

## UNE PENSÉE PEUT-ELLE ÊTRE MAUVAISE ?

*Martin Gibert*

CRÉUM

Université de Montréal  
martin.gibert@umontreal.ca

### RÉSUMÉ

*Doit-on exclure certaines pensées de la délibération morale ? Pour répondre à cette question de psychologie morale, je propose, à la suite d'un exemple de Bernard Williams, de définir les mauvaises pensées comme des représentations mentales imaginées. On peut qualifier ces pensées de mauvaises pour deux raisons : parce qu'elles témoigneraient du caractère vicieux d'un agent ou parce qu'elles auraient une influence négative sur le jugement moral. Dans cet article, je soutiens d'une part que ces raisons sont problématiques et d'autre part que, même si certaines pensées sont effectivement mauvaises, les normes délibératives qui prétendraient les bannir sont déraisonnables. En effet, celles-ci sont souvent inapplicables et, surtout, beaucoup trop coûteuses pour la délibération morale.*

### ABSTRACT

*Should we exclude certain thoughts from moral deliberation? In order to answer this question in moral psychology I propose, following an example of Bernard Williams, to characterize bad thoughts as imagined mental representations. Thoughts may be regarded as bad for two distinct reasons : because they express an agent's vicious character or because they have a negative influence on moral judgment, respectively. In this paper I make two separate claims. On the one hand I argue that these reasons for thinking a thought may be bad are problematic themselves. On the other hand I also claim that, even if thoughts are bad, deliberative norms that propose to ban them are unreasonable, because such norms are typically impractical and too costly for moral deliberation.*

### MOTS-CLÉS

Bernard Williams, Délibération morale, Imagination, Mauvaise pensée

## 1 INTRODUCTION

**T**u ne convoiteras pas la femme de ton prochain. Ce commandement biblique peut s'interpréter comme proscrivant non seulement l'adultère mais aussi l'idée même de le commettre<sup>1</sup>. Il instaurerait par là une catégorie morale spécifique : celle de mauvaise pensée. Car certaines pensées semblent effectivement impures, pécheresses, néfastes. Si les pensées relatives à la sexualité sont sans doute de bonnes candidates au titre de mauvaises pensées, il n'est pas interdit d'élargir le champ pour y inclure toute pensée qui va à l'encontre d'une norme morale ou religieuse. Ainsi, un verset du Coran fait dire à Allah : « Ô vous qui avez cru ! évitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. » (Sourate 49 ; Verset 12). De même, dans son roman *1984*, George Orwell imagine une catégorie spéciale de crimes, les crimes de la pensée – et une police spécialisée : la police de la pensée. Mais que penser de ce genre d'interdits ?

Pour répondre à cette question, je m'appuierai sur une thèse que Bernard Williams illustre dans l'exemple suivant :

Une façon d'écarter certaines actions, et souvent la meilleure, c'est de ne jamais y penser. On se sent mal à l'aise avec l'homme qui déclare au cours d'une discussion sur la façon de traiter ses concurrents en politique ou en affaires : « Bien sûr, nous pourrions les faire tuer, mais nous devrions écarter cette éventualité dès le départ. » Il n'aurait jamais dû avoir l'occasion d'écarter cette éventualité. Il est caractéristique de la moralité qu'elle tend à négliger la possibilité que certaines préoccupations sont le mieux représentées dans ce silence délibératif (Williams, 1991, 200).

Williams a-t-il raison de soutenir que, lors d'une délibération<sup>2</sup>, nous devrions ne pas entretenir certaines pensées ? Telle est la question. Mais elle implique en fait deux volets qu'il convient de distinguer. Premièrement, on peut se demander s'il est légitime de qualifier certaines pensées de mauvaises : j'envisagerai deux arguments militant en faveur de l'existence des mauvaises pensées – mais j'essaierai d'en limiter la portée. Cela laisse néanmoins ouverte une seconde question : des normes proscrivant les mauvaises pensées devraient-elles régir nos délibérations morales ? Or, à l'encontre de Williams qui prône l'idée d'un « silence délibératif », je soutiendrai que de telles normes doivent être rejetées. Mais avant tout, il importe de préciser à quel type de contenus mentaux appartiennent les mauvaises pensées.

---

1. Le neuvième commandement existe aussi en version longue : « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur ou sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui est à lui ». Interprété comme proscrivant des mauvaises pensées, il signifierait donc que, par exemple, l'idée même de voler l'âne de mon prochain est mauvaise.

2. Dans tout l'article j'entends par « délibération », la délibération morale *individuelle* – et non pas la délibération collective.

## 2 QU'EST-CE QU'UNE (MAUVAISE) PENSÉE ?

Dans le langage commun, les émotions négatives, les obsessions, les pensées parasites, voire les (mauvais) rêves peuvent se voir qualifiés de mauvaises pensées. Et, en un certain sens, elles le sont bien. Mais il faut voir que ces contenus mentaux échappent largement au contrôle de la volonté. Dans la mesure où ils reposent essentiellement sur des processus inconscients, nous ne pouvons les chasser de notre esprit. Or, si on admet le principe que « devoir implique pouvoir », il s'ensuit qu'il paraît vain de se doter d'une quelconque norme délibérative cherchant à les interdire. C'est pourquoi je me concentrerai sur des contenus mentaux que l'on peut effectivement chasser, ou, à tout le moins, essayer de chasser. Ainsi, les pensées de tuer son prochain, de le voler, de lui mentir, de lui nuire d'une manière ou d'une autre, de même que les pensées blasphématoires, scatologiques ou les pensées associées aux péchés capitaux (paresse, orgueil, envie, etc.) pourront certainement se prévaloir d'être des mauvaises pensées, pour autant qu'on les contrôle. Mais quelle faculté produit ce genre de contenus mentaux ?

L'imagination me semble être la meilleure candidate. En effet, celle-ci permet de respecter le principe « devoir implique pouvoir » : puisque je peux décider d'imaginer telle ou telle chose, je peux avoir un devoir de ne pas le faire. D'ailleurs, que fait l'homme dans l'exemple de Williams ? Il suppose ou il imagine qu'il tue ses concurrents, et il a bien décidé de le faire. Je propose donc de définir les mauvaises pensées comme des *représentations mentales imaginées* dont je suis à l'origine et que je peux chasser. En soutenant que l'imagination est la meilleure candidate, j'écarte sciemment trois autres types de contenus mentaux : les intentions, les croyances et les percepts.

