

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE
CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES

LES 10 ANS DU CRÉUM : L'AVENIR DE L'ÉTHIQUE / THE FUTURE OF ETHICS

ÉTHIQUE ET POLITIQUE

- 5-6 Introduction : **Daniel Weinstock**
7-12 A Question for Tomorrow: The Robust Demands of the Good: **Philip Pettit**
13-19 Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ? : **Alain Renaut**

ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE

- 21-22 Introduction: **Peter Dietsch**
23-29 Économie normative : un regain: **Marc Fleurbaey**
31-40 Whither Business Ethics? **Wayne Norman**

BIOÉTHIQUE

- 41-44 Introduction: What does the Future Hold? **Vardit Ravitsky**
45-58 The 21st Century Challenge to Autonomy and Informed Consent: **Dena S. Davis**
59-67 Éthique et santé publique : **Samia A. Hurst**

ÉTHIQUE ET ENVIRONNEMENT

- 69-70 Introduction : **Juan Torres**
71-80 Finding a Future for Environmental Ethics: **Andrew Light**
81-88 Pour une éthique de l'environnement urbain. Prolégomènes : **Thierry Paquot**

ÉTHIQUE FONDAMENTALE

- 89-91 Introduction: mais où va l'éthique fondamentale ? **Christine Tappolet**
93-107 Letting the World In: Empirical Approaches to Ethics: **Joseph Heath**
109-118 Les intuitions morales ont-elles un avenir ? : **Ruwen Ogien**

UNE REVUE MULTIDISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS
DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES
OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

www.ethike.org

La revue est financée par le Fonds de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et administrée
par le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM)



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les
textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the
following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>



COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Rédactrice en chef/Editor: Christine Tappolet, CRÉUM

Secrétaire de rédaction/Administrative Editor: Martin Blanchard, CRÉUM
(admin@ethike.org)

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et politique : Daniel Marc Weinstock, Université McGill

Éthique et santé : Vardit Ravitsky, CRÉUM

Éthique et économie : Peter Dietsch, CRÉUM

Éthique et environnement : Juan Torres, CRÉUM

COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Bruce Maxwell, UQTR

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, Université Duke

Ruwen Ogien, CNRS

Hervé Pourtois, UCL Louvain

Bernard Reber, CNRS

Jurgen De Wispelaere, Université McGill

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse admin@ethike.org

Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs. Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to admin@ethike.org

Articles are anonymously peer-reviewed. Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.

DOSSIER ÉTHIQUE ET POLITIQUE

DANIEL WEINSTOCK
UNIVERSITÉ MCGILL

En 1956, l'historien Peter Laslett écrivit que la philosophie politique était morte. En 2012, il est permis de se demander comment un membre chevronné de la profession académique aurait bien pu être amené à formuler ce jugement, tellement le domaine est riche et foisonnant. Il est devenu pour le spécialiste de la philosophie politique impossible, à moins de disposer de pouvoir surhumains, de suivre tout ce qui se fait dans cette sous-discipline. J'irai même plus loin en affirmant que c'est tout un défi pour l'expert de suivre la littérature sur les questions à propos desquelles il est censé être expert. Le nombre de revues consacrées à la philosophie politique explose, les maisons d'édition publient à un rythme alarmant, et les problématiques et les méthodes employées pour explorer ces problématiques se multiplient.

Dans cette perspective, la question que nous avons posée à nos deux experts, celle de savoir où en serait la philosophie politique dans 10 ans, relève de la triche. En effet, elle ne sera pas dans un seul endroit, mais fort probablement, dans une multitude d'endroits en même temps. Elle continuera à investir des champs qu'elle avait naguère délaissés, ceux de ce qu'Alain Renaut appelle la « philosophie politique appliquée », expression bien choisie qui fait un clin d'œil aux éthiques appliquées, déjà bien développées dans des domaines comme ceux de la santé ou des affaires ; mais à ces éthiques appliquées déjà avancées, le philosophe politique reprochera de ne pas avoir par rapport à leurs objets une perspective tenant suffisamment compte des contextes politiques et institutionnels dans lesquels les problèmes d'éthique se posent. La philosophie politique parlera donc dans les prochains 10 ans de médecine, d'environnement, de guerre, et ainsi de suite, en cherchant à éviter une approche purement principielle, et en déployant plutôt une argumentation à même d'imaginer des transformations politiques susceptibles de donner lieu à la réalisation de principes.

Elle se posera notamment la question du niveau d'idéalité auquel il conviendra de déployer le travail philosophique. Faut-il, comme l'ont fait les penseurs qui ont réveillé la philosophie politique de son sommeil de mort il y a maintenant presque un demi-siècle, travailler au niveau de la théorie idéale, c'est-à-dire en cherchant à décrire le fonctionnement d'institutions justes et bonnes sans trop se préoccuper de la distance qui sépare nos institutions bien moins que parfaites de

cet idéal ? Ou devons-nous au contraire prendre les institutions (et les agents qui y œuvrent) à peu près comme ils sont, en visant, dans un esprit « non-idéal », de décrire des réformes imaginables, ne présupposant pas de transformations révolutionnaires ? Faut-il travailler aux deux niveaux en même temps ?

Les contributions proposées à ce volume par Alain Renaut et par Philip Pettit, deux des plus importants philosophes politiques de l'époque contemporaine, laissent penser que les deux types d'approche continueront à produire des recherches importantes, à même d'illuminer le monde politique dans lequel nous vivons. Se situant dans une perspective résolument philosophique, Philip Pettit envisage que le thème de ce que l'on pourrait appeler la résilience de valeurs deviendra dans l'avenir un thème important. Dans la foulée des importants travaux qu'il a lui-même effectués sur le concept de la liberté, Pettit invite la philosophie politique à imaginer des dispositifs tant psychologiques qu'institutionnels à même de livrer des biens de tous genres d'une manière robuste, c'est-à-dire ne dépendant pas de manière trop étroite d'une certaine configuration de faits empiriques ou de traits de caractère individuels. Comment pouvons-nous assurer le bien des individus, sans que cela ne dépende de ce que d'autres soient favorablement disposés à leur endroit ? Il s'agit d'inculquer des dispositions individuelles (des vertus) adéquates, et de faire des lois qui visent une telle robustesse dans la production de bienfaits pour les individus.

La contribution de Alain Renaut se situe pour sa part résolument dans le monde meurtri, notamment par les événements du 11 septembre, et se pose la question de savoir si nous ne serions pas entrés dans une nouvelle phase de guerres de religions, c'est-à-dire d'une conjoncture dans laquelle les principaux conflits qui traversent tant les sociétés modernes que le domaine international ne pourront plus être perçus comme appelant les ressources d'une pratique qui serait issue, par exemple, d'une variante des théories politiques issues des Lumières, telles que l'éthique de la discussion, dans la mesure où elle confrontera non pas des individus mettant de l'avant des revendications intelligibles en des termes individualistes, mais plutôt des positions et des aspirations politiques communautaires.

Ces deux communications sont garantes du fait que la philosophie politique continuera à prospérer dans les 10 années à venir. Qu'il me soit permis de formuler le souhait que son succès ne sera pas purement académique, mais qu'elle pourra également nous aider à trouver des solutions durables à certains de nos problèmes politiques et sociaux les plus urgents.

A QUESTION FOR TOMORROW: THE ROBUST DEMANDS OF THE GOOD

PHILIP PETTIT
PRINCETON UNIVERSITY

Humphrey Lyttelton, the English jazz musician, was once asked where he thought jazz was going. He replied that if he knew where jazz was going, he would be there already. I feel the same about being asked about the questions of tomorrow in the moral and political philosophy. If I knew what they were, I would be there already. Which raises an interesting thought. Perhaps the best indication of what I think that the questions are is where I am already. And, following that thought, there is a clear path to follow, however narcissistic it may seem. This is to describe a question that I think important — indeed a question that is something of a personal hobby-horse — despite the fact that it is not currently much discussed. Induction from past evidence suggests that it is unlikely to become a question of tomorrow. But I live, as we all must do, in hope.

In thinking over a long period about the various ways in which freedom may be conceptualized, I came to see that it is, as I came to put it, a robustly or modally demanding value. Suppose you agree with Isaiah Berlin and the long tradition beginning with Jeremy Bentham that to be free in a choice between certain options, X, Y and Z, is just to escape the interference of others with any of those options. This ideal requires more than escaping interference with the option you happen to prefer: that is, escaping the frustration of your actual preference. It requires escaping interference and frustration with any of the options that define the choice. You must not be interfered with in your actual choice of, say, X. But equally it must be the case that had you preferred Y or Z, you would not have been interfered with in that event either. Freedom requires actual non-interference but also non-interference in the nearest possible worlds where you choose Y or Z instead. Indeed, plausibly, it requires that for a range of possible worlds where you choose X but in a somewhat different manner from that in which you actually choose it, and for a range of possible worlds in which you choose Y and Z instead, you should escape interference. In a phrase, freedom as Berlin understands it requires robust non-interference: that is, non-interference in a range of relevant possible worlds, including the actual one. It is a robustly or modally demanding value.

The range of worlds where you must escape interference for enjoying freedom in this sense may be capable of being identified only on a context-sensitive basis, with intuition playing an important role in determining the boundaries. But one

thing that is quite clear is that they may include worlds that are very improbable. You may be very unlikely to choose Y or Z as distinct from X but if you are to enjoy freedom in the exercise of the X-Y-Z choice then you must escape interference even in the unlikely event of choosing one of those options. Freedom, as Berlin puts it, requires each option to be an open door. It is not enough for the door you happen to push on to be open. And it is not enough for doors to be likely to be open in proportion to the probability of your choosing them. They must be open, period.

The republican conception of freedom as non-domination that I have defended in earlier work strengthens the modal requirements of freedom as non-interference, even when it is agreed that the non-interference should be present in possible as well as actual worlds. It requires not just that each door should be open in a free choice but that its remaining open should not be dependent on the goodwill of any powerful doorkeeper. Were X, Y and Z to be open doors for you but only so long as I remain favorably disposed, then you would be dependent on the state of my will as to whether you can access X or Y or Z. You would be subject to my will in the exercise of the choice, since my will would be in ultimate control. And by traditional connotations you would therefore enjoy something less than freedom. You might have latitude or leeway in the choice, given that I remain favorably disposed, but you would have that latitude in the manner of a subject or slave, not in the manner of someone who is his or her own person. You might have free rein, as a horse has free rein when the rider allows it to follow its nose. But I would still be in the saddle, determining the limits within which you can continue to enjoy free rein.

I do not wish to defend either the conception of freedom as non-interference or the stronger conception of freedom as non-domination. I mention them only as examples of modally demanding values. Freedom under either construal is a rich value that has a thinner counterpart, which we may describe as the non-frustration of an option. The rich value requires the thin counterpart to be present, not just in the actual world, but also in a range of possible worlds: in the case of freedom as non-interference in a narrower range, in the case of freedom as non-domination in a wider. Both exemplify a structure that is to be found in other values as well. And that is what currently interests me since the presence of the structure, as we shall see, has significant normative implications.

In order to see that the structure is present elsewhere, think about the value of love or friendship. Think in particular about Oscar Wilde's play, *The Importance of Being Earnest*. In this wonderful comedy, the protagonists, Jack and Algernon, each face the problem that their fiancées believe them to be called Ernest and protest moreover that they couldn't love a man that wasn't called by that name. Thus Jack is dismayed to find that Gwendolen, and Algernon is dismayed to find that Cecily, thinks that were he called by what happens to be his actual name, she really couldn't love him; each finds the name, Ernest, uniquely reassuring. The assumption is clear. Jack and Algernon each feel that love is a rich value that

requires the lover to bestow affection on her beloved, not just in the actual world — the world where he is apparently called Ernest — but also in a range of possible worlds, and particularly in worlds where he is called Jack or Algernon. Those worlds may not be particularly probable, at least within the assumptions of the play: after all, it may be extremely unlikely that you should be called, or even should have been called, by a particular other name. But nonetheless it is clear to Jack and Algernon that if he is only given affection in the actual world — the world where he is called Ernest, as Gwendolen and Cecily both appear to think — then he is not truly loved at all. And of course the comedy lies in the fact that that is equally clear to the audience though not, it seems, to the heroines of the piece.

Shakespeare gives nice expression to the rich requirements of love when he says in one of his sonnets that “Love is not love, Which alters when it alteration finds”. Love is not love where affection is dependent on the beloved not changing name, or not changing in a range of other respects: not changing in looks or age or health or whatever. Nor is love love that is dependent on the lover continuing to find affection natural or easy or consistent with rival interests. As freedom is a function of robust non-frustration, so love is a function of robust affection. It requires actual affection, of course, but it also requires affection to survive a certain array of possible changes, some of them quite unlikely, in the circumstances of the parties.

Once we see the modal structure that is exemplified in the value of freedom and in the value of love — in those goods that we enjoy at the hands of others — we position ourselves to find a similar structure across a wide spectrum of goods. I enjoy your honesty insofar as I enjoy your truth-telling, not just in the actual world where it is more or less convenient for you to tell the truth, but also in various possible worlds where it becomes inconvenient. I enjoy justice at your hands insofar as I enjoy your recognition of my claims on you, not just in the actual world where recognizing my claims happens to fit with your own interests, but also in the various possible worlds where it is more costly for you to countenance those claims. Justice, as the Digest of Roman law puts it, requires *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*: a constant and perpetual willingness to give each their right. And the pattern continues across a range of values. Thus, to invoke a familiar Kantian theme, you do not give me respect if you confer it just as a gift: strictly, if you abjure force or threat or deception in dealing with me but do so as a matter of discretionary indulgence or favor. You give me respect only if you swear off — and, ideally, are constrained to swear off — force or threat or deception not just in the actual world, where you are moved to favor me, but also in a range of possible worlds where I prove less charming or you find yourself less well disposed.

A question that I am pursuing in current work — a question that I would like to think is a question for tomorrow — bears on how far this structure of modally robust demands is found across the range of intuitively compelling goods or val-

ues. But why do I think the question interesting? Is it appealing just in the manner of a novel taxonomic or analytic observation? Or is it interesting because of its implications for normative thought? Unsurprisingly, perhaps, I think that its appeal is of the second kind, not just the first. I mention three normative implications that promise to be of significance.

Suppose we are capable of providing goods for others, not just by acting well in a certain manner, but also by being disposed or perhaps constrained to act in that manner: disposed or constrained in a way that ensures the robustness across certain possibilities of our acting in that fashion towards them. One thing that immediately follows is that the virtues that dispose us in such a direction, or the constraints of law or norm that force us there, may serve important purposes that are not registered in current theories. Virtues will be relevant in ensuring the presence of the goods of love or friendship for those we especially care about or the presence of the goods of honesty or justice for anyone with whom we have dealings. Laws or norms will be relevant in ensuring the good of freedom for those with whom we deal; at least on the republican conception of freedom, it is only such constraints that can serve equally in protecting each of a number of people against others. And both virtue and law are likely to be important in ensuring the good of respect that people are capable of enjoying amongst their fellows.

Standard views of virtues and laws suggest that they may serve to promote the good either practically or epistemologically. Virtues may make people more likely to do good and they may enable people to recognize the good that they may do. Laws may constrain potential offenders to comply and they may assure people generally that otherwise potential offenders are likely to comply. But on the line emerging here, virtues and laws may each serve a distinct function, which is ontological rather than practical or epistemological. They may enable the creation of goods — robustly demanding goods — that are otherwise unavailable. It is only in the presence of virtue that you can enjoy the friendship or honesty or justice of others. It is only in the presence of suitable law that you, in common with your fellows, can enjoy freedom as non-domination in relation to others. And it is only in the presence of both virtue and law that you can enjoy, in common with others, a respected status.

A second normative implication of the modally robust nature of many values is that it provides powerful support for an indirect form of consequentialism. If the good that I can bring about in the world is solely a function of how I act in this or that or another manner, then it is all too likely that I will be a cipher whose actions are hostage to the sorts of circumstances in which I find myself. I will be forced to make the best of every bad situation, however unseemly the acts that this policy may push me into performing. In Bernard Williams's phrase, I will lose integrity or wholeness as an agent, becoming a mere function whose actions are dictated by the vicissitudes of circumstance and fail to allow a constant character to form or to manifest itself. But this integrity-based challenge is going

to be enormously weakened if it turns out that adopting the policy described would mean that I could not ever form the virtues, or display the fidelity to the laws, that would make me into a source of more robustly demanding goods. Let demands of the good be often robust in the way that I have described, then this challenge to consequentialism — and, I would argue, other challenges too — is going to lose much of its force. Being good can be the best way of conferring certain benefits on others and being good may be inconsistent with a policy of relentlessly making the best of bad situations. For deep and not just pragmatic reasons, the best in a situational sense may be the enemy of the good, when the robust demands of the good are taken into account.

Finally, let me mention a third implication of the robust structure of the good, which is that it may often justify common intuition in a range of problematic cases. Is omitting to do good — in particular, intentionally omitting to do good — as bad as intentionally causing harm? Common intuition suggests that is its not, though that can claim seem utterly without foundation from a detached, often consequentialist viewpoint. What I wish to notice is that the claim — like other similar claims — becomes potentially persuasive in light of recognizing that as we bring about goods for others not just by how we act but also by how we are, so the same is true of bringing about bads. The observation helps make sense of common intuition and may also help to explain away certain Knobe effects, as they are often called, though I shall not pursue that matter here.

When I intentionally omit to do you good, that certainly leaves you worse off than you might have been had I not failed in that manner. But does it leave you as badly off as you would be left in the event of my intentionally imposing a commensurate harm on you: a harm that involves more or less the same loss as my omission engenders? Not if how I behave or fail to behave is not the only source of harm that I can inflict: not if how I am or fail to be can do you harm as well. When they are intentional, both an omission to do good and an act that inflicts harm will reflect something about how the agent is. The omission will display the absence of benevolence, the act the presence of malevolence. But the absence of benevolence constitutes the loss of a robust good that is intuitively less damaging than the presence of a robust bad, even when the actual loss involved is more or less the same on the two sides. Hence a belief in the normative significance of the act-omission distinction is more reasonable than it might at first have seemed.

If I were to go further, then I would run into trouble with my word limit. And if I were to go further, then I might end up going beyond where my current convictions have taken me. I hope my brief comments suggest that there are legs to the idea I have mooted about the importance of recognizing the robust — as well as the actual and expectational — demands of the good. I do not know whether there are legs enough to give the idea currency amongst tomorrow's questions. But, of course, I have my hopes.

Philip Pettit is L.S. Rockefeller University Professor of Politics and Human Values at Princeton University and also Distinguished Professor of Philosophy at the Australian National University. He devoted the 2011 Uehiro Lectures in Ethics at Oxford University and the 2012 Wittgenstein Lectures at Bayreuth University to the topic of robustly demanding values. It will be the subject of a book forthcoming from Oxford University Press in the Uehiro Lectures series.

LES PROCHAINES GUERRES SERONT-ELLES DES GUERRES DE RELIGION ?

ALAIN RENAUT

UNIVERSITÉ DE PARIS IV-SORBONNE

Le spectre des guerres de religion qui avaient déchiré toute une partie de l'espace européen lors de la naissance de la modernité politique, a en principe cessé de hanter notre être-ensemble. Nombre de philosophes contemporains ont naguère rappelé comment leurs devanciers s'étaient employés, à l'issue des guerres de religion anglaises du XVII^{ème} siècle, à fonder un système politique directement conçu pour éviter à l'avenir ce genre d'affrontements. Ils ont ainsi fait preuve, à l'égard de la complexité des interrogations que soulève le fait religieux, d'une forme d'optimisme dont force est de bien prendre la mesure, avant que d'affronter directement ce qui le dément aujourd'hui.

I. L'OPTIMISME DÉMOCRATIQUE

De fait, chez Milton et surtout Locke, la principale valeur qui se dégagait des guerres de religion, et autour de laquelle, sur le temps long, le libéralisme politique est venu se structurer, fut celle de la neutralité religieuse de l'État. Deux siècles plus tard, John Rawls avait repris dans un long développement de sa *Théorie de la justice* (1971, § 33-35) le principe de la réconciliation des « conceptions religieuses » par le « principe de l'intérêt commun » à la tolérance réciproque. D'un côté, la pluralité des « intérêts religieux » est cause du fait démocratique : les sociétés ayant éprouvé en elles l'irréductibilité qui en résulte dans la façon de concevoir les obligations ont perçu que « l'intérêt commun pour l'ordre et la sécurité » exigeait de rejeter « la notion d'État confessionnel » pour confier à l'État la tâche de faire « respecter la liberté religieuse et morale ». En conséquence de quoi, d'un autre côté, la pluralité des croyances va aussi être l'effet de la liberté religieuse : cette liberté, n'étant limitée que dans les cas, ceux de sectes particulièrement intolérantes par exemple, où « elle [la limitation de la liberté] est nécessaire à la liberté elle-même, pour éviter une atteinte à la liberté qui serait encore pire » (Rawls, 1971, pp. 248-251), ne pourra en effet qu'être mieux préservée et même protégée que si son gouvernement comprend « qu'il n'a ni le droit ni le devoir de faire ce que lui ou une majorité (ou quiconque) veut concernant les questions de morale et de religion ».

Bref, ce que Max Weber avait décrit comme un « polythéisme des valeurs » risquant, du fait de la diversité des conceptions du bien et du mal ancrées dans des convictions religieuses, de dégénérer en « guerre des dieux » (Weber, 1919, p. 83 sqq.), ne serait en définitive qu'un élément constitutif d'un « régime démocra-

tique libre » (Rawls, 1993, p. 6). Après la deuxième guerre mondiale notamment, un choix plus sensible encore à l'acuité des conflits susceptible de déchirer l'humanité aura réenclenché, à partir des années 1970, tout le pari de sociétés fondant la coexistence sur la dissociation entre les règles formelles ou les procédures de l'être-ensemble et la multiplicité irréductible de conceptions du bien le plus souvent véhiculées par des religions ou du moins héritées d'elles, puis laïcisées. De Weber à Rawls, nul recul pourtant sur la conscience de la conflictualité virtuelle contenue dans le « polythéisme des valeurs » : simplement un autre éclairage de celle-ci par le constat qu'une normativité unique ne se trouvait décidément nulle part inscrite dans le ciel des Idées ni dans le passé de la tradition. Il en résulte une gestion pacifiée de la conflictualité, à partir de la double expérience « tardive » que la vie commune n'est pas « exempte de désaccords sur des questions profondes » (Larmore, 1982, p. 182) et que l'humanité est un champ illimité de convictions et de croyances. La pluralité des religions ou issue des religions se serait ainsi révélée comme n'offrant matière qu'à l'une des dimensions, après tout sans complexité plus grande que d'autres, de cette gestion de la diversité qui figure désormais à l'agenda des politiques (Renaut, 2009).

Cette gestion de la diversité religieuse a certes pu prendre des tonalités différentes selon que les démocraties concernées s'étaient structurées effectivement autour des principes du libéralisme politique ou qu'elles faisaient, en France notamment, l'expérience d'une autre accentuation, plus républicaine que libérale, de l'idée démocratique. Deux visages de la pacification des conflits religieux furent ainsi offerts par la modernité démocratique, fort distincts l'un de l'autre quant à la qualité de l'accueil offert à la pluralité des convictions, mais avec chacun pour horizon, selon sa logique propre, la neutralisation du pouvoir conflictuel des options éthiques irriguées par les religions.

Les courants de pensée ayant atteint leur acmé dans années 1980 et 1990 ont au fond validé philosophiquement ce qu'il entrainait d'optimisme dans la référence à un tel horizon. Au-delà de sa version rawlsienne, cet optimisme a caractérisé tout aussi bien, l'autre branche de la « famille kantienne », selon les termes de Habermas, qui a correspondu à l'éthique de la discussion, ne se voulant ni libérale, ni républicaniste (Habermas, 2003, p. 50). Je peux en témoigner : la réception et la diffusion de l'éthique de la discussion s'est effectuée en France à partir d'un double sentiment dont les deux aspects s'équilibraient. D'une part, la montée en puissance de l'individualisme démocratique était alors perçu comme introduisant dans nos sociétés le risque d'une disparition des « valeurs communes ». D'autre part cependant, et là a résidé l'optimisme auquel j'ai parfois cédé moi-même, cette « ère de l'individu » (Renaut, 1989) promettait aussi d'ouvrir sur un « âge de l'argumentation ». La fin des traditions, ou ce que j'ai appelé pour ma part la « fin de l'autorité » (Renaut, 2004,) allaient se trouver contrebalancées par l'émergence d'un nouveau principe de lien social, exigeant la médiation de la communication par échange d'arguments et recherche d'un consensus : une médiation conçue comme directement appelée par la dynamique de l'individualisme, en ceci que, toutes les formes d'autorité s'imposant de l'extérieur aux individus se

trouvant déconstruites, ceux-ci ne pourraient plus trouver qu'en eux et entre eux les ressources permettant de valider argumentativement de quelconques repères partagés.

L'apport de l'éthique de la discussion s'est ainsi trouvé rejoint par d'autres biais la représentation rawlsienne des sociétés démocratiques comme des sociétés pacifiées : dans l'explicitation de l'accès à des principes communs de justice sur le mode d'un consensus « large plutôt que strict » (Rawls, 1971, p. 427, 1993, p. 171 sqq.), se trouvait en effet compris qu'il n'était pas besoin de partager la même conception du bien et du mal, pour s'accorder sur des points de « recoupement » entre celles-ci. En ce sens, le débat sur la justice politique qu'eurent à distance Rawls et Habermas au milieu des années 1990 (Habermas, Rawls, 1995-1996) marqua le sommet d'une réactivation de l'esprit des Lumières. De fait, ils s'opposèrent sur la place que devait encore avoir la démarche fondationniste en philosophie pratique, mais n'en exprimèrent pas moins un fort optimisme à l'égard de la capacité de la raison à dégager dans nos sociétés et, à partir d'elles, sans doute dans le monde entier des possibilités d'accord : ainsi l'humanité post-moderne s'est-elle alors apparue à elle-même en voie de se débarrasser des vieux démons qui l'avaient traversée des guerres de religions aux ravages des « religions séculières » que furent les totalitarismes du XX^{ème} siècle (Aron, 1944, 1965).

Dans ce contexte, l'arrière-plan religieux de beaucoup de conceptions du bien cohabitait dans les sociétés pluralistes ou coexistant à l'échelle du monde attirait relativement peu l'attention des éthiciens et philosophes politiques. Significativement, il a fallu attendre les années 2000 pour que fussent publiées des contributions des protagonistes les plus reconnus du débat éthico-politique à la réflexion sur les religions : Charles Taylor avec l'imposant *Age séculier* (Taylor, 2007), Habermas avec un ouvrage où les « défis de la démocratie » sont interrogés à partir de « la frontière entre foi et savoir » (Habermas, 2008), et même Rawls dont, sept ans après sa mort, le monde éditorial fit resurgir, nouveau contexte aidant, deux écrits de 1942 et de 1992 sur la religion (Rawls, 2009). Difficile de ne pas faire l'hypothèse pour comprendre cette soudaine effervescence qu'en quelques années quelque chose était profondément venu bouleverser la donne du questionnement éthique et politique sur le monde contemporain.

II. UN ÂGE POST-SÉCULIER ?

Au-delà d'un titre qui peut abuser, l'ouvrage de Taylor fut le premier, dans cette nouvelle séquence, à battre en brèche la conviction selon laquelle l'Occident aurait été en voie de « séculariser » l'espace anciennement occupé par la religion, pour affranchir toujours davantage la raison de la foi. Là contre, il entreprend de faire ressortir qu'une civilisation entièrement séculière peinerait à conférer à un humanisme purement immanent la force dont il a besoin pour se faire valoir auprès des consciences.

A partir d'un cadre de réflexion tout autre, extérieur à la foi, Habermas emboîta le pas en évoquant un « âge post-séculier » auquel nos sociétés, loin d'en avoir fini avec la religion, appartiendraient désormais. Non pas que le processus de sécularisation eût échoué, mais plutôt du fait même de sa réussite. En contexte de pluralisme des conceptions du bien, l'État de droit, s'il recourt aux seuls ressorts de l'argumentation rationnelle, ne parvient plus en effet à se légitimer et à légitimer ses choix ou ses décisions auprès des personnes et des collectifs internes ou externes auxquels il s'adresse. Pour que la relation aux lois qui règlent la liberté n'en soit pas une de simple obéissance, il faudrait que la normativité du droit ne s'impose pas entièrement de l'extérieur à ses destinataires, mais rencontre en eux des motivations leur permettant de l'accueillir. Ce en vue de quoi le discours des religions pourrait fournir, à condition d'être débarrassé de sa gangue dogmatique, des ressources motivationnelles irremplaçables, sédimentées au fil de l'histoire et déposées dans un patrimoine normatif, celui précisément des traditions religieuses, où la raison post-séculière, elle-même libérée des illusions d'un laïcisme pur et dur, trouverait de quoi moins désespérer, en s'adressant aussi bien aux croyants qu'aux non-croyants, de la force motivante de ses arguments (Habermas, 2008, p. 156 sqq.)

Ce déplacement accompli par Habermas est assurément beaucoup plus déconcertant que celui qui conduit enfin Taylor à énoncer en toute transparence quelles sont à ses yeux les limites indépassables du processus moderne de désenchantement du monde. De la part d'un des principaux fondateurs contemporains d'un rationalisme post-métaphysique libéré aussi bien des illusions du dogmatisme que des tentations défaitistes d'un abandon au doute sur soi-même, l'appel lancé au camp de la rationalité à rechercher dans les religions de quoi ne pas « désespérer de la *force motivante* de ses bonnes raisons » peut apparaître prendre la forme d'une lourde concession. Entendre : une concession à cette herméneutique des traditions que la démarche critique (aussi bien celle de la théorie critique au sens de Horkheimer ou d'Adorno que celle de la philosophie critique de Kant) n'a cessé de combattre. Cet appel peut aussi retentir comme un aveu d'échec, ou en tout cas comme le signe d'une puissante mise en difficulté, dont il faudrait alors identifier où elle a pu surgir dans le dispositif de ce qu'on a analysé comme l'optimisme démocratique, au point de faire apparaître la nécessité de remédier aux « faiblesses de la morale de la raison ». En vue de seulement amorcer ici la réflexion que l'aveu d'une telle nécessité requiert de toute évidence, on se bornera à faire ressortir le paradoxe inhérent au geste qui consiste ainsi à chercher dans les religions la force que la raison pratique n'aurait plus par elle-même de convaincre ceux à qui elle s'adresse, par exemple pour leur demander d'honorer les exigences de la solidarité avec les plus démunis. La mise en lumière du paradoxe requiert toutefois que soit d'abord pointé du doigt quel virage du temps démocratique s'est accompli avec ce qui constitua le véritable début du XXI^{ème} siècle, et qui, à cet égard, résida dans l'événement du 11 septembre 2001.

Dans les deux décennies qui ont clos le XX^{ème} siècle, le principal péril que, les uns et les autres, nous avons identifié comme celui des démocraties était lié à la montée en puissance qui s'y accomplissait d'un individualisme distendant le lien social et coupant les individus ou les groupes d'individus les uns des autres. C'était assurément un grave danger, mais il avait été bien balisé depuis Tocqueville, bref nous savions de quoi il s'agissait et la logique du processus n'avait rien d'inédit. Chacun à sa manière, Rawls et Habermas ont ainsi thématiqué l'éthique factuelle de démocraties exposées à ce que Tocqueville avait, de façon indépassable et définitive, identifié en elles comme constituant à la fois leur force et leur faiblesse.

