

BIAIS MORAUX ET PRATIQUES CORRECTRICES

UNE APPROCHE
PRAGMATISTE DE LA
PHILOSOPHIE MORALE

ELIZABETH ANDERSON

Les méthodes dominantes de philosophie morale présupposent une épistémologie sociale implicite, selon laquelle un raisonnement a priori par des penseurs socialement privilégiés peut engendrer des conclusions morales satisfaisantes*. Ce point de vue est mis à l'épreuve d'arguments pour ou contre l'esclavage aux États-Unis au moment de la Guerre de Sécession. Les abolitionnistes blancs recouraient à des méthodes analogues à celle de la philosophie morale contemporaine, mais échouaient à atteindre quelque progrès dans la situation qu'ils dénonçaient. Les abolitionnistes noirs se sont montrés beaucoup plus efficaces. Le pragmatisme peut selon l'auteure rendre compte de leurs succès : leurs méthodes de critique des biais moraux étaient fondées sur une contestation pratique et sur l'inclusion des victimes d'injustice dans la participation à l'enquête morale. En naturalisant l'enquête morale, en collaborant avec l'histoire et les sciences sociales et en pratiquant une plus grande inclusion, le pragmatisme propose des méthodes plus fécondes pour la philosophie morale.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PHILOSOPHIE MORALE ; ENQUETE MORALE ; ÉPISTÉMOLOGIE SOCIALE ; ABOLITIONNISME ; GUERRE DE SECESSION.

* Elisabeth Anderson est professeure de philosophie et en études des femmes à l'Université de Michigan, à Ann Arbor, depuis 1987. Elle est titulaire de la chaire Arthur F. Thurnau et John Dewey [eandersn@umich.edu].

QUELQUES DOUTES PRAGMATISTES SUR LES MÉTHODES DOMINANTES EN PHILOSOPHIE MORALE

Mon intervention portera sur l'épistémologie de la moralité¹. Je me concentrerai ici sur la moralité, entendue au sens étroit de ce que nous nous devons mutuellement les uns aux autres (Scanlon, 1998). Il est possible d'inférer une épistémologie morale implicite en examinant les méthodes de la philosophie morale analytique. Ce qui m'intéresse plus particulièrement, c'est l'*épistémologie sociale* implicite de la philosophie morale analytique. Les philosophes présupposent que les conditions sociales où ils pratiquent la philosophie morale leur permettent d'apprendre ce que nous nous devons mutuellement.

Ces présupposés peuvent être mis à l'épreuve. On peut enquêter sur les cas historiques où la société a mis en œuvre les pratiques dominantes de la philosophie morale, et examiner si cela a produit des résultats moraux satisfaisants. On peut se demander si des pratiques alternatives ont mieux fonctionné, et si tel est le cas, pourquoi. Développer des pratiques d'enquête morale plus efficaces à la lumière d'une telle mise à l'épreuve par l'expérience, c'est adopter le pragmatisme comme méthodologie morale. Je soutiendrai que cette voie est bien plus prometteuse pour la philosophie morale que de persévérer au moyen des méthodes actuelles.

Considérons d'abord quelques-unes de ces méthodes actuellement en vigueur dans la philosophie morale. Je me concentrerai sur deux d'entre elles : la remontée vers les *a priori* et l'équilibre réflexif. La remontée vers les *a priori* consiste à dégager des principes moraux indépendants des faits, des principes moraux fondamentaux qui soient vrais dans tous les mondes possibles. G. A. Cohen (2003) détaille ainsi cette méthode. Supposons que nous partions d'un principe moral qui dépend d'un fait. Nous nous interrogeons sur ce qui fait que ce fait est moralement pertinent. La réponse devra elle-même être un principe normatif qui ne dépend pas de ce fait. Si ce principe

dépend à son tour d'un autre fait, nous pourrions réitérer ce processus d'abstraction. Chaque nouveau principe fonctionne alors comme un tremplin qui nous éloigne davantage des faits contingents et qui finit par nous élever jusqu'à un domaine de principes moraux fondamentaux, qui sont vrais indépendamment des faits – vrais dans tous les mondes possibles.

Modifions légèrement l'exemple de Cohen. Supposons que quelqu'un soutienne le principe de la liberté de religion, au motif que la religion est importante pour les gens. Nous pouvons alors lui poser la question suivante : pourquoi se soucier de ce qui est important pour les gens ? L'avocat de cette thèse pourrait répondre : parce que les gens méritent le *respect*. Nous pouvons alors lui demander ce qui justifie *ce* principe en particulier, et il nous répond par un nouvel appel aux faits : les gens sont des êtres rationnels. Nous lui demandons à présent ce qui fait que *ce* fait en particulier est moralement pertinent, à quoi il nous répond que *tout* être rationnel mérite le respect. Ce principe ne dépend d'aucun autre fait ultérieur. Il est vrai dans tous les mondes possibles, et a donc la valeur d'un principe moral fondamental.

La méthode de l'équilibre réflexif est encore plus répandue. Elle oscille entre le recours intuitif à des principes moraux généraux et l'intuition de certains cas particuliers. La confrontation mutuelle des principes et des cas se poursuit jusqu'à l'obtention d'un ensemble de principes qui permette de rendre compte de nos jugements moraux sur tous les cas particuliers. Poussée à son terme logique, cette méthode peut elle aussi donner lieu à des principes moraux valides dans tous les mondes possibles, du moment que l'on invente des expériences de pensée (*thought experiments*) à partir de cas suffisamment atypiques ; et que l'on confronte les intuitions ainsi dégagées aux principes généraux, en vue de les modifier.

Ces deux méthodes ne sont pas les seules à être employées par la philosophie morale contemporaine. Elles n'en illustrent pas moins

l'aspiration commune qui s'incarne dans ses principales méthodes, et qui vise à dégager des principes de moralité fondamentaux, susceptibles, en principe, de répondre à tous les problèmes moraux (du moins pour un certain type de structure – par exemple, sauver des vies, distribuer des biens) et ce, en toutes circonstances.

J'éprouve quant à moi un doute pragmatiste à l'égard de cette aspiration. Il est question ici des principes du droit moral, qui nous renseignent sur ce que nous nous devons mutuellement. Or ces principes ont une *fonction*. Ce sont des *outils* pour résoudre des problèmes moraux – problèmes qui proviennent du fait que les gens doivent vivre ensemble, qu'ils ont besoin, pour survivre et accomplir à peu près tout ce qui vaut la peine dans la vie, de l'aide et de la coopération des autres. C'est pourquoi nous exigeons en permanence des autres qu'ils agissent ou qu'ils évitent d'agir de telle ou telle manière, et nous attendons des autres qu'ils soutiennent et se plient à ces exigences, en appliquant certaines sanctions morales et en manifestant certains sentiments moraux. Nous faisons ainsi des éloges, nous accusons et nous punissons, nous exprimons de l'indignation, du dégoût, du ressentiment. Ces exigences que nous avons les uns vis-à-vis des autres entrent fréquemment en conflit.

La morale fournit des principes pour arbitrer ces conflits, ainsi que pour évaluer et corriger de manière juste et impartiale les autres outils que nous avons développés pour les administrer, comme les lois, les normes sociales non-morales et les pratiques de négociation. Mais ces conflits étant ancrés dans des réalités empiriques qui varient en fonction des sociétés et des époques, rien ne porte à croire qu'un seul outil moral fondamental nous permettrait de tous les régler [réguler], ni même de prendre en charge tous les conflits de structure similaire. Cela n'est pas plus vraisemblable que d'imaginer un outil universel qui permette d'accomplir toutes les tâches requises pour construire un abri, quel que soit le climat ou les conditions sociales et économiques.

Mais s'il est hasardeux de rechercher des principes ultimes de droiture morale, indépendants des faits ou tout au moins, à fort degré de généralité et d'abstraction –, par quel autre moyen peut-on faire progresser l'enquête morale ? D'après les pragmatistes, nous devrions remplacer la quête de principes ultimes et généraux par des méthodes permettant de réactualiser intelligemment nos croyances morales. Il y a à ce titre deux types principaux de révision morale. Le premier est ce que l'on appelle la correction de biais. On peut, par une enquête empirique, déterminer si certains biais – à savoir certaines tendances de pensée qu'il importe de rejeter en vue d'arbitrer des différends moraux – ont ou non altéré nos raisonnements moraux. Une telle enquête permet aussi de découvrir des méthodes à même de contrecarrer ou de neutraliser ces biais. La mise en place de ces méthodes peut alors engendrer différentes croyances qui, débarrassées de ces biais, s'avèrent plus fiables.

On trouve un modèle de ce type de stratégie dans les essais cliniques de traitements médicaux, contrôlés par recours à un placebo, en double aveugle. Le test à l'aveugle et le contrôle par placebo permettent de contrecarrer les effets sur l'observation du *wishful thinking*. Lorsque ni le clinicien ni le patient ne savent si ce dernier s'est vu administrer un vrai médicament, l'appréciation des conséquences effectives du traitement sur la santé du patient n'est pas biaisée par l'espoir que le médicament fonctionne. Bien que les essais cliniques ne soient pas assurés de produire une connaissance causale précise, les résultats obtenus par la méthode du contrôle par placebo en double aveugle sont plus fiables, en médecine, que ceux obtenus dans d'autres conditions. En d'autres termes, les conclusions issues de méthodes d'enquête moins biaisées ont toutes les chances d'être meilleures.

La deuxième méthode élémentaire de réactualisation intelligente de nos croyances morales, ce sont les expérimentations *in vivo* (*experiment in living*). On agit en accord avec de nouveaux principes moraux, et l'on observe si ceux-ci permettent de résoudre le problème

de meilleure manière que les anciens principes, avec des effets secondaires dont nous pouvons nous accommoder.