Ne pourrait-on pas assimiler les mauvaises pensées à des intentions ? Cela irait à l'encontre de l'exemple de Williams : l'homme qui délibère ne forme pas l'intention de tuer ses concurrents, il se contente d'en envisager la possibilité. Si l'intention (ou la décision) est l'étape ultime d'une délibération ou d'un raisonnement pratique, notre problème se situe, pour sa part, en amont. D'ailleurs, force est de constater que la question de savoir s'il existe des mauvaises intentions<sup>3</sup> n'est guère douteuse : une intention de nuire à autrui, par exemple, est sans conteste une mauvaise intention (et les kantien y sont tout particulièrement sensibles). Pour des raisons similaires, j'écarterai également la catégorie des désirs qui, sans s'identifier aux intentions, s'en rapprochent par leur caractère motivant.

Les mauvaises pensées pourraient-elles alors être des percepts ou des

---

3. Il n'est d'ailleurs pas forcément aisé de discerner dans la notion religieuse de mauvaises pensées ce qui relève exactement de l'intention. Mais il me semble que Mathieu, par exemple, ne se contente pas de condamner l'intention de l'adultère lorsqu'il dit : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère. Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur » (Mathieu 5, 28). L'idée qu'il serait possible de commettre l'adultère semble tout aussi proscrite.

croyances ? Une délibération morale repose très souvent sur de tels contenus mentaux. Ainsi, je peux percevoir une personne qui m'inspire du dégoût comme je peux croire que les femmes sont, en droit, supérieures aux hommes : ces considérations peuvent bien prendre part à ma délibération. Mais, encore une fois, le principe «devoir implique pouvoir» suppose que l'on écarte ce type de considérations. En effet, les percepts et les croyances sont passifs, involontaires et d'origine externe. Je ne décide pas de percevoir telle personne dégoûtante, tout comme je ne décide (habituellement<sup>4</sup>) pas de croire que les femmes sont, en droit, supérieures aux hommes. Afin de proscrire un contenu mental, je dois être capable d'en contrôler, sinon le surgisement, du moins le bannissement.

Mais l'originalité de l'imagination consiste justement dans sa capacité à «mimer» des percepts et des croyances, tout en nous assurant un certain contrôle sur ces quasi-croyances ou ces quasi-percepts. Ainsi, Schroeder et Matheson (2006) montrent qu'il existe (presque) un consensus pour définir l'imagination comme une attitude cognitive distincte des percepts et des croyances. Imaginer une chose, c'est en considérer mentalement la possibilité, sans la percevoir, ni même croire qu'elle est le cas. Ainsi, lorsque j'imagine mon voisin et sa femme nus, c'est parce que je perçois qu'ils sont habillés ou que je ne les perçois pas du tout. On peut, dans ce cas, parler d'imagination perceptuelle : la représentation mentale imaginée a pour contenu une image (et cette image n'est pas nécessairement d'ordre visuel : je peux aussi imaginer qu'ils hurlent de plaisir ou qu'ils sentent la fleur d'oranger. . .). De même, je peux imaginer que l'un ou l'autre désire commettre l'adultère avec moi – je n'ai alors pas d'image particulière de mes voisins, je fais plutôt une sorte de supposition. On peut, dans ce cas, parler d'imagination propositionnelle : la représentation mentale imaginée possède un contenu propositionnel<sup>5</sup>.

Et il ne fait pas de doute que des représentations mentales imaginées participent souvent à nos délibérations. Un exemple simple peut l'illustrer. Considérons une jeune femme qui vient de découvrir qu'elle est enceinte et se demande si elle doit avorter. Admettons qu'elle délibère. Elle va évi-

---

4. Ce point mériterait une discussion plus approfondie. En effet, on peut parfois tenir un agent pour responsable de ses croyances : celui qui a une croyance raciste par exemple aurait pu faire l'effort épistémique d'en vérifier les présupposés. En ce sens (qui respecte «devoir implique pouvoir»), sa croyance est bien mauvaise. Il s'ensuit que les «mauvaises croyances» constituent peut-être une catégorie recevable de mauvaises pensées. Cet article ne traite pas de ce cas spécifique - et mes conclusions ne pourront donc être étendues aux mauvaises croyances.

5. Si les vocables «imagination perceptuelle» et «imagination propositionnelle» me sont propres, ils coïncident néanmoins avec des distinctions très similaires qu'opèrent de nombreux auteurs : McGinn (2004), Currie & Ravenscroft (2002), Goldman (2006). Signalons toutefois que certains auteurs considèrent que la supposition ne relève pas à proprement parler de l'imagination : White (1990) ou Gendler (2000), par exemple. Mais il ne semble pas que cela ait une incidence sur les arguments présentés ici. Il conviendrait seulement de distinguer deux types de mauvaises pensées : les mauvaises imaginations et les mauvaises suppositions.

demment considérer un certain nombre de croyances, certaines factuelles, d'autres plus normatives : que le père est son petit ami, qu'elle peut compter sur l'aide de ses parents, qu'il lui reste trois années d'étude avant de devenir comptable, qu'elle n'aime pas vraiment les enfants, que la loi de son pays lui permet d'avorter, que l'Église condamne l'avortement. . . Mais sa délibération ne se cantonnera vraisemblablement pas à cela. Elle envisagera aussi des possibilités, plus ou moins pertinentes : que son petit ami la quitte, que le bébé soit une fille, que l'accouchement soit douloureux, que le bébé soit adopté par un couple stérile, que ses parents réagissent de telle ou telle manière à l'annonce de la grossesse. . . Autrement dit, elle imaginera un certain nombre de choses, tantôt sur le mode perceptuel (la douleur de l'accouchement), tantôt sur le mode propositionnel (l'adoption par un couple stérile). Cet exemple n'a rien d'extravagant. Il y a donc de bonnes raisons de penser qu'une large part de nos délibérations morales s'appuie sur des considérations de cet ordre, soit des représentations mentales imaginées. Reste à savoir si cela est toujours moralement acceptable.

### 3 EST-IL MAL DE PENSER À MAL ?

Les mauvaises *pensées* peuvent donc se définir comme des représentations mentales imaginées. Mais pourquoi sont-elles *mauvaises* ? Dans l'exemple de Williams, un homme fait une déclaration sur la possibilité d'un homicide – possibilité qu'il rejette aussitôt. Cette déclaration indique qu'il y a pensé : il a considéré cette possibilité dans sa délibération (il l'a probablement fait sur le mode de l'imagination propositionnelle plutôt que perceptuelle). Et c'est précisément ce que Williams lui reproche. Pour accréditer son reproche il invoque alors le « malaise » que nous ressentirions face à cet homme. Pourtant la chose ne va pas tout à fait de soi.