Quelle idée se faire en revanche, au lendemain du 11 septembre 2001, de ce qu'il allait falloir opposer à ceux qui, défiant toute éthique des démocraties, venaient d'affirmer leur souci exclusif de défendre l'authenticité d'une identité affirmée comme collective, en se refusant à s'inscrire dans un quelconque espace public, sans même éprouver le besoin de justifier un tel refus ? Que répondre, de fait, quand certains ne se jugent pas tenus, comme dans un espace démocratique, d'argumenter leurs choix éthiques dès lors qu'ils souhaitent les justifier ou même simplement les communiquer, mais se fondent au contraire sur de tels choix pour faire exploser, au sens figuré ou au sens propre, un tel espace ? Arguments ou raisons contre bombes : pouvons-nous toujours être aussi aisément convaincus, dans ce nouveau contexte, qu'il suffira, pour éviter la dégénérescence des débats normatifs en conflits irrésorbables, de rappeler comment, dans le simple fait de reconnaître autrui comme un partenaire jouissant des mêmes droits que soi dans l'espace de l'argumentation, s'affirment déjà la reconnaissance de certaines valeurs comme partagées ? Dans un contexte où, depuis lors et à travers une succession d'attentats eux aussi spectaculaires et lourdement meurtriers, conservons-nous encore, quand l'âge démocratique devient aussi celui d'un terrorisme aussi lourd et banalisé, quelques motifs suffisamment solides pour croire fermement qu'il existe, entre tous les dispositifs normatifs, des points de passage attestant de leur appartenance à un monde commun et que les démocraties peuvent continuer à placer leurs espoirs dans une éthique de la délibération faisant surgir, le cas échéant par la force de l'argumentation, des espaces de consensus ?

C'est peu dire que d'identifier, dans l'événement du 11-Septembre et au-delà de lui, des formes de désaccords si radicales, le plus souvent thématiquées en termes religieux au moins du côté des terroristes, parfois aussi dans le camp de ceux qui désignent leurs répliques, dans le camp des démocraties, en termes de croisades, qu'il n'est pas absurde de se demander si le type de conflictualité qui s'était incarné, il y a trois ou quatre siècles, dans les guerres de religion européennes ne revient pas hanter cette fois le monde. Ce pourquoi il me semble que la prochaine question, vaste et redoutable, que la philosophie politique aura à se poser dans les décennies qui viennent devra prendre la forme d'une hypothèse heuristique que je soumets à la réflexion : ne pourrions-nous pas être conduits à envisager de déchiffrer certains des conflits qui attendent ce monde par analogie avec ceux qui avaient mis aux prises jadis, certes selon d'autres ex-

tensions (plus nationales que globales) et sous d'autres formes (le plus souvent celles d'un conflit entre un État confessionnel et une partie de sa société), des camps identifiés par référence à des choix religieux ? Auquel cas plus grand chose n'assure que demeurerait désormais valide la perspective optimiste selon laquelle une éthique de la délibération ou de la discussion constituerait l'éthique commune d'un nouvel espace public tendant, du moins dans le cadre de cette nouvelle conflictualité, à devenir mondial.

Depuis Max Weber au moins, je l'ai rappelé, nous nous étions accoutumés à considérer que la raison pratique ou normative comprend dans son axiomatique un moment indépassable de « guerre des dieux ». Tout l'effort des démocraties, aussi bien de leurs pratiques que de leurs théorisations philosophiques, a été pendant des siècles, de fournir de ce moment une version pacifiée sur le mode d'un pluralisme reconnu et maîtrisé des conceptions du bien, y compris religieusement informées. Le scénario d'un affrontement réactivant l'idée de guerres de religion m'apparaît commencer à s'écrire sous nos yeux, via le nouveau terrorisme et les divers phénomènes qui, l'accompagnant, devraient être analysés sous l'angle de la montée en puissance de tels périls. Et ce, qui plus est, sur le terrain et sous la forme où ce scénario s'écrit, d'une façon telle que ces conflits risquent fort d'apparaître, dans leur nouvelle configuration, difficilement maîtrisables par les remèdes antérieurement appliqués aux guerres classiques de religion. Je ne saurais m'engager ici dans une analyse de ce qui différencie, au-delà de ce que j'ai indiqué ci-dessus, les nouveaux conflits religieusement connotés et les guerres classiques entre confessions : par ces brefs rappels de ce que nous n'avions assurément pas oublié, mais qu'il nous faut intégrer plus résolument et plus à fond dans l'auto-réflexion de notre époque, il me suffit, pour la présente occasion, d'avoir versé au dossier de celle-ci que l'éventuel âge post-séculier qui serait désormais le nôtre est en tout état de cause aussi l'âge du terrorisme banalisé et globalisé. Parce que me semblent se dessiner ainsi les éléments d'un retour du spectre qui avait jadis hanté l'Europe, j'entends consacrer les réflexions que j'appliquerai à cette hypothèse heuristique, dans certains de mes prochains travaux, à faire ressortir jusqu'à quel point le resurgissement d'un tel spectre est en train d'affoler, en déstabilisant leur ancien optimisme, les théorisations les plus sophistiquées de la raison démocratique. De ce point de vue, j'invite chacun à se demander si les réactions les plus élaborées qu'a induites jusqu'ici cette situation nouvelle chez ceux qui avaient contribué à ces théorisations sont, quand elles font référence, en particulier chez Habermas, à une re-densification des consciences normatives de nos démocraties par les grands récits religieux, bien adaptées aux défis qui sont devant nous.

BIBLIOGRAPHIE

Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

Derrida Jacques et Habermas Jürgen, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* (2003), Paris, Galilée, 2004.

Habermas Jürgen, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2008), Paris, Gallimard, 2008.

Larmore Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

Maclure Jocelyn et Taylor Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

Mesure Sylvie et Renaut Alain, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

Rawls John, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Seuil, 1987.

Rawls John, Préface de *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

Rawls John, *Libéralisme politique* (1993), Paris, PUF, 1995.

Rawls John, *Le péché et la foi. Ecrits sur la religion* (2009), avec une Postface de J. Habermas, Paris, Hermann, 2010.

Rawls John, Habermas Jürgen, *Débat sur la justice politique* (1995-1996), Paris, Cerf, 1997.

Renaut Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

Taylor Charles, *L'Age séculier* (2007), Paris, Seuil, 2011.

Weber Max, *Le savant et le politique* (1919), avec une préface de R. Aron, Paris, Plon, 1959.

DOSSIER ÉTHIQUE ET ÉCONOMIE

PETER DIETSCH
CRÉUM

In times of economic crisis, the gaps between economic theory and ethical questions about the distribution of benefits and burdens in society become painfully evident. The financial crisis we are experiencing since 2008 has left economists scrambling for alternative, and better, explanatory models of what has happened, let alone for answers to some of the more fundamental, ethical questions. What are the welfare implications and the distributive consequences of different regulatory regimes, be it of mortgage or derivative markets or be it of the financial transactions of individuals or the accounting standards of multinational enterprises? How should we balance these kinds of considerations against efficiency arguments of various sorts? What are the normative underpinnings of the latter?

One can only hope that those of us working at the intersection of ethics and economics will find answers to these questions over the next decade. Indeed, one can only hope that some of the overly narrow specialisation on isolated economic phenomena or abstract ethical questions will give way to more research that shows sensitivity to both economic and ethical considerations.

The two contributions to this section point to complementary fields in which research of this kind may emerge. Marc Fleurbaey's "back-to-the-future" perspective on the decade of 2012-2022 anticipates an empirical and welfarist turn in normative economics that will raise the profile of the latter within the discipline of economics as a whole. Interesting questions arise as to what such an emphasis of subjective measures of well-being would mean for theories of social justice. While it is hard to see how "subjectivists" could get around the expensive tastes objection – in short, the idea that the fact that I need \$250 bottles of champagne to be happy does not ground obligations of justice towards me – Fleurbaey considers these debates will continue to attract a lot of attention whether we like it or not.

Complementing Fleurbaey's analysis, Wayne Norman's gaze into the future focuses on questions of business ethics. He calls for business ethics to bridge the gap between fundamental theories of justice on the one hand, and concrete business decisions on the other. This ambitious goal requires the discipline to do more of what Norman calls "mid-level theorizing," that is, to engage in reflexion about the concrete economic institutions that are designed to implement our abstract principles on the one hand, and that provide the contexts in which particular economic agents make their decisions on the other.

In this short introduction, I would like to generalize Norman's call for more mid-level theorizing. Theorizing at the interface of ethics and economics, which is congruent with Norman's definition of business ethics, needs an *institutionalist turn*. To answer the questions thrown up not just by the financial crisis, but also by a sophisticated interdependent economy more generally, we need normative theories that connect with the functioning of its institutions. To give an example, in order to assess and potentially remedy the distribution of work income in a society, we need to build on an understanding of the functioning of the labour market. While political philosophers over the last decades have tended to concentrate on abstract issues like the question of whether and to what extent one deserves to reap the fruits of one's natural talents, economics have by and large focused either on the incentives structures of individual agents within the labour market or efficiency questions of the latter. What we need is a theory that bridges the gap between the two.

The same applies to other policy areas. Again taking the financial crisis as a cue, what are the normative implications of the fiscal and monetary policies being pursued by governments today? Be it the purchases of government bonds by the European Central Bank or the quantitative easing pursued by the Federal Reserve in the US, the only official justifications for these unprecedented monetary policies are the demands of crisis management and the return to growth. What are the long-term distributive consequences of these policies? No one knows for sure, but this is all the more reason to invest intellectual resources to find out.

Finally, the institutionalist turn is required at the international level. The Washington consensus of purely market-based economic policy recommendations for developing countries may (hopefully) be dead, but it is not clear that alternative normative frameworks have been successfully developed to underpin the policies of international organisations. Notwithstanding the constraints of intergovernmental policy making, we need to reflect upon the normative standards against which the work of the International Monetary Fund, the World Bank, the World Trade Organization, and the growing number of other international organizations should be assessed.

Paradoxically, for people working at the intersection of ethics and economics, times of crisis are the most fascinating.

ÉCONOMIE NORMATIVE : UN REGAIN

MARC FLEURBAEY
PRINCETON UNIVERSITY

En ce printemps 2022, on me demande de revenir sur les recherches en « éthique et économie » au cours des dix dernières années depuis 2012. Je vais me concentrer sur l'économie normative, qui s'intéresse aux questions d'éthique sociale, et laisser de côté un champ que je connais moins bien, celui de l'éthique des actions individuelles (en particulier l'éthique des affaires), bien que ce domaine ait pris de l'ampleur depuis quelques années avec le développement de l'approche visant à dériver du principe « d'égale dignité » des modes d'interaction innovants avec les salariés et autres parties prenantes.

L'économie normative, qui était un domaine marginal au début du siècle, a repris de l'importance en économie depuis l'essor de nouvelles mesures du bien-être, un mouvement lancé notamment par Layard (2005) et Kahneman (Kahneman et al. 2004), et sous l'impulsion d'auteurs influents qui ont défendu le caractère incontournable des questions normatives dans le domaine de l'évaluation des politiques publiques, tel Atkinson (2011).

Les nouvelles mesures du bien-être ont introduit une véritable révolution en économie du bien-être (« welfare economics »). Influencés par Robbins (1932) et Arrow (1963), les économistes avaient fini par désespérer de la possibilité de faire des comparaisons de bien-être entre les personnes, et ce problème des comparaisons interpersonnelles était l'obstacle principal sur la voie de la formulation d'indicateurs de bien-être social. La fraîcheur (naïve ?) de l'empirisme a vaincu les raideurs (pointilleuses ?) de la théorie, quand les enquêtes de bien-être subjectif ont fourni d'innombrables données sur le niveau de satisfaction des populations, leur ressenti, et les déterminants de leur bonheur.

QUESTIONS SUR LE BONHEUR

On s'est alors aperçu que le bien-être individuel dépend certes du revenu et du confort matériel, mais aussi, dans une très large mesure, de dimensions moins matérielles comme la qualité des relations sociales ou le statut social. Ceci a conforté dans une certaine mesure ceux qui plaidaient depuis longtemps pour un élargissement des dimensions du bien-être vers des aspects non strictement économiques. Il est cependant apparu paradoxal que les individus mettent la santé au premier plan de leurs préoccupations dans certaines enquêtes d'opinion alors que l'influence de la santé sur le bien-être subjectif est apparue relativement mi-

neure dans les enquêtes de satisfaction. La recherche à l'interaction des études de comportements (behavioral economics) et des études de bonheur (happiness studies) s'est alors concentrée sur les « erreurs » que font les individus dans l'appréciation des déterminants de leur propre bonheur.

Selon cette approche, la source principale d'erreur est l'incapacité à prévoir correctement l'ampleur du phénomène « d'adaptation ». Par exemple, dans le domaine de la santé, les individus craignent certaines conditions de santé, et même lorsqu'ils sont affectés et connaissent donc bien l'état de santé en question, seraient prêts à des sacrifices importants (en argent ou en durée de vie) pour recouvrer la santé, alors que l'on observe très peu de différences en termes de niveaux de bonheur entre les individus en bonne et mauvaise santé (à l'exception de ceux qui souffrent de douleurs). De la même façon, de nombreuses personnes expriment un grand intérêt pour l'éducation et le savoir, alors que l'on observe très peu d'influence du niveau d'éducation sur le bonheur, dès lors que l'on contrôle les effets indirects passant par le revenu et le statut social.

Les chercheurs se sont donc concentrés sur la conception de politiques adaptées permettant de rendre les gens heureux en dépit de leurs obsessions pour le confort et la santé. Ces recherches ont associé sciences humaines et sociales et biologie, puisque les processus biochimiques peuvent être un vecteur puissant de génération de sentiments agréables et de satisfaction subjective. Comme l'avait prédit A. Huxley dès 1947 dans sa préface à la seconde édition de *Brave New World*, « les Projets Manhattan les plus importants du futur seront de vastes recherches publiques sur ce que politiciens et scientifiques appelleront “le problème du bonheur” ».

A partir de 2010-2012, de grandes enquêtes de satisfaction ont été réalisées par les grands instituts statistiques et organismes d'études internationaux (OCDE, Eurostat, Nations Unies) ainsi que dans de nombreux pays (Royaume-Uni, États-Unis, France, Bhoutan, etc.). Les résultats ont fait apparaître une toute autre vision des inégalités et problèmes sociaux que la vision classique véhiculée par l'approche économique traditionnelle. Les principales sources d'inégalités et de pauvreté sont à chercher du côté des problèmes de santé mentale, et on a donc assisté à un vaste redéploiement des budgets publics vers la psychothérapie cognitive, la forme la plus efficace de traitement de la plupart des formes de mal-être subjectif.

RÉSISTANCES

Ces développements ont donné lieu à d'intenses débats non seulement sur la place publique (ce qui sort du cadre de cet article) mais également en économie du bien-être. Plusieurs auteurs (Adler 2013, Decancq et al. 2013, Nussbaum 2008, Schokkaert 2007 notamment) ont protesté contre l'utilisation selon eux abusive des enquêtes de satisfaction en avançant deux arguments. Le premier concerne le fait que le phénomène d'adaptation n'est pas associé à des erreurs

de décision des individus, mais affecte principalement la calibration de leurs réponses aux enquêtes, un phénomène qui a donc peu à voir avec les priorités réelles des personnes. Autrement dit, la satisfaction d'une population peut apparaître stable dans une enquête, malgré une amélioration réelle de ses conditions de vie, simplement parce qu'au moment de répondre à l'enquête les individus repositionnent leurs références en tenant compte de leurs aspirations ou de la situation de leurs contemporains. S'appuyer sur les enquêtes peut alors trahir les préoccupations réelles des individus. Le souhait d'une bonne santé peut ainsi être réel et non pas erroné même si le niveau de satisfaction reste stable à terme malgré les fluctuations de la santé.

Le second argument est que le bien-être subjectif n'est pas la seule préoccupation des individus. Leurs buts dans la vie recouvrent bien d'autres dimensions, et s'efforcer de promouvoir leurs « bons sentiments » plutôt que la « satisfaction de leurs désirs », comme l'affirme Layard (2005, p. 260), peut s'opposer fortement à leurs propres souhaits. Cela peut paraître paradoxal, mais le paternalisme apparaît ainsi comme un trait récurrent des études du bien-être subjectif, alors que celles-ci accusent régulièrement les approches objectives de ne pas tenir compte des préférences des personnes concernées.

Ces débats ont relancé, à près de trois décennies d'écart, le débat sur le welfarisme initié par Sen (1985) et Rawls (1982). Mais cette fois-ci, le welfarisme est sorti vainqueur sur le terrain politique, avec l'essor des statistiques publiques du bonheur, ainsi que sur le plan académique dans le milieu des économistes généralistes. Les spécialistes d'économie normative se sont retrouvés marginalisés, y compris sur leurs propres thématiques. De la sorte, le retour des questions de bien-être et d'évaluation au sein de l'économie s'est fait en partie de façon déconnectée par rapport à la tradition du choix social développée sous l'égide de Sen en particulier. On peut regretter cet état de fait, et la perte de capital scientifique que cette situation a engendrée. L'économie du bien-être « mainstream » a simplement repris le flambeau de l'école de Cambridge du début du XX^{ème} siècle, avec l'atout supplémentaire d'une masse impressionnante de données d'enquêtes et d'expérimentations. Les développements axiomatiques de la théorie du choix social, de la théorie des allocations équitables, et même de la théorie du vote, sont tombés en désuétude.

Certes, la méthode axiomatique souffrait de sa technicité qui la rendait peu accessible à la plupart des économistes, et certainement à la quasi-totalité des non-économistes. En outre, de nombreux résultats étaient interprétés, à tort ou à raison, comme reposant sur des détails techniques secondaires, et étaient donc suspectés de manquer de robustesse. C'est une évolution regrettable car il s'agit pour une large part d'un malentendu. Comme l'a souligné Thomson (2001), la méthode axiomatique est nécessairement adoptée même quand elle n'est pas formalisée, car les outils de mesure du bien-être individuel ou social, les indices d'inégalité ou de pauvreté, sont toujours choisis en raison de leurs propriétés.

L'avantage de la méthode axiomatique, lorsqu'elle est pleinement utilisée, est de vérifier que le choix n'est pas arbitraire, et qu'il n'existe pas d'autre critère satisfaisant les mêmes propriétés que celles ayant servi de motif au choix d'un critère particulier. On peut donc espérer que la méthode axiomatique retrouve droit de cité en économie normative quand la branche mathématique et théorique de l'économie reprendra de la vigueur. L'économie dans son ensemble a connu un grand tournant empirique depuis le début du siècle, et la théorie dans son ensemble est aujourd'hui encore sur la touche. C'est d'ailleurs en prenant également un tour empirique que l'économie normative a pu retrouver un attrait dans la discipline.

COMPORTEMENTS DÉVIANTS ET POLITIQUES CORRECTRICES

Car le sujet majeur de la dernière décennie a été la recherche de la meilleure façon de remédier aux défauts de rationalité décisionnelle qui affectent les choix individuels. Les recherches sur les comportements ont révélé que l'on ne peut pas faire confiance aux personnes elles-mêmes pour les choix relatifs à leur retraite, à leur santé, à leurs assurances, à la gestion de leur temps, au choix de leur métier ou de leur conjoint, au choix du nombre de leurs enfants, et ainsi de suite. Pour l'approche traditionnelle, préférentialiste, de l'économie du bien-être cela posait un problème existentiel ; car si les individus n'ont pas de préférences rationnelles guidant leurs choix, comment peut-on articuler une notion cohérente de bien-être sur la base de leurs préférences ?

L'approche empirique du bien-être subjectif a tout simplement éliminé ce problème spécifique, puisque le niveau de bonheur tel qu'on le mesure dans les enquêtes de satisfaction n'a pas besoin d'être relié d'une manière particulièrement étroite ou cohérente à des préférences. Il suffit de poser que le niveau de bonheur est la grandeur pertinente pour l'évaluation et, comme elle est observable directement, il n'est aucunement nécessaire de faire d'hypothèse sur la rationalité des individus pour le mesurer et constater son évolution dans le temps et sa répartition au sein de la population.

En revanche, le problème des décisions irrationnelles reste pertinent pour la recherche d'aides à la décision. La question n'est plus de savoir comment aider les individus à prendre les décisions qui satisfont réellement leurs préférences, mais de les aider à faire des choix compatibles avec la meilleure promotion de leur bonheur. Ce problème est d'autant plus aigu que les individus ne cherchent pas toujours à maximiser leur bonheur, ce qui fait écho aux débats sur le décalage possible entre désirs et bonheur évoqué plus haut.

Les travaux dans ce domaine ont porté sur l'identification des différents biais qui peuvent pousser les individus vers des choix sous-optimaux. Les questions normatives ont alors concerné la meilleure façon de corriger ces biais ou d'en tenir compte dans les procédures de décision. Par exemple, les biais de perception peuvent être réduits en présentant l'information d'une façon plus claire, avec

des supports intuitifs. Ce type de biais peut en quelque sorte être corrigé de façon « libérale », c'est-à-dire en laissant les individus libres et conscients. D'autres biais, par exemple liés à la difficulté de prévoir les états mentaux futurs, peuvent être en partie corrigés par de l'éducation, mais il est parfois plus expédient de contraindre les choix. Une littérature abondante s'est penchée sur l'arbitrage entre amélioration des décisions individuelles et respect de la liberté et de la spontanéité, notamment à la suite de l'ouvrage influent de Sunstein et Thaler (2008) défendant l'idée que les deux objectifs peuvent être combinés en mettant en scène les options d'une façon qui encourage les individus à prendre les meilleures décisions.

AUTRES SUJETS MAJEURS

Il y a d'autres questions qui ont alimenté la réflexion en économie normative et qui, elles aussi, ont un point de départ pratique et empirique plus que théorique. Le terrible ouragan Newt de 2014 a considérablement renforcé l'intérêt pour la question climatique, spécialement aux États-Unis, et a remis au centre de l'économie normative les méthodes d'évaluation coût-bénéfice appliquées au très long terme. Le débat sur le taux d'escompte, qui avait opposé depuis le rapport Stern (Stern *et al.* 2007) les positivistes (défendant l'usage du taux d'intérêt des marchés) et les éthiciens (défendant un taux d'escompte plus faible que le marché pour le très long terme) a été tranché en faveur de ces derniers quand un article de Zuber (2014) a montré très clairement que l'escompte est équivalent à définir un taux marginal de substitution sociale, et que ce taux peut différer du taux du marché sans créer d'incohérence ou de danger que des politiques inefficaces (moins rentables que le marché) soient cautionnées. Les recherches ont ensuite porté sur les critères permettant d'évaluer des politiques visant à changer la probabilité d'occurrence de certains événements (climatiques) redoutés, politiques pour lesquels le taux d'escompte est un outil d'évaluation inadapté.

Une autre vague de recherche importante a porté sur les phénomènes migratoires, qui se sont amplifiés malgré les politiques restrictives de nombreux pays avancés. Les recherches sur le bien-être et la rationalité des comportements se sont penchées sur les problèmes d'identités engendrés par les appartenances multiples des individus, et les conflits internes que cela peut produire. La théorie des identités multiples s'est ramifiée considérablement et l'économie normative s'est interrogée sur la possibilité conceptuelle de concilier des impératifs divergents (on retrouve dans ce domaine un problème analogue à celui du choix social à la Arrow), ainsi que sur la façon dont des conflits moraux internes peuvent être mis en forme et résolus en fonction des conséquences sur le bonheur.

Un autre pan des recherches inspirées par les migrations s'est intéressé aux chances des individus issus de différentes origines géographiques et sociales, en incluant ceux qui migrent vers d'autres territoires. Ainsi, au lieu d'étudier la distribution des revenus ou autres indicateurs de succès dans chaque pays, on a développé des indicateurs relatifs à des populations d'origine semblable, par

exemple ceux qui sont issus d'un pays donné. C'est un domaine où la recherche empirique a été plus développée que les travaux théoriques, mais les spécialistes de la mesure des inégalités ont proposé des indices originaux, plus adaptés à l'appréciation du cycle de vie entier des individus que les indicateurs habituels appliqués à des données annuelles (Bosmans et Zheng 2015).

En conclusion, le tournant empirique et welfariste de l'économie normative a contribué à remettre l'économie normative au centre de la discipline économique, ce qui a à la fois plu et déplu aux spécialistes traditionnels de ce domaine, issus de la lignée théorique du choix social et attachés à une conception préférentialiste du bien-être individuel. Quoiqu'on pense de cette évolution, elle a été également marquée par les préoccupations de l'époque (multiplication des données sur le bonheur, problèmes climatiques et migratoires) et pas seulement par la dynamique des débats académiques.

PERSPECTIVES

Cet article porte sur le passé, mais il incite à s'interroger sur l'avenir. Que sera l'économie normative, ou la place de l'éthique en économie, en 2032 ? Il faut espérer que l'engouement pour les questions normatives et l'évaluation des politiques publiques puisse se poursuivre tout en retrouvant les éléments utiles qui peuvent être puisés dans le corpus théorique de l'économie du bien-être des années 1970 à 2010. Parmi ces éléments, citons en particulier la modélisation des questions d'agrégation des préférences, qui peut servir aussi bien à propos des conflits interpersonnels que des identités multiples, ou encore les recherches formelles sur l'éthique de population et sur le risque, qui paraissent particulièrement pertinentes pour l'évaluation des politiques climatiques ayant des conséquences à très long terme affectant la longévité et donc la taille démographique de l'espèce humaine, ainsi que les risques de changement climatique et de répercussions économiques et sociales. On pourrait aussi évoquer la recherche formelle sur les critères d'équité, qui mériterait d'être reprise pour tenir compte de l'évolution des intuitions morales de nos contemporains dans divers problèmes concrets de répartition des ressources.

Au regard d'une relative impuissance politique (voire d'une certaine stérilité ayant justifié une phase de désaffection) des recherches anciennes, purement théoriques, en économie normative, on doit se réjouir de la liaison directe aujourd'hui établie entre débats politiques et recherches éthiques en économie. Mais, s'il est admissible que la science ne progresse guère de façon linéaire, on devrait tout de même s'efforcer d'éviter les gaspillages produits par certaines formes d'amnésie. Une réunification des composantes théorique et empirique de ce domaine serait mutuellement profitable.

BIBLIOGRAPHIE (EN PARTIE FICTIVE)

Adler M.D. 2013, “Happiness surveys and public policy: What’s the use?”, *Duke Law Journal* 6262 : 456-505.

Arrow K.J. 1963, *Social Choice and Individual Values*, 2nd edition, New York: Wiley.

Atkinson A.B. 2011, “The restoration of welfare economics”, *American Economic Review* 101(3) : 157–161.

Bosmans K., B. Zheng 2015, “Measuring inequality over the life cycle, with application to migrations”, *Social Choice and Welfare* 46 : 1-32.

Decancq K., M. Fleurbaey, E. Schokkaert 2013, “Happiness and respect for preferences”, *Leuven Journal of Economic Policy* 130 : 34-67.

Kahneman D., A. Krueger, D.A. Schkade, N. Schwarz, A. Stone 2004, “Toward national well-being accounts”, *American Economic Review* 94: 429—434.

Layard R. 2005, *Happiness. Lessons from a New Science*, London: Allen Lane.

Nussbaum M.C. 2008, “Who is the happy warrior? Philosophy poses questions to psychology”, *Journal of Legal Studies* 37: S81-S113.

Rawls J. 1982, “Social unity and primary goods”, in A. Sen et B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.

Robbins L. 1932, *An Essay on the Nature and Significance of Economics*, London: McMillan.

Schokkaert E. 2007, “Capabilities and satisfaction with life”, *Journal of Human Development* 8: 415-430.

Sen A. 1985, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam.

Stern N. et al. 2007, *The Economics of Climate Change*, New York: Cambridge University Press.

Sunstein C., R. Thaler 2008, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven : Yale University Press.

Thomson W. 2001, “On the axiomatic method and its recent applications to game theory and resource allocation”, *Social Choice and Welfare* 18 : 327-386.

Zuber S. 2014, “Ethics or not ethics ? Discounting as a marginal rate of substitution”, *Journal of the Very Long Run* 2 :23-35.

WHITHER BUSINESS ETHICS?

WAYNE NORMAN

DUKE UNIVERSITY

Two caveats before I gaze into the future of academic debates on ethics and the economy.

First, I will focus on a particular subset of issues in the ethics-economy nexus: the one badly served by the rubric “business ethics”. This label is misleading because for almost anyone — lay people, philosophers, management scholars — it focuses attention immediately on the virtues, vices, and dilemmas of *individual business people*. The field I will be discussing here does indeed address those “micro-level” ethical concerns. But the best work in this interdisciplinary domain will not tackle these issues without engaging in “midlevel” theorizing about the institutions central to contemporary commerce: corporations and other kinds of businesses, non-governmental organizations (NGOs), professional associations, state regulatory agencies, and the like. And, of course, we would expect that the very best analysis of issues at these two levels will also be informed by “macro-level” theorizing on political economy and theories of justice and democracy to evaluate the market systems and political systems within which those midlevel institutions need to be justified. Roughly speaking, in a “well-enough-ordered” society, a business person’s conduct should be guided in large part by the rules and norms of the organizations they work for and deal with; where the rules of those organizations are structured or constrained by the design and regulation of markets (including rules about influencing the rule-makers); and where those designs of markets and political and regulatory processes are, in turn, sanctioned by a reasonably just constitutional order. “Business ethics” is concerned with how norms, rules and regulations at all these levels (extending internationally as well) are justified; but also with “beyond-compliance” norms that demand either violating existing rules or acting in ways that go “above and beyond” what they require¹.

As I have written elsewhere, given this agenda of issues, the term “business ethics” is probably as inappropriate for this field as the term “political ethics” would be for the whole field of political philosophy. Yet like political ethics (say, of the sort we find in two recent works on democratic politics, Rosenblum 2008 and Gutmann & Thompson 2012) — and unlike much of normative political economy — business ethics is tethered to the institutions, norms, and feasible op-

tions for action or reform in *our* world. It can and must draw upon abstract justificatory principles, but it does so with an aim of justifying or criticizing the status quo and proposing plausible ways of improving it.

I will suggest that business ethics, as a field, is passing into a *crisis* phase. And part of the explanation for this crisis is that theorizing at *any* of the three levels mentioned tends not to be well connected to theorizing at *the other two* levels.

The second introductory caveat is that attempting to make confident predictions of the sort sought by the editors is obviously a mug's game. Prognostications offered up by philosophers, typically at the turn of a decade, are not much more reliable than those peddled by storefront fortunetellers; and subject to many of the same cognitive biases. The agendas of our fields are highly influenced by big external events, movements, and demographic shifts (think of the impact on political philosophy by the mass expansion of the university system in North America and elsewhere in the 1960s and 1970s, by the rise of feminism in the 1980s, or multiculturalism in the 1990s; or by the Vietnam War, the fall of the Berlin Wall, or 9/11), as well as by the whims of taste and trendiness within our professional groups.

That said, periodic academic crystal-ball-gazing remains a worthy exercise: it is less of an occasion for predicting as it is for dreaming. Which debates ought we to wind down? What new kinds of research or analysis would lead the still-vibrant debates in a more fruitful direction? What terribly important issues have we been woefully neglecting? We can at least *dream* that the field will actually develop in ways consistent with the best answers to these questions. But the best we can hope for is that the exercise serves some of the therapeutic function that keeps (obviously non-psychoic) neighborhood fortunetellers in business.

WHENCE BUSINESS ETHICS?

To get a sense of where the field of business ethics might ideally go, we need to take stock of where it has come from and where it is now. In obvious ways, moral and political thinkers have since ancient times addressed some normative business issues at the micro-, mid-, and macro-levels. But the framing of these issues under the rubric of “business ethics” is quite recent. There is no article, or even index entry, on “business ethics” in Paul Edwards’s field-defining, eight-volume, *Encyclopedia of Philosophy* (1967). We owe the existence of self-described business ethicists to institutional pressures and pedagogical needs within universities — especially business schools — in the late 1970s and 1980s. Although business ethics has been intermittently part of the curriculum of American business schools since the early twentieth century (see Abend 2011), the oldest of the current textbook franchises (many in their 7th editions or beyond) dates from 1979. The authors and editors of these textbooks are widely seen as the “founders” of the field, and most were philosophy professors before transitioning to business schools. The three main journals, and the three principal scholarly societies in North America and Europe, all debuted between 1980 and 1992.

The agenda of this field has been driven to an unusual degree by the demands of professional schools, rather than, say, by flights of intellectual curiosity or the quest for truth. Business schools and philosophy departments rarely offer more than an introductory course in business ethics, and there are still only a few business schools seriously facilitating doctoral studies in business ethics or a closely related area like corporate social responsibility (CSR). This kind of setting favours work that focuses on *micro-level* decision-making and *midlevel* organizational design and management — especially when the conceptual frameworks can dovetail with those used in other managerial disciplines. And it surely *discourages* theorizing that is more comprehensive, foundational, or skeptical. Within business schools, that kind of theorizing is politely said to be operating at “30,000 feet”, rather than “where the rubber hits the road”. In short: business ethics, especially as it is developed within business schools, generally does not link up in a systematic way with political philosophy.