J'ai abordé ailleurs la question de ces expérimentations *in vivo* (Anderson, 1991 et 2014a). Je me concentrerai ici sur la correction de biais. Certaines des méthodes actuelles en philosophie morale reconnaissent partiellement la nécessité d'une correction de biais pour contrebalancer les effets déformants de l'intérêt personnel sur le jugement moral. Les philosophes utilisent principalement deux techniques pour corriger explicitement ces biais. (1) Dans l'exercice dit de la table tournante (*table-turning*), nous quittons notre propre point de vue d'agent pour considérer notre action du point de vue de ceux qui risquent d'en subir les effets. Cela suppose une expérience en pensée : nous nous imaginons à la place de l'une des personnes affectées par l'action, et nous simulons ce que seraient nos réactions à l'action et à ses effets. La Règle d'or de la morale, qui nous recommande d'agir avec les autres comme on aimerait qu'ils agissent avec nous, nous incite alors à éviter de commettre toute action que nous rejeterions dans le cadre de cette simulation². (2) Avec le voile d'ignorance, nous évaluons l'impact de principes généraux de justice en faisant comme si nous ignorions notre identité et notre position sociale (Rawls, 1971 : § 24). La technique du voile d'ignorance élargit à ce titre l'expérience de la Règle d'or : elle nous demande de simuler nos réactions au principe proposé depuis chaque position sociale.

Intéressons-nous maintenant aux conditions sociales de la pratique de la philosophie morale. Bien qu'il soit peu probable que ces dernières aient été conçues pour neutraliser les biais, les philosophes, lorsqu'ils pratiquent l'enquête morale, présupposent pourtant que ces conditions sociales ne distordent pas leurs raisonnements moraux. C'est aux « heures tranquilles » (*cool hour*) que les philosophes s'engagent dans la réflexion morale, parfois sur des points et sur des questions qui dans leur ensemble n'ont pour eux aucun enjeu immédiat. Ils abordent souvent cette réflexion sur le mode du monologue, ou en simulant le dialogue dans leur for intérieur. Même lorsque le dialogue

est réel, il a généralement lieu autour d'une table de séminaire ou dans une salle de classe remplie de gens relativement privilégiés – c'est-à-dire des étudiants ou des professeurs d'université qui ont le loisir de s'adonner à la réflexion, et qui sont dans leur écrasante majorité blancs, de sexe masculin, issus des classes moyennes. Les méthodes actuelles en philosophie morale semblent ainsi présupposer, soit que la position sociale des philosophes ne compte pas, soit que les biais liés à la position sociale peuvent être facilement corrigés par les expériences de la table tournante et du voile d'ignorance.

Ces présupposés auraient peut-être un sens si l'enquête morale s'apparentait à l'enquête mathématique : en mathématiques, on peut raisonnablement supposer que les identités sociales des enquêteurs ne jouent pas de rôle décisif dans leur façon de traiter le sujet. Mais on peut difficilement en dire autant de l'enquête morale. Le raisonnement moral est censé aider des personnes différentes à vivre ensemble, à s'accommoder de leurs différences et à coopérer pacifiquement dans des termes équitables, en s'appuyant sur des principes acceptables pour chacun en vue d'arbitrer les exigences conflictuelles que nous nous formulons les uns aux autres, et de coordonner nos sentiments moraux en les rendant appropriés au vivre-ensemble. À cet égard, on peut s'attendre à ce que les positions sociales des personnes affectent les revendications qu'elles considèrent intuitivement comme légitimes, ainsi que leurs sentiments moraux.

Ces considérations suscitent un certain nombre de questionnements quant aux méthodes philosophiques actuelles. Tout d'abord, pourquoi se fier à des intuitions morales qui proviennent d'expériences de pensée très éloignées de l'expérience vécue ? Dans leur effort de produire des principes moraux qui prétendent être valides pour tous les mondes possibles, ou qui soient tout au moins dotés d'un fort degré d'abstraction par rapport aux faits, les philosophes imaginent souvent de curieuses expériences de pensée. Judith Thomson, par exemple, lorsqu'elle explore le caractère moral de l'avortement, fait appel à nos intuitions morales en imaginant des scénarios où

les êtres humains se reproduiraient par le biais de « graines d'humains » qui, portées par le vent, viendraient prendre racine dans leur tapis (Thomson, 1971). Or si les êtres humains se reproduisaient ainsi, toutes les conditions de la vie sociale en seraient radicalement changées. Comment serions-nous alors capables de légiférer sur la morale de telles créatures ? Et pourquoi penser que ce qui est raisonnable pour elles le serait tout autant pour nous ? Même les expériences de pensée qui semblent plus proches de nous, comme le scénario de la bombe à retardement ou le dilemme du tramway, tendent elles aussi à présupposer un degré de certitude que l'on ne rencontre jamais dans la vraie vie – en omettant notamment d'envisager comment les autres personnes réagiraient face aux acteurs de ces scénarios.

La fiabilité des intuitions morales à propos de pareils cas insolites est encore davantage mise en doute lorsque l'on adopte à leur égard un point de vue naturaliste. La délibération constitue à ce titre un cas standard de production d'intuitions morales³. Dans tout acte de délibération, nous menons une expérience de pensée où nous imaginons les conséquences des actions qui nous sont accessibles, où nous simulons nos réactions évaluatives à ces actions ainsi qu'à leurs conséquences, dans le but de choisir entre l'une ou l'autre alternative qui s'offre à nous. Lorsque les philosophes dérivent des intuitions morales de certains cas particuliers à partir d'expériences de pensée, ils simulent une délibération, à ceci près que celle-ci n'a alors pas d'enjeu immédiat et n'implique pas le choix d'une action. Une telle spéculation est donc moins sérieuse que la planification d'une action, puisqu'elle n'a souvent pas d'autre fin que d'argumenter dans la discussion. En outre, la délibération est d'autant plus fiable qu'elle s'appuie sur l'expérience passée. Ceci n'est pas seulement dû à la difficulté de prédire les conséquences objectives de nos actions, mais aussi au caractère parfois surprenant de nos réactions morales et de celles des autres face à ces actions et à leurs conséquences. La simulation ne correspond pas toujours à la réalité, et c'est pourquoi nous éprouvons souvent du regret, même lorsque nous nous en remettons à notre meilleur jugement. Les intuitions issues d'expériences

de pensée philosophiques ne sauraient donc être plus fiables que la délibération, qui n'est elle-même pas plus fiable que les intuitions tirées de l'expérimentation pratique, dans notre vie, par où nous faisons expérience de leurs conséquences réelles et les réactions morales qu'elles suscitent.

La deuxième question qui peut être posée à propos des intuitions philosophiques est la suivante : pourquoi préférer les intuitions des philosophes aux intuitions du peuple ? Les philosophes expérimentaux ont signalé ce problème à propos des intuitions normatives non-morales (Weinberg, Nichols & Stich, 2001). Cela s'applique *a fortiori* aux intuitions de ce que nous nous devons mutuellement les uns aux autres. Les sondages d'opinion montrent régulièrement comment les opinions des gens sur la justice et les politiques publiques sont affectées par leurs identités sociales – en particulier, comment elles sont distordues par des biais ethnocentriques en faveur de leurs groupes d'affiliation – et ce, *quelles que soient* les conséquences de ces principes et de ces politiques sur leurs intérêts personnels (Kinder & Kam, 2009). Nous avons également des raisons théoriques de penser que nombre de remises en cause de la moralité sont liées à des intérêts et à des perspectives de groupes déterminés par des hiérarchies sociales, plutôt que par l'intérêt personnel (Superson, 2009). Or les techniques de correction de biais, destinées à neutraliser l'intérêt personnel, ne sont pas nécessairement opérantes contre les biais ethnocentriques. Ceci a des implications importantes pour la philosophie, dans la mesure où les philosophes, comme nous l'avons déjà noté, ne sont aucunement représentatifs, d'un point de vue démographique, de l'humanité dans son ensemble, issus qu'ils sont, dans leur écrasante majorité, de groupes sociaux privilégiés. Leur situation professionnelle les isole généralement des difficultés rencontrées par des groupes moins privilégiés, et leurs normes professionnelles les poussent à un certain détachement émotionnel vis-à-vis des sujets qu'ils abordent. Les chercheurs en philosophie ont le loisir de s'adonner à la contemplation, ce qui n'est pas le cas de personnes moins privilégiées.

La plupart des raisons avancées pour justifier cette exclusion et cette étroitesse sont suspectes. La conception aristotélicienne traditionnelle selon laquelle le loisir est indispensable à la réflexion rationnelle peut être défiée par l'idée que l'expérience directe du travail manuel et de la nécessité économique met en relief l'importance de certaines exigences de justice que les privilégiés ont tendance à ignorer, à écarter ou à mal comprendre (Dewey, 1916 : ch. 19). Le détachement émotionnel des philosophes – l'idée que la réflexion aux « heures tranquilles » serait garante d'une meilleure compréhension – apparaît comme suspect quand on sait que ce même argument servait à exclure du droit de vote les non-propriétaires, au prétexte qu'ils étaient trop affectés par leur pauvreté. C'est la même conception qui transparaît dans les plaintes sur l'« hyper-sensibilité » des gens de couleur à l'égard des insultes raciales. Au contraire, les sciences cognitives suggèrent que les émotions nous aident à nous focaliser sur les aspects normatifs pertinents d'un problème urgent (Damasio, 1994), là où l'absence d'émotion chez les privilégiés n'est parfois que le reflet de leur indifférence à la détresse des autres (Kraus, Piff & Kelter, 2011). Contre l'idée que l'implication dans des enjeux pratiques biaiserait le raisonnement moral, je suggère à l'inverse que c'est l'absence d'intéressement – situation typique des philosophes lorsqu'ils s'engagent dans des expériences de pensée – qui risque de rendre le raisonnement moral irresponsable, dans l'incapacité de rendre des comptes à ceux qui sont affectés par ses conséquences.