D'une part, on pourrait parfaitement imaginer que la déclaration de l'homme est ironique : dans ce cas, les spectateurs, quand bien même ils ne riraient pas aux éclats, ne ressentiraient certainement aucun malaise. Autrement dit, pour être condamnable, la déclaration (et la représentation mentale qui la précède) se doit d'être « sérieuse ». D'autre part, l'exemple de Williams suppose que notre réaction à ce que dit l'homme coïncide avec notre réaction à ce qu'il pense. Or, il se pourrait que le malaise proviennet d'abord du fait que l'homme, dans ce contexte particulier, ait jugé nécessaire de verbaliser sa délibération – et, qui plus est, au moyen d'un « nous » inclusif. Certes, dans la mesure où nos représentations mentales imaginées sont privées, on ne voit guère comment y avoir accès autrement que par une verbalisation. Mais on peut concevoir un contexte différent, un contexte où « penser à voix haute » serait plus habituel : le cabinet d'un psychanalyste, par exemple. Or, dans ce cas, il me semble loin d'être évident qu'un auditeur (caché sous le divan !) éprouverait un malaise en entendant : « Bien sûr, je pourrais les faire tuer, mais je devrais écarter cette éventualité dès le départ ». Bref, si, intuitivement, le malaise ressenti fournit bien un indice, il demeure insuffisant pour

démontrer qu'une pensée peut être mauvaise.

### 3.1 MAUVAISES PENSÉES ET AGENT VICIEUX

Reste que ce malaise doit avoir une explication. Et ce malaise ne vient pas de ce que l'homme a fait. Après tout, il n'a tué personne. Mais est-ce le genre de personne que l'on trouve estimable et que l'on a envie d'inviter à souper ? Il donne l'impression d'un sale type, sans principe, peu digne de confiance : considèrera-t-il la possibilité de voler ma vaisselle si je l'invite à souper ? Il faut voir que ce genre de considération porte la marque de l'éthique de la vertu. En effet, je condamne ici l'agent parce qu'il m'apparaît comme une mauvaise personne, indépendamment du fait qu'il ait ou non commis une mauvaise action. En ce sens, on peut voir la mauvaise pensée comme l'indice d'un agent vicieux.

L'éthique de la vertu assume d'ailleurs l'idée que le domaine de la moralité (c'est-à-dire l'ensemble de ce qui est moralement évaluable) inclut les pensées des agents. Ainsi, dans un article sur l'avortement, Rosalind Hursthouse, envisage la réaction peu empathique d'une personne à la fausse-couche de son amie. Elle note alors :

Un théoricien centré sur l'action pourrait dire, *'eh bien, il n'y a rien de mal à penser « quelle histoire pour rien ! » du moment que vous ne le dites pas et ne blessez pas la personne qui souffre. Et, de toute façon, on ne peut nous tenir pour responsables de nos pensées, seuls comptent nos actes intentionnels.'* Mais les traits de caractère sur lesquels insiste la théorie de la vertu ne sont pas seulement de simples dispositions aux actions intentionnelles, c'est une disposition sans faille à certaines actions et passions, pensées et réactions (Hursthouse, 1991, 236).

Il s'ensuit que l'éthicien de la vertu possède un bon argument pour qualifier certaines pensées de mauvaises : ces pensées révèlent une mauvaise disposition, et, par là même, un agent vicieux. Bernard Williams, qui sous le nom de « moralité » dénonce habituellement le conséquentialisme et le déontologisme (Williams 1991), serait probablement d'accord avec l'argument. On notera au passage qu'il semble exister une affinité entre les trois grandes familles de théories morales et l'extension accordée au domaine de la moralité. Le tableau suivant essaye d'en rendre compte :

<b>X peut-il être mauvais ?</b>	<b>Ethique de la vertu</b>	<b>Déontologisme</b>	<b>Conséquentialisme</b>
Pensée (caractère)	Oui	Non	Non
Intention (action)	Oui	Oui	Non
État de choses (conséquence)	Oui	Oui	Oui

Ce tableau, très sommaire, ne prétend pas à l'exactitude. Il ne témoigne pas de contraintes conceptuelles profondes attachées aux trois théories morales. Il cherche plutôt à relever ce qui intéresse habituellement les tenants de chacune des trois théories morales, à tout le moins dans leurs versions les plus standards. Il présente donc quelque chose comme un « tempérament »

moral<sup>6</sup>. Et, pour ce qui nous concerne, l'éthicien de la vertu apparaît comme le plus prompt à condamner certaines pensées. Peut-on le contrecarrer ?

Il faut voir tout d'abord qu'une version particulière de l'éthique de la vertu pourrait recourir abondamment aux mauvaises pensées. Je veux parler d'un agent qui aurait comme principe directeur de sa conduite : « n'agis jamais comme le ferait un agent vicieux ». Cette manière de délibérer par contre-modèle n'est pas inhabituelle. Il arrive parfois que l'on pense : « seul un sa-laud ferait cela, je ne vais donc pas le faire ». Dans ce cas, l'agent a besoin d'imaginer une mauvaise action, précisément dans le but de choisir une option différente ou opposée<sup>7</sup>. L'homme de Williams est peut-être un tel éthicien de la vertu dont le seul tort serait d'avoir rendu publique sa délibération.

Ensuite, considérons deux agents et demandons-nous lequel est le plus vertueux. L'agent A est celui de l'exemple de Williams. S'il ne décide pas d'éliminer son concurrent, ce n'est pas par bêtise ou manque d'imagination (il y a effectivement bien pensé). S'il décide de rejeter cette option, c'est justement parce qu'il a de bonnes raisons de le faire – et vraisemblablement des raisons morales. L'agent B est dans la même situation : mais l'idée de tuer son

---

6. On pourrait essayer de mettre ce tableau en rapport avec les catégories de minimalisme et de maximalisme moral proposée par Ogien (2007) : plus une théorie normative serait à gauche du tableau, plus elle serait maximaliste, et plus elle serait à droite, plus elle serait minimaliste. Hélas, une telle homologie montre assez vite ses limites : en effet, on peut tout à fait concevoir une éthique de la vertu minimaliste (qui ferait, par exemple, de l'anti-paternalisme une vertu cardinale), tout comme un conséquentialisme maximaliste (qui ferait du paternalisme une valeur fondamentale à promouvoir). Mais il n'en demeure pas moins qu'entendu au sens faible du « tempérament » moral, l'éthicien de la vertu est habituellement plus maximaliste que le conséquentialiste.