WHY BUSINESS ETHICS?

But it must also be said that political philosophy, as practiced in philosophy or political science departments, even more rarely tries to “link down” to business ethics. Indeed, it almost never gets even to theorizing about midlevel institutions like business firms, corporate law, or regulatory agencies. There is, of course, an enormous body of mostly-empirical scholarship in law, economics, political science, sociology, and public policy on these issues. But the complete absence of this scholarship in the bibliographies of celebrated recent books on justice and democracy suggests that many political philosophers are not especially concerned with evolving rights and duties for the owners of capital (the central function of corporate law) or with the complex, and sometimes nefarious, webs of relationships between business and government². I don’t believe I have ever seen a single article in the modern era (post-1980) of the journal *Ethics* that grapples with the nature of the corporation, especially as this is worked out in *theories of the firm* that have grown steadily in sophistication since the 1930s and which underlie corporate law and the norms of corporate governance. *Philosophy & Public Affairs* seems to have published only one article since the 1980s that even mentions the theory of the firm (Heath 2006b). Lay people recognize the fundamental importance of the corporation in contemporary society, and popular views about corporate social responsibility challenge the dominant theories of the firm that are entrenched in corporate law. But political philosophers who are quite willing to weigh in on public policy and institutional design issues arising almost anywhere in public-sector institutions (concerning elections, education, health care, immigration, minority rights, marriage, preventive detention, torture, drones, etc.) have mostly eschewed theorizing about private-sector institutions, or even the regulation of these institutions. There has (arguably) been only *one* article published this millennium in the two journals name-checked, above, on a business ethics topic (Pettit 2007).

Of course, I am not suggesting that there are *no* scholars within the business ethics community who are working to integrate micro-, mid-, and macro-level

normative theories. We surveyed some of these trends in a recent article I co-authored with Joseph Heath and Jeffery Moriarty entitled “Business Ethics and (or as) Political Philosophy” (2010). There is, however, a lacuna of top-notch work in political philosophy in that gap between the still-mostly-abstract theorizing about justice and democracy, on the one hand, and the evaluation of regulatory policy, governance, and beyond-compliance norms for corporations, business leaders, and others in the world of commerce, on the other.

*Would I bet that over the next ten years business ethicists and political philosophers will be rushing in to fill this lacuna? Only if I could bet the way Wall Street sometimes seems to: using the house’s money. That said, this is a domain in which I would not hesitate to recommend topics for graduate students. There is much fertile and untrodden terrain available. If these issues have been invisible in *Ethics* and *Philosophy & Public Affairs*, this is explained in part by the fact that philosophers who *have* written articles worthy of those journals have sent them instead to their most widely read field journals (*BEQ* and the *Journal of Business Ethics*). Academic trends and “world events” may now favour an opening up of the agenda for political philosophers. The world of post-*Citizens-United* electoral politics in the US may well prompt democratic theorists to pay more attention to the special nature of “corporate moral personality”, to the hyperactive interface between the worlds of politics and business, and to the fact that democratic and bureaucratic decision-making is at least as much concerned with the agencies of the *regulatory* state as it is with those of the *welfare* state.*

BUSINESS ETHICS WOES?

I hinted at the outset that the field of business ethics might very well be in the midst of a crisis, one still largely unnoticed by many of its practitioners. For a field that is about three decades old — and in which *there has been much progress on normative, methodological, and conceptual issues* — the fact that it has yet to prove its worthiness, so to speak, to the wider community of moral and political philosophers is surely one reason for concern. But of course it is an interdisciplinary field, not merely a branch of moral philosophy, so this is not the only place it should seek wider recognition. Yet it also seems to be failing in many business school settings to convince colleagues, deans, and donors of its rigour and vitality. The evidence for this is more anecdotal, to be sure. But there are still very few business schools with more than one tenured or tenure-stream faculty member whose primary research interest is in business ethics; and many of the founding chairs in business ethics are not being replaced when they retire. There are still virtually no PhD programs within business schools to train business ethics specialists³. This tangible lack of “respect” from philosophers and political theorists, on one side, and business school deans, on the other, is the “institutional face” of the crisis for business ethics.

As I have hinted already, I think that at least some of this lack of respect might be deserved — or at least explicable — given the evolution of the field. I discuss at length in two entries in the forthcoming *International Encyclopedia of Ethics*

(in “Business Ethics” and especially “Stakeholder Theory”) what I believe to be some intellectually unpromising or exhausted research projects that have consumed far too much attention in the field. But in the interest of looking forward, rather than backward, I shall not rehearse those arguments here.

WHERE TO, BUSINESS ETHICS?

If we are casting about for worthy projects for the next decade, political philosophers and business ethicists alike might take a closer look at both the appeal and the shortcomings of the best exemplars of something like the “Chicago School” approach that is firmly entrenched in mainstream corporate law, finance, strategy, and even regulatory policy. At the very least, this approach demonstrates a way of grounding micro-level business ethics and midlevel corporate governance in theories of the firm and a macro-level justification of markets and government regulations. But as Heath, Moriarty and I (2010) suggest in an outline of such an intellectual agenda, there are numerous normative presuppositions (e.g. a background utilitarianism) and simplifying assumptions (e.g. about the distinct and isolated roles for business and government) that we philosophers would want to challenge. Our bigger challenge will then be to piece together a more normatively sophisticated theory that matches the current orthodoxy’s quest for empirical “realism” as well as its comprehensive integration of what I have been calling micro-to-macro-level normative theorizing involving the central economic and political institutions of our day.

Two final semi-predictions. I have described one direction for future work by political philosophers or political theorists within a domain called “business ethics”. There are plenty of other worthy, if less grandiose, projects in business ethics that could well blow up in the next decade. Business settings provide excellent “laboratories” for both data-collection and ethical analysis useful to several currently hot movements in “naturalistic ethics”. Moral and cognitive psychologists, evolutionary biologists, behavioural economists, neuroscientists, and experimental philosophers are all seeking to understand what makes individuals act ethically or unethically in different settings. These findings generally undermine the folk psychology that lies behind both (a) the default “virtue ethics” frameworks for many academic and most non-academic understandings of why, for example, seemingly good people do bad things at work (see Bazerman and Tenbrunsel 2011); and (b) assumptions about rationality, motivations, and incentives common to the most simplistic applications of agency and rational choice theory (see Brennan and Pettit 2004, Heath 2009). I also detect a resurgence, for the first time since the 1980s, of philosophical studies attempting to make sense of the chains of individual and collective responsibility in large hierarchical organizations (see Isaacs 2011); and this too promises to produce more subtle discussions of moral responsibility in business contexts.

I have no idea what will happen to the field of business ethics in business schools. It is no part of my argument that business school faculty in this domain should be doing the “30,000-foot” theory construction I recommend for moral

and political theorists. It is just a fact that business schools are largely responsible for the continued existence of the field of business ethics, and for much of its agenda of issues; and this setting has not favoured philosophically sophisticated foundational work. I would not be surprised if ethics and CSR courses in business schools evolved to be much more empirical and practical, the way courses in organizational behaviour, leadership, and business law are today. Perhaps they will come to fill the following peculiar lacuna in the business curriculum today: “Ethics and Compliance” departments have grown exponentially in corporate America and elsewhere over the past two decades, but a typical MBA student will not sit through a single lecture, let alone a course, on how to design or manage such a department. CSR and sustainability offices are also expanding in large corporations, and there are more and more courses and MBA programs that offer training for these tasks. In the future “business ethics” in business schools may well evolve into these areas where the “rubber hits the road”.

So if the field is to survive as a comprehensive attempt to evaluate markets, firms, regulations, and beyond-compliance obligations — even if under a less misleading name than “business ethics” — moral and political philosophers may have to pick up the slack.

NOTES

- ¹ To give a quick and dirty ostensive definition: “business ethics”, in this sense, is the interdisciplinary field circumscribed by the topics covered in the journal *Business Ethics Quarterly* and in, say, the *Oxford Handbook of Business Ethics* (2010). I present a much more detailed — and by no means uncontroversial — characterization of the field in my long umbrella entry “Business Ethics” in the forthcoming *International Encyclopedia of Ethics*.
- ² This sweeping generalization applies less reliably to, say, libertarian and Marxist corners of political philosophy. But even here we typically find only abstract discussions of “the market”, property rights, and individual autonomy, but not of what goes on inside the black box of the modern business firm which radically changes the nature of those classic notions. John Tomasi’s refreshing new book *Free Market Fairness* pleads with both libertarians and post-Rawlsians to take the market seriously — but even he manages to do this without requiring index entries for “corporation”, “firm”, “corporate governance”, “agency theory”, or bibliographical entries for any of the scholars who theorize about these things.
- ³ Chris MacDonald tries to track this data on his Business Ethics Blog. His 2012 update is here: <http://businessethicsblog.com/2012/01/02/phd-programs-in-business-ethics-2012/>

BIBLIOGRAPHY

Abend, G. 2011. "Historicizing Business Ethics: the Origins of Business Ethics in American Universities, 1902-1936." (Unpublished MS, Department of Sociology, New York University.)

Appelbaum, A. 1999. *Ethics for Adversaries: The Morality of Roles in Public and Professional Life*. Princeton: Princeton University Press.

Balleisen, E. and D. Moss (eds) 2010. *Government and Markets: Toward a New Theory of Regulation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (An excellent, multidisciplinary account of the state of the art in regulatory policy, along with an ambitious agenda for the future.)

Bazerman, M. and A. Tenbrunsel 2011. *Blind Spots: Why We Fail To Do What's Right and What To Do About It*. Princeton: Princeton University Press. (A survey of recent findings in cognitive psychology relevant to normative theories of organizational ethics.)

Boatright, J. R. 2006. "What's Wrong — and What's Right — with Stakeholder Management," *Journal of Private Enterprise*, vol. 21/2. (Great explanation of exactly what the title promises.)

Boatright, J. R. 2011. *Ethics and the Conduct of Business*, 7th edition. Boston: Pearson. (A textbook for business students that takes its foundations in law, economics, and political philosophy seriously.)

Brenkert, G. and T. Beauchamp (eds) 2010. *The Oxford Handbook of Business Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Brennan, G. and P. Pettit 2004. *The Economy of Esteem*. Oxford: Oxford University Press.

Buchanan, A. 1996. "Toward a Theory of the Ethics of Bureaucratic Organizations," *Business Ethics Quarterly*, 6/4, pp. 419-440. (A groundbreaking agenda. This would still be a fresh topic for a PhD thesis.)

Coase, R. 1937. "The Nature of the Firm," *Economica*, vol. 4, pp. 386-405. (The granddaddy of modern theories of the firm.)

Crane, A., D. Matten and J. Moon 2008. *Corporations and Citizenship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (A "new-generation" textbook with a more comprehensive political theory framework.)

Donaldson, T. and T. Dunfee 1999. *Ties that Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press. (A rare example of a comprehensive "treatise" in business ethics. Cited over 700 times within the field, but never, it seems, in a major ethics or political philosophy journal; though it was reviewed in *Ethics*.)

Easterbrook, F. H., and D. R. Fischel, D. R. 1996. *The Economic Structure of Corporate Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (The most widely cited text in corporate law, by the urbane standard-bearers of the Chicago School.)

Edwards, P. (ed.) 1967. *Encyclopedia of Philosophy* (8 volumes). New York: Macmillan.

Evan, W. M. and R. E. Freeman 1988. "A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism," in T. Beauchamp and N. Bowie (eds), *Ethical Theory and Business*, 3rd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, pp. 101-5.

Freeman, R. E. 1984. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Boston: Pitman. (Republished in 2010 by Cambridge University Press. For all intents and purposes, this is where stakeholder theory began. Cited more than 4000 times.)

Freeman, R. E. 2008. "Ending the So-called 'Friedman-Freeman' Debate," *Business Ethics Quarterly*, vol. 18/2, pp. 162-6.

Freeman, R. E., J. Harrison, A. C. Wicks, B. L. Parmar, and S. de Colle 2010. *Stakeholder Theory: the State of the Art*. Cambridge: Cambridge University Press. (By the founder of stakeholder theory and some of his most accomplished followers.)

French, P. 1984. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press. (Taking legal, economic, and metaphysical conceptions of personhood seriously. A research project that disappeared for two decades but seems to be re-emerging – see Isaacs 2011.)

Friedman, M. 1970. "The social responsibility of business is to increase its profits," *New York Times Magazine*, September 13.

Gaus, G. 2010. "The Idea and Ideal of Capitalism," in G. Brenkert and T. Beauchamp, *The Oxford Handbook of Business Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Gutmann, A. and D. Thompson 2012. *The Spirit of Compromise*. Princeton: Princeton University Press.

Hansmann, H. 1996. *The Ownership of Enterprise*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (A magisterial work on the foundations of corporate law that has been influential among philosophers incorporating theories of the firm into comprehensive theories of business ethics.)

Heath, J. 2006a. "Business Ethics Without Stakeholders," *Business Ethics Quarterly*, vol. 16/4, pp. 533-57. (Under the influence of Hansmann, this is one of the most important articles in business ethics in the past decade. A good point of entry for political philosophers.)

Heath, J. 2006b. "The Benefits of Cooperation," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34/4, pp. 313-51.

Heath, J. 2009. "The Uses and Abuses of Agency Theory," *Business Ethics Quarterly*, vol. 19/4, pp. 497-528.

Heath, J., W. Norman, and J. Moriarty 2010. "Business Ethics and (or as) Political Philosophy," *Business Ethics Quarterly*, vol. 20/3, pp. 427-52. (A survey article with an agenda for future research.)

Isaacs, T. 2011. *Moral Responsibility in Collective Contexts*. New York: Oxford University Press.

Knight, J. and Johnson, J. 2011. *The Priority of Democracy: Political Consequences of Pragmatism*. Princeton: Princeton University Press.

McMahon, C. 1994. *Authority and democracy: A general theory of government and management*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (A rare example of a book about modern business firms that is addressed to political philosophers.)

Moriarty, J. 2005. "On the relevance of political philosophy to business ethics," *Business Ethics Quarterly*, 15/3, pp. 455-473.

Norman, W. 2013. "Business Ethics" and "Stakeholder Theory" in H. LaFollette (ed.) *International Encyclopedia of Ethics*. Oxford: John Wiley & Sons, 2013.

Norman, W. 2010. "The Financial Theory of the Firm" in J. Boatright (ed.) *Finance Ethics*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, pp. 143-59.

O'Neill, M. and Williamson, T. (eds). 2012. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Oxford: John Wiley & Sons. (An ambitious, multidisciplinary attempt to flesh out and evaluate the "post-capitalist" political economy gestured to by John Rawls.)

Orts, E. W. and Strudler, A. 2010. "Putting a Stake in Stakeholder Theory," *Journal of Business Ethics*, vol. 88, pp. 605-15. (First line: "Stakeholder theory has become a vampire in the field of business ethics. It has begun to feed on any living body or idea that crosses its path.")

Pogge, T. 2011. "The Achilles' Heel of Competitive/Adversarial Systems," in N. Dobos, C. Barry, and T. Pogge (eds), *Global Financial Crisis: the Ethical Issues*. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 120-131. (A short article by an important political philosopher that sketches out a way to usefully integrate "micro-to-macro-level" theorizing in business ethics.)

Pettit, P. 2007. "Responsibility Incorporated," *Ethics*, vol. 117/2, pp. 171-201.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Rawls devotes more space to fundamental questions of justice within the firm here than he does in *A Theory of Justice*, but does so with a conceptual toolkit J.S. Mill would have been comfortable with — ignoring core innovations on the theory of the firm and the evolution of corporate ownership by economists, lawyers, sociologists and others in the 20th century.)

Rosenblum, N. 2008. *On the Side of the Angels: An Appreciation of Parties and Partisanship*. Princeton: Princeton University Press.

Tomasi, J. 2012. *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press.

Vogel, D. 2005. *The Market for Virtue: The Potential and Limits of Corporate Social Responsibility*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

DOSSIER

BIOETHICS WHAT DOES THE FUTURE HOLD?

VARDIT RAVITSKY

CRÉUM

What does the future hold for bioethics? This young field of research and practice, which emerged in the 1960s, is now coming of age. Looking back, one cannot ignore its significant achievements. Bioethics helped establish the centrality of respect for the autonomy of patients and research participants. It has transformed the norms of medical care and the standards underlying bio-medical research involving human participants, thus contributing to the protection of vulnerable populations. Bioethics also led to the formulation of certain crucial guidelines that lay down fundamental principles in the area of ethics and health, documents that have garnered wide consensus and have shaped Western societies¹.

As it embarks on its 6th decade, bioethics may seem fully established. With its own academic journals, professional societies, university programs, graduate degrees, and even a variety of possible careers in industry and government, the future of bioethics may seem secure. Yet, the field is undoubtedly in its adolescent stage: it suffers from growing pains and its identity issues are far from resolved. Questions still abound: What is bioethics? Is it an academic discipline or an interdisciplinary field of study? Does it have agreed-upon theoretical or conceptual frameworks, research methodologies, or analytical tools? Or is it simply a set of questions posed by advances in the biomedical sciences and health technologies and answered in an unsystematic manner by a loosely-knit group of researchers who share similar interests²? And what is a “bioethicist”? While some embrace the title, others passionately reject it, sticking to their more traditional disciplinary backgrounds. Despite these ambiguities, bioethics is moving forward and expanding its areas of specialisation. So what challenges will it face in the coming decade?

Bioethics will have to do more of the same, but in a changing environment. It will have to pursue its traditional role of protecting individuals and promoting respect for autonomous decision-making, in the face of new threats to this autonomy. While the culture of paternalism within medical practice has largely changed, threats to individual autonomy now emerge from systemic pressures to increase the cost-effectiveness of the healthcare system. One expression of this new type of threat can be found in routinized opportunistic testing that does not meet the well-established norms of informed and voluntary consent. This challenge is addressed in Davis’ contribution to this issue and is certain to remain the focus of bioethical attention in coming years.

Furthermore, the norms underlying research involving human participants have changed, and elaborate systems have been implemented world-wide to protect the interests of research participants (and communities). However, a new research environment is emerging based on large-scale bio-banks and health information databases, often involving open ended longitudinal studies, international collaborations and transfer of information across borders. In this new environment, individual autonomy may once again be threatened in the name of pursuing knowledge that could benefit society and future generations. However, new rationalizations emerge to justify limitations to individuals' control over their information. This time, the principle of respect for autonomy is being countered by principles such as reciprocity, mutuality, and solidarity³. In this new research environment, new principles (some focused on appropriate governance mechanisms) sometimes overshadow the old and well-established principles of research ethics (such as respect for persons, beneficence and justice). Striking the right balance between the old and the new is a major challenge facing bioethics in the decade to come.

Bioethics will have to pursue a new path on which it recently embarked. After decades of focusing on the protection of individuals within the healthcare and the research systems, bioethics has finally turned its attention to the context of public health. Recognizing that the effective promotion and protection of health requires interventions and initiatives that go beyond the level of the individual, to the level of populations, public health ethics is beginning to address some of the unique ethical challenges emerging from the tensions between individual rights and liberties on one hand, and the protection of groups and populations on the other. Taking on this challenge has led, in the past decade, to a burgeoning literature and the development of fresh conceptual frameworks and new perspectives. Hurst reflects on this challenge in her contribution to this issue, and argues that public health ethics is certain to keep bioethics scholars very busy in the future.

Moreover, as Hurst insightfully points out, public health ethics is facing the “next-generation challenge” of ethical tensions not just between individuals and collectives, but also between different types of collectives. To date, public health ethics has attempted to cope with the tension between the individual and the collective (community, nation), based on the notion that there is a collective interest in promoting the health of all. The recognition that health is significantly shaped by the actions and interests of private collectives as well, expands the debate. Private sector interests do not necessarily coincide with the objectives of public health, as in the case of companies whose products have proven negative health outcomes (such as cigarettes). Challenges thus arise from the recognition that public health ethics must address not just two, but rather three points of view, as the role played by the private sector adds complexity to the more familiar tensions between individuals and populations.

Finally, another major challenge facing bioethics in the future stems from its own success. In 1991, David Rothman wrote the first historical account of the development of bioethics and titled it “Strangers at the Bedside”. Today, bioethicists are no longer strangers. They have successfully integrated into what used to be the hermetically sealed world of medical decision-making and research, becoming collaborators and even reshaping these environments. Bioethicists teach ethics in medical school, are members of or chair clinical and research ethics committees, and provide consulting services in hospitals, industry, and the public sector. Yet, their successful integration also raises questions regarding bioethicists’ ability to remain objective — even external — ‘watch-dogs’ who can operate with independence, integrity and “speak truth to power”. Some argue that bioethics needs its own code of ethics⁴. Will bioethics successfully meet these “internal” challenges? And how will it evolve as a field of study, even one with relatively fluid boundaries, in new emerging contexts? Although only time will tell, it is clear that the future of bioethics holds many surprises.

NOTES

- 1 The Declaration of Helsinki 1964, last updated 2008 : <http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/17c.pdf>; The Belmont Report, 1978: http://videocast.nih.gov/pdf/ohrp_belmont_report.pdf; UNESCO's Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, 2006 : <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180e.pdf>
- 2 Leigh Turner. 2009. Does bioethics exist? *Journal of Medical Ethics*, 35: 778-780. Daniel Adler and Randi Zlotnik Shaul. 2012. Disciplining Bioethics: Towards a Standard of Methodological Rigor in Bioethics Research. *Accountability in Research*, 19:187–207.
- 3 Bartha Maria Knoppers and Ruth Chadwick. 2005. Human Genetic Research: Emerging Trends in Ethics. *Nature Reviews Genetics*, 6: 75-59.
- 4 Robert Baker. 2009. The Ethics of Bioethics, in Ravitsky, Fiester & Caplan (Eds.), *The Penn Center Guide to Bioethics*, Springer Publishing Company.

THE 21ST CENTURY CHALLENGE TO AUTONOMY AND INFORMED CONSENT

DENA S. DAVIS
LEHIGH UNIVERSITY

Most scholars date the modern bioethics movement back to the 1960s, whether from the founding of the Hastings Center and Georgetown University's Kennedy Institute of Ethics¹, or perhaps from a period beginning with Henry K. Beecher's courageous bit of medical muckraking, detailing in the *New England of Medicine* no fewer than 22 unethical medical experiments, and ending with the New Jersey Supreme Court's decision to respect the request of Karen Ann Quinlan's parents to turn off the respirator².

In retrospect, the 1960s in North America were a "perfect storm" of factors that combined to create a truly revolutionary change in the relationship of patients to doctors; of health professionals to each other; of professionals to laypeople³. Medicine itself had undergone revolutionary changes, beginning with the discovery of penicillin near the end of WWII. What medicine could do for (and to) patients exploded, from antibiotics to make surgery safer, to kidney dialysis and eventually organ transplants. As medicine did more, there was more to argue about, and what had been essentially private decisions became matters for public debate. A famous example is the article by Shana Alexander in *Life*⁴, a mass market magazine, shedding journalistic daylight on the deliberations of the "God Committee," in Seattle, which had the unenviable job of deciding whose life would be saved by dialysis when there were not enough machines to meet the demand.

New technologies allowed medicine to keep alive patients with poor quality of life or little chance of long-term survival. Patients, families, and their advocates began to push back against the automatic assumption that longer life meant better life⁵. Plays and movies such as Brian Clark's "Whose Life Is It, Anyway?" brought the issues into popular discussion. The Hospice movement, begun in the 1960s by Dame Cicely Saunders in London, offered an alternative to the "do everything" mandate of conventional medicine. Elisabeth Kubler-Ross published *On Death and Dying* in 1969; this hugely influential book argued against the secrecy that isolated dying patients.

In a different arena, unethical medical experiments with human subjects became the object of public scandal. Although the field of bioethics "should have begun" as a response to revelations of the role played by physicians in Nazi atrocities, in fact most Americans thought of those atrocities as the work of "ideological lu-

natics”⁶ and saw the Nuremburg Code as irrelevant and unnecessary for “civilized” people. It took the revelations of the Tuskegee experiment and other scandals to raise awareness among the public and in government, culminating in the first presidential commission on bioethics, and eventually in regulations governing the ethical conduct of research with human subjects.

For me, the 1960s are perfectly captured by the slogan on a button still rattling around in my desk drawer: *Question Authority*. Fortresses of hierarchy were crumbling, and there was no hierarchy more entrenched than the practice of medicine.

It was [...] the individual physician who decided [...] matters at the bedside or in the privacy of the hospital room, without formal discussions with patients, their families, or even their colleagues, and certainly without drawing the attention of journalists, judges, or professional philosophers⁷.

Thomas Szasz slyly analogized the physician to the (preVatican II) priest: he was male; wore special ritual garb; practiced with his back to his audience; spoke a sacred language (Latin) to which his flock was not privy; could not be questioned. Patients at the time were rarely permitted to see their hospital charts; prescriptions were written in Latin in notoriously bad handwriting⁸. But just as Vatican II blew fresh air into the Church (at least for a while), the 1960s challenged the singular authority of the individual doctor. A study in 1961 reported that 90% of physicians would not tell a cancer patient her diagnosis; by 1977, 97% said they would inform the patient, an extraordinary turnaround in less than a generation⁹.

One of the greatest challenges to medical authority came from the women’s movement. Women had always constituted the majority of patients, in part because of conception, contraception, pregnancy and childbirth, in part because it was usually mothers who took their children to the doctor. Women often perceived doctors as “condescending, judgmental, paternalistic and non-informative”¹⁰.

It is sometimes hard for my students to imagine a world in which the internet does not exist, and all the different “Dummies” and “Idiots” guides to just about everything had not yet been published. In the 1960s, if you didn’t have a doctor in your family, it was extremely difficult to get information. The Boston Women’s Health Book Collective began to address the information gap with *Our Bodies, Ourselves*, in 1971 and later editions, explicitly giving women the tools to challenge doctors’ autocratic rule over such matters as childbirth and contraception. Movements such as Lamaze, and other “natural childbirth” alternatives did their part, by giving women an alternative to being passively anesthetized while the doctor “gave” them the baby, and by recruiting midwives as sources of information and support. Women began to reimagine the physician-patient relationship as one of more equal power. Rather than dutifully following doctor’s orders,

Our Bodies, Ourselves urged women to “be alert to your responsibility in the relationship, just as you would in any other adult relationship where you are purchasing services”¹¹.

In fact, the rise of the consumer movement is an overlooked factor in the birth of bioethics. Consumers Union, which produced *Consumer Reports*, began in the U.S. in 1936, but really took off after WWII, when the “baby boom” resulted in an explosion of goods for sale and the advertising to tout them. With its independent testing laboratories and user surveys, *CR* was the place to go before buying a washing machine or a car. Ralph Nader’s *Unsafe at Any Speed*, a critique of the safety record of American automakers, was published in 1965. Although no one remarked on it at the time, the consumers’ movement, the women’s movement, and the bioethics movement came together in 1979 when *Consumer Reports* published a piece on amniocentesis, detailing its pros and cons, how it worked, and seventeen points to discuss with your genetic counselor¹². Other articles in that issue included an evaluation of five different pancake mixes and a guide to the best spackling compounds. Suddenly, a sophisticated, even arcane, piece of health care was being treated like a vacuum cleaner or coffee maker, and women who made use of the article were consumers, empowered with information, rather than passive objects.

The bioethics movement promoted the patient as the physician’s partner, and as the ultimate decision maker. The concept of *informed consent* became paramount in both clinical and research settings. Acknowledging the patient’s right to make her own decisions, and to have access to the information necessary to make those decisions, was the hallmark of respect for autonomy¹³.

Thus, the bioethics movement was born as a full-throated defense of patient empowerment. That word sounds tired now, but in the 1960s and 1970s, power was very much the issue. Respect for persons meant respect for the voluntary, informed choice of the competent patient, the better to support personal autonomy. The challenges to be overcome at the time were lack of information and a paternalistic medical profession.

Although the theoretical pendulum has swung a bit in the last couple of decades, no one has questioned the basic commitment to informed consent of competent patients in clinical settings. The threat to autonomy comes instead from opportunistic testing, combined with pressures of time and money, and extruded through the trend toward routinization that seems pervasive in medicine¹⁴. This is one of the major issues facing bioethics today, and one that will only grow larger in the next decade. I truly fear that that this threat has already seriously eroded any semblance of informed consent in some of our most basic and common medical decision-making.

In what follows, I will explain what I mean by opportunistic testing and consider three different examples of how it threatens informed consent:

- PSA Screening
- Newborn Screening
- Maternal blood tests for fetal anomalies

PSA SCREENING

I began to think about this issue a few years ago, in the kitchen of friends I will call Jack and Kate. We were putting the finishing touches on dinner when Jack told me, in a rather distraught voice, that he had just found out the results of a PSA test, and it was high. Hmmm, I said — what made you decide to take the test? He looked at me blankly — he hadn't decided, hadn't been given the choice — hadn't even realized his doctor had ordered the test until he was given the results.

I am very fond of my friend, who was rather upset by all this, and it made me quite angry. I immediately got on the Web and reminded myself — and Jack and Kate — of what I already knew. Prostate specific antigen (PSA) is a protein produced by the prostate gland. A very small amount escapes into the bloodstream, which allows for simple testing with a blood sample. PSA can be used as a screening device for men not known to have prostate cancer or as a test to monitor men who have already been treated.

As H. Gilbert Welch writes, “Like all other efforts to diagnose disease early, cancer screening is a double-edged sword. It can produce benefit: providing the opportunity to intervene early can reduce the number of deaths from cancer. It can produce harm: overdiagnosis and overtreatment. And it can do both at the same time. So while a strong case can be made for cancer screening, there are good reasons to approach it cautiously”¹⁵. PSA screening is especially difficult to assess. On the one hand, prostate cancer is the second most common cause of cancer death in men. On the other hand, it turns out that most prostate cancer is “indolent,” causing no symptoms and no harm. Many more men die *with* prostate cancer than die *of* it. A number of studies looked for prostate cancer in men who had died of other causes and who were unaware that they had prostate cancer. 40% of men in their 40s, and a whopping 80% of men in their 70s, were found to have had nonsymptomatic prostate cancer¹⁶. The problem with cancer screening is that it cannot distinguish between nonprogressive or very slow-growing cancers, for which treatment is unnecessary, cancers that are so aggressive that treatment is pointless, and cancers for which treatment will make a difference. Meanwhile, treatment for prostate cancer is hardly harmless; substantial numbers of men who receive surgery or radiation for prostate cancer will experience irreversible impotence or incontinence, or both¹⁷.

All the reputable websites essentially echoed this statement from the American Cancer Society (ACS):

The American Cancer Society recommends that men have a chance to make an informed decision with their health care provider about whether to be screened for prostate cancer. The decision should be

made after getting information about the uncertainties, risks, and potential benefits of prostate cancer screening. Men should not be screened unless they have received this information¹⁸.

The National Institutes of Health websites advises that the value of PSA screening is “controversial,” and recommends that men should discuss with their doctors the reasons for and against having the test before making a decision¹⁹.

Otis Webb Brawley, Director of Research at the ACS and “the public face of the cancer establishment,” has long been criticized for his very public skepticism about PSA testing and his own refusal to take the test²⁰. (As an African-American male, Brawley might be considered an especially “bad” role model for screening advocates, because African-American males have higher rates of prostate cancer.)

All this was a few years ago, before the May 2012 recommendation by the independent United States Preventive Services Task Force (USPSTF) against routine screening for men of any age group.²¹ Co-Chair Michael Lefevre explained that “for every 1,000 men treated for prostate cancer, five die of perioperative complications; 10-70 suffer significant complications but survive; and 200-300 suffer long-term problems, including urinary incontinence, impotence or both. That’s a lot of harm for a cancer that didn’t need to be treated in the first place”²². Dr. Richard Ablin, who discovered PSA in 1970, wrote in 2010 that “The test’s popularity has led to a hugely expensive, profit driven public health disaster”²³.