On peut soulever une troisième interrogation concernant les méthodes actuelles de la philosophie morale : pourquoi nos intuitions morales seraient-elles fiables aujourd'hui alors que les intuitions passées nous apparaissent nettement comme partiales ? Considérons cette intuition d'Hastings Rashdall, le philosophe et théoricien utilitariste reconnu d'Oxford : « Personne, probablement, n'hésitera [à m'accorder que] le bien-être inférieur [...] de très nombreux Chinois et Nègres doit être sacrifié en vue d'offrir une meilleure vie à un nombre bien plus réduit de Blancs. » (Rashdall, 1924 : 228-229). Ce n'est sans doute pas là un très bon point de départ pour une épistémologie

morale qui, en réfléchissant sur des intuitions, prétend aboutir à des principes moraux valides dans tous les mondes possibles.

Une quatrième question, étroitement liée à la précédente, peut enfin être posée : pourquoi nos intuitions morales seraient-elles valides aujourd'hui alors qu'elles ont radicalement changé au cours du temps ? Considérez les changements dramatiques des vues morales des Euro-Américains à propos des sexualités LGBT, du divorce ou des relations sexuelles avant le mariage. Il en a été de même, il y a de cela un siècle, pour ce qui est de la moralité des crimes d'honneur.

Le fait de douter ainsi de la fiabilité de nos intuitions morales ne me conduit pas pour autant à des conclusions sceptiques quant à la possibilité même de la connaissance morale. Je ne considère pas davantage que le relativisme moral soit la meilleure manière d'expliquer ces phénomènes. Et je ne crois pas non plus à l'existence d'une voie alternative vers la connaissance morale qui permette de se passer de l'intuition. Si nos instruments sont défectueux, la tâche qui nous échoit est de découvrir comment les améliorer. Ceci nous renvoie à la stratégie pragmatiste, qui consiste à rechercher des méthodes pour réactualiser intelligemment nos croyances morales.

L'histoire des transformations morales peut nous apprendre comment faire des progrès dans notre pratique de l'enquête morale. Examinons ce qui constitue sans doute le plus grand bouleversement mondial des croyances collectives qui se soit jamais produit. Il y a trois cents ans, peu de personnes dans le monde tenaient l'esclavage pour moralement répréhensible. Aujourd'hui, il ne compte presque plus aucun partisan. Quoiqu'il soit toujours pratiqué dans certaines régions du monde, il est partout déclaré illégal. Je tiendrai ici pour acquis le fait que ce changement dans les vues morales constitue un progrès – un cas d'apprentissage moral⁴. En étudiant *comment* nous sommes parvenus à faire progresser nos croyances morales dans le cas de l'esclavage, nous pourrions mieux comprendre comment les

perfectionner en général. Pour les besoins de faisabilité de cette étude, je me concentrerai ici sur le cas américain.

POUVOIR, BIAIS MORAUX ET INEFFICACITÉ DES MÉTHODES PHILOSOPHIQUES ACTUELLES

J'ai suggéré que nous pourrions perfectionner nos croyances morales en améliorant les méthodes permettant de corriger, de contre-carrer ou de neutraliser les biais dans nos raisonnements moraux. Je me concentrerai ici sur un certain type de biais, qui s'enracinent dans l'inégalité sociale, et qui sont liés à la façon dont le pouvoir et les privilèges orientent nos pensées. Les philosophies d'Adam Smith et de John Dewey apportent toutes deux des éclairages sur de tels biais.

Smith (1759/2014) s'est intéressé aux biais moraux qui conduisent l'observateur à évaluer différemment les cibles de ses sentiments moraux en fonction de leur statut social, plutôt que de caractéristiques morales pertinentes. Une grande partie de la *Théorie des sentiments moraux* est consacrée à ces biais moraux. D'après Smith, la « disposition à admirer, presque à vénérer les riches et les puissants, et à mépriser [...] les personnes pauvres et d'humble condition [...] est la cause principale et la plus universelle de la corruption de nos sentiments moraux » (Smith, 1759/2014). Elle conduit l'observateur à éprouver, à souffrance égale, « dix fois plus de compassion » pour les grands que pour les petits, de condition inférieure (*ibid.* : I. 3.2.2). À « mérite comparable », « les riches et les puissants » se voient témoigner par quiconque davantage de respect que les « pauvres et les humbles ».

John Dewey et James Tufts se sont intéressés à ces biais moraux vis-à-vis des puissants. Ils ont expliqué comment

[...] il est difficile pour quelqu'un qui occupe une position de pouvoir de ne pas supposer que ce qu'il veut est juste, dès lors qu'il détient le pouvoir de réaliser de tels vœux. Même avec la

meilleure volonté du monde, il sera probablement coupé des réels besoins des autres, et les dangers de l'ignorance s'ajouteront à ceux de l'égoïsme. L'histoire révèle une tendance à la confusion des avantages privés et du statut officiel. L'histoire du combat pour la liberté politique correspond en grande partie à la tentative de se libérer des oppressions qui ont été exercées au nom de la loi et de l'autorité, mais qui dans les faits identifiaient la loyauté à l'esclavage. (Dewey & Tufts, 1932 : 226)

On peut de toute évidence appliquer cette observation à la croyance dans le caractère juste de l'esclavage, qui a d'ailleurs mené à une guerre du vivant de Dewey. Les propriétaires d'esclaves, mais aussi de nombreux autres Blancs qui s'identifiaient à eux – et dont un bon nombre envisageait d'acquérir des esclaves, ou souhaitaient du moins occuper une position qui leur était supérieure – tenaient l'esclavage pour une institution juste. Dans les États-Unis d'avant la Guerre de Sécession, le type de biais moraux décrits par Adam Smith était également répandu : les défenseurs de l'esclavage autant que ses détracteurs méprisaient les esclaves et les Noirs affranchis, dont la position sociale était nettement inférieure à celle des Blancs, aussi bien dans le Nord que dans le Sud. Le racisme était endémique dans l'ensemble des États-Unis.

Le conflit d'avant-guerre sur la moralité de l'esclavage demeure important pour l'épistémologie morale dans la mesure où les abolitionnistes blancs ont mis en œuvre les mêmes méthodes de raisonnement que celles qui dominent aujourd'hui en philosophie morale. Leurs arguments nous offrent donc un test pragmatique – un test *en pratique* – de la capacité des méthodes actuelles à corriger et à contre-carrer les biais moraux.

Les premiers abolitionnistes blancs anglo-américains étaient des quakers. Ils considéraient la Règle d'or comme le principe fondamental de la moralité. John Hepburn soutenait que l'esclavage et la traite des esclaves violaient la Règle d'or et entraînaient également

la violation de chacun des Dix Commandements (Hepburn, 1715). Son pamphlet est une œuvre magnifique de philosophie morale analytique, rempli d'arguments logiques rigoureux. David Brion Davis, le grand intellectuel et historien de l'esclavage, écrit à propos du pamphlet d'Hepburn qu'il « anticipe et répond virtuellement à tous les arguments en faveur de l'esclavage qui apparaîtraient au cours du prochain siècle et demi » (Davis, 2003 : 64).

Du fait de son attachement à la Règle d'or, Hepburn a recours à des arguments basés sur l'inversion des rôles, grâce à la méthode-clé de la table tournante, utilisée pour tester le biais de l'intérêt personnel. Il invitait ainsi les propriétaires d'esclaves à se demander s'ils voudraient être eux-mêmes réduits en esclavage :

Le fait de tyranniser ou de réduire en esclavage ces créatures semblables à nous que sont les Nègres, tel n'est pas, comme chacun le sait ou devrait le savoir, la façon dont on voudrait être traité. (Hepburn, 1715 : 2)

Cette méthode d'inversion des rôles en imagination conduit également à percevoir l'immoralité de la traite négrière (*ibid.* : 38). Mais les défenseurs de l'esclavage disposaient déjà d'une réponse toute prête à opposer à cet argument. Le prédicateur presbytérien James Henley Thornwell soutenait ainsi que la Règle d'or, telle qu'interprétée par les abolitionnistes, réduisait la moralité aux « caprices » du désir subjectif. Certes les propriétaires d'esclaves ne désirent pas être esclaves ; mais les criminels ne veulent pas non plus être punis. La Règle d'or doit être interprétée à la lumière des positions inégales voulues par Dieu et nécessaires à l'ordre social :

Si j'étais tenu d'affranchir mon esclave au motif que, nos situations étant inversées, j'attendrais de lui une telle bénédiction, alors je devrais aussi être tenu, selon le même principe, d'élever mes voisins indigents à une égalité absolue avec moi. Le fait que ni les Juifs [...] ni les Apôtres [...] n'ont jamais appliqué ce

principe dans le sens où l'entendent les Abolitionnistes, voilà qui engage à de fortes réserves quant à leur mode d'interprétation. [...] Notre Sauveur nous commande de faire aux autres ce que, dans leur situation, il serait pour nous juste et raisonnable d'attendre d'eux. [...] La règle requiert alors simplement que, dans le cas de l'esclavage, nous traitions nos esclaves comme nous estimerions avoir le droit d'être traités si nous étions nous-mêmes des esclaves. (Thornwell, 1850 : 42-43)