7. Un éthicien de la vertu pourrait-il suivre cette version, tout en continuant à admettre que certaines pensées sont mauvaises ? Cela semble possible à condition de distinguer des imaginations à la première personne et des imaginations à la troisième personne. Ainsi, il pourrait soutenir qu'il est correct d'imaginer (à la troisième personne) ce que ferait un agent vicieux tandis qu'il n'est pas correct de s'imaginer (à la première personne) agissant comme un agent vicieux. Dès lors, les mauvaises pensées se cantonneraient aux imaginations à la première personne. Mais est-il vraiment légitime de faire une différence morale entre imaginer à la première personne et à la troisième personne ? Il me semble qu'une telle différence reposerait essentiellement sur une confusion entre s'imaginer à la première personne et avoir une intention. Or, les mauvaises pensées comme représentations mentales imaginées ne sont pas des intentions – elles sont en amont. Et pour ce qui concerne la valeur morale des représentations mentales imaginées en tant que telles, il y a quelque chose d'arbitraire dans la distinction entre première et troisième personne. En effet, que j'imagine une scène où je suis impliqué ou que j'imagine une scène où un tiers est impliqué, c'est bien toujours moi qui imagine. En quoi ma responsabilité morale devrait-elle être atténuée dans le second cas ? De même, le fait qu'un roman soit écrit à la première personne plutôt qu'à la troisième personne ne paraît pas pertinent si je veux l'évaluer moralement : si je juge que l'auteur n'aurait pas dû décrire telle scène, par exemple, peu importe que le narrateur dise « je » ou « il ». D'ailleurs, le partisan de cette version de l'éthique de la vertu aurait alors beau jeu de se défausser des ses « mauvaises pensées » en s'exerçant simplement à toujours imaginer à la troisième personne. Enfin, il est probable qu'un contempteur des mauvaises pensées voudrait également proscrire des imaginations à la troisième personne, telles que, par exemple : imaginer des ébats sexuels pédophiles ou imaginer que telle personne admirable est en fait le pire des tortionnaires.

concurrent ne lui traverse même pas l'esprit. Si l'on suit Williams, on admettra que, dans cette situation, la délibération de B est moralement préférable à celle de A. Mais cela signifie-t-il que B est nécessairement plus vertueux que A ? Dans un contexte différent, les traits de caractère de B qui le disposent à ne pas imaginer l'homicide ne risquent-ils pas de le rendre moins fiable ? Dans la mesure où il a envisagé l'espace logique des possibilités avant d'éliminer celles proscrites par ses normes ou ses valeurs morales, A ne s'est-il pas comporté comme un agent rationnel ? Et ne pourrait-on le louer plutôt que le blâmer pour cela ? En définitive, n'existe-t-il pas plusieurs mondes possibles dans lesquels A mériterait davantage notre confiance que B ?

Il est difficile de répondre avec assurance à ces questions. Mais le doute qu'elles instaurent semble suffisant pour ébranler la suprématie de B comme agent vertueux. Je crois que l'on pourrait tout à fait concevoir une version plausible de l'éthique de la vertu valorisant la disposition à imaginer. Et les mauvaises pensées que susciterait une imagination abondante pourraient alors paraître un prix à payer, somme toute raisonnable, au regard des bénéfices qu'elle apporterait. Penser l'imagination comme une vertu morale me semble donc une objection sérieuse à ceux qui voient les mauvaises pensées comme l'indice d'un agent vicieux.

Enfin, il est toujours possible de contrer l'argument de l'agent vicieux en refusant le cadre de l'éthique de la vertu. On endossera alors la perspective de ce que Hursthouse nomme le « théoricien centré sur l'action ». On posera simplement que les pensées ne relèvent pas du domaine de la moralité. Telle serait, par exemple, l'attitude du minimaliste moral<sup>8</sup> (Ogien 2007) : seuls comptent les torts injustes envers autrui. Et dans la mesure où une pensée ne nuit à personne, on ne peut la qualifier de mauvaise. Dès lors, même un fantasme particulièrement pervers ou polymorphe, pour autant qu'il ne débouche pas sur une intention d'agir, demeurera résolument innocent.

### 3.2 MAUVAISES PENSÉES ET TENTATION

Mais il se pourrait aussi que les mauvaises pensées soient causalement liées à des mauvaises actions, si bien qu'un minimaliste pourrait théoriquement les condamner. Williams semble endosser cet argument lorsqu'il écrit : « Une façon d'écarter certaines actions, et souvent la meilleure, c'est de ne jamais y penser ». On ne peut que lui accorder ce point : ne pas considérer X dans ma délibération exclut la possibilité d'avoir l'intention de faire X. C'est la

---

8. Ruwen Ogien (2007) distingue le maximalisme du minimalisme moral de la manière suivante : est dite minimaliste, une théorie qui ne considère comme moralement condamnables que les actions relevant du tort envers autrui. Est dite maximaliste, en revanche, une théorie qui inclut aussi dans les actions moralement condamnables les torts envers les entités abstraites (brûler un drapeau, blasphémer) ou envers soi-même (s'auto-mutuler, ne pas développer un talent). À cet égard, la notion de mauvaise pensée, comprise comme l'indice d'un agent vicieux, est clairement maximaliste, puisque imaginer une option ne fait jamais de tort à autrui.



logique du « prendre le mal à la racine », une logique qui motive probablement les interdits religieux<sup>9</sup> : si l'adultère est péché, la meilleure manière de l'éviter n'est-elle pas de ne même pas en envisager la possibilité ? Mais formulé ainsi, l'argument ne convainc pas vraiment. En effet, le lien entre considérer X et avoir l'intention de faire X est loin d'être nécessaire. Nous sommes heureusement et évidemment capables de ne pas faire tout ce à quoi nous pensons. Autrement dit, si certaines pensées méritent le qualificatif de « mauvaises », ce doit être dans la mesure où elles nous inclinent – positivement – à enfreindre une norme morale. Et c'est en ce sens qu'on pourra les dire « tentatrices ».

Dès lors, l'exemple de Williams n'est plus vraiment représentatif puisque, dans son cas, l'imagination de l'homicide ne débouche pas sur une intention de le commettre. Mais il se pourrait que cette représentation mentale imaginée joue néanmoins un rôle condamnable dans la délibération : en orientant les réflexions vers d'autres options guère plus acceptables. Ainsi, l'agent en question pourrait se dire : « Certes, il serait mal de l'éliminer, mais on pourrait peut-être lui briser les jambes en guise d'avertissement. . . ». Autrement dit, les mauvaises pensées pourraient être tentatrices en un double sens : soit directement parce qu'elles rendraient plus probables une mauvaise action, soit indirectement parce qu'elles déplaceraient le « centre de gravité » de la délibération vers la pente du mal – les psychologues parleraient peut-être d'un effet de cadrage (*framing*)<sup>10</sup>. Un passage du célèbre article d'Elizabeth Anscombe, *La philosophie morale moderne*, peut être lu comme une défense d'un argument de ce type :

L'idée de considérer des situations hypothétiques, peut-être très improbables, *semble* revenir à tirer de vous-même ou de quelqu'un d'autre une décision hypothétique de faire quelque chose de mal. Je ne doute pas que cela a l'effet de prédisposer les gens – qui ne se mettront jamais dans les situations à propos desquelles ils ont fait des choix hypothétiques – à consentir à des actions mauvaises similaires ou à flatter et à faire l'éloge de ceux qui les font, dans la mesure où les gens qu'ils connaissent en font autant, alors que les circonstances héroïques [*desperate*] qu'ils ont imaginées ne se présentent pas du tout (Anscombe, 2008, 25).