So... why was my friend given such a controversial test without his informed consent? Because the test is *opportunistic*. My friend was used to having his blood screened at each routine visit for, e.g., lipids, and the physician could piggyback the PSA test on top of the other tests, without getting extra blood or doing anything else that he would have to explain or get permission for. While I don’t condone that practice, anything but, it is easy to imagine the physician’s thought process — or perhaps that of the institution. To not offer PSA might lead to a lawsuit down the road. To offer it with an appropriate discussion would take a bit of time, at least 15-20 minutes²⁴. To precede this routine medical visit with a pamphlet or dvd about PSA screening say, a couple of weeks earlier, to attempt to speed up the discussion in the office, would be smart, but display a degree of planning rarely seen. The average office visit is 19.3 minutes, according to one study²⁵. Better to just give the test to everyone, and save precious time to discuss it only when the results are problematic, which might be about 5% of the time.

In fact, when one considers the controversy swirling around this test, it is outrageous that so many patients are subjected to it without their knowledge or consent. It is difficult, however, to document what percentage of patients are given the opportunity to make an informed choice before engaging in PSA testing. Researchers in the United Kingdom reported in 2010 that only about a third of

106 men given a PSA test were aware of such basic facts as the goals of the test and the likelihood that it would lead to further testing, but does not address whether the men were even told that a PSA test had been ordered²⁶.

A 1999 study in the United States found that one third of patients at a primary care clinic were

“unaware that they had received a screening PSA test, and among patients who were aware of having the test done, fewer than half recalled having a discussion about the associated benefits and risks. [...] We found that most men did not know that treatment of localized prostate cancer has not been shown to increase survival and can lead to impotence and incontinence. The results indicate that, in most cases, the process of verbal informed consent between patients and health care providers was either ineffective or not done”²⁷.

It appears that men who do undergo an informational process are significantly less likely to express interest in PSA testing than those who were not given that opportunity²⁸.

NEWBORN SCREENING

State-mandated newborn screening began in the 1960s by targeting phenylketonuria (PKU). In fact, in some places newborn screening is still referred to as “the PKU test.” In this genetic condition a baby is born without the ability to break down an amino acid called phenylalanine. On a normal diet, babies with PKU become irreversibly developmentally delayed, but if put on a strict diet that excludes phenylalanine, they can progress normally. Because early intervention (before symptoms become apparent) is crucial, and because we have an effective intervention, PKU remains the “poster child” of a successful newborn screening program.

The trend toward mandatory newborn screening began with PKU. Dr. Robert Guthrie developed the test for PKU with support from the National Association of Retarded Children. Guthrie and NARC members lobbied state governments, provided draft legislation, and were successful in making PKU screening mandatory in 48 states²⁹.

For some time after PKU screening began, other tests were added in a very frugal fashion; screening for each new condition required a whole different test and different lab equipment. Given the tremendous expense of testing all newborns in the state, and the relatively small number of children identified, each new test had to surmount a rigorous test of its own in order to be adopted. That all changed with the invention of tandem mass spectrometry, which allows for “multiplex testing” on the same blood sample for many conditions at once. Mass spectrometry has allowed for unprecedented expansion of newborn screening³⁰. The DNA chip, already in use in the private sector, will soon make possible “ad-

ditional exponential expansion”³¹ of newborn screening programs. Whereas mass spectrometry measures levels of various metabolites in the blood, the microchips will screen directly for the genetic basis of various disorder.³² The National Human Genome Research Institute is currently working to reduce the cost of sequencing an entire human genome to \$1,000 by 2014³³.

The explosive expansion of new conditions to be screened is controversial. When each condition had to be justified on its own, new screens were added sparingly. Now, there are many pressures to expand screening and no clear criteria for adding new conditions. One could think of this like the national census: once you have put in place a huge army of people to ask a million households to answer a list of questions, every one with a cause or a research agenda wants to add a question to the list. Rachel Grob identifies a number of factors contributing to the rapid expansion of newborn screening, including “technological innovation, political opportunity, interstate rivalries, and competitive pressure on state programs from national laboratories”³⁴.

Advocacy groups, often propelled by families whose own child might have been saved from the consequence of a rare disease had timely screening been available, push hard to add “their” disease to the screening panel. Interestingly, parents of children with disorders for which there is currently no medical intervention, such as Fragile X, are equally enthusiastic about routine screening³⁵. Ross and Waggoner point out that parent advocacy groups often found their arguments on personal experience (anecdotal evidence), rather than scientific, peer-reviewed evidence. Advocacy groups often side-step existing procedures for adding new tests, by lobbying legislators directly. Further, advocacy groups’ focus appears to have shifted from “the public interest” to “their members’ interests”³⁶. Ross and Waggoner attribute this shift at least in part to funding of advocacy groups by pharmaceutical companies:

“Although private individuals and charitable foundations were the historical source of funding for advocacy groups, today advocacy groups are often funded by pharmaceutical companies that have a vested interest in the promotion of the treatments that they are developing for the disorders represented by the advocates”³⁷.

Newborn screening expansion has engendered a great deal of discussion as well as controversy, although no amount of discussion seems to have any effect on the screening juggernaut. Underlying the debate is the fact that almost all newborn screening is done without the informed consent of the parents³⁸. In many states, parents can theoretically refuse screening, but in fact as they are rarely told of it beforehand, or told only in very vague terms, this right to refuse is meaningless. Only two states require parental consent, although 13 other states require that parents be “informed”³⁹. A test given without parental consent can only ethically be defended on the grounds of potential benefit to children, backed up by strong evidence. PKU screening fulfills those requirements (assuming that the state fol-

lows up with parental education and makes sure there is access to the expensive diet), but screening for other conditions may not. Screening for cystic fibrosis, for example, has been controversial because not everyone agrees that there is a medical advantage to early, presymptomatic diagnosis. However, studies show that early diagnosis prevents malnutrition and improves children's growth and cognitive function⁴⁰. A different concern has been expressed about Fragile X syndrome, the most common form of inherited intellectual disability. Although Fragile X can be devastating, one third to half of all females with the mutation are intellectually normal. Identifying those children could cause unnecessary anxiety in parents or lead them to have mistakenly low expectations of what their daughters can achieve⁴¹. Unfortunately, even when parents are aware enough to exercise their right to consent or refuse newborn screening, consent is an "all-or-nothing" process. Parents cannot choose which tests their newborns get. Thus, fear of missing something crucial, drives parents to consent to everything, and produces "broad pediatric health professional consensus to discourage parental refusals"⁴².

Everyone agrees that screening ought to result in a demonstrable benefit, but there is disagreement on what kinds of "benefits" count⁴³. There is no question that saving a child from the devastating effects of PKU is a wonderful benefit. But by what rationale should we screen for disorders for which there is no known medical intervention? Even if the infant itself does not benefit directly, one could argue that there are benefits to the family, or to society as a whole. Parents could benefit from having a heritable disease diagnosed early, before they embarked on another pregnancy. Parents (and arguably the child) could also benefit by being spared a "diagnostic odyssey" when the child does become symptomatic. Society could benefit from knowing more about the incidence of a disease. This, of course, is a research question, and normally we do not allow research on children without parental permission. In fact, Ross and Waggoner argue that many new screening initiatives should actually be considered research, and should be placed under the scrutiny of an Institutional Review Board for the Protection of Human Subjects, commonly known as an IRB.

Why is IRB approval so important? By placing such (medical) conditions under an IRB protocol, it acknowledges that there is much we do not know and that needs to be learned. It acknowledges that we need parents to be coadventurers as we diagnose their children with genetic or metabolic disorders of unknown significance. It also means that additional reviews will be necessary before these conditions become entrenched in newborn screening programs⁴⁴.

From some perspectives, there are few if any ethical limits on newborn screening. Duane Alexander, recently Director of NIH's National Institute of Child Health and Human Development, considers the principle that one should screen only for disorders for which a treatment exists, as an "outmoded dogma." Alexander and others call for the development of multiplex screening that would screen newborns for "every medically significant genetic marker"⁴⁵. Rather than de-

manding a rationale for adding a screen, every marker is presumptively screenable in the absence of a good reason to exclude it. The President's Commission on Bioethics rather dubiously terms this approach "newborn profiling"⁴⁶. In the 1990s, a number of reports argued that the only justification for newborn screening was the possibility of substantial benefit to the child. In the twenty-first century, that perspective seems to be losing out to a wider and not well delineated notion of "benefit" and of appropriate beneficiaries⁴⁷.

In the era when newborn screening meant solely PKU, one could at least make the argument that no parent should risk a baby's health by refusing the test, although that would not, in my opinion, obviate the need for parental consent. As time went on, however, the number of tests increased exponentially, and began to include conditions that were not responsive to treatment or that were collected for research purposes only. This is why I use the term *opportunistic* — you start out with a well-established test that the subject expects or is conditioned to or that has some sort of rationale, and piggy-back onto that one or more tests on the same sample. Of course, more tests *should* equal *more* need for consent, especially when the purpose shifts from clinical to research, but in fact all the pressures push in the other direction.

First, the actual incidence of finding the disease when one screens a general population is pretty low. One of 15,000 infants born in the US every year has PKU, for example. So, it's one thing to push an informational folder into the hand of every distracted new parent, but should we really ask a health professional to spend 10 or 15 minutes explaining the advantages of screening for PKU to every new parent, when that discussion will prove largely irrelevant 14,999 times out of 15,000? With the relative ease of adding one more test onto the panel, informed consent becomes harder and harder to support. Grob argues that "this extraordinary substitution of state power for parental autonomy" can be summarized as a combination of economics; lack of logistical support, e.g., not enough genetic counselors; and fear that requiring parental consent would result in too many parental refusals that would imperil children's health⁴⁸.

Oddly, the same information that is surrounded by the highest level of concern in the genetic counseling context is treated quite cavalierly in newborn screening. Screening not only identifies babies who are actually at risk for a genetic disease, such as cystic fibrosis; it also identifies, as an unintended consequence, babies who carry only one copy of the genetic mutation. When a disease is recessive, such as cystic fibrosis or sickle cell anemia, this information has no health implications for the child. But identifying a newborn as a carrier has other potentially serious implications. First, it is this carrier status that is likely to show up as a false positive, causing considerable anxiety for parents until further tests uncover the full story. This anxiety can persist even after the child is pronounced healthy, and influence how parents react to the child, perceiving it, for example, as more fragile⁴⁹. Second, reporting children's carrier status to parents is a serious breach of respect for the privacy and autonomy of the child when it becomes

an adult. One's carrier status is only relevant when one is making marital and reproductive decisions, decisions adults have the right to make on their own. It is for the person herself to decide whether or not she wants to share her carrier status with her parents as she chooses her mate and decides whether or not to have children⁵⁰. Third, testing newborns inevitably means one is testing the parents as well. If a newborn has one copy of the cystic fibrosis mutation, then at least one of her parents is a carrier as well. The American Academy of Pediatrics says that newborn screening should not be used as a "surrogate" for parental testing⁵¹, but it is hard to see how to avoid that consequence. Grob argues that "[t]he state's delivery of unsolicited genetic risk information to women of child-bearing age is a real threat to reproductive autonomy, yet a sustained dialogue about this consequence of universal screening is sorely lacking amid the willy-nilly rush to expand state programmes"⁵². This genetic revelation may be inevitable, but at least parents should know beforehand that, through the mechanism of newborn screening, they are essentially being screened as well. Otherwise they are like my friend Jack, totally blindsided by a phone call telling him about results of a test he had never been aware he was taking.

Ross and Waggoner argue that "[t]he mandatory nature of newborn screening is anachronistic in that it is the only testing of children that is performed without parental permission and was made mandatory despite national recommendations [...] in favor of parental permission"⁵³. An anachronism, however, is a chronological inconsistency usually understood as a "throwback" to an earlier time. In this sense, mandatory testing of newborns without parental permission would be considered a throwback to days before the bioethics revolution that vested consent in the individual. I fear, however, that rather than being a throwback, newborn screening without permission is a dispiriting harbinger of the future.

NONINVASIVE PRENATAL DIAGNOSIS

Finally we come to noninvasive testing for Down Syndrome via cell-free fetal nucleic acids. Current standard practice for screening and testing pregnant women for fetal chromosomal abnormalities is a mix of noninvasive and invasive screening and tests, carried out throughout the first and second trimesters.⁵⁴ An array of screening tools provides each pregnant woman with an individual risk assessment, but is not diagnostic and will not detect all chromosomal abnormalities.⁵⁵ Invasive testing — chorionic villus sampling (CVS) or amniocentesis — is extremely accurate, but carries with it a small but significant risk of miscarriage. Ironically, while the risk of trisomy increases with maternal age, maternal age is also associated with lessened fertility, so it is precisely those women with the highest risk of chromosomal abnormality who can least afford to lose a wanted pregnancy. Invasive testing is also time-consuming and labor intensive. Therefore, a noninvasive, highly accurate test for Down Syndrome is the "holy grail" of prenatal diagnosis, or at least *one* holy grail.

In October 2011, the company Sequenom announced that it was releasing a test that detects 99% of Down Syndrome via cell-free fetal DNA in maternal blood,

in the first trimester of pregnancy. “The company said the test is aimed at the estimated 750,000 pregnancies at high risk for Down Syndrome annually in the U.S.”⁵⁶, but as the cost comes down, as it inevitably will, there is no reason to reserve it only for pregnancies at high risk for Down Syndrome, since the test itself is risk-free. The diagnostics company Natera is currently engaged in NIH-funded trials to validate clinical use of its parallel diagnostic technology⁵⁷.

There are enormous emotional and ethical issues attached to prenatal diagnosis. An oft-heard statistic is that 90% of pregnancies diagnosed with Down Syndrome are terminated, but that is 90% of a population that had already agreed to go ahead with testing, presumably with at least some openness to termination. Other people choose not to test because they would not terminate. When the gold standard for detection of Down Syndrome is an invasive test, i.e. CVS or amniocentesis, informed consent is a *sine qua non*. The risk of miscarriage obviously makes consent crucial, as each woman will evaluate and balance the risks in an individual way. But, to state the obvious, it would be unthinkable to perform CVS or amniocentesis without consent because 1) it is invasive, and 2) it is a stand-alone procedure that cannot be piggybacked onto something else. If you are having an amniocentesis you *know* you are having an amniocentesis — or at least that something very different and very specific is happening to you. Thus, CVS and amniocentesis are the focus of thoughtful, often anguished decision-making. Weighing the risks of having a baby with Down Syndrome versus the risks of losing a healthy fetus, forces couples to think about Down Syndrome and what a child with Down would mean for their family.

I am not extolling anguish for its own sake — there’s enough anguish in the world already — and I think that a decisive test for Down Syndrome that is non-invasive and riskfree is a wonderful thing. And I think it is great that women will be able to focus on the question of testing for Down Syndrome, detached from issues of possible miscarriage. But... I worry that this will become another opportunistic test that will often be performed without informed consent. Pregnant women are used to giving blood at virtually every prenatal visit; the same logistical arguments that push PSA testing without a prior discussion could easily lead to the same outcome here. There is already evidence that women are given inadequate information preceding the routine “triple” or “quadruple” screens (performed on maternal blood) currently in use⁵⁸. I fear that *screening* without informed consent will become *testing* without informed consent in a fairly seamless way.

CONCLUSION

There are surely many candidates for the most salient questions in bioethics as we enter the 21st century. I am certain critics will point out that with many millions of Americans still without health insurance, not to mention the third world countries in which malaria netting and clean water are in tragically short supply, fussing over whether those of us lucky enough to get adequate healthcare are being tested without our consent, is pure solipsism. Nonetheless, as medical

technology presses forward, it is individuals who have to make decisions about its use. To be tested without one's knowledge and consent is a slap to one's autonomy that threatens to return us to the dark ages of medical paternalism. Paternalism, however, at least stems from a desire to benefit its object. Routinized testing on uninformed, unconsenting persons stems from less benign forces: economic pressures, fear of lawsuits, and lack of respect for individual decision making.

Acknowledgement: The author thanks Jonathan Katz and Jessica Mozersky for helpful discussions on these issues.

NOTES

- ¹ Arthur L. Caplan, The Birth and Evolution of Bioethics, in *The Penn Center Guide to Bioethics*, ed. Vardit Ravitsky, Autumn Fiester, and Arthur L. Caplan (NY: Springer Publishing Company, 2009): 3-7, at 3-4.
- ² David Rothman, *Strangers at the Bedside* (New York: Basic Books, 1991) 3.
- ³ Rothman, 2.
- ⁴ Shana Alexander, They Decide Who Lives, Who Dies: Medical Miracle Puts a Burden on a Small Committee, *Life*, 9 November 1962.
- ⁵ Jessica W. Berg, Paul S. Appelbaum, Charles W. Lidz, Lisa S. Parker, *Informed Consent: Legal Theory and Clinical Practice* (New York: Oxford University Press, 2001, 2d edition), 20-21.
- ⁶ Caplan, 5.
- ⁷ Rothman, 2.
- ⁸ Thomas Szasz, *The Theology of Medicine* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1977).
- ⁹ Dennis H. Novack, Robin Plumer, Raymond L. Smith, Herman Ochitill, Gary R. Morrow, John M. Bennett, Changes in Physicians' Attitudes toward Telling the Cancer Patient, *JAMA* 241(9) 897-900, (1979).
- ¹⁰ Rebecca S. Dresser, What Bioethics Can Learn from the Women's Health Movement, in *Feminism & Bioethics: Beyond Reproduction*, ed. Susan M. Wolf (NY: Oxford University Press, 1996): 144-162, at 145.
- ¹¹ Quoted in Rothman, p. 2
- ¹² Cutting the Risk of Childbirth after 35: The Reassurance Amniocentesis Can Provide, *Consumer Reports* 44(5), May 1979.
- ¹³ Jessica W. Berg, Paul S. Appelbaum, Charles W. Lidz, Lisa S. Parker, *Informed Consent: Legal Theory and Clinical Practice* (New York: Oxford University Press, 2001, 2d edition).
- ¹⁴ J.B. McKinlay, "From 'Promising Report' to 'Standard Procedure': Seven Stages in the Career of a Medical Innovation, in *Technology and the Future of Healthcare: Milbank Reader*, ed. J.B. Milbank, Vol 8 (Cambridge: MIT Press, 1982) pp. 233-270.
- ¹⁵ H. Gilbert Welch, Lisa M. Schwartz, and Steven Woloshin, *Overdiagnosed* (Boston: Beacon Press, 2011), p. 45.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 48.
- ¹⁷ National Cancer Institute (National Institutes of Health), Prostate Cancer Treatment (PDQ), modified 1/20/2012 <http://www.cancer.gov/cancertopics/pdq/treatment/prostate/HealthProfessional/page4>
- ¹⁸ <http://www.cancer.org/Cancer/ProstateCancer/DetailedGuide/prostate-cancer-detection>
- ¹⁹ <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/ency/article/003346.htm>
- ²⁰ <http://trialx.com/curetalk/2011/10/dr-otis-webb-brawley-cmo-american-cancer-society-condemns-overuse-of-psa-screening-test/>
- ²¹ <http://www.uspreventiveservicestaskforce.org/prostatecancerscreening.htm>
- ²² David Mitchell, USPSTF recommends against PSA-based prostate cancer screening, *AAFP News Now*, American Academy of Family Physicians 10/12/2011 <http://www.aafp.org/online/en/home/publications/news/news-now/health-of-the-public/20111012psascreenrec.html>
- ²³ Richard J. Ablin, The Great Prostate Mistake, *New York Times*, 9 March 2010.
- ²⁴ Jonathan Katz, M.D., personal communication.
- ²⁵ <http://www.asrn.org/journal-world-news-nursing-report/7-average-doctor-visit-grows-by-32-seconds-over-10-years.html>
- ²⁶ Gunawardene, Ashok R.; Kitchen, Mark, "Informed Consent for PSA Testing: An Outpatient Audit," *International Journal of Surgery* 8 (2010), 577.
- ²⁷ Daniel G. Federman, Sunita Goyal, Ayumi Kamina, Peter Peduzzi, and John Concato, "Informed Consent for PSA Screening: Does It Happen?" *Effective Clinical Practice* (July/Aug 1999).

- 28 AM Wolf, JF Nasser, JB Schorling, "The impact of informed consent on patient interest
in prostate-specific antigen screening," *Arch Intern Med* 156: (1996), 1333-36.
- 29 Lainie Friedman Ross and Darrel J. Waggoner, "Parents: Critical Stakeholders in Expand-
ing Newborn Screening," *Journal of Pediatrics* (2012), *in press*.
- 30 Dena S. Davis, *Genetic Dilemmas* (New York: Oxford University Press, 2010) 112-117.
- 31 Rachel Grob, *Testing Baby: The Transformation of Newborn Screening, Parenting, and
Policymaking* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2011) 8.
- 32 President's Council on Bioethics, "The Changing Moral Focus of Newborn Screening: An
Ethical Analysis by the President's Council on Bioethics," (2008) 33.
- 33 *Ibid.*, 52.
- 34 Grob, *Testing Baby*, p. 3.
- 35 President's Council on Bioethics, 62.
- 36 Ross and Waggoner, *in press*.
- 37 *Ibid.*
- 38 Grob, "Parenting in the Genomic Age," 159.
- 39 Committee on Bioethics, American Academy of Pediatrics, "Ethical Issues with Genetic
Testing in Pediatrics," *Pediatrics* 107 (2001) 1451.
- 40 *Ibid.*, 1452.
- 41 Donald B. Bailey, Jr., Debra Skinner, Arlene M. Davis, Ian Whitmarsh, and Cynthia Pow-
ell, "Ethical, Legal, and Social Concerns about Expanded Newborn Screening: Fragile X
Syndrome as a Prototype for Emerging Issues," *Pediatrics* 121 (2008) e693-e704.
- 42 Ross and Waggoner, *in press*.
- 43 Donald B. Bailey, Jr., Laura M. Beskow, Arlene M. Davis, and Debra Skinner, "Changing
Perspectives on the Benefits of Newborn Screening," *Mental Retardation and Develop-
mental Disabilities Research Reviews* 12 (2006) 270-79.
- 44 Ross and Waggoner, *in press*.
- 45 Duane Alexander and Peter van Dyck, "A Vision of the Future of Newborn Screening"
Pediatrics 117 (2006) S350-354.
- 46 *President's Council on Bioethics*, 56.
- 47 Bailey, Beskow, Davis, and Skinner, "Changing Perspectives on the Benefits of Newborn
Screening."
- 48 Grob, "Parenting in the Genomic Age," 163.
- 49 Committee on Bioethics, American Academy of Pediatrics.
- 50 Davis, 101-112.
- 51 Committee on Bioethics, American Academy of Pediatrics, 1453.
- 52 Grob, "Parenting in the Genomic Age," 163.⁵³ Ross and Waggoner, *in press*.
- 54 American Congress of Obstetricians and Gynecologists, ACOG Practice Bulletin Number
77, "Screening for Fetal Chromosomal Abnormalities," *Obstetrics Gynecology* & 109
(January 2007).
- 55 *Ibid.*
- 56 [http://www.bloomberg.com/news/2011-10-17/sequenom-to-sell-down-syndrome-test-2-
years-after-pullback.html](http://www.bloomberg.com/news/2011-10-17/sequenom-to-sell-down-syndrome-test-2-years-after-pullback.html)
- 57 <http://www.natera.com/clinical-trials.html>
- 58 Nancy Press and C.H. Browner, "Why Women Say Yes to Prenatal Diagnosis," *Social Sci-
ence and Medicine* 45 (1987) 977-989.

ÉTHIQUE ET SANTÉ PUBLIQUE

SAMIA A. HURST
UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Quelles sont les principales problématiques en émergence dans l'éthique de la santé publique ces 10 prochaines années? Se hasarder à prédire l'avenir nécessite toujours une certaine dose d'autodérision, mais les fondements des enjeux sur une échéance aussi proche sont en grande partie déjà présents. Ils peuvent être décrits à différents niveaux d'observation. Le premier de ces niveaux est technique : la santé publique recouvre toute une série d'interventions, dont la mise en œuvre rencontre des obstacles qui, pour certains, ont une résonance éthique. Le deuxième niveau est philosophique et politique : la dimension collective des interventions de santé publique mobilise les débats généraux concernant la liberté individuelle d'une part, et la justice distributive d'autre part. Le troisième niveau est systémique : la santé de la population peut en effet être considérée comme une ressource faisant l'objet de tensions politiques dont la visibilité est pour le moment variable. Certes, l'idée que la santé du peuple est une richesse pour la nation remonte au Siècle des lumières (1). Néanmoins, prise dans les débats centrés sur l'individu et *la* collectivité, l'éthique de la santé publique peine davantage à concevoir parmi ses objets les tensions à l'œuvre entre différentes collectivités, certaines seulement comptant parmi leurs tâches la protection des biens communs dont fait partie la santé publique.

UN BUT COMMUN : LA SANTÉ COLLECTIVE

La santé publique est l'approche visant la santé de la population plutôt que celle d'un individu. A ce titre son champ d'action fait l'objet de discussions permanentes, mais il recouvre au moins deux types d'intervention : celles qui nécessitent une action collective pour permettre l'obtention d'un bien en termes de santé et celles qui sont plus accessibles à une action collective même si elles pourraient très théoriquement également faire l'objet d'une démarche individuelle. La vaccination est un exemple du premier type : en écartant à partir d'un certain taux de couverture le risque d'épidémies, elle permet d'éloigner un danger non seulement des individus vaccinés, mais de la population toute entière. L'épuration de l'eau est un exemple du second type : même s'il serait possible en théorie de rendre chacun responsable de se procurer de l'eau propre, l'accès à une source fiable d'eau potable nécessite souvent des travaux d'une ampleur que seule une collectivité peut assumer. La première difficulté de l'éthique de la santé publique est de définir son objet, certes, mais fondamentalement elle recouvre un spectre d'interventions dont le point commun est l'objectif. Certaines sont d'ordre médical, mais d'autres non : en théorie, n'importe quelle action

ayant un impact sur la santé pourrait faire partie de son objet. La première difficulté de l'éthique de la santé publique est donc que les contours de la thématique resteront vraisemblablement controversés à l'avenir.

Malgré cela, un premier type de questions éthiques porte de manière assez classique sur les pratiques admises comme faisant partie du champ de la santé publique. A l'heure actuelle, un certain nombre de ces mesures sont clairement identifiées mais entravées par des obstacles qui incluent des conflits de valeurs. Sur le plan mondial, et dans toutes les régions sauf les plus pauvres, le rapport de l'OMS sur les *Risques de santé mondiaux* relève que les cinq facteurs de risque majeurs de mortalité sont l'hypertension artérielle, le tabagisme, l'hyperglycémie, la sédentarité et l'obésité. Au fur et à mesure de leur développement, les sociétés ont tendance à échanger des risques tels que la sous-nutrition, la pollution par les foyers domestiques, l'hygiène, la qualité de l'eau et des sanitaires, contre des risques liés au tabac, à la sédentarité, à l'obésité, à la pollution urbaine et à la sécurité sur la route et au travail (2). En d'autres termes, des facteurs très fortement liés au mode de vie. Des mesures efficaces visant tous ces facteurs de risques sont connues. La lutte contre le tabagisme devrait passer par des actions d'information, par le prix du tabac, des politiques sans fumée, et un accès facile aux traitements du tabagisme (3-5). Des politiques de réduction du sel ont été implémentées dans de nombreux pays et se sont révélées efficaces (6). La sédentarité dépend en partie des choix individuels et en partie de l'existence d'espaces sûrs et accessibles pour l'intégration de l'exercice physique dans le quotidien, par exemple pour les trajets professionnels ou les ascenseurs, et du prix de l'essence (4, 5).

ENJEUX ÉTHIQUES DES PRATIQUES DE SANTÉ PUBLIQUE

Les difficultés éthiques soulevées par ces mesures et d'autres approches semblables font actuellement l'objet d'une proportion importante des publications en éthique de la santé publique. Elles sont typiquement abordées sous l'angle de la tension qui existe entre la liberté individuelle, y compris le droit de faire des choix délétères pour sa propre santé, et le souci collectif de la santé populationnelle, qui passerait par des incitatifs ou des règles susceptibles de la promouvoir. On peut citer comme exemples les controverses qui entourent les propositions de vaccination obligatoires (7), l'introduction d'une taxe sur les matières grasses alimentaires introduite au Danemark en 2011, ou de manière plus générale les incitatifs visant une vie plus saine (8). En Suisse, alors même que l'iodisation du sel de cuisine ne fait plus controverse, le sel sans iode demeure disponible dans les grandes surfaces.

Des ressources collectives nécessaires à des interventions médicales, comme les banques de sang ou d'autres matériaux biologiques font également partie des objets de la santé publique et c'est dans ce contexte que leurs enjeux éthiques sont débattus (9). On retrouve ici une nouvelle fois la tension entre les intérêts de l'individu et ceux de la collectivité, tout en élargissant les considérations éthiques pour y inclure des questions de protection de la vie privée, de sécurité, et de propriété des échantillons.

On affirme volontiers que le poids plus important accordé à des valeurs concernant en premier lieu la collectivité plutôt que l'individu représente une approche différente de celle, plus centrée sur l'individu, de la bioéthique « classique » (10). Le rapport de 2007 du *Nuffield Council* sur les enjeux éthiques de la santé publique met par exemple en avant l'importance d'obtenir les objectifs de santé souhaités tout en minimisant les restrictions sur la liberté des personnes, et la pesée entre le degré d'intrusion dans la sphère privée d'un programme et le bien qu'il doit engendrer pour être justifié (11).

Le premier niveau de lecture est donc celui-ci. Les interventions de santé publique, y compris les interventions médicales qui en font souvent partie, soulèvent des enjeux éthiques. Ceux-ci dépassent — plus souvent que les enjeux d'éthique médicale « classique » — le contexte d'un binôme médecin-patient pour faire intervenir des questions de liberté individuelle face aux décisions collectives (par exemple dans la question de la vaccination obligatoire) et de justice sociale (par exemple dans les questions de triage en cas d'épidémie, ou de stratification sociale des facteurs de risque pour la santé (12)). Sur ce plan, même les questions éthiques sont en quelque sorte « techniques », en cela que sont techniques les solutions que l'on peut leur envisager. Comment établir des bases de données permettant une recherche coordonnée sur le plan international, tout en protégeant le droit à la vie privée et au consentement des personnes dont les données sont partagées (13)? Comment obtenir un consentement adéquat pour la mise à disposition de sang de cordon ombilical dans une banque publique (14)? Comment prévoir la réponse d'un hôpital à une pandémie (15), décider quels vaccins doivent être une condition de la scolarisation (16), ou quels incitatifs pour la santé individuelle sont acceptables (8)? Résoudre ce type de problèmes de manière techniquement élégante et éthiquement justifiée est important. Dans un scénario optimiste, les progrès en cours dans ce sens se poursuivront durant la prochaine décennie. Pour que le scénario soit véritablement optimiste, cela dit, ils ne constitueraient qu'une partie du champ de l'éthique dans la santé publique.

LIBERTÉ, JUSTICE : DES CONCEPTS À TIROIRS

Le deuxième niveau de lecture est celui des controverses qui entourent certains concepts centraux: les contenus et l'importance de la liberté individuelle et de la justice sociale, notamment, peuvent se décliner de manières différentes.

La tension qui peut exister entre la liberté individuelle et des mesures spécifiques susceptibles d'améliorer la santé publique est presque devenue un lieu commun. Quand et à quelles conditions peut-on rendre obligatoire une action promouvant la santé? La santé publique a été critiquée comme paternaliste et, à l'inverse, défendue comme une pratique dans laquelle le paternalisme pouvait être justifié (17). Il y a là un débat en cours sur les justifications légitimes d'un droit à limiter la liberté individuelle (18), ainsi que sur la valeur de la santé par rapport à d'autres aspects importants de nos vies (19).