Thornton Stringfellow, pasteur baptiste de Virginie, abonde aussi dans ce sens : la Règle d'or, interprétée dans le sens d'un rejet de l'esclavage, impliquerait de niveler toutes les inégalités sociales (Stringfellow, 1860 : 479-480) ; correctement interprétée, elle les laisse telles quelles [en l'état]. Les abolitionnistes ont également mobilisé contre les défenseurs de l'esclavage la méthode de l'équilibre réflexif. De fait, pour chaque tort imputé par intuition à l'esclavage, ses partisans indiquaient comment le même acte était en réalité intuitivement acceptable dans d'autres domaines. Les arguments des abolitionnistes étaient de peu de poids dans une société où étaient admises des pratiques similaires à l'encontre d'autres groupes subordonnés. Les abolitionnistes étaient par exemple opposés à l'enchaînement des esclaves fugitifs. Mais à ce sujet, James Hammond, ancien élu, gouverneur et futur sénateur de la Caroline du Sud, répondait en ces termes à l'abolitionniste Thomas Clarkson : « Regardez donc dans votre flotte et dans votre armée ! » En effet, les soldats et les marins étaient eux aussi enchaînés lorsqu'ils désertaient leurs postes (Hammond, 1852 : 129). Les textes classiques de l'abolitionnisme, comme *American Slavery as It Is* (1839) de Theodore Weld, insistaient sur la violence choquante de l'esclavage, notamment les coups de fouet et autres châtiments corporels. Mais les écrivains favorables à l'esclavage faisaient remarquer que les ouvriers, les femmes et les écoliers étaient sujets au même type de discipline violente de la part des patrons, des maris et des maîtres d'école (Harper, 1860 : 573). Les abolitionnistes objectaient à cela que les propriétaires d'esclaves, lorsqu'ils vendaient leurs esclaves aux différentes plantations, séparaient de force les maris de leurs femmes

et les parents de leurs enfants. Les penseurs favorables à l'esclavage répliquaient alors que les marins étaient eux aussi arrachés à leurs familles, et que des criminels étaient régulièrement condamnés à la déportation (Fitzhugh, 1857 : 219 ; Hammond, 1852 : 130). Les abolitionnistes dénonçaient l'injustice du travail forcé non-rémunéré. Les défenseurs de l'esclavage faisaient alors remarquer que les pères de famille avaient le droit de faire travailler leurs enfants sans les payer (Christy, 1860 : 314). Les abolitionnistes évoquaient le peu de nourriture, les habits déchirés et les abris misérables des esclaves. Les défenseurs de l'esclavage évoquaient en retour la misère de ces esclaves rémunérés qui, en Angleterre, vivaient selon eux dans des conditions matérielles encore pires que celles des esclaves d'Amérique (Fitzhugh, 1857 : 13-14 ; Harper, 1860 : 585-587 ; Hammond, 1852 : 122). Et que dire du fait que les esclaves, y compris les plus doués, étaient privés de toute opportunité d'ascension ? L'ancien sénateur de Caroline du Sud William Harper formulait la réponse suivante : « Les femmes sont des êtres humains et rationnels. Certaines peuvent avoir de meilleures facultés, et être plus qualifiées que beaucoup d'hommes pour exercer des privilèges politiques et pour atteindre les distinctions de la société ; qui, pourtant, voudrait se plaindre de leur exclusion de l'ordre social ? » (Harper, 1860 : 554).

Aujourd'hui nous n'avons aucun mal à accepter les implications, alors perçues comme radicales, de ces arguments abolitionnistes pour les autres groupes subordonnés. Mais, à l'époque, très peu d'abolitionnistes étaient prêts à pousser leurs arguments jusqu'à de telles conséquences. Les épouses souffraient les mêmes incapacités juridiques que les esclaves, puisqu'elles étaient privées du droit de propriété, du droit de passer des contrats, d'intenter des poursuites en justice ou d'être poursuivies, et de se déplacer sans la permission de leur mari ; tandis que les femmes en général se voyaient offrir très peu de possibilités d'ascension sociale. Mais seuls quelques abolitionnistes remettaient en cause ces désavantages. On ne contestait pas davantage le droit du chef de famille à recourir à la violence pour faire régner la discipline chez lui. Aucun des congressistes favorables

au Treizième Amendement n'était prêt à admettre, si on les y défiait, que ce même amendement remettait en cause les droits de l'époux sur le travail et les rémunérations de sa femme (ou ceux du père vis-à-vis de ses enfants) (VanderVelde, 1989-90 : 457). Bien sûr, les esclaves étaient davantage victimes des abus dénoncés par les abolitionnistes que les autres groupes subordonnés. Mais dans leur effort pour pointer la distinction entre les esclaves traditionnels et les esclaves salariés, les abolitionnistes devaient renoncer à trop insister sur les privations matérielles de l'esclavage : c'est sur ce point que les différences étaient les plus ténues entre les esclaves et les travailleurs libres les plus pauvres de Grande-Bretagne. À une époque où l'on tenait différentes formes d'autorité rigoureuse pour indispensables à l'ordre social, les abolitionnistes se trouvaient confrontés à un choix difficile : tracer des lignes de division arbitraires dans un *continuum* d'abus contre les subordonnés, ou s'exposer aux attaques des partisans de l'esclavage, pour qui les arguments abolitionnistes conduisaient à l'anarchisme (Thornwell, 1850 : 160).

Une autre des difficultés que posait pour les abolitionnistes la méthode de l'équilibre réflexif résidait dans le fait, qu'au même titre que leurs adversaires, ils considéraient la Bible comme une source de connaissance morale. Les abolitionnistes comme Hepburn tiraient de la Bible des principes moraux abstraits permettant de remettre en cause l'esclavage, face à quoi les penseurs favorables à l'esclavage procédaient à une lecture serrée et littérale des Écritures, relevant des douzaines de passages où Dieu, Jésus ou les Apôtres autorisaient l'esclavage (Stringfellow, 1860 : 105-108). Ceux-ci invoquaient également la doctrine chrétienne du péché originel, utilisée depuis Augustin pour justifier l'esclavage et pour reporter à l'au-delà la promesse libératrice et égalitaire contenue dans la Bible (Thornwell, 1850 : 27-28). Ainsi la morale chrétienne était source d'objections dans les deux camps. Pour répondre à la preuve textuelle que constituaient les passages de la Bible autorisant l'esclavage, William Lloyd Garrison était contraint d'argumenter que celle-ci n'avait pas été écrite par Dieu, mais par des êtres humains nombreux et faillibles, qui n'étaient

pas tous inspirés par Dieu (Garrison, 1852). Si la plupart des philosophes seraient aujourd'hui d'accord avec une telle idée, l'argument de Garrison était difficilement compatible avec les croyances chrétiennes de l'époque.

Ce dont on se rend compte, c'est surtout que le racisme déformait profondément les intuitions morales des Blancs, que ceux-ci soient ou non favorables à l'esclavage. Le racisme a joué des rôles multiples dans le conflit sur l'esclavage. Je me concentrerai ici sur la façon dont les idéologies de l'infériorité des Noirs ont conduit les défenseurs de l'esclavage à voir les propriétaires d'esclaves comme des maîtres paternalistes et bienveillants qui offraient à leurs esclaves une aide et un soutien, sans lesquels ces derniers étaient voués à périr comme des enfants abandonnés (Stringfellow, 1860 : 520 ; Hammond, 1852 ; Harper, 1860 : 573). Bien que cela nous paraisse absurde aujourd'hui – comme à l'époque aux abolitionnistes – il semble que les propriétaires d'esclaves, comme en témoignent leurs correspondances et leurs journaux (ainsi que ceux de leurs femmes), se percevaient sincèrement comme de consciencieux protecteurs prêts à prendre sur eux pour garantir le bien-être de leurs esclaves (Genovese, 1976 : 75-86). C'est d'ailleurs ce qui a nourri chez eux l'illusion que leurs esclaves étaient heureux et loyaux, qu'ils se rangeraient donc de leur côté en cas de guerre contre le Nord (Fitzhugh, 1857 : 17 ; Hammond, 1852 : 112) ; et c'est ce qui a plus généralement nourri l'idée que les esclaves étaient indifférents aux diverses privations de l'esclavage – au déni de liberté personnelle, d'accès [de l'accès] à l'éducation, du droit à vivre avec les membres de sa famille, et même de toute protection légale contre le viol et la flagellation (Hammond, 1852 : 575-580, 586, 593). De façon moins délirante, les partisans de l'esclavage observaient que les Noirs libres, dans le Nord, étaient surreprésentés, de façon disproportionnée, parmi les prisonniers, les chômeurs et les indigents (Dew, 1832 : 236 ; Stringfellow, 1860 : 539). Ce fait constituait pour eux la preuve de l'infériorité des Noirs, et de leur incapacité à assurer leur liberté lorsqu'ils étaient mis en concurrence avec les Blancs. Cette affirmation était des plus difficiles à réfuter pour les

abolitionnistes blancs, puisque cela aurait impliqué de remettre en cause leurs propres pratiques racistes.

Ainsi les biais moraux des défenseurs de l'esclavage se sont avérés largement réfractaires à leur correction par les méthodes dominantes de la philosophie morale, telles qu'elles étaient déjà mises en œuvre à l'époque par les abolitionnistes. La remontée aux *a priori* aboutissait à des principes moraux abstraits – la Règle d'Or, l'égalité des êtres humains devant Dieu – dépourvus d'effectivité puisque l'on contestait leur application à ce monde. Les exercices d'inversion des rôles étaient inefficaces pour des raisons similaires. L'équilibre réflexif n'était pas réellement à l'avantage des abolitionnistes, du fait des prémisses autoritaires, bibliques et racistes que les abolitionnistes blancs partageaient avec les défenseurs de l'esclavage. Il n'est pas étonnant à ce titre que seule une poignée de Blancs du Sud se soient opposés à l'esclavage sur la base de purs arguments moraux⁵.