9. Lorsque ces interdits religieux concernent, par exemple, le domaine de la sexualité, une bonne explication à ce qui les motive (psychologiquement) passe sans doute par l'émotion de dégoût. En effet, si l'adultère ou l'homosexualité dégoûte une personne, la représentation imaginée d'une possibilité d'adultère ou de relation homosexuelle lui sera tout aussi dégoûtante que l'acte lui-même. On pourrait même risquer l'hypothèse plus générale que l'apparition de la catégorie de mauvaise pensée dans la moralité humaine tient beaucoup à ce que nos émotions surgissent indistinctement de nos percepts ou de nos représentations imaginées. Évidemment, cette hypothèse descriptive ne peut valoir comme argument normatif : car la question de savoir si nous avons raison d'éprouver du dégoût ou telle émotion particulière en imaginant une possibilité donnée reste entièrement ouverte.

10. Ce type d'effet a notamment été mis en évidence par Tversky et Kahneman lorsqu'ils ont démontré que la manière dont un problème était présenté pouvait influencer notre manière de le résoudre (voir, par exemple, Kahneman 2003).

Si cette analyse s'inscrit dans une critique du conséquentialisme coupable, selon l'auteur, de tolérer le meurtre d'un innocent pour autant que cela maximise le bien et d'ignorer les intentions des agents, sa portée est néanmoins plus générale. C'est en fait un certain mode de délibération qui est visé : celui qui recourt à des « situations hypothétiques, peut-être très improbables », des situations dont on peut présumer qu'elles « ne se présentent pas du tout », autrement dit, c'est le recours éthique aux expériences de pensées. Que leur reproche exactement Anscombe ? Ces expériences de pensée pourraient « prédisposer » à consentir à des actions moralement blâmables. Il semble qu'Anscombe ait justement en tête ce genre d'effets d'habitude ou de cadrage : le seul fait d'envisager le mal pourrait l'induire, soit directement, soit indirectement en rendant plus tolérables des « actions mauvaises similaires ».

On peut penser à l'exemple de la torture. On trouve en effet dans la littérature des expériences de pensée dans lesquelles un terroriste a placé une bombe à retardement menaçant la vie de centaines de personnes. Le terroriste est entre les mains de la police, mais refuse de dire où est la bombe. Serait-il légitime d'enfreindre la norme (déontologique) proscrivant la torture pour sauver des centaines de vies ? Une intuition (conséquentialiste) suggère que ce serait sans doute la meilleure chose à faire. Mais on peut s'interroger sur les effets pervers d'une telle expérience de pensée. Ne tend-elle pas à rendre la torture acceptable ? Certes, mais uniquement dans certaines situations répondra (peut-être) un conséquentialiste. Anscombe pourrait alors lui rétorquer : ces « situations hypothétiques » sont trop improbables pour figurer dans un argument – et il vaudrait mieux ne pas même y songer. Comment trancher ? La question est pour le moins délicate.

Je voudrais d'abord proposer une analogie. On sait que des facteurs moralement arbitraires affectent significativement nos jugements moraux. Par exemple, des sujets attablés à un bureau en désordre (avec un crayon rogné, une vieille part de pizza et une tasse de café froid) seront plus sévères dans leur jugements (Schnall & Haidt 2008). On peut donc dire que leur délibération est influencée par la propreté du bureau, tout comme le recours à certaines expériences de pensée influencerait nos délibérations. Mais doit-on en déduire un impératif moral du genre « tu dois toujours ranger ton bureau avant de délibérer » ? Un tel impératif serait surprenant – et ceci d'autant plus que si le désordre du bureau affecte nos délibérations, il n'est pas du tout impensable que la hauteur du plafond ou la couleur des murs exercent, elles aussi, une influence. Déduire un impératif moral à partir du constat que quelque chose influence ma délibération me semble exagéré. De façon analogue, il me semblerait exagéré de proscrire certaines expériences de pensée morale, au motif qu'elles affecteraient ma délibération.

Toutefois, je dois reconnaître que la notion d' « influence morale » mériterait un examen plus approfondi. Il conviendrait sans doute de distinguer ici les raisons 'tout bien considéré' (lesquelles conduisent à un impératif), des raisons 'pro tanto' qui se contentent de militer en faveur d'une option. Or, le

fait que le désordre de mon bureau (ou sa couleur, ou sa hauteur) affecte ma délibération serait certainement une raison pro tanto de le ranger (ou de le repeindre ou de déménager) – mais une raison qui peut être contrebalancée par d'autres raisons. C'est pourquoi, même si l'argument d'Anscombe contre les mauvaises pensées ne semble pas décisif, on ne peut l'écartier du revers de la main.

En définitive, il s'agit d'une question empirique : dans quelle mesure certaines expériences de pensées affectent ou biaisent le jugement moral ? Si même la propreté d'un bureau exerce une influence, il serait surprenant que des représentations imaginées n'en aient aucune. Mais quel est leur poids relatif ? Il est évidemment possible de faire des tests empiriques. Un protocole pourrait – très schématiquement – ressembler à ceci : on teste une première fois des sujets sur l'acceptabilité de la torture, on leur propose des dilemmes fondés sur des expériences de pensée du type 'bombe à retardement' puis on les teste à nouveau sur l'acceptabilité de la torture. Le différentiel entre le premier et le second test offrirait alors une mesure possible de la dimension tentatrice des mauvaises pensées.

À ma connaissance, il n'existe pas de telles expériences. Mais des études en économie comportementale fourniront peut-être quelques pistes. Ainsi, Ariely & Lowenstein (2006) montrent que des sujets qui délibèrent en se masturbant sont plus prompts à accepter certaines conduites moralement condamnables. Par exemple, alors que 5% de l'échantillon (des étudiants mâles de Berkeley plutôt conservateurs) seraient disposés à « droguer une fille à son insu pour augmenter la probabilité qu'elle accepte de coucher avec vous », la proportion passe à 26% lorsque ces mêmes sujets sont excités<sup>11</sup>. Est-ce à dire que des représentations mentales imaginées (en l'occurrence, des fantasmes, c'est-à-dire des imaginations de nature plutôt perceptuelle) ont induit de mauvaises intentions ? Cela n'est pas évident. Car le « coupable » est avant tout d'ordre émotionnel ou physiologique : c'est l'excitation sexuelle qui a rendu les étudiants moins sensibles à la norme de non nuisance envers autrui. Sans doute cette excitation a-t-elle été en partie induite par des fantasmes, mais il n'empêche que ces mêmes étudiants étaient parfaitement capables de se représenter mentalement l'acte proscrit sans céder à la tentation dans la première phase de l'expérience. Bref, la leçon à tirer de ces expériences serait plutôt de « garder la tête froide » lorsqu'il s'agit de délibérer.