Au-delà des questions impliquant la pesée de la liberté individuelle contre d'autres valeurs importantes dans le champ de la santé publique, se posent cependant des questions concernant le contenu de la liberté et son application concrète. Dans le contexte de la promotion de la santé collective, quelle sorte de liberté est-elle digne d'être voulue ? L'absence de contraintes extérieures limitant nos choix ? La possibilité de l'auto-détermination, qui peut impliquer que nous disposions de moyens *pour* être libres ? A titre d'exemple, la régulation de la fumée passive illustre une distinction classique entre liberté négative et liberté positive (20). Défendre une liberté négative pourrait faire critiquer comme paternaliste l'interdiction de fumer dans les lieux publics, a fortiori l'interdiction de la publicité pour le tabac, alors que défendre une liberté positive pourrait conduire à prôner ces mêmes mesures. Les critiques de ces deux concepts sont également pertinentes. La liberté positive peut par exemple être limitée par des circonstances extérieures, comme l'est par exemple la liberté de mouvement en l'absence de moyens de transport. Mais elle peut aussi être limitée par des éléments intérieurs à l'agent lui-même, comme l'addiction ou la recherche d'un plaisir immédiat comme le goût du sucre. Si la liberté positive pouvait être opposée à des impulsions intérieures de l'individu, qui devrait par exemple être « libéré » de ses désirs irrationnels pour lui permettre de poursuivre ses véritables priorités, alors on pourrait arriver à des conclusions paradoxales. À l'extrême, il deviendrait légitime d'ignorer complètement les souhaits réels des individus pour les opprimer au nom de leur « vrai soi » (20) ; une mesure qu'il serait curieux de justifier au nom de la liberté. On peut également craindre que de définir la liberté comme l'expression de certaines parties de nous-mêmes plutôt que d'autres n'implique d'accepter l'existence de devoirs envers soi-même : par exemple, un devoir de privilégier certains désirs plutôt que d'autres, en raison de notre propre bien. Ce serait là prendre nettement parti dans une controverse pour le moins aiguë (21). Qui plus est, l'admission de devoirs envers nous-mêmes pourrait en elle-même être contraire à nos raisons d'accorder de l'importance à la liberté. Celles-ci incluent non seulement la possibilité de suivre les priorités qui se trouvent être les nôtres, mais aussi le fait même d'avoir le choix sur quelles priorités poursuivre (22). Identifier le type de liberté digne d'être voulue dans le contexte spécifique de la santé publique a donc une importance pratique. Cette démarche nécessitera un apport plus important de la philosophie politique que cela n'a été le cas jusqu'à présent.

L'application du concept de liberté dans la pratique soulève également des questions importantes. Limiter la liberté individuelle était par exemple considéré par Mill comme justifié uniquement pour empêcher un tort ou une nuisance fait à autrui. Ce principe du tort semblerait à première vue interdire toute limite posée à la liberté individuelle au nom de mesures de santé publique telles que la prévention de l'obésité ou l'interdiction du tabac hors des lieux publics. Même si ces mesures bénéficient d'actions collectives, en effet, l'action qu'elles visent à promouvoir chez les individus a pour objet leur propre santé et non celle d'autrui. Le seul dommage que l'on pourrait alors reprocher aux patients semble être d'ordre financier : dans un système de santé à financement collectif, les com-

portements nuisibles à la santé font peser sur la collectivité le prix de leur prise en charge médicale. La prise en compte de ce type de « dommage » est parfois mise en avant pour justifier une forme d'exclusion de la couverture d'assurance. Cette lecture n'est cependant pas la seule possible. Il se trouve par exemple que des comportements comme le tabagisme ou la consommation excessive de sucre sont activement encouragés par le biais d'un marketing efficace (23). Le même principe du tort pourrait donc justifier une autre limite à la liberté ; non pas celle de l'individu visé et touché par la maladie, mais celle des personnes qui pratiquent cet encouragement. Il est plausible que des considérations similaires se retrouvent dans l'application de différents concepts de liberté au domaine de la santé publique. Leur exploration, qui devra dépasser le seul examen de la tension opposant « la liberté » à d'autres considérations, pourrait faire l'objet d'une partie des questions à débattre au cours de la prochaine décennie.

Sur l'autre versant de la tension entre liberté et justice sociale, les débats sur la nature de la justice ont jusqu'à présent été inclus plus explicitement dans les discussions concernant l'éthique de la santé publique (24-27). Ils ont cependant été enrichis durant la dernière décennie par le domaine d'étude croissant sur les déterminants socio-économiques de la santé (28-30). Les implications de ces données pour la santé publique sont encore incomplètement explorées. Prendre au sérieux une association entre la santé d'une population et la structure des hiérarchies au travail (28), ou encore le degré d'inégalité matérielle dans une société (29), aurait des implications dépassant largement le champ classique de la santé publique. La santé collective pourrait alors nécessiter une action sur la société dans son ensemble, plutôt que des interventions identifiées comme étant du ressort de la médecine et visant un problème de santé particulier.

En portant sur le type de liberté digne d'être voulue, et sur la justice sociale que nous nous devons les uns aux autres par-delà nos différentes priorités, les questions d'éthique dans la santé publique rejoignent ainsi celles de la sphère politique, du moins dans les pays occidentaux. Les divergences en matière de liberté individuelle et de justice sociale y font traditionnellement partie des paramètres selon lesquels se divisent les camps « de gauche », « de droite », « libéraux » ou « conservateurs »(31). Cette proximité soulève bien sûr la question du degré avec lequel l'éthique de la santé publique est et sera capable de rester indépendante, dans sa démarche, de couleurs politiques particulières. Cette difficulté est bien illustrée par nos difficultés à considérer sereinement les données scientifiques relatives à la santé publique de manière indépendante de ce type de positionnement politique (32). Ce deuxième niveau de lecture est donc philosophique mais aussi souvent politique, un de ses enjeux étant justement de savoir dans quelle mesure ces dimensions peuvent, et peut-être doivent, y rester distinctes.

LES INDIVIDUS ET LES COLLECTIVITÉS

Le troisième niveau de lecture est systémique. Les questions mentionnées jusqu'ici se situent le plus souvent entre *un* individu et *une* collectivité, le plus souvent la collectivité politique. Il est cependant également possible de consi-

dérer les enjeux éthiques dans la santé publique comme se situant entre *des* individus et *différentes* collectivités, dont certaines seulement ont pour tâche de protéger des biens communs dont fait partie la santé publique.

Considérer les questions de santé publique sous cet angle, cela peut être concevoir la santé de la population comme une ressource, faisant en tant que telle l'objet de tensions politiques. Si les choix délétères à la santé sont, du moins en partie, encouragés par la pression vers la consommation, alors ces choix délétères font partie des moteurs de profits des entreprises par le biais de ce que Galbraith appelait la « manufacture des besoins » (33). Une pression accrue sur ces collectivités privées vers la croissance ou la concurrence aura donc pour effet prévisible une pression accrue sur la santé publique. L'individu n'est pas ici le décideur qui tire profit de la manufacture des besoins qui sous-tendent les choix délétères. Protéger sa liberté de faire autrement peut parfaitement passer par une limite à la capacité de collectivités privées de faire pression sur ses choix. Plutôt que de contraindre des choix sains, il a par conséquent été proposé d'en créer les conditions ; une proposition de « paternalisme libéral » dont les enjeux restent également encore à explorer (34). Cela nécessiterait cependant une décision politique, collective, pour permettre les conditions d'une meilleure santé et des choix qui y conduisent. Dans tous ces cas de figure, il s'agit moins de pesée d'intérêts individuels et collectifs que de la place à accorder à des intérêts collectifs privés lorsqu'ils sont nuisibles à la santé. Un enjeu opposant des collectivités publiques et privées, donc, plutôt qu'une tension entre individus et *la* collectivité.

Cette pression sur la consommation devient une tenaille lorsque l'on considère que la santé des individus est également une ressource dans le monde du travail. Lorsque que celui-ci fait l'objet de pressions sur la productivité, cela génère des coûts externalisés parce que pris en charge par les collectivités politiques par le biais des systèmes de santé. Des données suggèrent que l'inactivité professionnelle pour maladie augmente également avec la pression sur les entreprises (35-37). Là aussi, protéger la santé des individus est possible en théorie. En revanche, cela nécessite des décisions politique difficiles, et contraires à des intérêts privés souvent fortement défendus : une tension, à nouveau, entre différents types de collectivités (38, 39).

Un nombre important d'enjeux discutés dans le cadre de l'éthique de la santé publique peuvent en fait être compris sous cet angle de la « santé publique écologique » (38). Dans cette optique, la santé publique doit se préoccuper de « former les conditions qui permettent la santé », en tenant compte de tous les aspects de notre environnement — naturel, mais aussi économique et social — ayant un impact sur la santé des populations.

Les enjeux normatifs des choix collectifs considérés sous cet angle sont importants, et politiquement difficiles. Il s'y ajoute que, dans ce domaine, les décisions collectives contraires à la santé des populations auront souvent également

tendance à creuser des inégalités existantes. Par exemple, augmenter la pression vers la consommation délétère à la santé d'une part, et sur la consommation de la santé au travail d'autre part, tendra vraisemblablement à suivre la voie de moindre résistance. Il faut donc s'attendre à une stratification sociale du résultat. Cela serait problématique sur les trois niveaux évoqués dans cet article. Sur le plan technique, les disparités touchant les conditions de la bonne santé sont problématiques pour les mêmes raisons rendant problématiques les disparités dans la santé en général : la santé est une condition préalable à des choix de vie équitables (40). Sur le plan philosophique, se voir imposer des conditions qui, en vous rendant malade, vous ôtent encore plus de liberté vous cause un double tort. Ne rien y faire au nom de la protection de la liberté est bien étrange. Sur le plan systémique, le risque de voir sa santé traitée comme une ressource (en quelque sorte consommée) est mesurablement plus important chez les personnes exerçant des métiers moins qualifiés (36, 37). La protection contre ce type de risque comporte donc une dimension de protection des personnes vulnérables (41).

Comment permettre des choix sains, de manière respectueuse du type de liberté digne d'être voulue et de la justice que nous nous devons les uns aux autres ? Les questions éthiques de la santé publique devront tenir compte du fait qu'elles comportent en quelque sorte deux étages. D'abord, celui du scénario idéalisé d'individus formant une seule collectivité, avec tout son lot de difficultés vénérables de l'éthique appliquée et de la philosophie politique. Ensuite cependant, celui du scénario plus réaliste où les acteurs sont trois, et où les questions de la liberté des individus et des entités collectives que sont les entreprises privées doivent être distinguées, comme celles de la justice due aux uns et aux autres. Ce niveau de questionnement pourrait fournir, dans un scénario optimiste, le cadre des discussions les plus importantes de la prochaine décennie. Il faut cela dit ajouter que, dans un exercice de prédiction, le choix du scénario optimiste est une forme de compensation du risque qu'encourt l'auteur : rien ne dit qu'il soit ici considéré comme réaliste.

L'auteure est financée par une bourse du Fonds national suisse (FNS) de la recherche scientifique (PP00P3_123340).

NOTES

1. Barthel C. *Medizinische Polizey und medizinische Aufklärung: Aspekte des öffentlichen Gesundheitsdiskurses im 18. Jahrhundert* Frankfurt: Campus; 1989.
2. World Health Organization (WHO). *Global health risks - Mortality and burden of disease attributable to selected major risks*. WHO, 2009.
3. Koh HK, Sebelius KG. Ending the tobacco epidemic. *JAMA*. 2012;308(8):767-8. Epub 2012/08/23.
4. Mendis S. The policy agenda for prevention and control of non-communicable diseases. *British medical bulletin*. 2010;96:23-43. Epub 2010/11/10.
5. Mozaffarian D, Afshin A, Benowitz NL, Bittner V, Daniels SR, Franch HA, et al. Population Approaches to Improve Diet, Physical Activity, and Smoking Habits: A Scientific Statement From the American Heart Association. *Circulation*. 2012. Epub 2012/08/22.
6. He FJ, MacGregor GA. Reducing population salt intake worldwide: from evidence to implementation. *Progress in cardiovascular diseases*. 2010;52(5):363-82. Epub 2010/03/17.
7. Field RI, Caplan AL. A proposed ethical framework for vaccine mandates: competing values and the case of HPV. *Kennedy Inst Ethics J*. 2008;18(2):111-24. Epub 2008/07/10.
8. Schmidt H, Voigt K, Wikler D. Carrots, sticks, and health care reform—problems with wellness incentives. *N Engl J Med*. 2010;362(2):e3. Epub 2010/01/01.
9. Meslin EM, Garba I. Biobanking and public health: is a human rights approach the tie that binds? *Human genetics*. 2011;130(3):451-63. Epub 2011/07/16.
10. Lee LM. Public health ethics theory: review and path to convergence. *J Law Med Ethics*. 2012;40(1):85-98. Epub 2012/03/31.
11. ten Have M, de Beaufort ID, Mackenbach JP, van der Heide A. An overview of ethical frameworks in public health: can they be supportive in the evaluation of programs to prevent overweight? *BMC Public Health*. 2010;10:638. Epub 2010/10/26.
12. Low A, Unsworth L, Low A, Miller I. Avoiding the danger that stop smoking services may exacerbate health inequalities: building equity into performance assessment. *BMC Public Health*. 2007;7:198.
13. Elger BS, Iavindrasana J, Lo Iacono L, Muller H, Roduit N, Summers P, et al. Strategies for health data exchange for secondary, cross-institutional clinical research. *Comput Methods Programs Biomed*. 2010;99(3):230-51. Epub 2010/01/22.
14. Petrini C, Farisco M. Informed consent for cord blood donation. A theoretical and empirical study. *Blood transfusion = Trasfusione del sangue*. 2011;9(3):292-300. Epub 2011/01/22.
15. Thompson AK, Faith K, Gibson JL, Upshur RE. Pandemic influenza preparedness: an ethical framework to guide decision-making. *BMC medical ethics*. 2006;7:E12. Epub 2006/12/06.
16. Opel DJ, Diekema DS, Marcuse EK. A critique of criteria for evaluating vaccines for inclusion in mandatory school immunization programs. *Pediatrics*. 2008;122(2):e504-10. Epub 2008/08/05.
17. Nys T. Paternalism in Public Health Care. *Public Health Ethics*. 2008;1(1):64-72.
18. Selgelid M. A Moderate pluralist Approach to Public Health Policy and Ethics. *Public Health Ethics*. 2009;2(2):195-205.
19. Wilson J. Towards a Normative Framework for Public Health Ethics and Policy. *Public Health Ethics*. 2009;2(2):184-94.
20. Berlin I. Two Concepts of Liberty. In: Berlin I, editor. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press; 1969.
21. Ogien R. *L'éthique aujourd'hui; maximalistes et minimalistes*. Paris: Gallimard; 2007.
22. Sen A. *The Idea of Justice*: Belknap Press; 2009.
23. Brandt A. *The Cigarette Century: the Rise, Fall, and Deadly Persistence of the Product that Defined America*. New York: Basic Books; 2009.

24. Gostin LO, Powers M. What does social justice require for the public's health? Public health ethics and policy imperatives. *Health Aff (Millwood)*. 2006;25(4):1053-60. Epub 2006/07/13.
25. Dawson A. The future of bioethics: three dogmas and a cup of hemlock. *Bioethics*. 2010;24(5):218-25. Epub 2010/05/27.
26. Wikler D, Brock DW. Population-level bioethics: mapping a new agenda. In: Dawson A, Verweij M, editors. *Ethics, Prevention, and Public Health*. Oxford: Oxford University Press; 2007.
27. Powers M, Faden R. *Social Justice: The Moral Foundations of Public Health and Health Policy*. New York: Oxford University Press; 2008.
28. Marmot M. *The Status Syndrome; How Social Standing Affects Our Health and Longevity*. London: Bloomsbury Publishings; 2004.
29. Pickett K, Wilkinson R. *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. New York: Bloomsbury Press; 2009.
30. Daniels N. *Just health: Meeting Health Needs Fairly*. New York: Cambridge University Press; 2008.
31. Evans G, Heath A, Lalljee M. Measuring left-right and libertarian authoritarian values in the British electorate. *Brit J Sociol*. 1996;47(1):93-112.
32. Hurst SA, Borisch B, Mauron A. Public health: how much evidence is needed to support our policies? *Journal of public health policy*. 2011;32(1):135-41. Epub 2011/01/07.
33. Galbraith JK. *The Affluent Society*. New York: Houghton Mifflin Company; 1958.
34. Thaler RH, Sunstein C. *Nudge*: Yale University Press; 2008.
35. Bartley M. Economic inactivity and health. *BMJ*. 2012;344:e2858. Epub 2012/05/11.
36. Minton JW, Pickett KE, Dorling D. Health, employment, and economic change, 1973-2009: repeated cross sectional study. *BMJ*. 2012;344:e2316. Epub 2012/05/11.
37. Bartley M, Owen C. Relation between socioeconomic status, employment, and health during economic change, 1973-93. *BMJ*. 1996;313(7055):445-9. Epub 1996/08/24.
38. Lang T, Rayner G. Ecological public health: the 21st century's big idea? An essay by Tim Lang and Geof Rayner. *BMJ*. 2012;345:e5466. Epub 2012/08/24.
39. Hastings G. Why corporate power is a public health priority. *BMJ*. 2012;345:e5124. Epub 2012/08/24.
40. Daniels N. *Just Health Care*. Cambridge, New York: Cambridge University Press; 1985.
41. Hurst SA. Vulnerability in Research and Health Care: Describing the Elephant in the Room? *Bioethics*. 2008;22(4):191-202.

DOSSIER ÉTHIQUE ET ENVIRONNEMENT

JUAN TORRES
CRÉUM

Si dix ans peuvent paraître un horizon temporel relativement court pour un exercice prospectif, prévoir les principales problématiques ou questions éthiques qui émergeront pendant cette période demeure une tâche difficile. C'est à tout le moins le cas dans le domaine de l'action sur l'environnement ou, plus précisément, de l'aménagement, compris comme une démarche projetée d'intervention sur l'environnement humain, sur « [...] les produits et les services de notre environnement construit, de notre cadre de vie privé et public quotidien, de notre culture matérielle¹ ». Cette difficulté de prévision est probablement tributaire de la complexité du système au sein duquel l'aménagement s'inscrit, caractérisé par l'interaction entre différents acteurs face à des problématiques socialement construites. S'interroger sur les enjeux éthiques émergents en aménagement revient donc à s'interroger sur des transformations à venir (et probablement déjà entamées) ayant trait à trois variables de ce système : la manière de concevoir les objets sur lesquels on intervient, les perspectives des acteurs, et les processus à travers lesquels les interventions sont effectuées.

En ce qui concerne les transformations dans *la manière de concevoir les objets sur lesquels on intervient*, notre époque est féconde, dans la mesure où, de crise en crise, nous sommes forcés à reconnaître des liens auparavant ignorés ou sous-estimés entre divers phénomènes. La relation entre les processus contemporains d'urbanisation, l'intensification de la production des gaz à effets de serre, les changements climatiques et, pour fermer la boucle, la vulnérabilité croissante des établissements urbains informels face aux catastrophes climatiques, en est un exemple éloquent. Sur ce plan, c'est donc la construction même de la notion d'environnement qui se joue et dont les dimensions humaine et matérielle, naturelle et bâtie, locale et globale, immédiate et à long terme... s'avèrent de plus en plus indissociables. Où s'arrête la responsabilité des acteurs ? Pour mieux saisir cette responsabilité, un dépassement des perspectives disciplinaires traditionnelles semble être de mise. Les enjeux éthiques à venir en ce qui concerne *les perspectives des acteurs* seront alors en partie liés à l'essor d'approches interdisciplinaires, qui se manifeste d'une certaine manière par la mise en place de nouveaux programmes de formation (interdépartementaux, interfacultaires, etc.) au sein de nos institutions académiques. La nécessaire collaboration entre les disciplines comporte néanmoins la confrontation de repères épistémologiques et, plus encore, axiologiques, pouvant être en conflit. Comment arbitrer les prio-

rités et les responsabilités des différents acteurs ? Une meilleure compréhension des rationalités propres à chaque discipline, voire à chaque partie prenante, est donc à privilégier, afin d'adopter une posture plus critique face à leur légitimité et de mieux encadrer leur participation. La critique des rationalités et des exclusions qu'elles engendrent est d'ailleurs, depuis plus d'un demi-siècle, sous-jacente aux courants postmodernes en aménagement, qui interrogent sur *les processus à travers lesquels les interventions sont effectuées*. Aujourd'hui, alors que les changements démographiques pronostiqués pour les prochaines années vont certainement continuer à se traduire par le réajustement des systèmes d'acteurs au profit de groupes sociaux de plus en plus actifs (comme celui des personnes âgées), les questions de représentativité demeureront inéluctables. La participation affirmée de parties prenantes auparavant absentes ne devrait pas nous faire oublier l'existence d'autres groupes, de nouvelles exclusions. Qui sont les nouvelles parties prenantes et quels sont leurs rôles ? Toutes ces questions se posent dans un contexte où plusieurs problèmes s'aggravent et les marges de manœuvre diminuent, rendant la prise de décision de plus en plus complexe et, en même temps, urgente.

La complexité des enjeux et l'urgence de l'action sur l'environnement sont deux traits des problématiques contemporaines et en émergence mis en évidence par les auteurs des deux articles regroupés dans cette section de la revue. À l'invitation faite par le comité éditorial, d'imaginer ce que nous réserve la prochaine décennie sur le plan de l'éthique dans leurs domaines respectifs d'expertise, les auteurs ont répondu à partir de deux perspectives complémentaires. Andrew Light préconise, d'une part, l'utilisation des théories morales existantes pour réfléchir immédiatement aux problèmes environnementaux émergents et, d'autre part, un travail plus minutieux de terrain, afin d'informer de la manière la plus rapide et pertinente les acteurs dans les très diverses situations de prise de décision auxquelles ils sont confrontés. Thierry Paquot, pour sa part, dresse les jalons d'un nouveau système conceptuel nous permettant de penser différemment l'environnement urbain et de poser de manière plus appropriée les questions éthiques que sa transformation suscite. Il s'agit de deux textes inspirants, exposant brillamment d'importantes préoccupations bien présentes dans les processus contemporains d'aménagement et qui orientent déjà les agendas de recherche.

NOTE

¹ Findeli, Alain (2004). Les perspectives de recherche en design. *Mode de Recherche*, 1: p. 8

FINDING A FUTURE FOR ENVIRONMENTAL ETHICS

ANDREW LIGHT
GEORGE MASON UNIVERSITY

In its roughly 40 year history, an ample number of gems of individual work in environmental ethics have emerged which have expanded our understanding of the moral responsibilities humans may have to non-human natural entities. But in that same time, with a few noteworthy exceptions, the field as a whole has largely failed to capture the attention of the broader philosophical world, and, more surprisingly, its counterpart non-philosophical disciplines such as natural resource management, forestry or ocean science.

This essay will identify two tendencies in the field that have led to this state of affairs and stand in the way of a more productive future for environmental ethics. The first tendency is the insistence that an adequate account of natural value requires the formulation of an entirely new form of ethics. The second tendency is found in the assumption that the proper aspiration of environmental ethics is nothing less than to fundamentally change human worldviews.

1. THEORETICAL OVERREACH

While the roots of environmental ethics as an academic discipline are much older, we can date its origins to the early 1970s when philosophers such as Arne Naess and Richard Routley (later Sylvan) published some of their first articles arguing that traditional conceptions of ethics and values in relation to the non-human natural environment were in need of radical rethinking (see Naess 1973 and Routley 1973)¹. By “environment” here, they primarily meant non-human natural collective entities such as species and ecosystems, as opposed to individual animals. Questions about the moral status of individual animals inspired the evolution of the parallel literature in animal ethics led at about the same time by philosophers such as Tom Regan and Peter Singer².

Naess and Routley, and following closely on their heels figures such as Robin Attfield, Andrew Brennan, J. Baird Callicott, Val Plumwood, Holmes Rolston III, and Karen Warren, had in common two principle concerns: 1) Most conceptions of natural value tended to reduce it to instrumental economic value and, as such, 2) These conceptions were anthropocentric and so did not consider the idea that nature has value in and of itself that should be respected by humans. All of these figures, and many others since, have proposed different ideas about how to build a positive philosophical account that nature has some kind of value deserving of direct moral consideration. The details of their accounts need not concern us at the moment.

What was common in most of them however was that they generally argued, in opposition to the dominant understanding of natural value found, for example, in environmental policy, that nature has non-anthropocentric intrinsic (or inherent) value. The argument was that if we step away from looking at nature only from our human centered view of the world, and instead accept that things other than humans are the proper objects of moral consideration, then we can see that nature too has value independent of the instrumental ends to which it is used to advance human interests.

There have of course been strong minority views in environmental ethics that have grown louder and more influential over the years. In 1974 John Passmore published *Man's Responsibility for Nature*, arguing that there were in fact traditional anthropocentric schools of thought in the Western tradition that could be used to argue that humans have a moral responsibility to take better care of the Earth and its non-human inhabitants. While this book made little impact at the time of its publication on the emerging academic field, a decade later Bryan Norton (1984) began arguing for a form of anthropocentrism (which he has called variously “weak” or “broad” anthropocentrism) that could serve as a foundation for a robust environmental ethic rather than necessarily being antithetical to it. He followed later with a series of books greatly elaborating on this initial claim (see Norton 1987, 1991, and 2005) that a number of other figures in the field have joined.

However, what I want to note now is the predilection among the non-anthropocentrists, and a good number of the weak anthropocentrists, to insist that they needed to ground their accounts of the intrinsic value of nature in entirely new accounts of value theory. Sylvan's first paper in the field is titled “Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?” A core claim of the piece is that traditional ethical theories simply do not have the capacity to consider the claim that something like an ecosystem could be the proper subject of moral concern. In turn, most of the predominant non-anthropocentric accounts of natural value in the first two or three generations of thinkers in the field reject more traditional schools of moral theory. In this respect, most environmental ethics is “anti-extensionist,” by which I mean that unlike many forms of applied ethics, it doesn't seek to extend one or another form of consequentialism, non-consequentialism, or virtue theory to a particular problem in the world.

I do not have the space here to go into a detailed examination of the merits of one or another of these theories but I have done so elsewhere (see for example Light 2002 and Light and de-Shalit 2003). Now I will only point out what a nearly impossible goal the field set out for itself in these early days. It's a difficult task, to put it mildly, to rigorously and successfully apply an established theory of ethics to a new realm of practical inquiry and then reflect back upon how that application can challenge one's theoretical starting point. But it's surely an even bigger challenge to invent an entirely new theory of value in order to better understand the moral qualities of the non-human natural world.

In this respect many of the self-described founders of the field reject the notion that what they are up to really is a form of applied philosophy. J. Baird Callicott, one of the founders of North American environmental ethics, put it this way: “Environmental philosophy has, for the most part, been pressing the envelope of theory, especially ethical theory. [...] [B]ecause the whole of the Western tradition of moral philosophy has been resolutely (and often militantly) anthropocentric, environmental philosophers have been largely preoccupied with the more fundamental intellectual business of devising new, more nature-oriented and environment-friendly ethical theories than with the pedestrian work of applying off-the-rack ethical theories to moral problems in the environmental arena” (1999, 2-3).

I will return to this question of whether this trade-off, explicitly admitted to here, rejecting detailed investigation of actual environmental problems for an attempt to create a new basis for moral theory was worth it. The question now is whether the field has yet produced something like a successful new moral theory?

The most charitable answer is that it’s too early to tell. From inside the field no single account has become dominant. From outside the field, according to figures like Callicott, environmental ethics “remains something of a pariah in the mainstream academic philosophical community” (*ibid*, 1).

A little over a decade later, I think Callicott is still correct though “pariah” seems an exaggeration. While he attributes this status to the anthropocentric prejudices of mainstream philosophy, I think the theoretical overreach of the field is more to blame.

By emphasizing the necessity of creating a new form of ethical theory, environmental ethicists have created a hurdle to accepting what to many is a clear and obvious point: Many if not all environmental problems have deep and abiding, even intrinsic moral dimensions. If one has to get to this point, for any given environmental problem, by first going through a fairly underdeveloped and questionable ethical theory, then it’s no wonder that environmental ethics has not grabbed the attention of the rest of the discipline.

By contrast, consider two other closely related forms of applied philosophy: animal ethics and climate ethics³. Most of the major figures in both of these fields, in contrast to the non-anthropocentric tradition in environmental ethics, practice some kind of ethical extensionism, applying more established ethical theories to their area of inquiry.

For example, both Peter Singer and Dale Jamieson apply traditional forms of utilitarianism both to questions of animal welfare and climate change (see Singer 1990, 2004 and Jamieson 2003). For the most part, the major figures in both of these literatures have not insisted that a new theory of value is needed to fully describe the moral dimensions of our relationship with non-human animals, on

the one hand, or our moral duties to respond to climate change, on the other. And unlike the core of environmental ethics some of the most important mainstream academic philosophers of our time have become active participants in the literature on animals and climate change and certainly do not treat these fields as pariahs (see for example, MacIntyre 1999, Nussbaum, 2007, O’Neil 1998, and Parfit 1983).

Many explanations could be given for why these figures — more known for their work in ethical theory — have worked on animals and climate but have not turned with such vigor to the moral status of species or ecosystems. It could very well be that the dominant ethical theories that have emerged over the last couple thousand years simply are not up to the task of understanding the moral status of such collective entities other than to reject the prospect that they do have such status. But as Norton and others have amply demonstrated, one need not embrace a new non-anthropocentric theory of natural value in order to either recognize the moral dimensions of environmental problems or indeed defend a robust account of why we may have obligations, at least to each other, to preserve and protect non-human collective entities. Absent a more compelling explanation, then at least part of the blame for why environmental ethics has not been very successful in gaining acceptance in the philosophical world in this case should be placed on the messenger.

2. ASPIRATIONAL OVERREACH

At the end of the day though the biggest problem is not that famous philosophers are not doing environmental ethics. A more important problem is that we don’t generally find environmental ethicists present around the tables where the most important issues of environmental policy or regulation are being discussed and generally relegated only to a minor supporting role in interdisciplinary teams working on many specific environmental problems⁴. As I’ve written at length elsewhere about this disconnection between environmental ethics and environmental decision-making, I will not document this problem further here (see, for example, Light 2009 and 2011). In the last five years I have worked on the front lines of international climate and energy policy and have seen for myself the lack of a meaningful role for our field even when issues of ethics are actually being discussed.

Part of the problem here is the ubiquitous issue of the overwhelming relegation of philosophy itself to the ivory tower. But another part of the problem is surely connected to the theoretical overreach described above. Recall Callicott’s claim, cited earlier, that environmental ethicists have simply been too busy with ethical theory to be involved in the actual application of ethical theories to environmental problems.

Another related issue confronts us here however; one that, arguably, further marginalizes environmental ethicists from other environmental professionals. Too many of us have assumed that the proper goals of our field are nothing less than

informing a fundamental transformation in human consciousness, connecting or reconnecting humans with the non-human world. This change in consciousness, worldview, or outlook would change all environmental priorities, no matter the particular issue. As a result, we have distanced ourselves from the arguably harder work of getting to know enough about particular environmental problems to offer assistance to those trying to solve them on the ground.

For example, in a discussion of the relationship between environmental ethics and environmental activism, Callicott explains away the lack of detailed work on environmental issues in the field by arguing that the most “lasting and effective” form of environmental activism that philosophers can engage in is simply philosophy itself. Reasons must always precede policies, according to Callicott, and the trajectory of core efforts in non-anthropocentric environmental ethics has been primarily aimed at creating better policies, insofar as it is “devoted to articulating and thus helping to effect [...] a radical change in [environmental] outlook” (1995, 21).

More recently, in an otherwise admirable essay by Holmes Rolston on the future of environmental ethics, he argues that the role of the field should be to “persuade large numbers of persons” that an environment with wilderness, biodiversity and the like is a better world in which to live than one without these attributes (2010, 566). But when offering suggestions on how we environmental ethicists will accomplish this goal, like Callicott, he puts the task primarily in terms of “the elevation to ultimacy of an urgent world vision” (572). A vision that is accomplished by having people reflect on the life-creating properties of this “superb planet” we share with other species.

There’s certainly nothing wrong with philosophers setting out for themselves the task of changing how people think about something. In essence, all kinds of philosophy share that core aspiration in common. But the assumption that a change in thinking will actually do the job needed now to resolve environmental problems is naïve, and represents a one-size-fits-all approach to the role philosophers could take in cooperative efforts to solve these problems.