DES MÉTHODES PRAGMATISTES POUR CONTRECARRER LES BIAIS MORAUX : CONTESTATION ET INCLUSION

Les croyances morales sur l'esclavage n'en ont pas moins évolué. Après la Guerre de Sécession, alors que les Blancs du Sud insistaient sur la suprématie blanche, une majorité en est toutefois venue à admettre la supériorité du métayage sur l'esclavage (Ransom & Sutch, 2001 : 95-97). La réussite pratique de l'émancipation a conduit ses détracteurs à abandonner tous les arguments qui établissaient une prétendue nécessité de l'esclavage. L'histoire de cette transformation des croyances morales est trop complexe pour être abordée ici en détail. Je me contenterai d'en examiner deux facteurs majeurs. En premier lieu, pour transformer les croyances morales sur l'esclavage, il fallait le défier non seulement par de purs arguments moraux, mais aussi au moyen d'actions pratiques et collectives. Ensuite, il fallait que les esclaves et les Noirs libres participent eux-mêmes activement à cette remise en cause.

En théorie sociale, le terme « contestation » fait référence à des pratiques où des personnes formulent des revendications contre d'autres, pour le compte et au nom de certains intérêts. Les « politiques contestataires » sont des actions coordonnées de contestation, accomplies par des groupes autour d'un agenda commun, qui se donnent les gouvernements pour "cibles" pour "initiateurs de revendications" ou simplement pour "tierces parties" » (Tilly & Tarrow, 2006 : 4). Les pratiques de contestation s'inscrivent dans un large spectre qui va des purs arguments moraux d'un côté, jusqu'aux émeutes, à la guerre et à d'autres formes d'action violente, de l'autre. Entre la pure argumentation et la violence brute se déploie tout un éventail d'activités contestataires qui bouleversent plus ou moins les habitudes de vie : pétitions, campagnes d'information, performances théâtrales, veillées à la chandelle, procès en justice et campagnes politiques, mais aussi manifestations de rue, boycotts, *teach-ins* et *sit-ins*, piquets, grèves, occupations d'immeubles et autres formes de désobéissance civile. À mesure que l'on s'éloigne du pôle des purs arguments moraux, le désaccord se manifeste par des actions plutôt que par les seuls mots de rejet de telle ou telle norme morale. Lorsque la contestation va au-delà des purs arguments moraux, la contestation consiste en une répudiation collective et concertée de pratiques moralement contestables, au moyen d'actions qui perturbent le fonctionnement habituel de ces pratiques et qui remettent expressément en cause l'autorité morale de ceux qui les acceptent.

La contestation cherche à garantir la satisfaction de ses revendications en faisant reconnaître leur légitimité par les détenteurs du pouvoir, et en incorporant cette reconnaissance dans les institutions sociales⁶. On pourrait penser que cette définition exclut de la contestation les actes violents, y compris ceux qui affichent des objectifs politiques. Il va sans dire que la violence politique utilisée simplement pour arriver à ses fins par la force, comme dans les cas de génocide et d'épuration ethnique, ne traite pas les victimes comme des agents dont on attend qu'ils répondent à des revendications. Mais certaines formes de violence visent à obtenir la reconnaissance en

acte par les autorités de revendications légitimes. La Guerre d'Indépendance américaine, par exemple, ne visait pas simplement à obtenir l'indépendance *de facto* par rapport à la Grande-Bretagne, mais aussi à garantir la reconnaissance par cette dernière de la souveraineté nationale des États-Unis. Cette guerre était une forme de contestation violente.

Pour ma part je soutiens que, dans certaines circonstances, la contestation pratique déclenche dans la société un apprentissage moral collectif – ce dont sont incapables les simples arguments moraux. Nous avons la preuve que les changements moraux induits par la contestation relèvent d'un apprentissage, c'est-à-dire d'un perfectionnement des croyances morales, lorsque la contestation permet de bloquer, de contrecarrer, de contourner ou de corriger les biais cognitifs ou moraux qui soutenaient le *statu quo ante*, et lorsque les nouvelles croyances morales, incorporées dans des pratiques altérées, ne sont plus, ou en tout cas, sont moins affectées par ces biais. On peut dans ces cas affirmer que les nouvelles croyances morales sont plus fiables, au même titre que les croyances issues d'essais cliniques réalisés à l'aveugle et contrôlés par placebo.

La persuasion morale individuelle ne suffit pas à la transformation des croyances morales collectives, qui doivent s'incarner dans des normes sociales : ce processus requiert une contestation *pratique*. Les normes sociales reposent sur des attentes réciproques de conformité, soumises à certaines conditions ; il s'agit, tacitement ou explicitement, d'un accord collectif de respecter la norme au sein d'une société, à condition que suffisamment de ses membres s'y conforment. Les croyances morales collectives s'incarnent dans des normes sociales de discussion, de délibération conjointe et de formulation de revendications. Une croyance est partagée par un groupe si elle façonne les discours en son sein : elle lui sert alors de prémisse pour des arguments ultérieurs, sans requérir elle-même de justification indépendante. Sa vérité est tenue pour acquise. La discuter est perçu comme inacceptable, sinon au prix d'un lourd effort de

démonstration. Ceux qui remettent en cause de telles convictions sont sujets à la censure, voire à l'exclusion sociale (Gilbert, 1987). Car dès lors que la croyance en un *principe moral* a été collectivement acceptée, ce principe moral régule la formulation interpersonnelle des revendications au sein d'un groupe : ses membres sont libres de formuler des revendications en accord avec ce principe et le font en général lorsqu'ils sont victimes de sa violation – les autres membres reconnaissent la légitimité de ces revendications. Si la majorité voire la totalité des membres du groupe obéit à ce principe, les actes de désobéissance seront punis par le groupe. Enfin, les membres du groupe prennent des mesures pour transmettre le principe aux générations futures (Anderson, 2016).

Étant donné que les croyances morales collectives reposent sur des attentes réciproques, un individu peut être en désaccord en privé tout en continuant de s'y conformer en pratique. Par conséquent, le simple fait de modifier la croyance d'un individu au moyen d'arguments moraux ne conduit pas nécessairement à transformer la croyance collective. Par ailleurs, les individus peuvent avoir des réticences à agir selon leurs propres convictions parce qu'une [lorsqu'une] croyance est collectivement partagée. Non pas qu'ils n'auraient pas le courage de leurs convictions ; mais si leurs conclusions vont à l'encontre du consensus du groupe, ils peuvent douter de la pertinence et de la correction de leur raisonnement, et décider que la croyance du groupe est plus fiable que la leur. En outre, les purs arguments moraux peuvent apparaître comme peu sérieux, en ce qu'ils sont formulés en dehors de tout contexte de revendications interpersonnelles, par des personnes qui ne mettent pas en jeu leurs intérêts directs dans leur prise de position.

À cet égard, la politique contestataire échappe aux faiblesses de la pure argumentation morale. Les croyances morales défendues par les acteurs des politiques contestataires ont le poids de revendications effectives : les enjeux en sont bien réels et tout à fait sérieux. La répudiation publique des normes existantes implique des actions

de masse, qui déstabilisent les attentes partagées qui font tenir ces normes en place, et qui jettent un doute sur la robustesse et l'authenticité du prétendu consensus qui les entoure. La nature collective et publique des pratiques contestataires peut encourager ceux qui s'en tenaient au dissentiment privé à les rallier, en leur prouvant que leurs doutes n'étaient pas le simple produit de leur raisonnement idiosyncrasique. En perturbant le fonctionnement habituel des normes sociales, la politique contestataire conduit, non pas à de vaines spéculations, mais à de véritables délibérations pratiques sur ce qu'il convient de faire. Et en déniaient toute légitimité à la mise en œuvre de ces normes sociales, la politique contestataire menace l'honneur de ceux qui les appliquent, les conduisant parfois à reconsidérer leur action⁷.

La politique contestataire permet d'éveiller les sociétés à une réflexion pratique sérieuse à propos de leurs croyances morales les plus enracinées. Il en faut plus, cependant, pour débarrasser la réflexion de ses différents biais. De nombreux aspects de la contestation peuvent jouer ce rôle. On peut ici insister sur l'un d'entre eux : la participation des victimes de l'injustice à la remise en cause des normes qui les oppriment.

Jusqu'à présent, j'ai discuté les arguments moraux avancés par des abolitionnistes blancs comme Hepburn, Clarkson, Weld et Garrison. Leurs stratégies, comme nous l'avons vu, se sont avérées inefficaces contre la culture esclavagiste du Sud. Le racisme opposait de puissants obstacles à leurs efforts : même si les abolitionnistes défendaient l'idée d'une égalité des Noirs et des Blancs devant Dieu, et par conséquent leur égale dignité morale, leur représentation des maux de l'esclavage était affectée par des biais racistes. Les esclaves étaient essentiellement perçus comme des victimes de la cruauté et de la misère. L'ouvrage de Weld, *American Slavery as It Is* (1839) (source d'inspiration pour *La case de l'oncle Tom* de Harriet Beecher Stowe (1852), qui est, avec le livre de Weld, la publication la plus influente du mouvement abolitionniste blanc aux États-Unis), s'attache à documenter

dans les moindres détails les privations matérielles et les tortures infligées aux esclaves. De tels torts pourraient aussi bien être infligés à des animaux. Mais, en comparaison, le travail de Weld passe assez rapidement sur les multiples manières dont l'esclavage porte atteinte aux intérêts spécifiquement humains des esclaves, dans leur dignité, leur liberté, et leur reconnaissance par les autres : la privation d'autonomie, de droits légaux, d'éducation et d'opportunités d'ascension personnelle ; la dépossession des fruits de leur travail ; le déshonneur infligé aux femmes par le viol des maîtres et aux hommes par le déni d'autorité dans leur vie familiale, mais aussi par la privation du pouvoir de protéger leurs femmes et leurs enfants et de la capacité de [à] s'accomplir par l'exercice des vertus militaires. Les abolitionnistes blancs traitaient ainsi davantage les esclaves comme des objets de compassion que comme des sujets dignes appelant le respect. Ils avaient beaucoup de mal à répondre aux propriétaires d'esclaves lorsque ceux-ci affirmaient que les Noirs manquaient d'intelligence, de talent, de prévoyance, de capacité à s'autogouverner, et qu'ils étaient par conséquent incapables de soutenir la compétition avec les Blancs dans un marché du travail libre. Au contraire, les Noirs semblaient devoir sombrer, si on les libérait, dans la misère, le vagabondage et la criminalité – autant d'arguments en faveur de l'idée que l'esclavage était indispensable au bien-être des Noirs autant qu'à l'ordre social.