Mais que se passe-t-il si les mauvaises pensées ne suscitent pas d'émotion ou de réaction physiologique particulières ? Dans une autre expérience (Ariely 2008), des sujets invités à tricher se sont comportés le plus honnêtement du monde du seul fait qu'ils avaient retranscrit les dix commandements avant

---

11. D'autres questions de cette étude sont susceptibles d'intéresser les psychologues moraux : « Imaginez-vous pouvoir être attiré par une fillette de 12 ans ? » (non excité 23% ; excité 46%), « Affirmeriez-vous à une fille que vous l'aimez pour augmenter la probabilité qu'elle accepte de coucher avec vous ? » (non excité 30% ; excité 50%), « La contraception est-elle de la responsabilité de la fille ? » (non excité 34% ; excité 44%). (Ariely 2008)

une épreuve de mathématiques <sup>12</sup>. Certes, cette expérience n'est pas entièrement probante pour notre question puisqu'en l'occurrence, l'effet de cadrage ou d'habituaton porte sur de « bonnes » pensées et non sur des mauvaises. Il semble néanmoins raisonnable de soutenir l'hypothèse que des mauvaises pensées (« notez par écrit les dix meilleures méthodes de fraude que vous connaissez ») pourraient bien affecter l'honnêteté de certains comportements. On peut espérer que de nouvelles recherches empiriques permettront de préciser cette question. Mais quand bien même un lien causal serait avéré, il conviendra d'interpréter les résultats avec prudence : quels rôles jouent le contexte et la prédisposition des sujets ? Dans tous les cas, il faudra rester circonspect : Agatha Christie dont le talent à imaginer le crime est amplement reconnu n'en était pas moins une personne parfaitement honnête et respectable.

#### 4 DOIT-ON BRIDER L'IMAGINATION ?

À ce point de la discussion, on voit bien sous quelles conditions des représentations mentales imaginées peuvent être dites mauvaises : d'une part, un partisan de l'éthique de la vertu y verra l'indice d'un agent vicieux et, d'autre part, on peut soupçonner une influence néfaste sur de futurs jugements moraux. J'ai essayé de relativiser la portée de ces arguments. Mais je suis parfaitement conscient que le débat est loin d'être clos – et ceci d'autant plus qu'un des enjeux du débat consiste à se demander si l'éthique de la vertu est une théorie normative satisfaisante pour juger les (mauvaises) pensées, voire, si l'éthique de la vertu est une théorie satisfaisante tout court.

Toutefois, il est peut-être possible d'obtenir un résultat plus assuré en déplaçant légèrement la question. Nous nous sommes demandés jusqu'à présent dans quelle mesure des pensées pouvaient être *qualifiées* de mauvaises. Or, quand bien même cela serait le cas, la question reste entière de savoir si nous devrions nous interdire de penser à certaines choses lorsque nous délibérons. En effet, ce n'est pas parce qu'une chose est mauvaise que nous devons nécessairement proscrire cette chose. En soutenant que certaines situations devraient inviter à un « silence délibératif », Williams semble prendre non seulement position sur le fait que des pensées peuvent être qualifiées de mauvaises, mais aussi sur le fait que nous devrions adopter une norme pour les bannir de nos délibérations. C'est ce dernier point que je voudrais

---

12. Ils étaient invités à résoudre des problèmes simples de mathématiques puis à retranscrire leurs résultats sur une feuille. Le groupe contrôle répondit en moyenne à 3,1 problèmes sur 10. Le groupe à qui l'on offrait la possibilité de tricher (ils gardaient leurs questionnaires) vit ses résultats monter à 4,1. Un troisième groupe avait aussi la possibilité de tricher, mais on avait préalablement demandé aux sujets de retranscrire par écrit les dix commandements (ou ceux dont ils se souvenaient) : aucun ne tricha. Autrement dit, le seul fait d'avoir présente à l'esprit la représentation mentale (propositionnelle) de normes morales a rendu leur comportement plus honnête.

maintenant contester.

Mais avant cela, il faut voir que l'on se situe ici dans un domaine inhabituel. Les questions en éthique normative considèrent généralement ce que l'on doit faire. Elles portent sur nos actions et les principes moraux qui les régissent. En revanche, se demander si l'on doit ou non interdire les mauvaises pensées lorsqu'on délibère, c'est envisager un nouveau domaine : celui des normes délibératives. J'entends par là ces normes que l'on doit respecter pour bien délibérer. Ainsi, « ne pas se contredire », « tenir compte du point de vue d'autrui », « penser aux conséquences à long terme » ou « envisager plusieurs scénarios » sont autant de normes qui pourraient prétendre au titre de normes délibératives<sup>13</sup>. Ces normes ont en commun de ne pas répondre à la question « que faire ? » mais plutôt à une question du genre : « à quoi penser pour bien faire ? ». Et, comme n'importe quelles normes, on peut chercher à les évaluer : sont-elles correctes, adéquates, raisonnables ? Notre question peut donc se reformuler ainsi : les normes délibératives qui bannissent les mauvaises pensées sont-elles raisonnables ?

#### 4.1 L'INTRUSION MENTALE.

On raconte que Dostoïevski, lorsqu'il était adolescent, joua un sale tour à son frère. Il lui fit parier de ne pas penser à un ours polaire. Le frère de Dostoïevski perdit évidemment le pari : quelle pire méthode pour ne pas penser à un ours polaire que de s'efforcer de le faire ? Chaque fois qu'il se remémorait son pari, le frère de Dostoïevski ne manquait pas de susciter dans son esprit l'image d'un ours polaire. La pensée interdite faisait intrusion. Ce phénomène est bien connu des psychologues. Il s'agit d'un « processus ironique » lié au contrôle mental. Selon Daniel Wegner (1994), il s'expliquerait par le double mécanisme que l'on mobilise pour contrôler notre esprit. Une première série de mécanismes [*monitoring processes*] automatiques et inconscients contrôlent les occurrences des pensées interdites ; mais ils déclenchent par là même une seconde série de mécanismes [*operating processes*] conscients qui produisent l'intrusion mentale.

Or, les normes délibératives proscrivant certaines pensées ont toutes les chances de susciter de semblables intrusions mentales. Comment satisfaire aux injonctions « tu ne dois pas penser à X » ou « je ne dois pas penser à

---

13. Je laisse au lecteur le soin de méditer sur cet autre candidat au titre de norme délibérative : « ranger son bureau ». De façon générale, force est de constater qu'il n'existe pas vraiment de littérature consacrée aux normes délibératives : tout un travail reste à faire pour spécifier ce domaine. Certaines de ces normes (« ne pas se contredire ») sont clairement des normes (délibératives) de rationalité, mais quel est le statut exact d'une norme comme « tenir compte du point de vue d'autrui » ? S'il s'agit d'une norme (délibérative) morale, comment s'articule-t-elle à la norme d'action qui lui correspond (« agir en tenant compte du point de vue d'autrui ») ? Il semble raisonnable de penser qu'une bonne délibération a toutes les chances de produire une bonne action. Est-il alors légitime de distinguer normes délibératives et normes d'actions ? Ces questions mériteraient assurément une réflexion plus approfondie.