For one thing, the time horizon assumed in this vision is completely at odds with what is currently needed on the environmental front. Changing global worldviews to the extent that they change policies and actions is a millennial project. But the biggest challenges we face on the environment now are immediate and pressing. For example, to avoid some of the worst scenarios for climate change in the future, climate scientists argue that we should peak global emissions this decade or else pursue alternative strategies to mitigate anthropogenic warming (Hansen, et. al. 2008). If philosophers want to be part of efforts to avoid catastrophic warming, then they must set aside their “long-range” aspirations, as Arne Naess described such efforts, and seek to influence the institutions that are, here and now, being formed to work on solutions. Otherwise, the world we are hoping to influence in the future will be a very different one than we might expect.

Second, it's highly improbable that articulation of a broad theoretical shift in outlook or vision is going to give us the answers we need to change conditions in the actual world. Even if people could become convinced that human needs and interests are not always more important than the conditions that make life sustainable for other entities in the world, the pull of competing needs always makes selecting the optimum moral choice difficult. Many environmental problems are collective action problems precisely because people do not realize that acting in their self-interest in fact undermines their welfare. A new non-anthropocentric vision will not necessarily give us any guidance on how to resolve all collective action problems because, depending on the issue at stake, they might be resolved in very different ways. In some cases humans can be persuaded to forego their short-term interests in exploiting a natural resource out of self-interest and in other cases, different conditions make such solutions unworkable⁵. A general plea that humans should think differently about the environment than they tend to do now will not help much when addressing a particular policy dilemma.

3. RENEWING ENVIRONMENTAL ETHICS

So what should be the future of environmental ethics? The best future would be one where more thinkers in the field stopped making the mistakes I've identified here. I would never argue that those interested in such "deeper" issues are not doing something philosophically interesting or even valuable. What needs to stop though is the presumption that these kinds of projects are really the core of our field rather than, as Callicott put it, the more "pedestrian" applied work.

Imperfect as it is, our best model would be to aspire to the success achieved by bioethics. Bioethicists are thoroughly integrated into the medical establishment at almost every level from education to professional, national, and international policymaking. The best bioethicists are experts in the particular questions they work on and are valued core members of interdisciplinary teams working on solutions to particular problems.

If anything, the progressive edge of the internal debates on the future of bioethics tends toward expanding through broader problems of public health and into the environmental realm. In a call to action for his field, bioethicist Jonathan Moreno argues for greater intellectual exchange between bioethics and environmental ethics to better equip bioethicists to respond to the extreme changes we are now seeing in the world (Moreno 2005). Some might demur that bioethics is now so far removed from the core of philosophy as to be a different field altogether. In some respects it is. Insofar as "geography is destiny" in the modern academy, it's noteworthy that the best bioethics units in North America stand alone or in medical schools. This trade-off seems entirely worth it to me insofar as it has helped to create the connection between these ethicists and their closest practitioner colleagues.

From my vantage point it looks like environmental ethics is headed more in this direction. The work of Ronald Sandler, for example, shows how much the field has changed of late. After publishing the first book length treatment on environmental virtue ethics (Sandler 2009), laying out a theoretical account which does not suffer from the problems I mentioned above, he is following it up with a new book which takes a very deep dive into the detailed work of conservation biologists working on assisted migration and other extreme measures for preserving endangered species (Sandler 2012).

But for every encouraging sign I see like this, another manuscript or book proposal gets sent over my transom, claiming to have discovered a new theory of intrinsic value that will solve all of our problems. A new, potentially more productive future for environmental ethics, waits beyond those efforts.

NOTES

- ¹ Contemporary environmental aesthetics preceded environmental ethics, first appearing with Ronald Hepburn's work (1966) which reintroduce the environment into contemporary aesthetics at the time. I note this point insofar as today there are many ways in which environmental ethics and environmental aesthetics overlap, both in terms of value theory and attempts at practical application. Unfortunately, accounts of the origins of environmental philosophy as a whole neglect the fact that Hepburn's work came before the canonical papers of early environmental ethics. I expect part of this omission is that Hepburn's work does not compliment the claim that a correct assessment of the value of nature need be in terms of nonanthropocentric intrinsic value.
- ² Again, the origins of work in animal ethics are much older than the emergence of the contemporary literature, and actually much deeper among canonical philosophers than work on the environment. I should also note that some have argued that this distinction between environmental and animal ethics is artificial – a point that I agree with – but it still persists to this day in the form of the distinction between so-called “individualists,” and “holists” in environmental ethics. The former argue that moral considerability cannot be extended beyond individual entities which can be properly described as having direct interests of some sort, and the latter argue that the question of whether the environment, writ large, has moral status requires extending moral considerability beyond individuals which are more the proper subjects of the science of ecology.
- ³ I admit that it's question begging to label climate ethics as a separate kind of ethics from environmental ethics. I do not have time to fully justify this choice here but suffice to say for now that the core literature in environmental ethics evolved quite separately from work on climate and ethics. Many of the original leading figures on climate ethics are not considered to be environmental ethicists, such as Henry Shue, which may in part be for the reasons I explain below: they weren't trying to invent an entirely new form of ethics in order to discuss our responsibilities to respond to climate change. It is also noteworthy that it took decades before an article on climate change appeared in the journal *Environmental Ethics* and one still rarely sees them in that journal today.
- ⁴ This is a case where the exceptions prove the rule. Paul Thompson, one of the leading agricultural ethicists in the world today, has been vastly more effective at influencing public policy in large part because his deep knowledge of an array of agricultural issues has aided his acceptance by allied practitioners in the applied agricultural sciences. Like Singer, Regan, and others mentioned above in animal ethics, he generally does not pursue the kind of grand theory building projects I am criticizing here (see Thompson 2010).
- ⁵ It's also important to keep in mind that we may not really care, within certain constraints, whether people understand themselves to be doing the right thing with respect to a particular environmental problem but only that their actions cohere with a considered view of what needs to be done to solve a particular environmental problem. In fact, it's likely the case that given the complexity of environmental problems, and the huge numbers of people involved, it would be impossible for most agents to know that they were doing the right thing for the right reason. Elsewhere I have argued that the complexity of environmental problems may in some sense demand a very practical form of moral pluralism (Light 2003).

BIBLIOGRAPHY

Callicott, J. Baird. 1995. "Environmental Philosophy is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind", in *Environmental Philosophy and Environmental Activism*, eds. D. Marietta Jr. and L. Embree. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Callicott, J. Baird. 1999. *Beyond the Land Ethic*. Albany: SUNY Press.

Hansen, et. al. 2008. "Target Atmospheric CO₂: Where Should Humanity Aim?" *The Open Atmospheric Science Journal* 2: 217-231.

Hepburn, Ronald. 1966. "Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty", in *British Analytical Philosophy*, eds. B. Williams and A. Montefiore. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 285–310.

Jamieson, Dale. 2003. *Morality's Progress*. Oxford: Oxford University Press.

Light, Andrew. 2002. "Contemporary Environmental Ethics: From Metaethics to Public Philosophy", *Metaphilosophy* 33: 426-449.

Light, A. 2003. "The Case for a Practical Pluralism", in *Environmental Ethics: An Anthology*, eds. A. Light and H. Rolston III. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, pp. 229-247.

Light, Andrew. 2009. "Does a Public Environmental Philosophy Need a Convergence Hypothesis?" in *Nature in Common: Environmental Ethics and the Contested Foundations of Environmental Policy*, ed. B. Minteer (Philadelphia: Temple University Press, 2009), pp. 196-214.

Light, Andrew. 2011. "Climate Ethics for Climate Action", in D. Schmidtz, ed. *Environmental Ethics: What Really Matters? What Really Works?* Oxford: Oxford University Press. Second edition.

Light, Andrew. and Avner de-Shalit. 2003. "Environmental Ethics: Whose Philosophy? Which Practice?" in *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice*, eds. A. Light and A. de-Shalit. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 1-27.

MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals*. Peru, Illinois: Open Court.

Moreno, Jonathan. 2005. "In the Wake of Katrina: Has 'Bioethics' Failed?" *American Journal of Bioethics* 5: W18.

Naess, Arne. 1973. "The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movements", *Inquiry*, 16: 95-100.

Norton, Bryan G. 1984. "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6: 131-148.

Norton, Bryan. 1987. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton: Princeton University Press.

Norton, Bryan. 1991. *Toward Unity Among Environmentalists*. Oxford: Oxford University Press.

Norton, Bryan. 2005. *Sustainability*. Chicago: University of Chicago Press.

- Nussbaum, Martha. 2007. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Neill, Onora. 1998. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", *Aristotelian Society Supplementary Volume 72*: 211-228.
- Parfit, Derek. 1983. "Energy Policy and the Further Future", In *Energy and the Future*, eds. D. Maclean and P. Brown. Totawa, N.J.: Rowman and Allenheld, 166-179.
- Passmore, John. 1974. *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.
- Routley (later Sylvan), Richard. 1973. "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?" *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, pp. 205-210.
- Rolston, Holmes III. 2010. "The Future of Environmental Ethics", In *Environmental Ethics: The Big Questions*, ed. D. Keller. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, pp. 561-574.
- Sagoff, Mark. 2004. *Price, Principle and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandler, Ronald. 2009. *Character and Environment*. New York: Columbia University Press.
- Sandler, Ronald. 2012. *The Ethics of Species*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 1990. *Animal liberation*, 2d edition. New York: Avon Books.
- Singer, Peter. 2004. *One World*. New Haven: Yale University Press.
- Thompson, Paul B. 2010. *The Agrarian Vision*. Lexington, KY: University of Kentucky Press.

POUR UNE ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT URBAIN. PROLÉGOMÈNES.

THIERRY PAQUOT

INSTITUT D'URBANISME DE PARIS-UPEC

1. DE LA PHILOSOPHIE À L'ÉCOSOPHIE

L'enseignement de philosophie au lycée en France dissociait la morale de l'action. La morale visait à doter l'adolescent d'une conscience capable de distinguer le bien du mal. Selon les courants de pensée enseignés et l'orientation spirituelle de l'enseignant, l'apprenti-philosophe pouvait aussi bien se référer à une stricte laïcité républicaine qu'à l'amour chrétien (forcément désintéressé) envers son prochain ou à tout autre principe moral. Les marxistes parlaient de justice de classe et les épicuriens rêvaient d'une ascèse joyeuse et libératrice... Dorénavant, la philosophie en classe de terminale s'attaque aux grands sujets dits de société, comme la liberté, l'État, la justice, la violence, la technique, la nature, etc., et ne sépare plus, du moins arbitrairement, morale et action. Au contraire ces deux domaines sont solidaires : comment agir sans la recherche d'objectifs qui transcendent les intérêts égoïstes du sujet ou comment adhérer à certaines valeurs sans les appliquer ? La préoccupation environnementale qui taraude tout à chacun exige de combiner éthique et praxis ou plus exactement d'inventer une éthique à la hauteur des défis environnementaux et des expérimentations qui prennent soin de l'environnement au nom d'une éthique spécifique. Je ne substitue pas ici le terme d'éthique à celui de morale au nom d'une quelconque mode langagière. Ce glissement notionnel résulte d'une volonté de mettre en avant l'individu, comme sujet agissant et pensant, doué d'une éthique (qu'il ne cesse de construire et de reconstruire eu égard aux transformations du monde) et non pas le membre plus ou moins passif d'une société qui, elle, est régit par une morale, cette « science des mœurs ». Longtemps interchangeable dans le langage ordinaire ces deux mots ne le sont plus et chacun exprime un sens bien particulier. L'éthique concerne ce qui appartient en propre à un individu, les devoirs qui lui incombent selon les valeurs qu'il souhaite promouvoir et défendre, d'où l'idée d'éthique personnelle, médicale ou sportive. C'est aussi, et depuis peu, la reconnaissance de devoirs éthiques qui ne mobilisent pas seulement un sujet humain mais tout étant appartenant au vivant. Certes, une plante ou un papillon ne sont pas des sujets, mais ce ne sont pas non plus des objets. Ils ont des droits et nous avons, nous humains, des devoirs envers eux. La philosophie en devenant écosophie doit rompre avec l'anthropocentrisme qu'elle a toujours favorisé et reconnaître que le monde non humain relève de considération morale : l'écosophie vise au biocentrisme. Pour cela, elle ne peut se contenter de décalquer les concepts de la philosophie mais œuvrer à en élaborer de nouveaux.

2. UNE ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE POUR LE VIVANT

L'éthique environnementale s'affiche dans de nombreuses revues, d'abord anglo-saxonnes, dans des colloques et diverses publications dès la fin des années soixante-dix, à la suite de la parution de l'ouvrage d'Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, en 1979 (traduction française en 1990). L'auteur nous invite à une frugalité alors inconnue ou inusitée et à respecter les générations futures en ne dégradant pas n'importe comment les biens communs dont elles hériteront, d'autant que certains ne sont pas renouvelables. Le rapport Brundtland, *Our Common Future* (1987) et les préconisations du « Sommet de la Terre » (Rio, 1992) vont dans le même sens : protéger la diversité, ne pas commettre d'injustice tant générationnelle que vis-à-vis des espèces et admettre une égalité de traitement entre le vivant et l'humain, même si leurs intentions divergent. Alors de nombreuses questions surgissent qui chahutent la raison, bien souvent encore considérée comme seul cadre référentiel pour une réponse logique du point de vue des seuls intérêts humains, au point où elle ne peut régir rationnellement. Car, l'éthique environnementale, dans ses nombreuses variantes, prend en considération tous les êtres vivants (plantes et animaux) et également les écosystèmes qui ne sont jamais statiques, notons-le, et qui ne sont pas dotés d'une raison, ce qui ne les empêche pas de penser, du moins dans le sens de la formule d'Aldo Leopold, « penser comme une montagne ». Simultanément d'autres éthiciens formulent des réserves (sur la notion de responsabilité, sur le rapport des contemporains aux générations futures, sur le droit à polluer, sur le *wilderness*, la distinction entre conservation de la nature à buts anthropocentriques et préservation de la nature aux finalités biocentriques, etc.). Ainsi n'est-il pas envisageable de définir une fois pour toute une éthique de l'environnement urbain qui ferait l'unanimité. Néanmoins, je prends le risque (c'est la moindre des choses concernant un tel terrain !) de formuler quelques uns de ses éventuels préceptes.

3. PENSER COMME UN PARKING ?

C'est Aldo Leopold qui le premier dans son ouvrage posthume, *Almanach d'un comté des sables* (1949) suggère d'étendre « les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement la terre » (Leopold, 1995, p. 258) afin de constituer une *land ethic*. Il précise, quelques pages plus loin, quel en serait le principe majeur : « [...] une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique [...] » et qu'« [...] elle est injuste lorsqu'elle tend à autre chose » (Leopold, 1995, p. 283). Transposée à l'urbanisme et à l'urbain, cette définition de la *land ethic* relève d'une *urban ethic* et non pas d'une simple *urban planning ethic*, ne s'adressant qu'aux praticiens. Cette *urban ethic* concerne tous les citoyens, c'est-à-dire pratiquement tous les Terriens. En effet, l'urbanisation, dorénavant planétaire, ne se mesure pas au seul pourcentage de la population qui loge en ville (nonobstant la délicate question de la définition de ce qu'est une ville, quoi de commun entre une mégalopole de 15 millions d'habitants et un bourg de 2353 habitants ?) par rapport à ceux qui résident à la campagne (là aussi qu'est-ce qu'une campagne ?). Elle résulte de la prise en

compte du processus d'*urbanisation des mœurs* qui s'effectue par de nombreux canaux (école, TV, commerce en ligne, tourisme de masse, migration, etc.), à des rythmes différents ici ou là et selon d'innombrables modalités. Ainsi chaque urbain (que j'appelle *homo urbanus*) partage des comportements-types, des valeurs sociétales, des attitudes (alimentaires, vestimentaires, relationnelles, sexuelles, etc.), des représentations (symboles, images, imaginaire...), avec les autres urbains sans nécessairement avoir l'ambition de « penser comme la ville », de « penser comme un quartier », de « penser comme une maison » ou « un parc public » (Baird Callicott, *in*, Afeissa, 2009, p. 55 et s.).

L'*homo urbanus* admet alors que toute intervention dans un contexte urbain, que ce soit n'importe quelle décision qui concerne la vie des citoyens (l'installation d'un rond-point à sens giratoire, la création d'une piste cyclable, le changement des lampadaires, la réalisation d'un équipement public, le choix du tramway pour remplacer l'autobus, l'extension d'une autoroute ou d'une ligne de train à grande vitesse, la réunion d'un conseil municipal pour enfants, le droit de vote des immigrés, etc.), repose sur une éthique de l'environnement urbain. Celle-ci réclame une parfaite connaissance partagée (ou du moins accessible à tous) du dossier en question : rien ne doit être laissé au hasard, les incertitudes, les méconnaissances, les doutes, tout doit être pris en considération lors du débat public. Quant aux praticiens et aux élus, ils ne peuvent véritablement adhérer pleinement à cette *urban ethic* car la politique est, de fait, sociocentrée tout comme la professionnalisation des métiers du bâtir (C. et R. Larrère, 1997, p. 294 et s.). C'est aux citoyens de veiller à ce qu'une politique écocentrée soit envisageable et articulée à une vision sociocentrée, sachant toutefois que la cité, lieu du politique, sera conduite dans les années à venir à ne plus privilégier l'humain au détriment des écosystèmes dits naturels, alors même qu'il en dépend directement. La chaîne qui lie vivant et humain avec l'urbanisation de tous les territoires et des esprits ne correspond plus du tout avec celle qui prédominait dans les campagnes médiévales ou dans la prairie américaine des premiers cowboys. L'agriculture intensive grandement dopée aux produits chimiques perturbe totalement les écosystèmes préexistants et chamboule les chaînes de solidarités naturelles. Le naturel est ainsi cultivé. Dorénavant et paradoxalement la biodiversité urbaine, ainsi que le constatent des botanistes et des zoologues, est plus riche que certaines biodiversités rurales, forestières ou montagneuses. Il est vrai que le productivisme qui contrôle l'agriculture ici et que les ouvrages d'art qui remodelent les paysages et leur climatique là (voies ferrées avec tunnels et ponts, barrages, autoroutes, etc.) brisent ces chaînes de complémentarités vitales et détruisent les habitats propices à l'entretien et à la reproduction d'espèces au devenir dorénavant précaire. Tandis que dans les villes, selon une certaine configuration, la biodiversité se déploie diversement (cette notion de biodiversité mise au point en 1985 par Walter G. Rosen et popularisée par Edward O. Wilson s'avère finalement descriptive et polysémique ; j'adhère ici à l'argumentation de Julien Delord qui appelle à préserver « la diversité de la biodiversité ») (Afeissa, 2009, p. 202). L'urbain soucieux de cette biodiversité ne fige pas ses modes d'actions en des conceptions frappées dans le marbre, telles les

Tables de la Loi, mais accueille toute situation comme inédite et unique et par conséquent vise à ménager (« ménager » veut dire « prendre soin ») et non pas à aménager (qui consiste à appliquer n'importe où le même dispositif, comme c'est le cas actuellement avec la globalisation des politiques urbaines et des interventions urbanistiques, paysagères ou architecturales, couplée à la multinationalisation des firmes Bâtiments et Travaux Publics, au point où le voyageur confond les sites, tous à ses yeux ayant un air de déjà vu...). La biodiversité en général et urbaine en particulier s'accommode de l'hétérogène et accepte bien des perturbations qui lui sont salutaires en réorientant certains cycles biogéochimiques (lors du traitement des eaux usées et des eaux pluviales ou de la mise en lumière des bords d'un fleuve par exemple). L'équilibre est aussi exceptionnel dans le monde vivant que chez les humains. Ce qui incombera plutôt à une éthique de l'environnement urbain s'appelle l'harmonie, ce subtil jointement d'éléments disparates...

4. DE CONSOMMER DE LA VILLE À VIVRE L'URBAIN

Je partirais du point de vue de Bryan G. Norton pour approcher cette éthique de l'environnement urbain qu'il faut élaborer, discuter et expérimenter. Il écrit dans son célèbre article, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », publié en 1984 (Afeissa, 2007, p. 281) :

Une éthique environnementale renvoie donc, dans notre esprit, en tout premier lieu, aux règles susceptibles d'affecter l'usage que les autres êtres humains peuvent avoir de l'environnement. En second lieu, une éthique environnementale renvoie aux règles d'allocation qui affectent sur le long terme la santé de la biosphère considérée comme unité organique en fonctionnement. Toutefois, une éthique environnementale ne se réduit pas à ces règles : elle embrasse aussi les idéaux, les valeurs et les principes qui constituent une vision du monde rationnelle portant sur la relation que l'espèce humaine soutient avec la nature.

C'est bien une autre vision du monde que les éthiciens valorisent et propagent, avec toutes les difficultés inhérentes aux habitudes, aux *a priori* et autres préjugés. Ne plus consommer la ville et ce qui la constitue, mais apprendre à la connaître, à l'aimer, à la respecter, à l'économiser. Sans s'illusionner sur la rapidité des changements à provoquer... Sans non plus se satisfaire de ceux qui surviendront rapidement pour la simple raison qu'une ville seule ne suffit pas à contribuer à une éthique environnementale urbaine appliquée. Les pollutions, les gaspillages énergétiques et les dégradations des ressources rares ignorent les frontières tant administratives que politiques. De la même façon que la Terre est une, la ville, une ville, n'existe qu'avec toutes les villes, réalisant le monde des villes, la terre urbaine. Une telle écologie urbaine espère un art de vivre, totalement différent que celui que n'importe quel citoyen pratique. Les villes et les autres territoires urbanisés représentent des milieux de vie (pour ce qui appartient au vivant) et des milieux d'existence (pour les humains). Tout est à faire ! Seules, ici ou là, mais indépendantes les unes des autres, sans réelle capacité à

se fédérer (et le faut-il ?), des expérimentations partielles, inachevés, incomplètes, inventent une autre façon de fabriquer de l'urbain en relation avec le vivant. Un lieu habitable n'est pas nécessairement celui qui annonce le plus de m² d'espaces verts (qui souvent se révèlent énergivores et pollueurs) mais celui qui intensifie les interrelations entre humains (ce qu'on nomme « urbanité ») et entre eux et une nature enfin reconnue pour elle-même, dans sa diversité irréversiblement en cours.

5. SITUER LES RELATIONS, RELIER LES SITUATIONS

Dans la plupart de ces initiatives urbaines écologiques (« villes lentes », « villes en transition », « écoquartiers », etc.), l'on met en avant les circuits courts, qui recherchent à dynamiser une économie locale, économie à vocation sociale et solidaire (AMAP, SEL, SCOP, etc.)¹ et surtout à stimuler le recyclage, la récupération, la réutilisation, la réparation, la répartition, etc. Cette option territorialisante, qui repose sur la constitution d'une bio-région autogérée, ne peut faire fi du global et de la dialectique qui combine, associe, articule le local et le global. D'autant que bien des espèces invasives s'avèrent acclimatables et positives pour les écosystèmes locaux. Le local s'ouvre inexorablement au monde, tout comme la nuit au jour. Le militantisme replié sur un local souvent idéalisé (« c'est mieux ici qu'ailleurs ») ou inventé (les produits du « terroir ») se condamne à l'obscurité : seul un local hospitalier à ce qui lui est étranger, et par conséquent étrange, participe d'une éthique de l'environnement urbain. Les cultures circulent (Larrère C., Afeissa, 2009, p. 119) et avec leurs langues, leurs temporalités, leurs rêves, leurs conceptions et de la nature et de la technique, et facilitent l'émergence d'une convivialité, dans le sens que lui attribuait Ivan Illich, à savoir, une plus large autonomie individuelle et collective. Cet urbain convivial n'oppose plus le marchand au vernaculaire, le lointain au proche, le naturel au technologique, il tente, non pas artificiellement de les associer, mais joyeusement de les combiner, y compris par le conflit, le désaccord, la polémique. L'être humain et, dans une certaine mesure, le vivant sont à la fois relationnel et situationnel, c'est reconnaître à quel point la localisation des relations et des situations s'affirme décisive. Or, cette localisation ne peut nier l'extension des réseaux et doit épouser une géographie hors sol, discontinue. La révolution numérique à l'œuvre ne se limite pas aux humains, elle a également des effets sur le vivant. De plus, elle permet le passage des frontières entre le local et le global tout en assurant à chacun sa délimitation propre.

Récapitulons ces données bien compliquées : l'urbain revêt plusieurs visages, dont celui de la ville moderne si bien poétisée par Baudelaire et étudiée par Simmel ; une volonté politique locale de territorialiser écologiquement son emprise terrestre et d'y réduire son empreinte écologique s'apparente à une conscientisation du fait environnemental dans l'acte d'habiter la Terre, mais ne peut s'en satisfaire, elle doit essaimer ; les praticiens (artisans et ouvriers, vendeurs de matériaux, promoteurs, architectes, urbanistes, concepteurs lumières, paysagistes, jardiniers, designers, élus, etc.) n'ont pas obligatoirement intégré dans leur savoir-faire ce savoir sur un faire dorénavant autre, imaginatif, inventif, créatif et

sont en décalage entre une exigence éthique et une demande habitante encore marquée par le « toujours plus » et non pas le « toujours mieux » ; les habitants, eux aussi vivent ce décalage, celui qui isole thermiquement son pavillon (afin de consommer moins d'énergie) n'hésite pas à partir en avion au bout du monde et à utiliser trois voitures dans son ménage ! L'établissement d'une bio-région autogérée modifie la donne politique, il mise sur une réelle décentralisation des débats et des décisions (ce qui signifie d'adapter les circonscriptions électorales à ces nouveaux territoires du quotidien urbain), une dénationalisation concertée des bio-régions (l'État central n'occupe plus la même place, des bio-régions d'États/nations différents signent des accords et coopèrent), une participation accrue des habitants (d'où une pédagogie adaptée, des communications interactives, une législation rétroactive et souple), etc.

6. LES MOTS FONT SENS

Fonder une éthique de l'environnement urbain exige d'être attentif au vocabulaire employé ; convient-il alors de bien circonscrire le sens des mots, de renouer avec la géohistoire de leur étymologie (Paquot, 2010, p.19 et s.), d'éviter les malentendus et autres équivoques. Et de se rappeler que de nombreuses notions utilisées abondamment par les sciences humaines et sociales comme si elles leur appartenaient proviennent en fait de l'éthologie, de la botanique, de la zoologie, de la biologie, de l'écologie, bref des sciences dites naturelles, de l'univers du vivant, comme par exemple : « individu », « société », « habitat », « territoire », « migration », « acclimatation », « croissance », « développement », « population », « énergie », « vie », etc. Un tel lexique semble indispensable à constituer et à enrichir, tout en le rendant multilingue (autre difficulté de taille, la traduction), pour précisément s'accorder sur la compréhension du message émis. Ainsi, par exemple, un « habitat » pour les humains est plus qu'une « habitation », il comprend à la fois le logement et ses à-côtés, c'est-à-dire les territoires des parcours ordinaires du quotidien urbain. Si le logement est principalement un lieu clos en dur (une maison en parpaings ou un immeuble en béton), l'habitat possède des plantes adventices, des fleurs et des arbres, des graviers et de la terre, des allées et des trottoirs, un bout de jardin, un morceau de parking asphalté, le hall de l'immeuble ou les murs de la cour, etc. Il en sera de même pour « individu » et « société », par exemple, qui valent aussi bien pour les plantes et les animaux que pour les humains, sans pour autant que ces derniers ne se préoccupent des droits légitimes des premiers. D'autres mots qui concernent aussi bien le vivant que les humains méritent aussi d'être dépoussiérés, réhabilités et actualisés, comme par exemple : « entraide » (Piotr Kropotkine), « solidarité » (Charles Gide, Léon Bourgeois), « ordre » (Reclus), tant ils seront indispensables à la formulation de cette éthique de l'environnement urbain...

7. CHEMINS OUVERTS

Ces prolégomènes sont avant tout des matériaux à discuter. Une fois de plus, l'aphorisme de Kierkegaard trouve sa légitimité : « Ce n'est pas le chemin qui est difficile, mais le difficile qui est le chemin ». Cheminons ensemble, non ?

NOTES

- ¹ Il s'agit ici de l'Association pour le maintien d'une agriculture paysanne (AMAP), du Système d'échange local (SEL) et de la Société coopérative et participative (SCOP).

BIBLIOGRAPHIE :

Afeissa Hicham-Stéphane (2007), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes réunis par, Paris, Vrin.

Baird Callicott John (2009), « De la *land ethic* à l'éthique de la Terre. Aldo Leopold à l'époque du changement climatique global », *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, sous la direction de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, éditions MF.

Delord Julien (2009), « Biodiversité insaisissable et anarchisme écologique », *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, sous la direction de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, éditions MF.

Larrère Catherine et Raphaël (1997), *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier.

Larrère Catherine (2009), « Actualité de l'éthique environnementale : du local au global, la question de la justice environnementale », *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, sous la direction de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, éditions MF.

Larrère Raphaël (2009), « Y a-t-il une bonne et une mauvaise biodiversité ? », *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, sous la direction de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, éditions MF.

Mathieu Nicole, Guermond Yves (2005), *La ville durable, du politique au scientifique*, sous la direction de, Paris, INRA-éditions.

Naess Arne (1989), *Écologie, communauté et style de vie*, traduit de l'anglais par Charles Ruelle, Préface de Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, éditions MF, 2008.

Norton Bryan G. (1994), « Applied Philosophy versus Practical philosophy : Toward an Environmental Policy Integrated According to Scale », in, Marietta Don E. et Embree Lester (eds), *Environmental Philosophy, Environmental Activism*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

Norton Bryan G. (1984), « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », traduit dans *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes réunis par Afeissa Hicham-Stéphane, Paris, Vrin, 2007.

Paquot Thierry (2010), « “Environnement” et “milieu(x) urbains(s)”, enquête étymologique », in Paquot Thierry, Younès Chris (eds), *Philosophie de l'environnement et milieux urbains*, Préface d'Isabelle Laudier, Paris, La Découverte.

Paquot Thierry (2011), *Un Philosophe en ville*, Gollion (CH), Infolio.

Vermeersch Etienne (1994), « The Future of Environmental Philosophy », in, Zweers Wim, Boersma Jan J. (eds), *Ecology, Technology and Culture. Essays in Environmental Philosophy*, Cambridge, The White Horse Press.

MAIS OÙ VA L'ÉTHIQUE FONDAMENTALE ?

CHRISTINE TAPPOLET

CRÉUM

On peut considérer que la philosophie traite des questions trop difficiles pour les autres disciplines : la nature du temps, le rapport entre le corps et l'esprit, la liberté, par exemple. De la même manière, on pourrait dire que l'éthique fondamentale s'occupe des questions trop difficiles pour les différentes branches de l'éthique que sont, par exemple, la bioéthique, l'éthique de l'environnement ou, j'ajouterais, la philosophie politique.

L'éthique fondamentale ratisse large. Elle recouvre aussi bien les questions d'éthique normative, qui sont centrées autour de la question de savoir ce qu'il nous faut faire, que les questions plus abstraites de la méta-éthique, qui concernent principalement la nature des jugements moraux ou des jugements de valeurs, leur objectivité, notamment, ainsi que la possibilité de leur justification.

Ce serait faux de penser que l'éthique fondamentale est entièrement séparée des problèmes traités dans les différents domaines de l'éthique. Certaines conceptions normatives et certains présupposés méta-éthiques sont sollicités plus ou moins explicitement dans toute réflexion pratique. Mais il faut bien reconnaître que les questions les plus fondamentales en éthiques sont ardues. Ce qui explique sans doute pourquoi il y a si peu de consensus à leur sujet. En effet, les questions d'éthique normative divisent toujours et encore les utilitaristes et autres conséquentialistes des déontologues et des éthiciens de la vertu. En simplifiant, le conséquentialiste affirme que le seul principe devant guider notre action est celui qui nous demande de promouvoir le bien (ou l'utilité générale pour l'utilitariste), alors que le déontologue postule un certain nombre de règles morales absolues, comme celle selon laquelle il ne faut pas tuer, tout cela sous l'œil sceptique de l'éthicien de la vertu, qui pense que ce qui compte, ce n'est pas ce qu'il faut faire, mais plutôt qui nous devrions être.