En revanche, les abolitionnistes noirs mettaient quant à eux l'accent sur la manière dont l'esclavage privait les esclaves d'honneur et de dignité et leur barrait l'accès à des formes d'accomplissement de soi et à des droits spécifiquement humains. L'ouvrage d'Harriet Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl Written by Herself* (1861) expose la vulnérabilité des femmes esclaves au harcèlement sexuel et aux viols commis par les maîtres. La femme esclave « n'a pas le droit à la fierté. Son désir d'être vertueuse est considéré comme un crime. » Pour Jacobs, cette dégradation est bien plus grave que les privations matérielles et la vie de corvée auxquelles confine l'esclavage. Jacobs se cache d'ailleurs pendant presque sept ans dans un minuscule

grenier obscur afin d'échapper aux agressions sexuelles : bien qu'elle n'ait jamais été fouettée, battue ou exploitée en tant qu'esclave, elle trouve cet enfermement préférable à l'esclavage (*ibid.* : 137). Frederick Douglass rejoint le point de vue de Jacobs. Pires que les coups de fouet, sont l'ignorance et l'incapacité à penser par soi-même auxquelles on condamne les esclaves. Car l'objectif principal des privations matérielles et des châtiments corporels brutaux, et leur conséquence la plus dégradante, c'est de rendre les esclaves incapables d'aspirer à la liberté, d'exercer leurs capacités à la raison et toute autre activité digne de valeur (Douglass, 1855a : 263 et 427). Douglass dénonce l'imposture, du point de vue de la dignité humaine, que constitue la prétendue bienveillance matérielle des maîtres qui, pendant les vacances, incitent leurs esclaves à l'oisiveté et à l'ivrognerie, dans le seul but en réalité « de créer chez eux un dégoût de la liberté, en les faisant plonger dans les plus basses eaux de la débauche » (Douglass, 1845 : 73).

La critique alternative des maux de l'esclavage menée par les abolitionnistes noirs les a conduits à plaider pour une tout autre stratégie de transformation morale, qui s'adresse aussi bien aux abolitionnistes du Nord qu'aux défenseurs de l'esclavage. Cette critique identifie le racisme – le mépris généralisé et profondément enraciné pour les Noirs, fondé sur le préjugé de leur inaptitude à la liberté et à l'égale dignité avec les Blancs – comme le biais moral fondamental qui soutient l'esclavage. Pour contrecarrer ce préjugé il faut bien plus que de simples arguments moraux. Les Noirs doivent faire la *démonstration en acte* de leur valeur, de leur *intérêt* et de leur *aptitude pour la liberté et la dignité*. « Nous [...] souhaitons que les accusations de M. Jefferson soient réfutées par les Noirs eux-mêmes », car si ce n'est pas le cas, « nous ne ferons que les confirmer » (Walker & Garnet, 1829 : 289-290 et 306-307). Comme le souligne James McCune Smith, premier Afro-Américain à obtenir un diplôme de médecine, et éditeur de l'ouvrage de Douglass *My Bondage and My Freedom* (1855a) :

Le véritable objectif de ce mouvement [anti-esclavagiste], ce n'est pas seulement la libération, mais c'est aussi de garantir

aux Noirs l'exercice de tous les droits dont ils ont été privés pendant si longtemps. La reconnaissance des droits des gens de couleur, et leur plein accès aux droits humains – politiques, religieux et sociaux –, requiert un puissant effort aussi bien de la part de ceux qui sont assujettis que de ceux qui sont en mesure de les libérer. Tous doivent être intimement convaincus, par leurs sentiments autant que par la logique abstraite, du bien-fondé de l'égalité humaine ; le Noir [...] doit faire la preuve de son aptitude à répondre à ce qu'on lui demande ; en dépit de l'inégalité des chances, il doit prouver qu'il est égal à la masse de ceux qui l'oppriment [...]. (Douglass, 1855a : xvii)

Sans un tel effort de la part des Noirs eux-mêmes pour « réfuter leur prétendue infériorité et démontrer leur capacité à un degré de civilisation plus élevé que ce à quoi les avaient condamnés l'esclavage et les préjugés », il y a de grandes chances que les Blancs se résolvent à l'« esclavage et l'oppression des Noirs comme des réalités inévitables, voire souhaitables » (*ibid.* : 389).

Ce mode d'action entre par ailleurs en tension avec la stratégie des abolitionnistes blancs, qui s'attachent à présenter les esclaves comme des objets de pitié. Douglass se hérissait à leurs demandes de s'en tenir « aux faits », tandis qu'eux « s'occuperaient de la philosophie ». Ils le suppliaient également de s'exprimer avec un accent de Noir des plantations, dépourvu d'éducation, de peur que les Blancs du Nord ne croient pas [ne doutent] qu'il avait bien été un esclave fugitif. Les abolitionnistes blancs refusèrent que Douglass crée son propre journal, préférant qu'il continue à donner des conférences sous leur parrainage – indifférents à ce qui pour Douglass était fondamental, à savoir la démonstration en acte des capacités des Noirs, qui devait inciter d'autres Noirs à le rejoindre et à l'imiter (*ibid.* : 361 et 393).

Dans cet affrontement, les abolitionnistes noirs se sont révélés bien meilleurs psychologues que leurs homologues blancs. En insistant sur le *pathos* de l'esclavage, les abolitionnistes blancs supposaient

que le biais moral central des défenseurs de l'esclavage était dû à leur insensibilité, leur cœur endurci [leur dureté de cœur]. Partant, la stratégie décisive pour contrecarrer ces biais était de mettre l'accent sur les faits les plus susceptibles de toucher les gens, et de cultiver le sentimentalisme et la compassion. Les abolitionnistes noirs signalaient quant à eux la faiblesse centrale de cette stratégie : « La nature humaine est ainsi faite qu'elle ne peut honorer un homme dans la détresse, bien qu'elle puisse avoir pitié de lui – et cela ne dure jamais longtemps si aucun signe de pouvoir ne se manifeste. » (*Ibid.* : 247). Car si le mépris raciste est le biais central des défenseurs de l'esclavage, on ne peut le contrecarrer qu'en *résistant* à la subordination et à l'oppression, en *exigeant* le respect et en l'*obtenant*, par la force, s'il le faut, de la part de ceux qui refusent de l'accorder. Pour prouver que l'on *mérite* ce respect, il faut se comporter comme si on y *avait droit*. À défaut, les contempteurs penseront que ceux qu'ils méprisent ne sont pas intéressés par le respect, n'en sont pas capables et par conséquent, ne le méritent pas.

Les abolitionnistes noirs se rejoignent tous sur ce point. Leurs écrits témoignent à maintes reprises du pouvoir qu'ont les Noirs lorsqu'ils se lèvent pour revendiquer leurs droits, et de l'importance suprême d'un tel acte. Jacobs « décide de ne jamais être soumise » et résiste aux avances sexuelles de son maître. Après avoir fui vers le Nord, elle réussit avec succès à s'opposer aux discriminations raciales au sein d'un service hôtelier en invitant les domestiques noires à se rebeller (Jacobs, 1861 : 14 et 164). Douglass admire quant à lui la résistance sans faille de Nelly face aux coups de son surveillant, M. Servier, qui finit par renoncer à la battre (Douglass, 1855a : 94-95). Cet incident préfigure son combat triomphant contre le briseur d'esclaves Covey, dont Douglass tire son intuition centrale sur la psychologie morale de la résistance à l'oppression : pour être reconnu comme digne de respect, il faut manifester en acte le respect qu'on a pour soi-même, en exigeant le respect des autres.

Cet appel à la résistance est au cœur de l'*Appeal* de David Walker (Walker & Garnet, 1829). Les esclaves n'ont cessé de résister, par des actes plutôt que par des mots – telle est la clé du progrès moral. À l'occasion d'innombrables actes de résistance sur les plantations, ils ont exploité les codes juridiques du Sud pour obtenir la reconnaissance de certains droits, ce qui alla même (étonnamment !) jusqu'au droit de tuer son maître dans des situations de légitime défense (Oakes, 1990 : ch. 4). Et il n'y a pas de meilleure preuve du désir de liberté et du rejet de la servitude par les esclaves que le flux continu de fugitifs qui tentaient de gagner le Nord, sans regret ni retour. Aux dernières heures de la Guerre Civile, la Confédération, à court de soldats, se demanda s'il fallait enrôler des esclaves dans l'armée, ce à quoi Howell Cobb, l'un des fondateurs de la Confédération, répondit : « Si les esclaves font de bons soldats, alors toute notre théorie de l'esclavage est fausse. » (Cobb, 1895 : 97-98). En servant courageusement dans l'Union Army, les esclaves fugitifs ont démontré qu'ils pouvaient faire de bons soldats. Ce faisant, ils ont suivi l'appel de Walker à réfuter les calomnies de Jefferson contre leur race, tout en faisant voler en éclats « toute la théorie de l'esclavage » du Sud. Si leurs actions n'ont pas mis fin à ce biais moral profond qu'est le racisme, elles ont contribué, du moins temporairement, à le faire reculer. Les défenseurs de l'esclavage ont été forcés d'admettre que les arguments en faveur de l'esclavage étaient fallacieux, et que les Noirs étaient au moins aptes à l'autonomie que leur conférait la nouvelle économie fondée sur le métayage. On était loin d'une liberté pleine et entière, mais c'était tout de même un pas de géant par rapport à l'esclavage.