X»? S'il est mal d'imaginer la femme de son voisin nue, n'est-il pas contre-productif d'énoncer la norme qui l'interdit? On le voit, l'interdit des mauvaises pensées implique un paradoxe pragmatique : son énonciation suscite la violation de l'interdit<sup>14</sup>. Cela ne signifie pas que les normes délibératives proscrivant certaines pensées soient contradictoires ou intrinsèquement perverses<sup>15</sup> : c'est plutôt que l'on ne peut pas facilement les appliquer. Et cela me semble un argument suffisant pour contester leur pertinence.

Notons cependant que toutes les normes délibératives proscrivant les mauvaises pensées ne sont pas également inapplicables. Plus un interdit sera ciblé, précis ou délimité (« n'imagine pas le piercing que ton voisin a sur le sein gauche »), plus il aura de chance de produire une intrusion mentale. En revanche, des interdits très génériques comme « il ne faut pas imaginer des actes immoraux » ou « il ne faut pas avoir recours à des expériences de pensée morales » semblent beaucoup plus immunisés contre l'intrusion mentale. Mais on peut penser que leur dimension très générique les rend moins intéressantes pour les contempteurs des mauvaises pensées. De toutes façons, ces normes génériques ne sont pas moins sensibles au prochain argument que les normes plus spécifiques.

#### 4.2 TOUT OU RIEN

Ce second argument ne vise pas l'inapplicabilité des normes interdisant les mauvaises pensées, il entend plutôt montrer qu'elles entraînent un coût exorbitant. L'idée générale consiste à dire qu'on ne peut brider l'imagination à moitié : lorsqu'on délibère, il est possible d'user de son imagination, tout

---

14. Un évaluateur anonyme d'*Igitur* me fait très justement remarquer qu'il demeure néanmoins possible de chercher à appliquer des normes proscrivant les mauvaises pensées. En effet, éviter de susciter une mauvaise pensée n'implique pas nécessairement d'énoncer la norme (et donc de courir le risque d'une intrusion mentale). La meilleure stratégie est vraisemblablement de se taire, de ne jamais évoquer le sujet : les tabous ou la censure s'inscrivent sans doute dans cette logique. Ainsi, pour éviter de penser à X, je pourrais demander aux personnes qui me côtoient de ne jamais l'évoquer en ma présence, de détourner mon attention s'ils me devinent occupé à y penser, ou – solution radicale – de me droguer ou de me lobotomiser. La norme en question ne serait plus « je ne dois pas imaginer X », mais plutôt du type « je dois tout faire pour éviter que X ne surgisse dans mon imagination ». Mais cette norme qui implique des actions (ou des omissions) ne peut prétendre qu'assez indirectement au titre de norme délibérative (un peu comme celle qui m'enjoindrait de ranger mon bureau avant de délibérer). De plus, on conviendra que ces détours, s'ils n'en font certes pas une norme inapplicable au sens strict, la rendent passablement compliquée. Enfin et surtout, la dimension indirecte de cette stratégie rend son résultat très incertain : car ce n'est pas parce que personne n'évoquera X en ma présence que je n'y penserai pas.

15. La perversion n'est pas intrinsèque car nous ne sommes pas face à un paradoxe logique à la Russell ayant pour matrice « l'ensemble de tous les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes ». Il s'agit d'un paradoxe pragmatique ou de ce que Paul Watzlawick et l'École de Palo Alto ont pensée sous le nom de *double binds* et dont un exemple célèbre est « Arrête de faire tout ce que je te dis ». Et s'il y a perversion, dans ce genre de cas, c'est du côté de celui qui énonce la norme qu'il faut la chercher.

comme il est possible de n'en rien faire. Mais il semble impossible d'imaginer certaines choses autorisées tout en excluant des choses défendues – c'est ce que j'appelle l'argument du tout ou rien. Pourquoi cela ?

L'idée peut s'énoncer de façon intuitive. Chacun sait que s'il peut décider de se lancer dans un épisode imaginatif, il lui sera en revanche beaucoup plus difficile de décider avec précision ce qu'il imagine. Il voulait imaginer sa grand-mère, mais il est « tombé » sur mon grand-père. Fréquemment, notre imagination nous surprend, et c'est ce qui la rend souvent précieuse pour la pensée créative. Il suit de cette tendance erratique de l'imagination qu'on ne peut jamais être certain d'imaginer « la bonne chose ». Dès lors, s'il nous importe absolument, pour une raison ou pour une autre, de ne pas imaginer quelque chose, autant ne pas imaginer tout court. Ou, pour le dire encore autrement : comment déterminer *a priori* qu'un épisode imaginatif n'engendrera pas une pensée qui se révélera mauvaise à l'examen ?

Cette idée trouve un écho dans des études empiriques menées par la psychologue Ruth Byrne (2005). Celle-ci s'inscrit dans le cadre d'une théorie particulière de la cognition humaine dite théorie des modèles mentaux. Nous raisonnons souvent en construisant des modèles, en imaginant des représentations mentales de possibilités<sup>16</sup>. Or, ces modèles suivent un certain nombre de principes : loin d'être débridée ou informe, l'imagination procède donc selon une certaine logique – l'ouvrage de Byrne s'intitule d'ailleurs « l'imagination rationnelle » (*The rational Imagination*). Par exemple, la représentation mentale d'une possibilité s'accompagne très souvent de celle de sa négation. C'est en particulier le cas lorsque nous comprenons une norme. À la suite de tests, Byrne dégage alors un « principe des possibilités défendues » qui se formule ainsi :

Pour comprendre une obligation, les gens pensent à la possibilité défendue aussi bien qu'à la possibilité permise. Par exemple, lorsque les gens comprennent "si A advient alors vous êtes obligés de faire B", ils considèrent la possibilité permise, A et B, et la possibilité prohibée, A et non-B, notée comme "interdite" (Byrne, 2005, 74).