La méta-éthique, quant à elle, est le champ de bataille d'un grand nombre de doctrines s'affrontant les unes les autres : cognitivisme *versus* non-cognitivisme, réalisme *versus* non-réalisme, objectivisme *versus* subjectivisme ou relativisme, etc. Derrières ces termes techniques se cachent des conceptions très différentes de notre pratique. On trouve ceux, qualifiés de cognitivistes, réalistes et objectivistes, pour qui des jugements comme « Il ne faut pas torturer » peuvent être vrais, à la manière de tout jugement ordinaire ; pour qui les faits moraux objec-

tifs peuvent exister, de sorte que l'on peut, avec un peu de chance, découvrir ce qu'il faut faire ou non ; et pour qui, finalement, il est possible d'avancer des justifications en faveur d'une prise de position dans le domaine moral. À l'opposé se regroupent ceux selon lesquels les jugements moraux n'admettent pas plus de valeur de vérité qu'une interjection, comme « hurrah » ; selon lesquels il n'existe pas de fait moraux objectifs ; et selon lesquels la connaissance morale est exclue. Entre ces deux extrêmes, il existe bien sûr toutes sortes de positions moins radicales, cherchant à ménager nos intuitions réputées cognitivistes tout en tentant d'éviter de postuler des objets scientifiquement douteux. Le constructivisme, une doctrine qui jouit d'une popularité grandissante, illustre bien ce genre de tentative, puisque pour un constructiviste, il existerait une sorte de « réalité » morale objective, mais cette dernière serait le fruit d'une construction tout à fait humaine.

Une question sur laquelle tous doivent se pencher est celle de savoir comment se positionner par rapport aux résultats empiriques qui nous viennent de disciplines telles que la psychologie sociale, de la neurologie ou de la biologie évolutionniste. L'éthique normative a plus de marge de manœuvre ici, puisqu'elle peut invoquer la distinction fait/valeur et affirmer que les thèses normatives qu'elle propose sont en large partie immunisées contre les résultats empiriques. L'unique contrainte semble venir du fait qu'il est difficile d'exiger quelque chose qui soit entièrement impossible à concevoir même comme idéal régulateur pour un être humain normalement constitué. En méta-éthique, par contre, les thèses discutées — celle par exemple selon laquelle il existe des faits moraux objectifs — ne sont pas normatives, mais bien descriptives. Il n'est donc pas possible de se réfugier derrière la distinction fait/valeur. Et rares sont les affirmations qui peuvent être défendues comme étant des vérités conceptuelles, dont le statut dépend de la nature des concepts invoqués. La méta-éthique ne peut pas éviter de se frotter à la foule grandissante de résultats empiriques. Ce constat est particulièrement évident en psychologie morale, un champ de questions méta-éthique qui s'est grandement développé ces dernières années. Ainsi, aux questions traditionnelles de savoir si la faiblesse de la volonté est possible, se sont ajoutées la question du rapport aux règles des psychopathes ou des autistes, celle des parts respectives du contexte et des traits de caractère dans la détermination de l'action, celle de l'éducation et du développement moral, celle du rôle des émotions, pour ne citer quelques exemples.

La question du statut des intuitions et de leur rôle dans la justification des théories éthiques, qui fait l'objet des deux articles de la partie de ce volume consacré à l'éthique fondamentale, illustre bien l'importance, mais aussi les limites, des résultats empiriques. En effet, à la fois Joseph Heath et Ruwen Ogien sont sceptiques à l'égard des intuitions. Mais le scepticisme du premier trouve sa source dans les récents résultats empiriques, alors que le second avance un argument conceptuel.

Il ne faudrait pas conclure que la tendance générale est à la conciliation théorique. Même s'il est rare de nos jours de trouver un utilitariste pur et dur, les débats ne se sont guère atténués, et on trouve des représentants de la plupart des doctrines, même les plus radicales, comme en témoigne le regain d'intérêt pour le réalisme moral. Que ce soit en éthique normative ou en méta-éthique, on observe plutôt une complexification et une multiplication des options théoriques. Ce qui est certainement un signe réjouissant de vigueur philosophique. En bref, on ne sait guère où va l'éthique fondamentale, mais en tous cas, elle se porte bien.

LETTING THE WORLD IN: EMPIRICAL APPROACHES TO ETHICS

JOSEPH HEATH
UNIVERSITY OF TORONTO

In a landmark summary and review of “fin de siècle” moral philosophy, published in the final decade of the 20th century, three major theorists in the field – Stephen Darwall, Allan Gibbard and Peter Railton – lamented the fact that “too many moral philosophers and commentators on moral philosophy — we do not exempt ourselves — have been content to invent their psychology or anthropology from scratch”¹. While welcoming the advent of empirically and historically informed approaches to the subject, they noted that “any real revolution in ethics stemming from the infusion of a more empirically informed understanding of psychology, anthropology, or history must hurry if it is to arrive in time to be part of *fin de siècle* ethics”². While the revolution that they anticipated did not arrive quite as quickly as hoped, the first decade of the 21st century did finally bring about a change, in the general direction that they had called for. While some moral philosophers continue to see themselves as legislators in the kingdom of ends, engaged in a purely normative project, this view has increasingly come under pressure from those who find in the growing empirical literature on morality, not only a challenge to many preconceived philosophical notions, but also material for fruitful new approaches to a multitude of time-honoured philosophical problems.

Of course, to talk about “empirically and historically” informed approaches to moral philosophy must not be taken to imply any sort of unified vision or approach. The social sciences are divided into rival schools of thought just as philosophy is. There is a mountain of theory and data, much of it relevant to our understanding of morality, but coming from different domains of inquiry, and in some cases involving contradictory theoretical commitments. There are of course the staples of 20th century social science, areas that have been well-recognized fields of study for several decades: Anthropological ethnography remains an incredibly rich source of material for philosophers interested in cultural pluralism. Empirical research on child development has for several decades provided a wealth of information, particularly about the relationship between social cognition and moral emotions. Personality theory in psychology (including also studies in abnormal psychology) has attempted to operationalize many of our folk-psychological ideas about character. And of course evolutionary theory has provided the overarching set of constraints under which any naturalistic theory of morality must be developed.

Beyond this, the late 20th century saw several developments in the human sciences that significantly increased the volume of philosophically relevant work being done, particularly in the area of moral psychology. Probably the most important developments were the result of the so-called “cognitive revolution” in psychology, where the taboo imposed by behaviourism on the investigation of mental states was lifted, and psychologists began to investigate seriously all aspects of cognition, including moral judgment and reasoning³. The result was an extraordinary expansion in our understanding of judgment and decision-making, cognitive bias, intuition, memory, executive control and will-power, to name just a few areas. At the same time, significant developments in evolutionary theory, largely the consequence of the development and application of the tools of evolutionary game theory, led to a sharpening in our understanding of several issues crucial to our understanding of morality (inclusive fitness, group selection, culture-gene co-evolution, etc.)⁴. And finally the development and application of more powerful statistical methods led to significant progress in the area of personality theory, allowing that speciality to leave behind its psychoanalytic origins and to become a theoretically freestanding domain of social-scientific inquiry⁵.

My objective here is not to provide a systematic overview of these trends, but to pick out and describe three major challenges that have arisen to traditional moral philosophy as a result of developments in the human sciences. Stated somewhat hyperbolically, these are as follows: first, there is the claim that moral virtues, as traditionally conceived, do not exist; second, that moral intuitions are unreliable and easily manipulated; and finally, that human morality could not have evolved through any straightforward extension of mechanisms that produce altruism in other species. I will deal with each of these claims in turn. Beyond the details of these claims, however, there is a more general point that I would hope to make. For those who have been following it, the results of 20th century social science have been extremely disruptive to many aspects of our everyday self-understanding. Psychological research, in particular, consistently suggests that we are not just radically ignorant of how the mind works, but that much of what we glean through introspection is quite mistaken⁶. Such a finding, painstakingly detailed in study after study, cannot possibly leave philosophy unchanged. The idea that moral philosophers can go about their business, picking up where Henry Sidgwick left off, suggests a failure to grasp the import of much of the progress of human knowledge over the course of the past century. So while the transformation that Darwall, Gibbard and Railton called for is certainly underway, the idea that empirical findings might serve as merely a supplement to traditional philosophical methods, rather than a challenge, is beginning to seem increasingly implausible.

1. VIRTUE THEORY

The suggestion that there is something wrong with the folk theory of character traits underlying traditional Aristotelian virtue theory has been around for a long time. As early as the 1920s, psychologists found that traits like “honesty” or “compassion” seemed to have weak predictive value, and could easily be over-

whelmed by situational factors⁷. (Since psychologists have such easy access to large numbers of students, some of the earliest studies were on cheating and plagiarism. This resulted in “honesty” being the most exhaustively studied trait.) Some philosophers — Gilbert Harman and Owen Flanagan in particular — noted the significance of this work early on, but the majority of moral philosophers ignored it⁸. The turning point came with the publication of John Doris’s book, *Lack of Character*, which presented the data in a systematic and accessible way, but more importantly, framed it in a way that made the underlying challenge to virtue theory impossible to dismiss through mere hand-waving⁹.

There are two major aspects of the psychological research on character that are significant. First is the finding that it is difficult to isolate character traits at the medium level of generality posited by traditional virtue theory (such as courage, generosity, or honesty). There is no question that individuals have habits, or specific scripts that they follow in particular situations. For example, at a store when the cashier making change mistakenly hands over too much money, many people, when they notice the error, will automatically give it back. This is typically a settled disposition, often developed at an early age. The problem is that it doesn’t correlate in any significant way with behaviour in other sorts of situations, even ones that are only slightly different¹⁰. Many people, for instance, when they notice that an item has scanned wrong, and that they have been charged less than the marked price, will let the error stand. Again, this may be a very settled disposition. The important point is that knowing how a person behaves in one sort of situation tells you *nothing at all* about how the person will behave in the other sort of situation. And so if you ask the question, “Is this person honest?” the answer will be “It depends.” Even the microcategory of “willingness to take advantage of employee error in order to pay less than full price for goods” is still too general to capture the morally significant dimension of the individual’s behavioural dispositions.

There is, however, some evidence of the existence of character traits, as traditionally conceived, at a much *higher* level of generality than that posited by virtue theory. Psychologists often talk about the “big five” personality traits: openness, conscientiousness, extraversion, agreeableness and neuroticism¹¹. There are two things that are striking about these traits: first, they have no particular moral valence, and are therefore not “virtues” in anything like the classical sense. Second, they *do* have cross-situational predictive validity (weak, but not non-existent)¹². So, for example, a test used to determine how introverted or extraverted a person is might ask a question such as, “When the telephone rings, does it usually make you feel excited or anxious?” Knowing how a person answers this and other related questions would actually be useful in helping to predict how that person is likely to behave in other situations, such as entering a room full of strangers. This is *precisely* the sort of cross-situational predictive validity that was always assumed for the classic Aristotelian (and later Christian) moral virtues, but which empirical research has subsequently failed to demonstrate.

The second major blow to virtue theory came from a raft of studies showing that, while individuals often focus on personality traits that have no predictive value, they often ignore factors that are of major importance in determining whether people act morally. Perhaps the most celebrated discovery is the power of conformity, imitation, and the associated set of social expectations, in determining conduct¹³. Whatever particular habits or scripts people may have, these can quite easily be overridden not just by what the group does, but even by perceptions or hints as to what the group may do, or what the expectations are¹⁴. Yet the underlying motive is not one that sits easily with traditional virtue theory, partly because it contains no substantive moral content or orientation toward the good. It also suggests that people are much more strongly influenced by their *current* social environment than the environment in which they were raised, and so the emphasis that virtue theory puts upon socialization winds up being, if not mistaken, then at least deeply misleading¹⁵.

Finally, an integral component of virtue theory is the account that it offers of *vice*. In the same way that people are thought to do good things because of some excellence of character, they are also thought to do bad things because of some defect of character. The superficial plausibility of this hypothesis led to it being the subject of investigation by criminologists, who spent decades studying convicted criminals, trying to determine what sort of personality traits might distinguish them from the general population. Again, the results came back negative for most of the traditional categories. There are some differences — for instance, criminals show a slightly higher level of impulsiveness than the general population — but nothing with the type of substantive content that might qualify it as a vice¹⁶. Investigators also found that criminals had, for the most part, conventional moral views about what was good and what was bad¹⁷. There were, however, interesting differences, such as the fact that criminals are far more likely to make self-serving use of conventional excuses¹⁸. (Thus they typically endorse the general norms under which their conduct would be classified as immoral, but then neutralize the force of these norms, exempting themselves from the judgment through some sort of rationalization.)

None of this is strictly speaking inconsistent with virtue theory. Nevertheless, much of it is highly unexpected from that perspective. Things that virtue theorists thought should make a big difference turn out to make no difference, while things that should have made no difference at all turn out to make a very large difference, when it comes to determining whether individuals will act morally or immorally. It perhaps worth observing that despite the large number of factions within the field of personality theory and social psychology, there is no “Aristotelian” (or even “neo-Aristotelian”) school of thought. This may explain why, in the increasingly voluminous philosophical literature on the subject, the dominant tone among virtue theorists has been highly defensive¹⁹. Rather than mining the empirical research to find work that supports their view, most of the defences that have been offered simply take the theory in the direction of unfalsifiability, often by loosening up the connection between the supposed virtues and actual behavior.²⁰

2. MORAL INTUITION

One of the most striking features of 20th-century Anglo-american moral philosophy has been the heavy reliance upon appeal to “moral intuition” as a basis of philosophical argumentation (combined with widespread failure to state explicitly what the status of these intuitions is, or where they are supposed to come from). There are, of course, many other areas of human decision-making where individuals rely upon intuitions to guide judgment. Much of the upshot of 20th century psychological investigation, however, concerns the *unreliability* of these intuitions. Intuitions are typically the result of heuristic problem-solving processes, rigidly adapted to deal with particular challenges that arose in the environment of evolutionary adaptation. Not only do they contain bugs, but they also tend to misfire when deployed in non-standard environments²¹. For example, we have a rather developed system of intuitive physics, which we use to calculate the trajectory of objects in motion through the air, in earth-standard gravity²². It contains a notorious bug, however, in that it disregards forward momentum in calculating the trajectory of dropped objects, and therefore anticipates that they will travel straight down. As a result, the untutored will consistently miscalculate the landing point of, say, bombs dropped from airplanes.

The investigation of these heuristics formed the basis for perhaps the best-known project in empirical psychology, centered on the work of Daniel Kahneman and Amos Tversky, who showed that our “intuitions” in a wide range of problem-solving domains are fraught with error. For moral philosophers, this generates an enormous sceptical problem, which most have been loathe to confront. Cass Sunstein was, if not the first, then at least the most explicit in throwing down the gauntlet:

I believe that some philosophical analysis, based on exotic moral dilemmas, is inadvertently and even comically replicating the early work of Kahneman and Tversky by uncovering situations in which intuitions, normally quite sensible, turn out to misfire. The irony is that where Kahneman and Tversky meant to devise cases that would demonstrate the misfiring, some philosophers develop exotic cases with the thought that the intuitions are likely to be reliable and should form the building blocks for sound moral judgments²³.

Derek Parfit’s work is perhaps a paradigmatic example of the tendency that Sunstein condemns, since it relies so heavily on a direct appeal to intuitions, often in highly decontextualized cases. Consider, for instance, Parfit’s argument in *Reasons and Persons* against the temporal discounting of harms in a consequentialist calculus²⁴. He develops an example involving a person who leaves broken glass lying in the woods. One hundred years later, a child walking in woods cuts herself. Parfit suggests that this act is wrong, regardless of how long it takes for the harm to occur — that the temporal distance between the agent and the victim makes no difference. (He compares this to a person who shoots an

arrow into the woods, and injures someone far away, unseen. Here the spatial distance would seem to make no difference, in assessing the wrongness of the act. He then claims that “remoteness in time has, in itself, no more significance than remoteness in space”²⁵.)

The example is very compelling. And yet the issue of temporal discounting is one that has been extensively studied by economists, who have a professional interest in determining what sort of attitudes people have toward tradeoffs between present and future. The empirical research suggests that the way that the problem is *framed* is what is doing most of the work in Parfit’s argument. Using different scenarios, economists have been able to elicit preferences that imply positive, negative, and zero social discount rates²⁶. In one influential study, Maureen Cropper, Sema Aydede and Paul Portney found that people were willing to sacrifice the lives of 45 people in a hundred years, in order to save one life in the present²⁷. On the other hand, people can also be induced to assign greater value to future lives²⁸. Cass Sunstein and Richard Thaler have argued, on this basis, that for anyone who has surveyed the literature, “the most sensible conclusion is that people do not have robust, well-ordered intergenerational time preferences”²⁹. Because we almost never have to think about future people, we simply don’t have a moral intuition with respect to temporal discounting, which isn’t to say that we can’t be induced to have one.

At very least, this example suggests that when a particular frame (“a child cuts herself on broken glass”) elicits a particular intuition, but another frame elicits some other, some defence of the frame needs to be offered, some account of why this is the right way of posing the problem³⁰. (Why is it a child, and not a middle-aged hunter?) And yet, as Walter Sinnott-Armstrong has argued, this shows that one cannot be justified in trusting a moral intuition non-inferentially³¹. The intuition that *p* is wrong cannot itself justify that claim; one must show that the frame that elicits the intuition is also somehow the correct one. This is, as Sinnott-Armstrong observes, not impossible. It simply means that intuitions must play a less central role in philosophical reflection than they have to date.

There are several other objections to the reliance on intuitions that have been thematized of late. First of all, there was the widely discussed intervention by Joshua Greene and his collaborators, who did a series of fMRI studies on individuals, looking to see which regions of the brain were activated as they contemplated various moral dilemmas³². Greene made the suggestion that the deontological “intuitions” individuals deployed were essentially emotional responses, whereas the consequentialist ones relied on parts of the brain associated with reasoning and calculation. This served as the basis for his provocative suggestion that deontological judgments, far from being driven by moral reasoning, are actually just rationalizations of emotional responses.

There were some obvious problems with the argument³³. In particular, Greene offered no reason to think that the theory of value *underlying* the consequentialist

calculus was not based on the same sort of emotional reactions. In this respect, what he was really doing was presenting an essentially sceptical challenge to moral reasoning in general, yet optimistically assuming that it undermined only the position of his opponents. At the same time, the sceptical challenge is a significant one, particularly for moral philosophers who place great weight on the authority of their intuitions. What Greene's challenge relied upon, in part, is the wealth of psychological evidence revealing the limits of subjective experience when it comes to understanding our own reasoning processes³⁴. The central accusation — that “deontology... is a kind of moral confabulation”³⁵ — can't be settled by introspection, or by any other armchair method. Starting with the early studies on confabulation in the 1960s, psychologists have established, quite firmly, that we cannot tell through introspection whether reasoning is actually guiding our conduct or not³⁶. This is indeed one of the most disconcerting findings of 20th century psychology: sometimes we actually control our conduct through decision, and sometimes we just make up stories to explain our behaviour after the fact, and yet we can't tell through introspection when we're doing one or the other³⁷.

Finally, it is worth mentioning the most long-standing difficulty with moral intuitions, which is that many philosophers continue to treat them as though they offered insight into the nature of reality, or some sort of universal moral truth, despite ample evidence that these intuitions are not shared by those outside the circles of what Pierre Bourdieu referred to as *homo academicus*. This has of course long been obvious to anyone interested in either history or non-Western culture³⁸. The rise of behavioural economics, however, has produced a body of very well-controlled studies, examining how people around the world respond to a set of social interactions involving cooperation and principles of fairness. Psychologists Joseph Henrich, Steven Heine and Ara Norenzayan have coined the acronym WEIRD societies (Western, Educated, Industrialized, Rich and Democratic) to describe the background of individuals who make up the sample group for most psychology studies. They go on to show, as the title suggests, that in multiple dimensions, WEIRD peoples are distinct outliers with respect to a wide range of judgments (and that Americans are distinct outliers within the class of WEIRD peoples). They conclude that “members of WEIRD societies, including young children, are among the least representative populations one could find for generalizing about humans” on a wide range of topics, including “visual perception, fairness, cooperation, spatial reasoning, categorization and inferential induction, moral reasoning, reasoning styles, self-concepts and related motivations...”³⁹ Two factors that they point to, in particular, include the unusual nature of Western, especially American, child-rearing practices, along with the high levels of urbanization. (“Since such urban environments are highly ‘unnatural’ from the perspective of human evolutionary history, many conclusions drawn from subjects reared in such informationally impoverished environments must remain rather tentative”⁴⁰.)

Of course, psychological studies have also shown that when people are told that people just like them are subject to a particular bias, they automatically interpret this to mean “everyone just like me, except me, is subject to this bias”⁴¹. Thus moral philosophers will no doubt go on treating themselves as something more than just native informants, reporting on the finer details of bourgeois liberal morality. Should they at some point start to treat the problem more seriously, however, it seems an inevitable consequence that “intuitions” will come to play a less authoritative, or at least less central, role in moral philosophy. For instance, there may come a time when the “method of reflective equilibrium” and its variants come to be seen as a discredited approach to the development of moral theory.

3. EVOLUTIONARY THEORY

While “evolutionary ethics” is not a particularly fruitful or even influential research program, most moral philosophers nevertheless would like to think of themselves as developing theories that are consistent with a scientific worldview. Thus there is a general desire to produce theories that are, if not inspired by an evolutionary perspective, then at least compatible with one. And indeed, many moral philosophers, even those whose central preoccupations lie elsewhere, nevertheless make some effort to explain how the moral psychology that they posit could have arisen through natural selection. This is certainly the case with, among others, Peter Singer⁴², John Mackie⁴³, Peter Railton⁴⁴, Allan Gibbard⁴⁵ and even Derek Parfit⁴⁶.

Evolutionary theory, however, is not a fixed point of reference, but rather a highly dynamic field of inquiry, which has undergone significant changes over the course of the 20th century. Two developments in particular were of obvious significance for moral philosophy. First of all, there was the powerful attack launched against group selection theory by George Williams in the 1960s, which showed that traits could not be explained on the grounds that they were “good for the species,” without some further specification of how this translated into a reproductive advantage at the level of the individual⁴⁷. This line of reasoning was further amplified with the development of evolutionary game theory, most influentially in the work of John Maynard Smith⁴⁸. Given the role that the prisoner’s dilemma played in driving interest in rationality-based game theory, evolutionary theorists acquired a much more vivid awareness of the importance of free-riders problems, and of the unlikelihood that any evolutionary system would achieve an optimal outcome. Both of these trends made it clear that altruism required some sort of special explanation.

The second major development was of course the emergence and popularization of “inclusive fitness” and “selfish gene” theory. Despite some of Richard Dawkins’s rhetoric, what his argument suggests is that the “selfishness” promoted by natural selection is going to occur at the level of the *gene*, not that of the individual organism⁴⁹. This puts to rest the old philosophical chestnut about whether true altruism is possible, or whether all action is at some level self-interested. If we are just robots, constructed by our genes in order to advance *their*

interests, then it follows almost immediately that the gene should be willing to sacrifice the robot entirely, if by doing so it is able to benefit copies of itself found elsewhere in the environment. This is, of course, the logic of kin selection. It is an elementary implication of selfish gene theory that natural selection can produce organisms capable of what is, from the perspective of the *individual*, true altruism. Thus Michael Ghislain's famous slogan, "scratch an altruist, watch a hypocrite bleed," is shown to be inconsistent with an evolutionary perspective⁵⁰.

The flip side of the selfish gene/inclusive fitness perspective, however, is the expectation that altruism should be limited in scope. Careful study of social insects — bees, wasps, ants — showed that they have a non-standard reproductive biology, which increases the coefficient of relatedness between female members of a colony or hive, and therefore helps explain the wider range of prosocial behavior (and, *inter alia*, the complex division of labour) that they exhibit. The effect of these discoveries was to heighten the mystery surrounding human cooperation, precisely because we seem to lack any such mechanism. As Robert Boyd and Peter Richerson put it:

Humans are, arguably, a new page in the natural history of animal cooperation. Our reproductive biology is similar to other social mammals. Among our close relatives, the apes and monkeys, genetic relatedness and reciprocal altruism support a diverse array of small-scale societies, but no other spectacular ones. Humans have built complex societies by some mechanism or mechanisms different from any other known highly social species. At the same time, there are remarkable parallels between human and ape social behavior and material culture, not to mention many convergences between humans and other social and tool-using species. Consistent with classical comparative anatomy and modern molecular studies, human behavior is clearly recently derived from ape behavior⁵¹.

The first hypothesis to attract widespread attention was that the mechanism of reciprocity, which had been posited to explain certain symbioses in nature, could be adapted to explain human ultrasociality. Much of this early discussion, however, has come to seem overly simplistic in retrospect. Robert Trivers, for example, in his classic article on reciprocal altruism, picks out three examples to discuss⁵². The first is the famous example of "cleaning symbioses" among fish, the second is warning calls among birds, but the third is the "psychological system underlying human reciprocal altruism"⁵³. This hypothesis — that human ultrasociality is just an extension of the same mechanism that one sees on display in other species — has not fared well. First, there is the fact that the mechanism is not very robust. It seems to be more suited to promoting dyadic cooperation than cooperation in large groups⁵⁴. Second, growing scepticism has developed about the extent of reciprocal altruism in nature (as opposed to "byproduct mutualism," or "pseudoreciprocity")⁵⁵. In particular, the problem of how these systems get started has come to seem rather serious. (There would have to be a first

mover. But if reciprocity is required, in order to make the behaviour beneficial, how could anyone ever make the first move?) Thus the current literature is characterized by widespread scepticism about the ability of reciprocity to sustain much of the limited altruism that one finds in other animal species, much less the ultrasociality one finds among humans.

The upshot of these debates is significant because, among the philosophers who try to provide some account of the evolutionary plausibility of their views, the most common strategy has been to appeal to some form of reciprocity as the source of the benefits that could render moral behaviour adaptive. This is true from John Mackie in the 1970s to Richard Joyce today⁵⁶. The inclination here is understandable enough. When one contemplates the enormous benefits that come from the systems of cooperation at the heart of human society, it seems natural to suppose that these benefits must provide an explanation for the behavioural dispositions that make them possible. And yet contemporary evolutionary models show that this is far from obvious.

In part for these reasons, the most state-of-the-art discussions of morality in an evolutionary context take place within the framework of so-called gene-culture co-evolutionary theory⁵⁷. The range of hypotheses that have been presented under this rubric is formidable, and the literature is developing quickly. In part this is due to the realization that human culture-dependence is also a somewhat mysterious phenomenon, from an evolutionary perspective. The benefits of cultural learning are enormous, and so again there is a temptation to think that these *must* provide some sort of an adaptive explanation of the behavioural dispositions that facilitate their emergence. But since the benefits are largely those of *cumulative* cultural transmission, they cannot explain why the first generation to exhibit the required dispositions (e.g. the social learning algorithms) derived any benefit from them. Thus culture, far from providing any sort of a solution to the problem about the origins of morality, has become part of a complex of human traits that stand in need of explanation.

All of this has bolstered the impression that the mechanism that sustains human ultrasociality is going to be extremely non-obvious. The mere fact that it doesn't occur elsewhere in nature already suggests this. For philosophers, this means that evolutionary theory is going to constrain hypothesis-formation with respect to our understanding of morality much more than was earlier assumed, since merely pointing to the benefits of cooperation as an "adaptive" explanation for the phenomenon of moral constraint can no longer suffice.

CONCLUSION

Although the development of more empirically-informed approaches to the study of morality has caused some anxiety in philosophical circles, particularly among those who feel that it threatens their intellectual property values, it is nevertheless difficult to regard it as anything less than a welcome development. Empirical research can no doubt serve as an important stimulus to philosophical

reflection, but it can also provide a measure of intellectual *discipline* that philosophers sometimes lack, with their reliance upon thought-experiments, introspective psychology, and just-so stories. At the same time, it is not just philosophers who stand to benefit from closer contact and exchange with the human sciences. The empirical literature is itself often vague in its use of terminology, and glosses over important distinctions. Even something as elementary as the difference between deontology or consequentialism, or the right and the good, is not always sharply drawn. Thus there is significant room for mutually beneficial collaboration between philosophers and those who are trained in empirical research methods.

From what I have said so far, it should be obvious that I regard the overall trend toward increased contact with the human sciences to be salutary. I would like to close this discussion, however, on a cautionary note. Although it is all well and good for philosophers to go out and read the latest social science, most philosophers have very weak training in scientific methodology, and (in my experience) tend not to have a lot of respect for it either. (For example, the educational background of most philosophers is typically “humanistic,” and so includes, for example, no training in the use of statistics.) Thus when dealing with social science, it is important for philosophers to recognize that serious investigators take methodological concerns very seriously. For example, as a general consequence of the commitment to scientific method there is an emphasis upon falsification as that is almost entirely absent among philosophers. (Most philosophers are able to explain at length why their own view is correct, but are hard-pressed to specify what would show it to be *incorrect*.)

This produces two dangers. On the one hand, it can lead philosophers into flip-pant dismissal of inconvenient results. Often this is based on a failure to appreciate how much work social scientists put into control and testing. I myself have witnessed the following interaction, which I think illustrates the danger. After a listening to a research presentation by a psychologist, a philosopher asks (in a tone of triumphant refutation) “How do you know that people didn’t interpret the question this way, rather than that?” The psychologist replies, “Because we ran a series of focus groups, in multiple regions, and tried out several formulations before settling on the wording of the question.” He hadn’t mentioned this in the presentation, because he simply took it for granted that one would test a survey instrument before deploying it, and that the audience would know this as well. Philosophers, however, sometimes think that social-scientific results can be defeated just by imagining other possible interpretations, failing to realize that a lot of time and energy may have been spent ruling out those interpretations.

On the other hand, a lack of methodological sophistication can generate the opposite problem, where philosophers are far too credulous in accepting experimental results. For those who are enthusiastic about empirical approaches, there is a temptation to treat the results of all published studies as simply “facts,” regardless of such things as sample size, strength of the correlations, and suc-

successful replication. Again, speaking to psychologists, it still surprises me when I mention a particular experimental result, only to have someone say, “We tried for years to replicate that and couldn’t.” This is, of course, the type of information you get through the oral culture of the discipline, since negative results are seldom published. Experts in the field have a nuanced sense of what is believable and what isn’t, because they evaluate particular studies against a vast background knowledge of what else has been demonstrated, and how particular research programs have played out over time. Thus there are real pitfalls for the philosophical explorer, reading about in an unfamiliar literature, since it can be difficult to determine how believable a given study is when taken in relative isolation.

The point of these reflections is to suggest that, while there is an enormous amount to be gained from the development of more empirically informed approaches to moral philosophy, there is also a lot to be said for the development of more collaborative approaches to the investigation of these questions. It is important for philosophers to be cautious when assessing experimental results, without being glib in dismissing them. Finding this balance can be difficult, which is precisely why it can be useful to engage more seriously with those whose disciplinary training lies precisely in the assessment and interpretation of these results

NOTES

- ¹ Stephen Darwall; Allan Gibbard; Peter Railton, "Toward Fin de Siecle Ethics: Some Trends," *The Philosophical Review*, 101 (1992): 115-189, p.188.
- ² Darwall, Gibbard and Railton, "Toward Fin de Siecle Ethics," p. 189.
- ³ For short summary, see George A. Miller, "The Cognitive Revolution: A Historical Perspective," *Trends in Cognitive Science*, 7 (2003): 141-144.
- ⁴ For short summary, see Martin A. Nowak, "Five Rules for the Evolution of Cooperation," *Science*, 314 (2006): 1560-1563.
- ⁵ See Oliver P. John and Sanjay Srivastava, "The Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives," in Lawrence A. Pervin and Oliver P. John, *Handbook of Personality*, 2nd edn. (New York: Guilford, 1999).
- ⁶ Daniel Kahneman has recently provided a wonderful summary of much of this research, in *Thinking Fast and Slow* (Toronto: Doubleday, 2011).
- ⁷ Hugh Hartshorne and Mark A. May, *Studies in the Nature of Character, Vol. 1 Studies in Deceit* (New York: MacMillan, 1928). The classic presentation of the situationist view is Lee Ross and Richard E. Nisbett, *The Person and the Situation* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).
- ⁸ Gilbert Harman, "Moral Philosophy meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, (1999):315-331; Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991). See also Peter Railton, "Made in the Shade: Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory," in Jocelyn Couture and Kai Nielsen, eds. *On the Relevance of Metaethics: Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 21* (Calgary: University of Calgary Press, 1995), pp. 79-106.
- ⁹ John Doris, *Lack of Character* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- ¹⁰ Or more specifically, as David C. Funder observes, "The relevance of personality for behavior is revealed not by a lack of change across situations but by the maintenance of individual differences. Such maintenance is indexed by the correlation coefficient, which reflects the degree to which subjects who perform a given behavior more often than others do in one situation also do so relatively more in a second situation," *Personality Judgment* (San Diego: Academic Press, 1999), p. 42.
- ¹¹ McCrae RR, Costa PT., Jr. "Toward a New Generation of Personality Theories: Theoretical Contexts for the Five-Factor Model." In: Wiggins JS, ed. *The Five-Factor Model of Personality: Theoretical Perspectives*. (New York: Guilford; 1996). pp. 51-87
- ¹² See, e.g., Debbie S. Moskowitz, "Cross-Situational Generality and the Interpersonal Circumplex," *Journal of Personality and Social Psychology*, 66 (1994):921-933. For overview, see Bernardo J. Carducci, *The Psychology of Personality*, 2nd edn, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), pp. 298-301.
- ¹³ The most influential set of experiments on conformity were by Solomon Asch,. For summary, see Solomon E. Asch, "Opinions and Social Pressure," *Scientific American*, 193 (1955): 31-35. See also Elliot Turiel, *The Culture of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- ¹⁴ For a demonstration of how expectations affect behaviour discussed by both Harman and Doris, see John M. Darley and C. Daniel Batson, "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior." *Journal of Personality & Social Psychology*. 27 (1973): 100-108.
- ¹⁵ This issue was, of course, put on the agenda most forcefully by Stanley Milgram's experiments on obedience to authority. The literature on this is voluminous, but for a balanced survey, see Thomas Blass, "Understanding Behavior in the Milgram Obedience Experiment: The Role of Personality, Situations, and their Interactions," *Journal of Personality and Social Psychology*, 60 (1991): 398-413.

- ¹⁶ For discussion with respect to white collar crime, see James Coleman, *The Criminal Elite* (New York: St. Martin's, 1989), pp. 200-204.
- ¹⁷ John Braithwaite, *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 23 and passim, for a useful survey of relevant literature).
- ¹⁸ Gresham K. Sykes and David Matza. "Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency." *American Sociological Review* 22 (1957): 667-70.
- ¹⁹ For two prominent replies to the situationist challenge, see Rachana Kamtekar, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of our Character." *Ethics*, 114 (3): 458-491 and Gopal Sreenivasan, "Errors about Errors: Virtue Theory and Trait Attribution." *Mind* (441): 47-68,
- ²⁰ For an example of this, see Julia Annas, "Comments on John Doris's 'Lack of Character'," *Philosophy and Phenomenological Research*, 71 (2005): 636-642, at 637-38.
- ²¹ For useful review of the "misfiring" literature, see Keith Stanovich, *The Robot's Rebellion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 31-79
- ²² Mark McCloskey, "Intuitive Physics," *Scientific American*, 248 (1983): 122-130.
- ²³ Cass Sunstein, "Moral Heuristics," *Behavioral and Brain Sciences*, 28 (2005): 531-573 at 541.
- ²⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Oxford: Clarendon, 1986), pp. 356-57.
- ²⁵ Parfit, *Reasons and Persons*, p. 357.
- ²⁶ For some example of dependence upon the frame, see Shane Frederick, "Measuring Intergenerational Time Preference: Are Future Lives Valued Less?" *Journal of Risk and Uncertainty*, 26 (2003): 39-53.
- ²⁷ Maureen Cropper, Sema Aydede and Paul Portney, "Preferences for Life Saving Programs: How the Public Discounts Time and Age," *Journal of Risk and Uncertainty*, 8 (1994): 243-265. See also Maureen L. Cropper, Sema K. Aydede, and Paul R. Portney, *Rates of Time Preference for Saving Lives*, 82 *Am Econ Rev* 469, 472 (1992).
- ²⁸ Frederick, "Measuring Intergenerational Time Preference," p. 45. For discussion, see Cass R. Sunstein and Richard H. Thaler, "Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron," *University of Chicago Law Review*, 70 (2003): 1159-1202 at 1180, note 80.
- ²⁹ Sunstein and Thaler, "Libertarian Paternalism," p. 1180.
- ³⁰ One can begin to see some push-back against the more extreme instances of reliance upon moral intuition. One reviewer, for instance, took issue with Frances Kamm's insistence that her readers take "as fixed data points in moral reflection" extremely fine-grained intuitions. "Her intuitions are exquisitely sensitive to the specific physical properties of trolleys, bombs, bridges, pills, knives, doctors, transplanted organs, sore throats, headaches, bathtubs, Lazy Susans, life-support machines, snow shovels, islands, yachts, et cetera." Jeffrey Brand-Ballard, review of "F.M. Kamm, *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*," in *Notre Dame Philosophical Reviews* (<http://ndpr.nd.edu/news/25299-intricate-ethics-rights-responsibilities-and-permissible-harm/>).
- ³¹ Walter Sinnott-Armstrong, "Framing Moral Intuitions," in Walter Sinnott-Armstrong, ed. *Moral Psychology, Vol. 2* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), p. 68.
- ³² See Joshua D. Greene, "The Secret Joke of Kant's Soul," in Walter Sinnott-Armstrong, ed. *Moral Psychology, Vol. 3* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), pp. 35-79.
- ³³ Most critics of Greene seem quite satisfied with the response in Selim Berker, "The Normative Insignificance of Neuroscience," *Philosophy and Public Affairs*, 37 (2009): 293-329.
- ³⁴ See Greene, "Secret Joke," pp. 61-63. Also see Kahneman, *Thinking Fast and Slow*, p. 124.
- ³⁵ Greene, "Secret Joke," p. 63.
- ³⁶ See Timothy Willson, *Strangers to Ourselves* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, Belknap, 2002)
- ³⁷ William Hirstein, *Brain Fiction* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005). For an argument that we are at least sometimes doing the latter: see Roy F. Baumeister, E.J. Masicampo and Kathleen D. Vohs, "Do Conscious Thoughts Cause Behavior?" *Annual Review of Psychology*, 62 (2011): 331-361.

- ³⁸ It is also one of the reasons that French and German philosophers tend not to appeal to moral intuitions – the influence of historicist doctrines, post-modernism, modesty about the universality of Western rationalism.
- ³⁹ Joseph Henrich, Steven J. Heine, and Ara Norenzayan. “The Weirdest People in the World?” *Behavioral and Brain Sciences*, 33 (2010): 61–135 at.61.
- ⁴⁰ *Ibid*, p. 67.
- ⁴¹ Kahneman, *Thinking Fast and Slow*, p. 173.
- ⁴² Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011)
- ⁴³ J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 113.
- ⁴⁴ Railton, “Moral Camouflage or Moral Monkeys,” *The Stone* (July 18, 2010): opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/18/moral-camouflage-or-moral-monkeys/
- ⁴⁵ Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), p. 64-68.
- ⁴⁶ Derek Parfit, *On What Matters, Vol. 2* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 494-97.
- ⁴⁷ George C. Williams, *Adaptation and Natural Selection* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966).
- ⁴⁸ John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- ⁴⁹ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 2.
- ⁵⁰ Michael T. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974). For further discussion, see Franz de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), pp. 9-16.
- ⁵¹ Peter Richerson and Robert Boyd, “The Evolution of Human Ultra-Sociality,” in Irenas Eibl-Eibesfeldt and Frank Salter, eds., *Ideology, Warfare, and Indoctrinability* (New York: Berghahn Books, 1998), pp. 71–95 at 72.
- ³⁰ Robert Trivers, “The Evolution of Reciprocal Altruism,” *Quarterly Review of Biology*, 46 (1971): 35-57.
- ³⁰ Trivers, “Evolution of Reciprocal Altruism,” p. 47.
- ⁵⁴ Robert Boyd and Peter Richerson, “The Evolution of Reciprocity in Sizable Groups,” in *The Origin and Evolution of Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 145-165.
- ⁵⁵ Olof Leimar and Richard C. Connor, “By-product Benefits, Reciprocity, and Pseudoreciprocity in Mutualism,” in Peter Hammerstein, *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), pp. 203-222.
- ⁵⁶ Mackie, *Ethics*, p. 113. Richard Joyce, *The Evolution of Morality* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), pp. 140-141.
- ⁵⁷ For an early statement of this view, see Robert Boyd and Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process* (Chicago: University of Chicago Press, 1985). For a more recent statement, see Herbert Gintis, *The Bounds of Reason* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

LES INTUITIONS MORALES ONT- ELLES UN AVENIR ?

RUWEN OGIEN

CNRS - UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES

Parmi les défis intellectuels auxquels la philosophie morale sera probablement confrontée dans les années à venir, l'un des plus importants, à mon avis, concernera le rôle épistémologique des intuitions morales en éthique normative, c'est-à-dire la place de ces intuitions dans la *justification* des théories qui nous disent ce qui est désirable ou indésirable, ce qu'il faut faire ou ne pas faire¹.

Pour la plupart des philosophes qui s'intéressent à ces questions aujourd'hui, on ne peut pas se passer de l'*appel aux intuitions* dans ce domaine de réflexion².

David Copp a trouvé les mots justes pour l'exprimer. Il fait observer que les philosophes politiques et moraux considèrent que les théories morales et les principes moraux sont douteux s'ils contredisent des intuitions. Et ils ont tendance à mobiliser des intuitions dans l'élaboration et la défense de leurs propres théories³.

Dans son essai sur les contributions possibles des approches empiriques de l'éthique à la philosophie morale, Joseph Heath suppose, comme je le ferai aussi, que le rôle central des intuitions dans la justification des théories normatives sera de plus en plus contesté.

La raison qu'il invoque principalement est que les philosophes perdront confiance dans la *fiabilité* des intuitions morales au fur et à mesure qu'ils prendront conscience des implications de certaines recherches empiriques en psychologie cognitive.

Ces dernières montrent en effet à quel point nos intuitions sont peu *fiables*, en raison de ce qu'on appelle des « effets de cadrage »⁴.

Nous pouvons préférer une proposition à une autre alors qu'elles ont exactement le même sens, tout simplement parce qu'elles ne sont pas présentées de la même manière.

Les meilleurs exemples dans la littérature ne font pas référence à des intuitions morales, mais leur leçon peut être étendue à ces dernières⁵.

Supposons qu'on soit confronté à une grave épidémie. Si on la laisse se développer, 600 personnes vont certainement mourir. On peut mettre en œuvre plu-

sieurs politiques pour en sauver un certain nombre. Si on nous dit que l'une des politiques permet de sauver 200 personnes, alors qu'une autre en laissera mourir 400, nous aurons tendance à préférer la première à la seconde alors qu'elles sont exactement les mêmes, en raison d'une aversion psychologique à l'égard de la perte, ou d'un biais psychologique en faveur de la conservation de ce qu'on a.

Ce genre d'enquête empirique montre que nos réactions spontanées à un dilemme moral ou non moral peuvent être fortement influencées par la forme de sa présentation, et même par les *mots* qui sont utilisés pour le présenter. Ainsi, nous aurons tendance à préférer les réponses dans lesquelles des mots comme « sauver », sont plus saillants que « tuer » ou « laisser mourir », même lorsque leur contenu est identique⁶.

La référence à ces données empiriques est devenue l'« objection standard » contre l'appel aux intuitions dans la justification des théories morales.

Ce n'est pas du tout celle que je voudrais présenter ici.

Mon objection n'est pas empirique mais *conceptuelle*.

Elle dit que si les intuitions ne peuvent pas servir à justifier les théories morales, ce n'est pas (ou pas seulement) parce qu'elles ne sont pas fiables empiriquement⁷. C'est parce qu'elles ne sont pas suffisamment *indépendantes* conceptuellement de ces théories.

UN PEU DE « TRAMWAYOLOGIE »

Étant donné que le débat autour des intuitions morales est entièrement focalisé sur la question de leur fiabilité, il n'est pas évident que cette idée puisse être jugée pertinente par ceux qui sont engagés dans la discussion.

Mais je peux toujours espérer (en faisant preuve d'un optimisme assez irréaliste il est vrai) qu'elle pourrait le devenir, grâce à ces *Ateliers de l'éthique* sur le futur de la philosophie morale.

Pour montrer, en tout cas, qu'elle est plausible, je vais commencer par un petit exercice de « tramwayologie »⁸, ce corpus de plus en plus considérable d'expériences de pensées et d'enquêtes empiriques⁹, dont certains disent ironiquement, mais à tort je crois, qu'il n'est important que par son volume.

Soit les deux scénarios suivants :

DÉTOURNER LE TRAMWAY

Vous voyez un tramway dont les freins ont lâché foncer vers cinq traminots qui travaillent sur une voie étroite, dans un vallon encaissé. Ils n'ont aucun moyen de se mettre à l'abri. Si le tramway n'est pas arrêté ou détourné, ils seront inévitablement écrasés et tués. Par chance, vous êtes juste à côté d'un aiguillage

qui permettrait de détourner le tram sur une voie secondaire avant qu'il n'écrase les cinq traminots. Mais par malchance un autre traminot travaille sur cette voie secondaire. Si vous actionnez l'aiguillage, il sera inévitablement écrasé et tué. Que faire ? Est-il moralement permis de détourner le tramway ?

POUSSER LE GROS HOMME

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

Vous est-il moralement permis de le pousser ?

C'est Judith Jarvis Thomson qui a inventé le couple d'expériences de pensée dont je me suis inspiré pour décrire ces deux scénarios¹⁰.

La plupart des collègues à qui elle en a parlé, écrit-elle, considèrent qu'il est moralement permis de détourner le tramway, mais interdit de pousser le gros homme sur la voie pour arrêter le tramway fou.

Une vaste enquête sur Internet, construite à partir de cette expérience de pensée (pour vérifier, entre autres, si ces intuitions sont partagées en dehors des départements de philosophie) a été menée par une équipe de chercheurs en psychologie dirigée par Marc Hauser. Les résultats ont été publiés en 2007¹¹.

Ils sont en harmonie avec les intuitions de Judith Jarvis Thomson et de ses collègues.

89 % de l'ensemble des personnes ayant participé à l'expérience jugent qu'il est moralement permis de détourner le train vers la voie secondaire où se trouve un traminot, en causant ainsi délibérément sa mort.

11 % seulement jugent qu'il est moralement permis de pousser le gros homme sur la voie en causant ainsi délibérément sa mort.

Dans les deux cas, il n'y a pas de variation significative selon l'âge, la religion, le sexe, la culture, le niveau d'éducation ou la connaissance de la philosophie morale.

En dépit de l'unanimité des réponses recueillies, elles restent énigmatiques. Quand on pousse le gros homme, on ne fait rien d'autre en effet que causer la mort d'une personne pour sauver la vie de cinq autres, c'est-à-dire exactement la même chose que lorsqu'on détourne délibérément le tramway fou sur la voie secondaire où se trouve une personne.

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

TROIS INTERPRÉTATIONS CHARITABLES

Appliquant plus ou moins consciemment un principe de charité interprétative, certains chercheurs provenant de différentes disciplines empiriques (psychologie, sociologie, neurosciences, etc.) essaient de découvrir une cohérence cachée à la paire de jugements spontanés ou intuitifs : « Oui » pour détourner le tram, « Non » pour pousser le gros homme.

Voici trois tentatives, qui font référence à certaines versions simplifiées (au point qu'elles pourraient agacer les spécialistes) des trois grandes théories normatives en compétition : déontologisme, conséquentialisme, éthique des vertus¹².

1) *Déontologiste* : Les gens appliquent spontanément le principe déontologiste de *ne pas traiter une personne comme un simple moyen*, c'est pourquoi ils jugent moralement permmissible de détourner le tramway, et moralement inadmissible de pousser le gros homme. Dans le premier cas, on ne sert pas du traminot qui se trouve bloqué sur la voie d'évitement comme d'un simple moyen d'arrêter le tram. Sa mort est un effet collatéral non voulu de l'action visant à détourner le tram. Dans le deuxième cas, on sert intentionnellement d'une personne, du gros homme en l'occurrence, comme d'un simple moyen pour stopper le tram¹³.

2) *Conséquentialiste* : Si c'était la partie rationnelle de notre esprit qui avait toujours le dernier mot, nous jugerions les deux cas exactement de la même manière, étant donné que les conséquences sont les mêmes. Mais nous sommes exposés à des conflits intérieurs entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de notre esprit, et c'est cette dernière qui parfois l'emporte en introduisant des considérations appelées « déontologistes ».

Notre esprit contiendrait en effet deux systèmes. L'un serait rationnel ; l'autre serait émotionnel ou affectif. À l'aide de l'imagerie médicale, Joshua Greene a cru pouvoir établir que lorsqu'on confronte une personne à des actions impersonnelles (n'impliquant pas de contact physique direct), comme détourner le tramway, le seul système qui s'active est le rationnel¹⁴. C'est lui qui nous ferait juger qu'il est permis moralement de détourner le tramway. Mais lorsqu'on confronte cette même personne à une action personnelle (impliquant un contact physique violent direct) comme pousser le gros homme, le système émotionnel réagirait fortement, et finirait par *inhiber* la réaction rationnelle qui devrait nous faire juger qu'il est permis moralement de pousser le gros homme par souci de

cohérence avec le jugement précédent. Selon Greene, ce conflit a pour origine l'histoire de notre espèce. Nous réagissons émotionnellement au contact physique violent personnel, parce que nous vivions autrefois dans de petites communautés ne disposant que d'armes de contact primitives. Nous avons conservé ces réactions d'aversion émotionnelle à l'égard des dommages causés ainsi. Les dommages causés par des machines, des bombes, des tramways ne peuvent pas susciter le même genre de réactions, car notre aversion à leur égard n'est pas aussi profondément inscrite dans notre psychologie. Mais cela ne veut pas dire que nous ne savons pas, rationnellement, que les deux sortes de dommages sont aussi condamnables ou acceptables moralement, contrairement à ce que suppose le déontologiste.

3) *Arétiste*, ou selon l'éthique des vertus. Pour l'arétiste, ce qui est pertinent moralement, ce n'est pas la nature de l'acte ou ses conséquences, mais le genre de personne qu'on est, le *caractère* qu'on exprime. Or même si l'action est similaire dans l'intention, même si ses conséquences sont les mêmes quand on détourne le tramway et quand on pousse le gros homme, on n'est cependant pas le même genre de personne si on se montre capable de faire la deuxième action que si on accomplit la première. Qui aimerait dîner avec un individu capable de jeter un inconnu sur une voie ferrée en sachant qu'il sera écrasé par un tramway? Dîner avec une personne qui vient de détourner un tramway en causant la mort d'un individu ne doit pas être très amusant non plus. Mais cette personne n'est pas aussi répugnante. Autrement dit, dans le premier cas, détourner le tramway, ce n'est pas le même caractère qui s'exprime que dans le second, pousser le gros homme, et c'est pourquoi nous jugeons les deux cas différemment sans incohérence¹⁵.

Nous avons donc trois interprétations différentes des intuitions, aussi charitables et aussi plausibles dans l'état actuel de la discussion. Elles sont inspirées par des théories morales différentes, qui donnent chacune une cohérence différente à la paire de jugements spontanés examinés.

Je n'ai pas du tout l'intention de proposer une autre interprétation, qui pourrait être jugée meilleure, ou d'éliminer l'une d'entre elles sous le prétexte qu'elle serait moins convaincante, comme de nombreux philosophes ont tenté de le faire (en vain faut-il le préciser)¹⁶.

INTUITIONS, JUSTIFICATIONS ET INTERPRÉTATIONS

En fait, ce qui me paraît important, pour faire comprendre le problème que je me pose, c'est de mettre clairement en évidence la différence entre l'intuition morale, sa justification, et son interprétation philosophique.

Cette classification correspond aux données suivantes :

QU'EST-CE QUE L'INTUITION ?

C'est le fait (brut) que les gens ont tendance à répondre spontanément « Oui » à la question : « Est-il moralement permis de détourner le tramway ? » et « Non » à la question « Est-il moralement permis de pousser le gros homme ? ».

QU'EST-CE QUE LA JUSTIFICATION ?

Ce sont les réponses données par les sujets d'enquête aux chercheurs qui leur demandent de justifier leurs réponses spontanées. Elles sont du genre : « On n'a pas à se prendre pour Dieu et décider de la vie ou de la mort des gens », « Ce n'est pas la même chose de détourner une menace sur les cinq traminots et de créer une nouvelle menace sur le gros homme ». Ou, le plus souvent, « Je ne peux pas expliquer pourquoi ».

QU'EST-CE QUE L'INTERPRÉTATION ?

Ce sont les explications des deux précédents proposées par des psychologues ou des philosophes: « Les gens appliquent spontanément le principe de ne pas traiter une personne comme un simple moyen » ou « Les réactions émotionnelles irrationnelles inhibent les jugements conséquentialistes rationnels » et « On a tendance à penser qu'un individu capable de pousser un gros homme sur la voie pour arrêter un tram n'est pas un type bien ».

On change complètement de perspective quand on passe des intuitions et des justifications aux interprétations. On passe du regard de l'agent à celui de l'interprète.

Lorsque les psychologues ou des philosophes disent que les gens ont des intuitions « déontologistes » ou « conséquentialistes », c'est une façon maladroite ou abusive de s'exprimer.

L'intuition « Il n'est pas permis moralement de pousser le gros homme » est un fait brut, qui n'est ni déontologiste, ni conséquentialiste. Elle ne nous est pas livrée avec son interprétation. C'est l'interprétation des psychologues ou des philosophes qui permet de coller l'étiquette « déontologiste », ou « conséquentialiste ».

Si un kantien dit « La réponse spontanée “Il n'est pas permis moralement de pousser le gros homme” est une *intuition déontologiste* », c'est un abus de langage. Il devrait dire « Mon interprétation de l'intuition est déontologiste ».

Si un conséquentialiste affirme « La réponse spontanée “Il n'est pas permis moralement de pousser le gros homme” montre que nos *intuitions conséquentialistes* sont inhibées par des émotions irrationnelles », c'est un abus de langage. Il devrait dire « Mon interprétation de l'intuition est conséquentialiste ».

LE MANQUE D'INDÉPENDANCE DES INTUITIONS À L'ÉGARD DES THÉORIES

Il faut faire attention à ne pas confondre l'intuition et son interprétation, si on ne veut pas commettre ce genre d'abus.

Mais respecter cette distinction peut poser un sérieux problème à ceux qui voudraient justifier leurs conceptions morales ou réfuter une conception morale rivale en faisant appel aux intuitions.

Pour que les intuitions puissent acquérir une fonction épistémologique de réfutation ou de justification d'une théorie, il faut les interpréter.

Mais le déontologiste peut parfaitement interpréter la paire de jugements « Il est moralement permis de détourner le tramway » et « Il n'est pas permis moralement de pousser le gros homme » dans un sens qui lui permettra d'affirmer qu'elle conforte le déontologisme ou réfute le conséquentialisme.

De son côté, le conséquentialiste peut parfaitement interpréter la paire de jugements « Il est moralement permis de détourner le tramway » et « Il n'est pas permis moralement de pousser le gros homme » dans un sens qui lui permettra d'affirmer qu'elle conforte le conséquentialisme ou réfute le déontologisme.

Dans ces conditions, comment les intuitions pourraient-elles nous aider à départager ces deux grandes théories rivales ?

CONCLUSION

Il existe deux raisons différentes, au moins, de douter de l'avenir des intuitions morales en tant que critères de sélection des théories :

- 1) leur manque de fiabilité ;
- 2) leur manque d'indépendance à l'égard des théories.

J'ai tenté d'explicitier puis de défendre la seconde.

Quatre précisions pour conclure.

- D'abord, ces deux raisons ne sont pas exclusives l'une l'autre. On peut être sceptique à l'égard des intuitions morales à la fois parce qu'elles ne sont pas fiables, et parce qu'elles manquent d'indépendance à l'égard des théories¹⁷.
- Ensuite, nier que les intuitions puissent jouer un rôle dans la réfutation ou la confirmation des théories, ne veut pas dire qu'on ne leur reconnaît aucun rôle épistémologique. Personnellement, tout en restant sceptique sur leur fonction de réfutation ou de confirmation des théories morales, je n'ai aucune difficulté à admettre l'importance des intuitions dans la formation de ces théories. J'admets en effet la division de Popper entre logique de la découverte et logique de la preuve. La première, qui sert à former des hypothèses, est souple. Elle n'est pas regardante sur la provenance des idées. Elle peut faire appel à des intuitions. La seconde inspire les procédures de vérification et de réfutation. Ses exigences sont grandes en matière de preuves. Il n'est pas évident que les intuitions puissent les satisfaire.

- Par ailleurs, en soutenant que les intuitions morales ne peuvent pas avoir pour fonction de départager les grandes théories normatives en compétition, je ne dis pas qu'il n'existe aucun autre moyen de le faire. Mon argument n'exclut pas la possibilité de confirmer ou de réfuter une théorie morale. Il n'est pas sceptique à cet égard. Il nous oriente seulement vers d'autres méthodes que l'appel aux intuitions morales, comme la cohérence, la simplicité, le respect de la logique ou des faits objectifs, etc.
- Enfin, on peut se dire que le projet de confirmer ou de réfuter une théorie morale est trop exigeant, que tout ce que nous avons besoin d'avoir, ce sont des raisons suffisantes de préférer une théorie à une autre¹⁸.

Resterait à savoir si même dans ce programme beaucoup plus modeste, les intuitions pourraient jouer un rôle épistémologique intéressant. Ce n'est pas évident, si on admet qu'elles ne sont ni fiables, ni indépendantes des théories (ou les deux).

NOTES

- ¹ Je laisse de côté la question du rôle des intuitions en métaéthique, où il semble, à première vue, moins important. Voir par exemple, Mark Schroeder, *Non Cognitivism in Ethics*, Londres, Routledge, 2010, où le débat sur la possibilité de l'objectivité morale est entièrement réduit à l'examen du problème logique dit « Frege-Geach », sans appel aux intuitions morales.
- ² En première approximation, on peut caractériser une intuition morale au moyen des deux critères suivants : 1) ce sont des réactions spontanées d'approbation ou de désapprobation à l'égard d'une action ou d'un état de choses, qui n'ont pas nécessairement une forme verbale ou un format conceptuel ou propositionnel ; 2) elles ne sont pas dérivées d'autres croyances morales par une chaîne de raisonnements. En d'autres mots, elles ne sont pas inférentielles, et c'est ce qui pourrait expliquer la rapidité de réaction qui les caractérise. Les intuitions morales ainsi caractérisées peuvent porter sur des types d'actions (« Est-il moralement permis de mentir ou de sacrifier un innocent ? »), ou sur des actions particulières (« Est-il moralement permis de pendre X pour éviter un massacre dans la ville Y, au temps t ? »). Mais elles peuvent aussi porter sur des principes moraux ultimes, ceux qui sont censés n'avoir besoin d'aucune autre justification : « Est-il permis moralement de traiter une personne humaine comme un simple moyen ? », « Faut-il toujours viser le plus grand bonheur du plus grand nombre ? »
- ³ David Copp, « Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory », texte présenté au *Molyneux's Spring Seminar on Intuitions at University of California*, Davis, 2010.
- ⁴ Walter Sinnott-Armstrong, « Framing Moral Intuitions », dans Walter Sinnott-Armstrong, ed. *Moral Psychology*, Vol. 2, Cambridge, Mass., MIT Press, 2008, p. 47-76.
- ⁵ Amos Tversky et David Kahneman, « The framing of decisions and the psychology of choice », *Science*, 211, 1981, p. 453-458. J'ai beaucoup simplifié leur présentation.
- ⁶ Sinnott-Armstrong, « Framing Moral Intuitions », *op. cit.*, p. 59. Sur d'autres sources empiriques de non fiabilité des intuitions, voir Edouard Machery, « The Bleak Implications of Moral Psychology », *Neuroethics*, vol. 3, n°3, 2010, p. 223-231.
- ⁷ Il vaudrait peut-être d'ailleurs mieux dire « parce qu'elles ne sont pas toujours ou pas suffisamment fiables », car le fait que certaines intuitions ayant fait l'objet d'une étude empirique ne sont pas fiables n'implique pas qu'aucune ne l'est ou qu'aucune ne pourrait l'être sous certaines conditions.
- ⁸ Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008, p. 89-101.
- ⁹ Elles ont été inspirées par un essai de Philippa Foot paru il y a plus de cinquante ans : « Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet » (1967), trad. Fabien Cayla, dans Marc Neuberger, *La responsabilité, Questions philosophiques* Paris, PUF, 1997, p. 155-170.
- ¹⁰ Judith Jarvis Thomson, « The Trolley Problem », dans *Rights, Restitution, and Risk, Essays in Moral Theory*, ed. par William Parent, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1986, p. 94-116.
- ¹¹ Marc Hauser, Fiery Cushman, Liane Young, R. Kang-Sing Jin, John Mikhail, « A dissociation between moral judgments and justifications », *Mind & Language*, 22, Février 2007, p. 1-21.
- ¹² Marcia W Baron, Philip Pettit, Michael Slote, *Three Methods of Ethics. A Debate*, Londres, Blackwell, 1997.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley et Jonathan D. Cohen, « An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, 293, n°5537, 14 septembre 2001, p. 2105-2108.

- ¹⁵ Je me suis permis d'imaginer cette solution arétiste, sans être un supporter de la théorie.
- ¹⁶ Cf., par exemple, Nicolas Baumard, qui propose une interprétation « contractualiste » ou « mutualiste » dans *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal*, Paris Odile Jacob, 2010.
- ¹⁷ On pourrait même supposer que leur manque d'indépendance à l'égard des croyances morales générales ou des théories n'est pas sans rapport avec leur manque de fiabilité, comme me le suggère Christine Tappolet dans un commentaire sur une version précédente de cet essai.
- ¹⁸ Cette objection m'est inspirée par un autre commentaire de Christine Tappolet. Merci pour les deux !

Le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM) a vu le jour en 2002. Ce numéro spécial de la revue *Les Ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, qui souligne le 10^{ème} anniversaire de la naissance du CRÉUM, a été lancé à l'occasion d'un colloque international sur *L'Avenir de l'éthique* organisé par le Centre en novembre 2012.

La mission du Centre est de contribuer à l'avancement des connaissances et à la qualité de la formation dans le champ de l'éthique. Selon une acception large, l'éthique comprend aussi bien l'étude des fondements de cette discipline et de ses principaux concepts, que l'étude des dimensions normatives des politiques publiques et des pratiques sociales dans des domaines tels que la santé, la gestion de l'environnement naturel et humain, le commerce, la diversité sociale et culturelle.

Le Centre représente un lieu de rassemblement et de création de synergies pour les chercheurs de l'Université de Montréal. Il constitue corrélativement un lieu d'excellence pour l'encadrement des étudiants des cycles supérieurs et des stagiaires postdoctoraux travaillant sur des sujets de recherche liés à la mission du Centre.

Le Centre suscite des collaborations aux plans national et international. Il établit des partenariats avec les organismes professionnels et avec les instances gouvernementales concernées. Il veille à ce que les résultats de la recherche produite sous ses auspices servent à orienter les débats dans la société civile et à guider les prises de décision politiques.

The Centre for Ethics at the Université de Montréal was founded in 2002. This special issue of the journal *Les Ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, published on the occasion of the 10th anniversary of the CRÉUM, was presented at an international conference on *The Future of Ethics* organized by the Centre in November 2012.

The mission of the Centre is to contribute to the advancement of knowledge and the quality of higher education in the field of ethics. In a broad sense, ethics includes both the study of the foundations of the discipline and its key concepts, the study of the normative dimensions of public policies and social practices in areas such as health, the natural and human environment, business and management, and social and cultural diversity.

The Centre creates synergies for scholars and researchers at the Université de Montréal. It is a hub of excellence for the supervision of graduate students and postdoctoral fellows working on research topics related to the Centre's mission.

The Centre fosters scientific collaboration both nationally and internationally. It establishes partnerships with professional organizations and governmental bodies. It ensures that the research produced under its umbrella is helpful in orienting the discussion in civil society and in guiding policy making.

**LES 10 ANS DU CRÉUM :
L'AVENIR DE L'ÉTHIQUE / THE FUTURE OF ETHICS**