QUELQUES PISTES PRAGMATISTES POUR L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE MORALE

Prenons maintenant un peu de recul et voyons quelles leçons nous pouvons tirer de ce monumental épisode d'*apprentissage moral collectif*. Souvenons-nous que le pragmatisme remplace la recherche de critères ultimes de droiture morale, vrais dans tous les mondes possibles ou du moins dotés d'un haut niveau d'abstraction – par des

méthodes de réactualisation intelligente des critères d'évaluation. J'ai défendu plus haut l'idée qu'un type important de réactualisation intelligente consistait à neutraliser, à contrecarrer ou à réduire l'influence des biais moraux. Nous avons des raisons de croire que le *pouvoir social* tend à biaiser le raisonnement moral de façon systématique. Tout d'abord, comme l'a montré Adam Smith, les gens sont enclins à éprouver davantage de sympathie et d'estime pour les riches et les puissants que pour les pauvres et les faibles, à souffrance égale et à mérite égal. Les plus pauvres et les plus faibles sont injustement *méprisés*. Smith aurait pu ajouter qu'un tel mépris fait souvent l'objet d'une rationalisation, à l'origine de conceptions biaisées de l'infériorité de certains groupes. Par ailleurs, comme l'ont montré Dewey et Tufts, les puissants – ceux qui façonnent les institutions sociales au profit de leur groupe et au détriment des autres – ont tendance, tant qu'ils ont les moyens d'imposer leurs exigences, à confondre ce qu'ils désirent avec ce qui est juste.

Les puissants et leurs défenseurs, lorsqu'on leur oppose de purs arguments moraux, ont en général à leur disposition des ressources conséquentes pour présenter leur position comme rationnelle, par le recours intuitif aux idées morales et aux principes disponibles au sein de leur société. De même, les arguments moraux *a priori*, purement spéculatifs, n'activent en général pas de véritable raisonnement pratique : ils n'ont donc qu'une capacité très limitée à bousculer les préjugés et les biais.

Pour contrecarrer les biais induits par le pouvoir social, il faut des méthodes plus radicales. Mon étude de cas sur la transformation des croyances morales à l'échelle de toute une société – en l'occurrence le passage de la défense de l'esclavage à l'abolitionnisme –, s'est intéressée à deux de ces méthodes. Tout d'abord, il est apparu que la politique contestataire – la résistance active, pratique et massive aux exigences morales incarnées dans les institutions sociales mises en place au service des puissants – est indispensable pour susciter une véritable réflexion pratique à tous les niveaux de la société.

Les puissants n'écourent jamais réellement la voix de la raison – c'est-à-dire les revendications des laissés-pour-compte – tant que l'on ne menace pas leur pouvoir d'imposer de façon routinière leurs désirs. Ensuite, il est nécessaire que les subordonnés et les opprimés participent activement à cette contestation. Ceux-ci doivent manifester par des actes et pas seulement par des mots leur mérite, leurs intérêts et leurs capacités au titre desquels ils revendiquent des droits et des avantages. Car s'ils se soumettent docilement à l'oppression, les autres – non seulement les puissants, mais comme le soutient Smith, *n'importe qui* – auront tendance à penser qu'ils se retrouvent dans cette situation parce qu'ils n'ont ni intérêt ni capacité à s'en sortir, et ne le méritent pas. Subordonnés et opprimés doivent donc montrer leur détermination à combattre l'oppression s'ils veulent emporter l'estime, le soutien, ou tout au moins, l'assentiment des autres.

Walker, Jacobs, McCune et Douglass l'avaient bien compris. On obtient le respect des autres, non pas par des arguments abstraits, mais par de dignes exactions. Il n'est pas étonnant que Douglass ait perdu toute patience pour la discussion morale abstraite :

Quand tout est clair, il n'y a rien à discuter [...] Dois-je aller jusqu'à prouver que l'esclave est un homme ? [...] Les propriétaires d'esclaves eux-mêmes le reconnaissent [...] lorsqu'ils punissent un esclave qui a désobéi. Qu'y a-t-il là en effet si ce n'est la reconnaissance de l'esclave comme être moral, intellectuel et responsable ? [...] Ce n'est pas de lumière dont nous avons besoin, mais de feu [...] Le sentiment de la nation doit être vivifié ; la conscience de la nation doit être réveillée [...] L'hypocrisie de la nation doit être dévoilée ; et ses crimes contre Dieu et contre l'homme doivent être clamés et dénoncés. (Douglass, 1855b : 443-445)

Dans le langage de la philosophie morale contemporaine, on peut dire que Douglass propose un changement d'adresse de la troisième personne à la deuxième personne, ou le passage d'une argumentation

abstraite impersonnelle à des revendications d'ordre interpersonnel, en s'appuyant, pour exiger le respect des autres, sur un appel à l'autorité (Darwall, 2006 : ch. 1). Le fait d'être appelé à rendre des comptes, d'être traité par son interlocuteur comme un porteur de devoirs à son égard et d'être réprimandé en cas d'échec à faire ce qui est demandé avec autorité – voilà autant d'expériences essentielles, nécessaires pour faire de nous des êtres moralement responsables et aptes à vivre avec les autres. Or les propriétaires, qui détenaient un pouvoir totalitaire irresponsable sur leurs esclaves, étaient fort peu exposés à ces expériences avant la Guerre civile. Pour autant, du fait de cette corruption perverse des sentiments moraux identifiée par Smith, c'étaient ces derniers plutôt que leurs propriétaires que l'on considérerait comme incapables de vivre libres avec les autres, du moins jusqu'à ce que les esclaves se mettent à lutter activement contre leur assujettissement.

Il nous est facile aujourd'hui, depuis notre perspective morale, de percevoir les erreurs du passé concernant l'esclavage. Un esprit sceptique pourrait se demander s'il y a dans ce constat plus qu'une pétition de principe en faveur de nos croyances actuelles. Le pragmatiste répond que ce changement peut être perçu comme un progrès, un cas d'apprentissage moral, dans la mesure où il a été provoqué par des méthodes permettant de contrecarrer ou de réduire des biais moraux connus pour être profondément ancrés dans la psychologie humaine. De même que les résultats obtenus au moyen d'essais cliniques à l'aveugle, contrôlés par placebo, sont plus fiables parce qu'ils neutralisent les biais du *wishful thinking*, de même les conclusions morales obtenues à partir de méthodes pratiques permettant de neutraliser les biais du pouvoir sont davantage dignes de confiance.

La perspective pragmatiste propose un programme de recherche alternatif pour la philosophie morale, au-delà des méthodes *a priori* auxquelles nous, philosophes, sommes si attachés. Mon objectif est d'élargir la gamme d'outils que nous utilisons tout en réduisant notre dépendance excessive à l'égard des vieux outils. Tout comme un boulon tournera à vide sans un écrou pour le fixer, ou comme des

joints collés tiendront difficilement s'ils n'ont pas été resserrés, nos arguments moraux abstraits sont voués à patiner sans résultat ou à s'écrouler sans but si on ne les combine pas avec des outils ancrés empiriquement. On progressera mieux si l'on travaille en collaboration étroite avec l'histoire et les sciences sociales, afin d'examiner et de comparer empiriquement comment différentes circonstances, y compris différentes relations sociales, façonnent notre pensée morale. Si nous découvrons une influence sur notre pensée morale que nous ne pouvons justifier, ou que l'expérience s'avère nous conduire vers des conséquences indésirables, c'est que nous avons découvert un parti-pris moral. Nous pouvons alors chercher des méthodes fiables empiriquement pour bloquer, corriger, contrecarrer ou contourner ces biais, sachant que le pur raisonnement moral ne sera pas suffisant. Certaines de ces méthodes peuvent être pratiques, plutôt que spéculatives ou théoriques, et engagent une action concertée dans le monde, parfois même une action collective à portée politique.

Ce programme de recherche alternatif ne rejette pas les intuitions. Celles-ci constituent un matériau fondamental pour la pensée morale : on ne saurait s'en passer. Mais il faut garder à l'esprit que nos intuitions peuvent, elles aussi, être affectées par des biais et qu'elles peuvent être améliorées dans des conditions alternatives.

Mon étude de cas vise à tirer la sonnette d'alarme sur la manière dont nous pratiquons aujourd'hui la philosophie. Sans la participation active des opprimés et des défavorisés, les perspectives morales des philosophes risquent d'être biaisées – ignorantes et indifférentes aux préoccupations et aux revendications des absents (Mills, 1997). Dewey et Tufts avaient eux aussi identifié ce problème. La moralité, entendue comme ce que nous nous devons les uns aux autres, procède du besoin d'arbitrer les demandes que chacun formule aux autres. Si les revendications des subordonnés sont effacées, ignorées, réduites au silence ou mal comprises, les conclusions que l'on tire, en n'envisageant qu'un sous-ensemble de revendications, risquent d'être systématiquement biaisées. Ce qu'indique mon étude de cas, c'est que les

méthodes *a priori* de correction de biais ont peu de chances de neutraliser ces derniers⁸. Il n'y a aucune raison de croire que l'exploration toujours plus approfondie des contours de notre propre pensée morale, ou de celle de personnes se trouvant dans une situation similaire à la nôtre, permettra de capter les préoccupations morales de chacun et de tous. La connaissance de ce que nous nous devons les uns aux autres ne peut se fonder que sur l'étude de processus de revendication interpersonnelle qui recouvrent toute la gamme des situations propres à notre société. Si la philosophie morale veut progresser, elle doit pratiquer l'inclusion d'une pluralité de perspectives.

Dans cette intervention, je me serai concentrée sur l'une des méthodes propres au pragmatisme, qui est la correction de biais. Une autre de ces méthodes fondamentales est l'expérimentation *in vivo*. Les résultats obtenus à partir d'expérimentations dans le monde réel ont plus de chances d'être fiables que ceux issus d'expériences de pensée. Les expériences de pensée ne sont, *dans le meilleur des cas*, pas plus fiables que la délibération. Nous nous apercevons en général que nos délibérations se sont égarées lorsque nous agissons à partir d'elles et sommes confrontés à des résultats inattendus, dont certains peuvent nous conduire à reformuler les enjeux de notre décision (Anderson, 1991). La remontée aux *a priori* ne nous met pas à l'abri de tels revirements. L'histoire de la morale nous enseigne que les valeurs tenues pour immuables changent, de fait, avec le temps.

Si la méthode de correction des biais requiert de collaborer avec l'histoire et les sciences sociales, c'est également le cas de l'évaluation des résultats des expérimentations. Le pragmatisme nous invite à ce titre à recourir systématiquement à l'enquête morale, tout en élargissant le spectre de ses participants. Il est grand temps pour nous, philosophes, d'enrichir notre boîte à outils et d'étendre le cercle de nos collaborateurs. Nous n'avons rien d'autre à y perdre que nos préjugés.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON Elizabeth (1991), « John Stuart Mill and Experiments in Living », *Ethics*, 102, p. 4-26.
- ANDERSON Elizabeth (2014a), « The Quest for Free Labor », *Lecture 9. Amherst Lecture in Philosophy*. Amherst College, [amherstlecture.org/anderson2014/index.html].
- ANDERSON Elizabeth (2014b), « Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress : Case Studies from Britain's Abolition of Slavery », *Lindley Lecture*. University of Kansas, [kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/14787].
- ANDERSON Elizabeth (2016), « The Social Epistemology of Morality : Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery », in Miranda Fricker & Michael Brady (eds), *The Epistemic Life of Groups : Essays in Collective Epistemology*, New York and Oxford, Oxford University Press, p. 75-94.
- APIAH Kwame Anthony (2010), *The Honor Code : How Moral Revolutions Happen*, New York, W. W. Norton & Company.
- CHRISTY David (1860), « Cotton Is King : Or, Slavery in the Light of Political Economy », in E. N. Elliott (ed.), *Cotton Is King, and Pro-Slavery Arguments*, Augusta, GA, Pritchard, Abbott & Loomis.
- COBB Howell (1895), « Letter to J. A. Seddon, Secretary of War of the Confederate States of America, Macon, GA, 8 January », publiée in *The American Historical Review*, 1 (1) (oct.), p. 97-98.
- COHEN Gerald A. (2003), « Facts and Principles », *Philosophy and Public Affairs*, 31 (3), p. 211-245.
- DAMASIO Antonio (1994), *Descartes' Error : Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam's Sons.
- DARWALL Stephen (2006), *The Second-Person Standpoint : Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- DAVIS David Brion (2003), *Challenging the Boundaries of Slavery. The Nathan I. Huggins Lectures*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- DEW Thomas (1832), « Abolition of Negro Slavery », *American Quarterly Review*, 1 (2), p. 189-265.
- DEWEY John (1916), *Democracy and Education : An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, The Macmillan Company.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1932), *Ethics*, New York, H. Holt and Company.
- DOUGLASS Frederick (1845), *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, Anti-Slavery Office.
- DOUGLASS Frederick (1855a), *My Bondage and My Freedom*, édité par James M'Cune Smith, New York, Miller, Orton & Mulligan.
- DOUGLASS Frederick (1855b), « What to the Slave is the Fourth of July ? », in James M'Cune Smith (ed.), *My Bondage and My Freedom*, New York, Miller, Orton & Mulligan.

- FITZHUGH George (1857), *Cannibals All ! or, Slaves Without Masters*, Richmond, VA, A. Morris.
- GARRISON William Lloyd (1852), « Divine Authority of the Bible », in *Selections from the Writings and Speeches of William Lloyd Garrison*, Boston, MA, R. F. Wallcut.
- GENOVESE Eugene D. (1976), *Roll, Jordan, Roll : The World the Slaves Made*, New York, Vintage Books.
- GILBERT Margaret (1987), « Modeling Collective Belief », *Synthese*, 73, p. 185-204.
- HAMMOND James (1852), « Letters on Slavery », in *The Proslavery Argument as Maintained by the Most Distinguished Writers*, Charleston, Walker, Richards & Co.
- HARPER William (1860), « Slavery in Light of Social Ethics », in E. N. Elliott (ed.), *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*, Augusta, GA, Pritchard, Abbott & Loomis.
- HEPBURN John (1715), *The American Defence of the Christian Golden Rule, or An Essay to Prove the Unlawfulness of Making Slaves of Men*, New York ? : s.n.
- JACOBS Harriet (1861), *Incidents in the Life of a Slave Girl Written by Herself*, éditée par L. Maria Child, Boston, MA.
- KINDER Donald & Cindy KAM (2009), *Us Against Them : Ethnocentric Foundations of American Opinion*, Chicago, University of Chicago Press.
- KRAUS Michael, PIFF Paul & Dacher KELTNER (2011), « Social Class as Culture : The Convergence of Resources and Rank in the Social Realm », *Current Directions in Psychological Science*, 20 (4), p. 246-250.
- MILLS Charles (1997), *The Racial Contract*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- OAKES James (1990), *Slavery and Freedom : An Interpretation of the Old South*, New York, Alfred A. Knopf.
- RANSOM Roger & Richard SUTCH (2001), *One Kind of Freedom : The Economic Consequences of Emancipation*, 2nd ed., New York, Cambridge University Press.
- RASHDALL Hastings (1924), *The Theory of Good and Evil*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SCANLON Thomas (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SMITH Adam (1759/2014), *Théorie des sentiments moraux*, traduction, introduction et notes de Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, Presses universitaires de France.
- STRINGFELLOW Thornton (1860), « The Bible Argument, or Slavery in the Light of Divine Revelation », in E. N. Elliott (ed.), *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*, Augusta, GA, Pritchard, Abbott & Loomis.
- SUPERSON Anita M. (2009), *The Moral Skeptic*, Oxford/New York, Oxford University Press.

- THOMSON Judith Jarvis (1971), « A Defense of Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1, p. 47-66.
- THORNWELL James (1850), *The Rights and Duties of Masters*, Charleston, SC, Steam-Power Press of Walker & James.
- TILLY Charles & Sidney TARROW (2006), *Contentious Politics*, New York, Oxford University Press.
- VANDERVELDE Lea (1989-90), « The Labor Vision of the Thirteenth Amendment », *University of Pennsylvania Law Review*, 138, p. 437-504.
- WALKER David & Henry HIGHLAND GARNET (1829), *Walker's Appeal, with a Brief Sketch of Life by Henry Highland Garnet*, New York, J. H. Tobitt.
- WEINBERG Jonathan, NICHOLS Shaun & Stephen STICH (2001), « Normativity and Epistemic Intuitions », *Philosophical Topics*, 29 (1-2), p. 429-460.
- WELD Theodore Dwight (1839), *American Slavery as It Is : Testimony of a Thousand Witnesses*, New York, American Anti-Slavery Society.

NOTES

1 [NdT. : Ce texte est la transcription de la conférence qu'E. Anderson a donnée au 112^e meeting de la Division Centrale de l'Association américaine de philosophie à St Louis, Missouri, le 20 février 2015. Nous remercions l'American Philosophical Association et E. Anderson de nous avoir autorisés à le traduire et à le publier en français (traduction par David Amalric, revue par Daniel Cefaï).]

2 Le raisonnement de la Règle d'or impliquerait également de considérer l'impact qu'il y a à interdire à l'agent telle ou telle action.

3 À ce titre, la discussion avec les autres à propos des principes partagés susceptibles de gouverner nos interactions, lorsque des décisions sont à prendre, constitue une forme de délibération conjointe.

4 Les arguments en faveur de cette conclusion ne reposent pas sur une pétition de principe en faveur de nos croyances morales actuelles. Ils se justifient par le recours aux méthodes pragmatistes elles-mêmes, comme je le soutiens dans « Social Movements : Experiments in Living, and Moral Progress » (Anderson, 2014b) et « The Quest for Free Labor » (2014a).

5 Dans « The Quest for Free Labor » (Anderson, 2014a), je discute le cas de William Henry Brisbane, un des rares propriétaires d'esclaves du Sud convaincu par les arguments abolitionnistes de libérer ses esclaves.

Je montre toutefois comment, même dans ce cas, les purs arguments moraux, produits par les méthodes dominantes en philosophie morale, ont conduit à des résultats moins satisfaisants que les méthodes pragmatistes.

6 Cela fonctionne également avec le changement de personnel au pouvoir, comme dans le cas des élections, et avec le changement de structures de pouvoir, comme dans le cas des réformes constitutionnelles. Lorsque le changement constitutionnel passe par le suffrage populaire, le peuple fait figure de souverain, et c'est à lui, collectivement, que sont adressées les revendications contestataires.

7 Appiah (2010, ch. 3) soutient que la menace que faisaient peser les abolitionnistes sur l'honneur des esclavagistes en Grande-Bretagne a joué un rôle décisif dans son abolition dans l'Empire britannique. On ne peut qu'acquiescer, bien que le cas des États-Unis montre que dans d'autres conditions sociales, cette menace peut conduire à la tentative de sécession et à la résistance violente de la communauté déshonorée.

8 Comme l'explique Mills (1997), il arrive que les biais soient encastrés au cœur même des questions que nous posons : même si les réponses étaient exemptes de biais, cela n'enlèverait rien au caractère partial des préoccupations implicites dans les questions.