Par exemple, pour comprendre l'obligation « si Paul conduit une moto, il doit porter un casque », les gens considèrent la possibilité permise « Paul conduit une moto et il porte un casque » mais aussi la possibilité interdite « Paul conduit une moto et il ne porte pas de casque ». Il s'ensuit qu'il n'est peut-être pas possible de comprendre une norme morale sans imaginer que cette norme est bafouée. Ainsi, pour comprendre la norme : « si je fais des affaires, je dois respecter mes concurrents », nous devons considérer la possibilité "interdite" : « je fais des affaires, et je ne respecte pas mes concur-

16. La théorie des modèles mentaux, développée par Phillip Johnson-Laird, permet notamment d'expliquer de façon très convaincante les difficultés que beaucoup éprouvent avec le *modus ponens* et que l'on constate dans la fameuse « tâche de Wason » (voir Byrne 2005).

rents». En ce sens, toute « bonne » pensée risque d'être accompagnée d'une « mauvaise » : on ne penserait pas à bien sans, en même temps, penser à mal.

D'où l'alternative suivante. Soit vous prenez *tout*, c'est-à-dire que vous acceptez que l'imagination prenne part à la délibération, et vous acceptez, par là même, les mauvaises pensées qui pourraient en découler. Soit vous ne prenez *rien*, c'est-à-dire que vous refusez les mauvaises pensées et vous refusez, par là même, que l'imagination ne prenne part à la délibération. C'est pourquoi je ne vois pas comment prôner le « silence délibératif » ou une quelconque norme délibérative proscrivant les mauvaises pensées sans choisir la seconde option. En effet, tout se passe comme si on ne pouvait brider l'imagination à moitié. Si bien que les contempteurs des mauvaises pensées n'ont d'autre choix que de proscrire *en général* l'usage de l'imagination dans la délibération. Bref, ils doivent se faire aussi contempteur de l'imagination.

Cette option est évidemment possible. Mais le prix à payer paraît déraisonnable. Car il s'agit d'amputer la délibération de ce qui en constitue une part essentielle. En effet, à quoi ressemblerait une délibération sans représentation mentale imaginée ? Il n'y aurait pas de considérations sur le futur, sur des points de vue alternatifs, pas même de considérations contrefactuelles. Que resterait-il à la jeune fille qui s'interroge sur un éventuel avortement ? Une telle délibération serait rivée au réel, sans horizon : elle devrait probablement se contenter de subsumer des cas particulier sous des règles générales de façon très automatique – et très peu délibérante<sup>17</sup>. Elle ne semble donc pas souhaitable. C'est pourquoi je pense que nous avons de bonnes raisons d'opter pour la première option, c'est-à-dire d'accepter que la délibération morale entretienne parfois des représentations mentales imaginées que certains pourraient qualifier de mauvaises.

On se souvient que dans l'exemple de Williams, un homme délibère en imaginant qu'il tue (ou fait tuer) son rival en affaire. Il se pourrait très bien que cette représentation mentale imaginée en suscite d'autres : la douleur du rival à l'agonie, le chagrin de ses proches à l'annonce de sa mort, la peur et le désespoir de ses associés etc. Il ne serait pas surprenant que ces représentations mentales suscitent à leur tour des émotions : dégoût, pitié, colère etc. Et les émotions ont un pouvoir motivant souvent précieux pour la délibération morale. Autrement dit, il est tout à fait concevable qu'en imaginant l'homicide et ses implications émotionnelles, l'homme de Williams soit conduit à respecter davantage son rival. On pourrait, par exemple, alors compléter la délibération que lui prête Williams de la manière suivante :

---

17. Il me semble que qui veut vraiment éradiquer les mauvaises pensées de la délibération doit, en fait, assumer l'option radicale qui consiste à éradiquer la délibération elle-même. Certains éthiciens de la vertu pourraient bien aller dans ce sens : en effet, cultiver une vertu en tant que disposition à agir, c'est bien chercher à court-circuiter la délibération. On peut tout à fait penser qu'une personne vertueuse agira d'autant plus vertueusement qu'elle n'y réfléchira pas (et donc ne risquera pas d'entretenir des mauvaises pensées).



Bien sûr, nous pourrions les faire tuer, mais nous devrions écarter cette éventualité dès le départ. Et les tuer, ce serait tuer Monsieur X. Ses enfants vont à la même école que les miens. Comment réagiraient mes enfants si on m'éliminait ? Et moi, quand j'étais enfant, je voulais être archéologue, pas homme d'affaire. Bon d'accord, l'argent c'est important, gagner de nouveaux marchés c'est important, mais un peu plus un peu moins, à quoi bon ? Après tout, mes concurrents ne sont pas mes ennemis : ils méritent tout mon respect, et peut-être un peu plus. . .

Autrement dit, il est tout à fait concevable qu'une « mauvaise pensée » joue parfois un rôle bénéfique. Bref, une fois encore la conclusion s'impose : quand bien même il semble possible de qualifier certaines pensées de mauvaises (en acceptant l'éthique de la vertu ou l'idée d'une influence causale), il paraît déraisonnable d'en tirer quelque norme délibérative que ce soit <sup>18</sup>.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Anscombe, E. (2008), « La philosophie morale moderne (1958) », *Klesis*, 9, [Article en ligne](#)
- Ariely, D. (2008), *C'est (vraiment ?) moi qui décide*, Paris, Flammarion.
- Ariely, D. & G. Lowenstein (2006), « The Heat of the Moment : The effect of Sexual Arousal on Sexual Decision Making », *Journal of Behavioral Decision Making*, 19 : 87-98.
- Byrne, R. M. J. (2005), *The rational imagination : how people create alternatives to reality*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Currie, G. and I. Ravenscroft (2002), *Recreative minds : imagination in philosophy and psychology*, Oxford, Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Gendler, T. (2000), « The Puzzle of Imaginative Resistance », *Journal of Philosophy*, 2 : 55-81.
- Goldman, A. (2006), « Imagination and Simulation in audience Responses to fiction », dans Nichols S. (éd.), *The Architecture of the Imagination*, 41-56.
- Hursthouse, R. (1991), « Virtue Theory and Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n. 3, 223-246.
- Kahneman, D. (2003), « A Perspective on Judgment and Choice », *American Psychologist*, vol. 58, n. 9, 697-720.
- McGinn, C. (2004), *Mindsight*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ogien, R. (2007), *L'éthique aujourd'hui*, Paris, Folio Gallimard.
- Schroeder, T. & Matheson, C. (2006), « Imagination and Emotion », dans Nichols S. (éd.), *The Architecture of the Imagination*, 19-41.
- Wegner, D. M. (1994), « Ironic Processes of Mental Control », *Psychological Review*, vol. 101, n. 1, 34-5.

---

18. Je tiens à remercier tout particulièrement Christine Tappolet, Éric Guidon, Margherita Arcangeli, Élise Desaulniers et les organisateurs du congrès de la Sopha 2009. Qu'ils soient assurés de mes meilleures pensées.

White, A. R. (1990), *The language of imagination*, Oxford, UK; New York, NY, USA, B. Blackwell.

Williams, B. (1991), *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard.