du

* La régression infinie : Une régression à l'infini est une suite infinie de propositions p^1, p^2, p^3, \dots telle que pour tout entier naturel n , la vérité de p^n dépend de la vérité de p^{n+1} . Cette notion intervient aussi dans la régression des causes qui amène pour exemple Aristote à postuler une cause première. NdT.

bien-être pour le plus grand nombre, pourraient servir pour obliger les gens à s'arrêter de fumer, à s'inscrire à un cours de gymnastique quotidien, à ne manger que de la nourriture saine, à conduire des voitures plus petites, à ne lire que des textes classiques, à ne regarder que des films d'art pour améliorer leur esprit, etc.

Mais on peut douter qu'un bien-être décrété scientifiquement pourra nous aider à équilibrer les droits individuels et collectifs, même si, d'un point de vue strictement scientifique, nous pourrions justifier toutes ces mesures pour améliorer le bien-être d'une manière mesurable. Aucune mesure scientifique ne saurait estimer l'intégrité et la dignité inhérentes à un être humain opposées au bien-être de la collectivité. C'est pourtant une des questions qui revient le plus souvent à notre époque dans les problèmes législatifs.

Conclusion

On peut certes trouver des points d'accord entre les Écrits bahá'ís et le projet de construire une éthique scientifique, mais ces accords sont des points secondaires plutôt que centraux. Par exemple, la foi bahá'íe a aussi pour but de créer une *éthique universelle* puisqu'elle enseigne que *tous les hommes adhéreront à une seule religion, partageront une foi commune, ne seront plus qu'une seule race et deviendront un seul peuple*¹⁰². Mais cela ne suffit pas pour dépasser de nombreuses et importantes différences.

Quant à la question de savoir si la science doit avoir un rôle dans le débat éthique, ce rôle restera vraiment limité si elle insiste pour garder la méthode scientifique telle qu'elle est comprise aujourd'hui. Elle sera alors capable tout au plus de fournir des faits pour enrichir le débat

102 . 'ABDU'L-BAHÁ, Les leçons de Saint-Jean-d'Acre, chap. I, 12.

mais ne pourra jamais prendre une décision éthique à elle seule. La science ne traite tout simplement pas des questions de bien et de mal, de justice, de pureté de motif et d'intention, et de bien-être spirituel qui forment à elles toutes la substance même de l'éthique. Pour ce faire la science devrait abandonner le matérialisme et réinventé la méthode scientifique complètement. Au vu des nombreux succès qu'elle connaît dans sa propre sphère, il n'y a aucune raison pour qu'elle le fasse.

Pour terminer, rappelons que, dans son livre, Harris affirme que *le choc entre la foi et la raison*¹⁰³ est inévitable, et qu'il est impératif pour le bien-être de l'humanité que ce soit la raison qui triomphe. Il veut dire, évidemment, qu'il souhaite le triomphe de son concept préféré de raison tel que le définit la méthode scientifique dans les limites des données immanentes* au monde phénoménal. Pourtant, comme nous l'avons montré plus haut, ce triomphe conduirait, dans le domaine éthique en tout cas, à de graves difficultés dont la destruction même de l'éthique ne serait pas la moindre.

Considérons un instant son affirmation que la foi et la raison sont irrémédiablement antagonistes. L'histoire ne prouve pas, loin s'en faut, cette affirmation que les nouveaux athées présentent comme évidente. On peut

103. HARRIS Sam, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, p. 158.

* Qui est contenu dans la nature d'un être. Le contraire de transcendent.

citer Bruno, Galilée, nous avons aussi l'œuvre de grands philosophes comme Thomas d'Aquin, Scott, Avicenne, Averroes, Naharjuna, Spinoza, Leibniz, Hegel, Whitehead pour ne parler que des plus exemplaires. Leurs trouvailles intellectuelles ou leurs traditions sont toujours florissantes aujourd'hui. Quiconque lit réellement ces auteurs – et pas seulement des commentaires sur eux – découvrira comment la foi et un minutieux travail logique peuvent œuvrer ensemble à l'analyse non seulement de l'Écriture mais aussi dans des domaines aussi divers que l'ontologie et la métaphysique, l'épistémologie, l'éthique, la philosophie de l'homme, la psychologie philosophique, la logique, le raisonnement et la psychologie sociale. Il est impossible pour quelqu'un de les lire sans réaliser que rien ne permet d'affirmer que la foi exclue nécessairement et intrinsèquement la raison. Quand une telle exclusion se produit, c'est le résultat de la construction de barrières artificielles élevées par des hommes pour les séparer, une pratique qui donne de mauvais résultats, que ce soit la foi qui exclue la raison ou la raison qui exclue la foi. De plus, nous l'avons vu plus haut, exclure la religion ou la foi n'est pas aussi facile que cela pourrait paraître, même en philosophant d'un point de vue strictement immanent.

Ne nions pas que certaines branches de certaines religions restreignent l'usage de la raison et adoptent des croyances irraisonnées dans leur désir de salut qui est leur but suprême, mais elles ne sont que des éléments du phénomène religieux et ne représentent qu'une partie de

ce vaste ensemble. La religion bahá'íe, par exemple, définit ainsi la foi : *d'abord, la connaissance consciente puis la pratique de bonnes actions*¹⁰⁴. Autrement dit, les religions peuvent être imprégnées d'une conception de la foi raisonnée plutôt qu'intuitive. Dans la tradition chrétienne occidentale, pratiquer une foi raisonnée, c'est exactement ce que des penseurs comme Thomas d'Aquin, Scott et Leibniz ont fait. Dans leur principe de la recherche indépendante de la vérité, les bahá'ís n'en font pas moins. Il apparaît que l'insistance de Harris sur l'opposition entre foi et raison est basée surtout sur une lecture tendancieuse de l'histoire religieuse de l'humanité.

104. Bahá'í World Faith, Bahá'í, Illinois : Publishing Trust Wilmette,, USA, 1976. p. 383.

Table des matières

Introduction	5
De quelques problèmes	17
De l'être vers le devoir dans les systèmes théistes	27
Le bien-être	33
Bien-être et philosophie de l'Homme	43
Petite digression...	57
L'illusion du libre arbitre	61
Conséquentialisme / utilitarisme	75
Conclusion	81

Collection *Connaissance*
Éditions bahá'ies France
*

- *La déification de Jésus*, Jack MCLEAN.
- *Mythologie sacrée de la religion bahá'ie*, Williams P. COLLINS.
- *Prolégomènes à une théologie bahá'ie*, Jack MCLEAN.
- *Bouddhisme et foi bahá'ie, un rapprochement ontologique*, Ian KLUGE.
- *Le nouvel athéisme, un point de vue bahá'í*, Ian KLUGE.